



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Nuestros hermanos Lamanitas

Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina

Autor:

Ceriani Cernadas, César

Tutor:

Wright, Pablo Gerardo

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis 11-5-14

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
TESIS DE DOCTORADO - AREA ANTROPOLOGIA

FACULTAD de FILOSOFIA Y LETRAS	TRAS
Nº 821 194	A
05 SEP 2005	DE
Agr.	ENTRADAS

“Nuestros hermanos Lamanitas”. Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

880878

Tesista: Lic. César Ceriani Cernadas

Director: Dr. Pablo Wright

AGOSTO 2005

INDICE

AGRADECIMIENTOS	I.
ILUSTRACIONES	II
INTRODUCCIÓN	
a- Presentación	1
b- Propósitos de la investigación	3
c- Metodología y fuentes utilizadas	4
d- Organización de la obra	7
e. El estudio antropológico de la religión	9

PRIMERA PARTE

CAPITULO 1. DIALECTICA DE LA IMAGINACIÓN CULTURAL Y MITO PRAXIS

a- La triple constitución del fenómeno ideológico	16
b- La dimensión histórica de la experiencia social	23
c- Entre la conciencia mítica y la imaginación histórica	26

CAPITULO 2. ICONOS DE LA HISTORIA Y COSMOLOGIA

a- El mundo social de Joseph Smith y los primeros mormones	37
b- Una religión bíblica y moderna	44
c- El llamado del Oeste y los conflictos sociales	49
d- La Nueva Sión en las Montañas Rocallosas	59
e- Nuevo siglo, nuevos vientos	65

CAPITULO 3. LOS SANTOS SUREÑOS. LA EXPERIENCIA LOCAL

Parte I - Crónicas mormonas en el país del mate y la milonga	
a- Los primeros misioneros y la "fundación mítica de Sudamérica"	73
b- Los <i>pioneros</i> y el proceso de acomodación nacional	79
c- Arraigo institucional y construcción del Templo	86
Parte II - Estructura, ethos y rituales	
a- Organización y vida sociorreligiosa	93
b- El espacio sagrado	97
c- Las prácticas religiosas	101
d- Entre el secreto esotérico y el universalismo exotérico	109
e- El misionero como <i>mito en acción</i>	112

SEGUNDA PARTE

CAPITULO 4. LOS LAMANITAS Y LA IMAGINACIÓN COLONIAL

a- 'Nuevo Mundo', indios y fronteras en la Norteamérica de 1800	118
b- Inventando <i>lamanitas</i> en geo-historias sagradas	126
c- El "Gran Espíritu" es el "Padre Celestial": las misiones indígenas	137

d- Entre el <i>Mythos</i> y el <i>Logos</i> : literalidad bíblica y ciencia moderna	146
CAPITULO 5. PUREZA Y TRISTEZA EN LOS HIJOS DE LEHI	
a- El espacio social de la imaginación	154
b- Hermenéutica bíblica y experiencia cultural	155
c- Los <i>élderes</i> en el desierto de <i>Lamán</i>	158
d- El ambiguo prestigio de la estirpe de <i>Jacob</i>	169
f- Fronteras de la imaginación colonial	175
CAPITULO 6. SITUACIÓN NEO-COLONIAL Y CREATIVIDAD: EL CASO TOBA	
Introducción etnohistórica	190
Parte I- Los Sinuosos Senderos del <i>Evangelio</i>	
a- Las enseñanzas de Don <i>Juan Chur</i>	191
b- El movimiento de <i>La Corona</i> (1947-1960)	202
c- El <i>evangelio</i> como movimiento cultural	205
Parte II- Bautizando <i>lamanitas</i> en el “desierto verde”	
a- “Ahora en la iglesia enseñamos”	212
b- “Acá no hay <i>culto</i> , hay <i>reunión</i> ”	224
c- “Queremos cambiar, pero con respeto”	236
CAPITULO 7. CONFIANZA EN UNO MISMO. LA HISTORIA DE FERMÍN CASAS	
Parte I – La vida de Fermín	
a- Grupo familiar y recuerdos de la niñez en La Primavera	245
b- La escuela, los viajes a Clorinda y el fútbol	247
c- El nombre criollo y el Documento Nacional de Identidad	249
d- El Servicio Militar y la imaginación de la Nación (1976-78)	250
e- Retorno y formación de la familia	257
f- La religión como fuente civilizadora	261
g- Reflexiones sobre la cuestión aborígen	266
h- Cambio de residencia y situación actual	268
Parte II -Memoria, intersubjetividad y práctica moral	
a- La historia de vida como construcción intersubjetiva	271
b- El estatus de documento oral	275
c- El <i>ethos</i> performativo y catártico	277
CAPITULO 8. EN LAS FAUCES DE MORONIA: RUMOR, MITO Y DRAMA SOCIAL	
a- “Ese poder sin rostro”: el rumor como performance ideológica	280
b- Conflicto sociorreligioso y política del rumor	284
b1. “ <i>José Smith era guerrillero</i> ”	292
b2. La economía oculta de la misión mormona	294
b3. La <i>Reina Moronia</i> y sus sicarios gringos	295
c- Vampirismo/canibalismo como género narrativo y metáfora colonial	299
c1. Vampiros en el África colonial	301

c2. <i>Pistachos</i> en los Andes Centrales	303
c3. El <i>familiar</i> y los <i>waloq lqaik</i> en los Ingenios argentinos	303
d- Epílogo. Del fervor al desencanto <i>lamanita</i>	306
CONCLUSION	311
BIBLIOGRAFIA	329
ANEXO	

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi sincero agradecimiento a todas las personas que han colaborado de diversas maneras durante el proceso de investigación y la redacción de esta tesis.

En primer lugar, a los miembros de la Iglesia Mormona de Buenos Aires y Formosa con los cuales he interactuado, brindándome generosamente su tiempo para conversar y compartir momentos. Una gratitud especial tengo para con los *qom* de colonia La Primavera. Especialmente la familia Velazquez -Miguel, Rosa, Víctor, Gabriel, Milena, Ezequiel y Julia-, mis anfitriones durante las primeras campañas de campo. Siempre recibí de ellos cuidado, estímulo y preocupación. Les agradezco profundamente que me hayan recibido en su casa, sin más referencia que la carta de una colega. Les agradezco esas mañanas, tardes y noches vividas, los mates y tortas fritas, las caminatas y charlas, los silencios. Todos estos instantes perduraran en el tiempo de mi vida. La figura de Fermín Casas adquiere las dimensiones de un colaborador infatigable en este estudio y de un amigo cálido y maravilloso. Sin él gran parte de esta obra no tendría existencia. Espero que la misma, y especialmente el capítulo 7 que narra su vida, honren a Fermín por la riqueza de sus pensamientos, la poesía de sus palabras y la amistad que nos une.

Quiero agradecer a mis padres, hermanas, abuela, suegros, familiares y amigos que siguieron con especial atención el desarrollo de esta investigación. Gracias por todo su apoyo en los períodos difíciles.

Extiendo este agradecimiento a mis alumnos del Ciclo Básico y de Antropología Sistemática III, por las clases compartidas y por la experiencia conjunta de aprender.

Pablo Wright, colega, director de esta tesis y amigo, ha sido un interlocutor intelectual imprescindible y un brillante “ángel guardián”, acompañándome siempre en aquellas etapas de fragilidad. María Carman, María Julia Carozzi, Silvia Citro, Alejandro Frigerio, Analía Fernández, Gustavo Ludueña, Andrea Szulc y Claudio Varela: gracias por sus estímulos intelectuales y afectivos.

Quiero dedicar esta tesis a mi mujer *María Luján Somoza*, amada compañera y ser humano ejemplar. Por todo lo que significas para mí, por nuestra historia, presente y futuro.

Buenos Aires, Agosto de 2005

ILUSTRACIONES

FOTOS

Foto 1. Regalos al Presidente Perón 1.	86
Foto 2. Regalos al Presidente Perón 2.	86
Foto 3. Élderes en acción.	162
Foto 4 Culto del Evangelio 1	211
Foto 5 Culto del Evangelio 2	211
Foto 6 Visita en La Primavera	231
Foto 7 Reunión Dominical	231
Foto 8 Reunión no sacramental	234
Foto 9 Reunión Sacramental en Rama Primavera	234

IMAGENES

Imagen 1. El profeta y el angel.	45
Imagen 2. Enseñando la Palabra.	49
Imagen 3. Geografía Sagrada.	53
Imagen 4. La Casa del Señor.	98
Imagen 5. Salón Celestial	98
Imagen 6. Samuel el <i>Lamanita</i> predicando	134
Imagen 7 El patriarca Lehi con la <i>liahona</i>	134
Imagen 8 Cristo en América .	136
Imagen 9. En tierras <i>Lamanitas</i>	139
Imagen 10. La Tierra de la Promesa	148
Imagen 11. Libro de visitas	196
Imagen 12. El "Cacique General"	201
Imagen 13. Genealogía de Fermín Casas	270

MAPAS

Mapa 1. Derrotero de los Santos por el oeste norteamericano	43
Mapa 2. Misiones y Estacas en Argentina	93
Mapa 3. Provincia de Formosa	176
Mapa 4. Formosa zona Este	176
Mapa 5. Distritos y Ramas de la Misión Resistencia en Formosa	224

CUADROS

1. Prácticas religiosas dominicales	102
2. Ritos exotéricos y esotéricos	110

INTRODUCCIÓN

a- Presentación

En una original confluencia de creencias y prácticas del folklore mágico y el hermetismo, enmarcadas en un protestantismo cultural en pleno reavivamiento religioso, el **mormonismo** surge a fines de 1820 en el noreste norteamericano. Su fundador y 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. 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, en Palmyra, Nueva York. La obra fue publicada en enero de 1830 y en los meses siguientes se organizaba la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD).

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” (1980 [1897]: 296-79). Y este experimento no fue otro que la transformación de una religión en un pueblo, proceso acontecido en un momento capital de la experiencia histórica norteamericana. Me refiero a la expansión fronteriza hacia el Oeste y la marca indeleble que grabó en el imaginario y *ethos* nacional, así como en su estructura y desarrollo económico. Bajo un proyecto radical de autonomía social, sostenido en fuertes lazos de parentesco, mensajes de renovación religiosa y proyectos alternativos de organización socio-política, la historia de este grupo es una 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 anti-mormonas, 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 euro-americanos. Allí establecen en 1847 la “Nueva Sión” (Salt Lake City), centro neurálgico de la cultura e Iglesia Mormona. La marcha hacia el Oeste tuvo un profundo impacto, tanto en la creación de los santos individuales como en la conformación del mormonismo como auténtica comunidad moral, con su propia mitología, ideología, redes de parentesco, organización socio-política y territorial

(Shipps 1985, 1994; Embry 1996). En 1890, y ante la presión ya insostenible del gobierno federal, la cúpula eclesiástica abjura de la poligamia, práctica que había condensando 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. Su presencia en Argentina y Latinoamérica data de 1925 y el crecimiento institucional se vió afianzado particularmente a partir de las décadas de 1960 y 1970.

En esta investigación expongo los fundamentos histórico-sociológicos y culturales del mormonismo, basado en una etnografía comparativa orientada a desentrañar las *relaciones simbólicas y prácticas* entre éstos y los *aborígenes* americanos. De esta manera, el objeto particular se orienta a develar la construcción, reproducción y apropiación selectiva de un ícono de la ideología mormona: los nativos americanos o –según las categorías del grupo- los *lamanitas*. Según el *Libro de Mormón*, obra entendida por los fieles como parte de antiguos anales fechados entre el 2000 a.C y el 400 d.C, el continente americano fue colonizado por dos corrientes de migrantes israelitas: *nefitas* y *lamanitas*. El texto narra las contiendas entre ambos bandos, los primeros fieles a Dios, los segundos ubicados como degenerados e idólatras que terminaron por aniquilar a los *nefitas*. Son entonces estos maldecidos *lamanitas* los antecesores de los indios americanos que los mormones esperan redimir. Este estudio presenta una discusión crítica sobre esta *invención lamanita*, ubicándola en el espectro teórico de la ideología y la imaginación cultural e interpretándola como una *categoría neo-colonial* orientada a recrear una nueva ‘marca de plural’ sobre los indígenas y sus formas de vida (Bonfil Batalla 1972).

La etnografía focaliza lo acontecido entre miembros de Buenos Aires y el Chaco argentino, especialmente indígenas *tobas (qom)* y criollos del este de Formosa. La denominación *qom* comprende a una serie de grupos del tronco lingüístico Guaycurú de la región chaqueña, en el noreste argentino (provincias de Chaco, Formosa y noreste de Salta)¹. Tradicionalmente constituían grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente patrilineales y de residencia uxorilocal. Dos grandes grupos, con diferencias lingüísticas, históricas y culturales, fueron

¹ La familia lingüística *guaycurú* incluye, junto a los grupos toba (de mayor densidad demográfica), a los pilagá y mocoví y a los extintos mbayá y abipón.

identificados: los del este y del oeste. Los primeros representan el contingente mayoritario, aproximadamente unos 20.000 individuos, y habitan el este de las provincias de Chaco y Formosa. Los tobas del oeste, por su parte, se localizan en la franja occidental de las mismas siendo su número aproximado de 1.500 individuos (Miller 1999).

b- Propósitos de la investigación

El estudio se orienta a develar las raíces históricas y recreaciones locales de la invención *lamanita*. Para lograr este cometido, la investigación bucea en el mundo sociocultural del mormonismo originario con el objeto de desentrañar las *estructuras ideológicas* del *Libro de Mormón*. Así, propondré comprender dicha literatura sagrada como una *narrativa colonial de frontera*, donde mitopoiesis euroamericanas de la época sobre los nativos americanos fueron reinterpretadas según la *imaginación cultural* de los primeros mormones, en un marco histórico donde la colonización de nuevas tierras constituyó el hecho social fundante. Aunque en el capítulo 1 abordaré con detenimiento la noción de imaginación cultural, es posible sintetizarla como una innovación semántica manifestada a partir de símbolos, metáforas, representaciones y narrativas; innovación surgida a partir de los supuestos según los cuales cada grupo concibe y organiza sus lazos sociales (Turner 1974; Ricoeur 2000 [1986]).

La investigación se encamina igualmente a interpretar los marcos sociológicos y simbólicos de la experiencia mormona en la Argentina, particularmente entre los *tobas (qom) de Formosa oriental*. Podemos afirmar que el movimiento general de la tesis transita un camino que parte de la *antropología histórica de la producción religiosa* para abordar luego *el cambio sociorreligioso* entre los *qom* del Chaco argentino. Es con relación a este último tema que la investigación indaga en el *mormonismo toba*, ubicándolo en el cuadro procesual del cambio sociorreligioso y tomando en consideración dos puntos centrales. En primer término, la apropiación selectiva y crítica de los tobas mormones de colonia La Primavera (Departamento Río Pilcomayo, Formosa). En segundo lugar, la reinención simbólica de los *lamanitas* según los mormones criollos bonaerenses y formoseños. Es decir, la visión que éstos construyen sobre los indígenas argentinos de acuerdo a las narrativas mormonas y sus particulares experiencias sociales.

La tesis está organizada en dos partes. En la primera, se exponen los fundamentos teóricos relativos a la discusión sobre la imaginación cultural y sus dimensiones ideológicas y procesuales. Junto a esto, se presenta un análisis histórico-antropológico sobre la constitución del mormonismo, tanto en Estados Unidos como en Argentina, procurando especial atención al vínculo entre la producción simbólica y la experiencia social. Se introduce asimismo una descripción e interpretación etnográfica sobre la organización, ethos y prácticas religiosas de los mormones en contextos sociales urbanos, particularmente en la ciudad de Buenos Aires.

Ya ubicados en las tramas históricas y sociológicas, la segunda parte de la tesis refiere con especificidad la construcción ideológica de los *lamanitas*. A partir de una lectura antropológica del *Libro de Mormón*, nos sumergimos en la visión diferencial que miembros criollos de Buenos Aires y Formosa construyen respecto a sus *hermanos lamanitas*, como así también en la experiencia sociorreligiosa de una comunidad indígena del oriente formoseño. Con respecto al último tópico, se pondrán en relación los procesos sociales y las biografías de los actores con el fin de dilucidar la manera en que el mormonismo es incorporado por la gente. Asimismo, en el terreno propio de los dramas sociales, se analizan las construcciones de alteridad que la llegada de la Iglesia Mormona puso en juego en esta zona, y donde el rumor y la mitopoiesis práctica plasmaron su eficacia simbólica como mecanismo de control social.

c- Metodología y fuentes utilizadas

Entre los años 2000 y 2003 realicé investigaciones de campo en congregaciones mormonas de Buenos Aires y Formosa. En relación al primer contexto, la práctica etnográfica se desarrolló en *capillas* de los barrios de Caballito, Lugano y Belgrano, en *casas de miembros*, *oficinas* e *institutos* de la Iglesia. La metodología implementada tomó en cuenta las técnicas tradicionales de la etnografía, basada en la **observación participante** de la vida social y los **intercambios comunicativos** con los sujetos de estudio. Así, fueron observados los rituales y prácticas religiosas de la iglesia como también la vida cotidiana de algunos miembros y se realizaron conversaciones y entrevistas (abiertas, semi-estructuradas y estructuradas). La selección de interlocutores se guió por el método de referencias a través de redes sociales, camino conocido también como “bola de nieve” (*snow-ball*).

De esta manera, la elección de estos espacios religiosos estuvo motivada por el conocimiento previo de miembros de la iglesia que concurren a dichas capillas, hecho que brindó mayor confianza y seguridad para encarar la investigación. Las formas de presentación al campo constituyen instancias de vital importancia en la experiencia etnográfica. Coincido con Rosana Guber en que la presentación al campo “constituye la piedra angular de la relación social a partir de la cual el antropólogo emprende su labor” (1991: 152). En mi práctica etnográfica en capillas e instituciones mormonas en Buenos Aires, siempre explicité con la mayor claridad posible porqué estaba allí y cuáles eran mis intereses en estudiar este grupo religioso.

Con respecto al segundo contexto, llevé a cabo 5 campañas etnográficas en la provincia Formosa y Chaco, durante agosto del 2000, septiembre de 2001, abril de 2002, agosto de 2002 y diciembre 2003. El trabajo de campo se efectuó en tres espacios: i) Dos asentamientos de aborígenes tobas y tobas-pilagás: colonia La Primavera especialmente, y colonia Bartolomé de las Casas. ii) El poblado de Laguna Blanca, asentamiento criollo ubicado a 5 km de Colonia La Primavera donde también hay una *Rama* mormona; iii) La ciudad de Clorinda, limítrofe con Asunción del Paraguay, que presenta tres *Ramas* y donde reside la Presidencia del *Distrito*² y la ciudad de Resistencia, donde reside la sede de la *Misión*. Asimismo, fue realizada una visita durante mayo de 2002 al recién terminado Templo de Asunción.

En los espacios señalados, se llevaron a cabo conversaciones y entrevistas con miembros de diferentes edades y género de la Iglesia Mormona y de congregaciones evangélicas, las cuales fueron registradas en grabaciones, notas de campo y material fotográfico. Las prácticas religiosas de mormones y evangélicos, siendo ésta última la expresión religiosa mayoritaria entre los *gom*, fueron también observadas y registradas, al igual que la vida cotidiana del asentamiento y las rutinas diarias de miembros y no-miembros. Respecto a la historia de vida de un fiel mormón que conforma el capítulo 6, ésta se realizó durante el mes de agosto de 2002.

En relación a las **fuentes documentales**, se efectuó un trabajo bibliográfico y de archivo con el objeto de indagar en diversos aspectos de la cosmología, ideología e historia mormona. Fueron tomadas en consideración fuentes *primarias* y *secundarias*, incluyendo en el primer caso tanto la literatura eclesiástica como documentos de la

² Compuesto por las *Ramas* de colonia La Primavera, Laguna Blanca, Siete Palmas, Espinillo, El Colorado y Clorinda.

época (diarios personales, relatos de viajes, notas en periódicos, etc.), y en el segundo investigaciones académicas sobre la experiencia histórica mormona.

La historia –sostuvo con lucidez Lévi-Strauss (1999 [1962]: 373)- “nunca es la historia, sino la historia-para”. En nuestro caso es posible distinguir dos historias: una *apologética* (u oficial), otra *sociológica*. El estudio y cotejo de ambas historias indagó críticamente en el horizonte de interpretaciones enfrentadas que allí se revelan y permitió, como parte del proceso etnográfico, desnaturalizar la historia oficial del mormonismo, dilucidando cómo operan los dispositivos ideológicos en la construcción de una memoria y tradición religiosa. Dentro de la *historia apologética*, se destaca la utilización como fuente de un compendio monográfico de 800 páginas utilizado como manual en todos los institutos educativos de la iglesia³. Aparte de ofrecer numerosos reportes de primera mano, a partir de biografías, registros y estadísticas, y una minuciosa cronología fáctica, esta narrativa nos permite ensayar una meta-lectura sobre el modo en que los miembros imaginan creativamente la historia del grupo. Junto a esta obra, se ubica en orden de importancia la *Historia de los Mormones en Argentina* (2000) de Néstor Curbelo, referente importante del mormonismo local. Esta es una obra inspirada en la metodología de la historia oral, donde se recopilan numerosos relatos de miembros dispuestos en una cronología teleológica. Es también la historia oficial de la iglesia que se enseña en los *Institutos de Religión* de la misma.

Un bagaje importante de fuentes históricas, como diarios de misión, fotografías y artículos periodísticos, fueron recopiladas en la Biblioteca de la *Oficina de Asuntos Públicos* de la IJSUD en Argentina⁴. El trabajo de archivo se vió complementado con una investigación fotográfica, documental y bibliográfica en el Archivo General de la Nación y en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET). La información fue procesada partir de la elaboración de fichas, cuadros sinópticos, estadísticas y el ordenamiento temático y geográfico de los datos relevados.

Respecto al estilo de las **citas textuales**, se especifica una diferenciación de márgenes respecto a las de *libros/cuadernos de campo* y las de *interlocutores*, no así en el uso de cursiva u otros indicadores. En el primer caso aludido, las citas se alinean exclusivamente del lado derecho. En el segundo caso, las citas se alinean a ambos

³Cuyo título original es *Historia de la Iglesia en la Dispensación y Cumplimiento de los Tiempos*, que citaré en adelante como HIDCT.

⁴Ubicada dentro de las Oficinas de la *Presidencia de Area*, en el barrio de Palermo de la ciudad de Buenos Aires.

márgenes.

He recurrido, asimismo, al uso de **seudónimos** para nombrar a los miembros de la Iglesia Mormona con los cuales he interactuado y que ocupan posiciones importantes de liderazgo. El objeto es mantener su anonimato y que las expresiones aquí vertidas no afecten su situación en la iglesia o comunidad.

d- Organización de la obra

El **primer capítulo** presenta la arquitectura teórica del estudio relativa al nexo indisociable entre la experiencia simbólica y las relaciones sociales. Se expone así el esquema central relativo a la *dialéctica de la imaginación socio-cultural* según Paul Ricoeur, orientando la discusión al plano de la ideología en tanto puesta en escena, legitimación y disputa del orden simbólico. Es en este marco donde también se presenta un abordaje al terreno de la conciencia histórica, la mito-praxis y la memoria, constituyendo temas teóricos centrales que serán desplegados en la obra.

El **segundo capítulo** delinea los marcos fundamentales de la experiencia histórica mormona. A la bibliografía académica se integran fuentes primarias, como relatos de viajes y crónicas de la época. El objeto es presentar un cuadro general sobre la constitución de esta comunidad moral y su hecho sociológico más relevante: la transmutación de una religión en un pueblo, hecho que sin duda facilitó –como sostuvo Harold Bloom (1994: 92)- “la sobrevivencia permanente de la religión”.

El **tercer capítulo** desarrolla una historia del mormonismo en Argentina y un análisis etnográfico sobre su organización institucional y prácticas sociorreligiosas. Uno de los temas conceptuales a considerar en esta parte es el relativo a las *estrategias de acomodación social* (Snow 1979) que el mormonismo puso en juego para establecer puentes culturales con la sociedad nacional. Junto a esto, el capítulo examina etnográficamente la estructura, ethos y prácticas religiosas de la iglesia local.

Habiendo situado los marcos históricos y sociológicos del mormonismo, la segunda parte de la tesis se orienta a desentrañar el imaginario de esta comunidad religiosa sobre los nativos americanos y el caso concreto de una comunidad toba del oriente formoseño. El **capítulo cuarto** presenta un análisis antropológico sobre el texto fundador de la iglesia, el *Libro de Mormón* (1830), y sobre la construcción histórica de un imaginario particular sobre los indígenas americanos. Las migraciones al Oeste y las

posibilidades de la empresa colonial se superpusieron aquí a utopías milenaristas y una búsqueda de autonomía sociorreligiosa. Observaremos en este capítulo la manera en que religión, frontera y expansión colonial jugaron un destino decisivo en la conformación ideológica de este grupo y en la *invención lamanita* durante la primera mitad del siglo XIX norteamericano.

El **capítulo quinto** expone una mirada etnográfica comparativa sobre la forma en que los mormones argentinos no-indígenas, localizados en Buenos Aires y Formosa, recrean esta imagen de los *lamanitas* construida a través de los textos canónicos y las prácticas sociales. El capítulo explora lo acontecido en ambos contextos sociales y el modo en que la recreación de diferentes imaginarios sobre los indígenas exponen, en general, visiones primitivistas, exóticas y estigmatizantes.

Ubicados en el proceso de cambio sociorreligioso y reestructuración cultural de los tobas (*qom*) del Chaco argentino, el **sexto capítulo** se detiene particularmente en lo acontecido en colonia La Primavera. Se revisan los orígenes del asentamiento, hacia mediados de 1930, y el proceso de cambio sociorreligioso a partir de la implantación de una misión evangélica inglesa en 1937 y –fundamentalmente– la irrupción masiva del movimiento toba del *evangelio* durante los años '50 y '60. Asimismo, el capítulo explora la experiencia mormona entre los tobas del este de Formosa desde sus inicios en 1988 hasta la actualidad. También discutimos aquí la dimensión dialéctica de su nuevo estatus religioso, simultáneamente atravesado por imaginarios colonizados y críticos.

El **capítulo séptimo** presenta la historia de vida de un líder mormón toba contemporáneo. Luego de presentar las narraciones y reflexiones de Fermín Casas sobre su propia vida, el capítulo expone un análisis antropológico, detectando los temas y rasgos fundamentales vinculados al mundo social y experiencia histórica del protagonista. Junto a esto, se organiza una discusión teórica sobre el vínculo entre memoria, intersubjetividad y narración.

El **octavo capítulo** cierra la obra examinando los comienzos del mormonismo en colonia La Primavera y el drama social desencadenado entre los *evangelio* y la nueva comunidad de creyentes. El estudio se detiene en la circulación de *rumores mitoprácticos* sobre los propósitos subyacentes que animaban a esta nueva iglesia a misionar en dicho paraje. Y es allí donde las metáforas neo-coloniales hicieron su aparición, sostenidas en una imaginería poblada de monstruos que se alimentan de sangre y carne humana.

La **conclusión** expone una síntesis de los temas medulares que componen el trabajo destacando sus relaciones fundamentales. Por una parte, se esquematizan los rasgos generales del mormonismo en tanto sistema cultural, objeto para lo cual fue imprescindible conocer su historia y desarrollo social. Por otro lado, exploramos en un icono genético de esta religión: el imaginario sobre el origen y destino de los indígenas americanos. Junto a esto, se explicita la contribución de esta tesis en el ámbito de la antropología social de la religión a partir del análisis de la *dimensión ideológica de la imaginación cultural*.

e. El estudio antropológico de la religión

El propósito en esta parte es exponer un panorama general sobre el estudio antropológico de la religión de acuerdo a los lineamientos fundamentales de la tesis, las perspectivas de estudio en el país y la trayectoria personal en el campo. El objeto entonces es ubicar el contexto teórico y práctico en donde esta investigación se inscribe, delimitando algunas definiciones centrales sobre el fenómeno religioso y presentado un mapa de las investigaciones que desde el campo de la ciencia social argentina se realizaron sobre el tema. En este mapa ubicaremos el lugar de nuestra investigación sobre el mormonismo en Argentina y la denominada *invención lamanita*.

Como hija de la Ilustración y el positivismo decimonónico, la antropología nace en una época donde la religión constituía un problema social. Es decir, un problema que se constituye como asunto público en tanto se advierte una amenaza –al decir de Wright Mills (1961: 28)- sobre “un valor amado por la gente”. Esta preocupación es evidente en varios de los fundadores de nuestra disciplina, especialmente en Sir Edward Tylor, James Frazer y Max Muller. Fue por la acción de estos pensadores que se asientan en el recinto académico los estudios sobre el papel de la religión en las culturas humanas, donde –y más allá de lo especulativo y etnocéntrico de la teoría evolucionista- por vez primera el cristianismo era considerado una forma más entre tantas otras y los “dioses primitivos” constituían “al menos ejemplos de ‘dioses’, dignos de ser estudiados, y no ‘ídolos’, ‘demonios’ o meros espantajos” (Lienhardt 1966: 188).

El problema que aún se arrastraba era que toda religión (animista, mágica o monoteísta) tenía sus raíces en la conciencia individual, ora por sentimientos de extrañeza ante el mundo natural, ora por artificios intelectuales de la mente humana.

Hubo que esperar a la primera década del siglo XX, cuando Emile Durkheim y los estudiosos congregados en torno al *Année Sociologique* (Marcel Mauss, Henri Hubert, Robert Hertz, entre otros) replantearon el *quid* del estudio antropológico de la religión. Un solo postulado esencial, amparado en el método instituido por el sociólogo francés, fue necesario para sentar las bases definitivas de este abordaje: lejos de ser una ilusión propia de mentes temerosas o imaginativas, *toda religión responde a condiciones dadas de la existencia humana*, es decir a una *matriz social* que le confiere función y significación. Luego vendrán, en las diversas corrientes de la moderna antropología, los estudios fundamentales de Edward E. Evans-Pritchard (1937, 1956), Claude Lévi-Strauss (1995 [1949a, 1949b]), Godfrey Lienhardt (1961), Victor Turner (1974, 1980, 1989), Mary Douglas (1988, 1991), James Fernandez (1964, 1978, 1982) Clifford Geertz (1987) y –entre tantos otros–, John y Jean Comaroff (1985, 1991, 1992).

Las investigaciones particulares que efectúo sobre el mormonismo se asientan primariamente en esta tradición antropológica. Parafraseando a Eric Wolf, escribí esta tesis como antropólogo, pero recurriendo también a la historia y las ciencias sociales. Considero pertinente que el trabajo se especialice tanto por el asunto como por el problema a investigar y que al hacerlo así, volviendo a Wright Mills, “utilicemos las perspectivas y las ideas, los materiales y los métodos de todos y cada uno de los estudios satisfactorios sobre el hombre como actor histórico” (1961: 148). Es éste el campo de la ciencia social de la religión, donde la antropología, la sociología, la historia y la reflexión filosófica convergen para advertir las complejidades de esta construcción sociocultural.

Partimos, siguiendo la tradición durkhemiana, de una definición general: toda religión constituye una comunidad moral sostenida en representaciones (valores, creencias, imaginarios) y prácticas (ritos y acciones cotidianas) sobre agentes y potencias consideradas sagradas y ancladas en un sustrato socio-histórico de referencia. Es decir, en la cultura en los términos de la antropología norteamericana desde Franz Boas (1936) al último Marshall Sahlins (1976, 1988, 1981) o la estructura social en los términos de Evans-Pritchard (1978) y su aspiración de una antropología social e histórica. En palabras de este último: “un término como ‘estructura’ solo puede tener pleno sentido cuando es utilizado como expresión histórica para designar un conjunto de relaciones que se sabe han existido durante un considerable período de tiempo” (1978 [1962]: 55).

En nuestro caso particular, orientado a estudiar las relaciones sociales y representaciones simbólicas entre mormones y aborígenes, el interés se centra en la sociogénesis de las creencias e imaginarios sobre los indios americanos, su origen y destino, y en la acción de las mismas en los contextos sociales específicos. Antes de presentar el marco teórico específico del estudio –tema central del próximo capítulo– es preciso diseñar un cuadro sintético sobre el abordaje antropológico de la religión en la Argentina contemporánea. Esta visión nos interesa para poder ubicar con mayor precisión histórica y estructural el lugar de esta investigación en dicho campo.

En las últimas dos décadas asistimos a un renovado esfuerzo por parte de los científicos sociales en emprender el estudio del fenómeno religioso en su compleja trama cultural, histórica y sociológica. En los ámbitos de la antropología, la sociología y la historia las investigaciones han enfocado la mirada en mundos sociales heterogéneos surcados por múltiples agentes. Por un lado, en relación al campo antropológico, a partir del estudio sistemático de las manifestaciones religiosas de los grupos étnicos, sectores populares o relaciones de género (Renold 1984; Segato 1991; Santamaría 1991; Merlino y Rabey 1993; Galliano 1994; Spadafora 1993, 2004; Tarducci 1993, 1994; Cirio y Rey 1995; Montenegro 2002a, 2002b). Por el otro, en un terreno cultivado por la historiografía y la sociología, explorando las trayectorias temporales y configuraciones actuales de los grupos religiosos en el marco de los estados antiguos y modernos (Mallimacci 1986, 1992, 1996; Forni 1993; Soneira 1999, 2001; Giménez Beliveu 1996; Dri 1998, 2003; Amegeiras 1989, 1992; Bianchi 2001; Caimari 1995; Zanatta 1996).

Esta renovación de estudios del fenómeno religioso fue producto de una combinación de métodos y objetos de investigación, anteriormente encapsulados en sus propios compartimentos académicos. Debe agregarse también, como sugieren Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi (1994), el ejercicio de reflexión crítica sobre los paradigmas teóricos establecidos, a fin de observar con cautela hasta qué punto la argüida “transformación del campo religioso” está sujeta a una visibilidad teórica mayor del fenómeno por parte de los estudiosos. Fue aquí donde la antropología jugó un papel decisivo, al reintroducir en la sociología de la religión –especialmente norteamericana– el instrumento madre de la disciplina: la etnografía, en tanto abordaje *in situ* de la vida social a estudiar. Una rápida mirada de estos encuentros académicos, de acuerdo a lo

señalado y en el marco de las investigaciones locales, nos revela la fecunda porosidad de los mismos.

Un indicador al respecto de dicho encuentro lo presenta una camada de estudiosos graduados en sociología y doctorados en antropología, como es el caso de Frigerio, Carozzi, Daniel Miguez, Pablo Semán y Eloisa Martín⁵. Con diversidad de abordajes teóricos estos investigadores han situado sus indagaciones con relación a tres áreas centrales:

I) El debate sobre *sociedad y secularización*, donde se ha repensando críticamente la validez del paradigma de la modernidad y su relación, entre excluyente y confiscadora, respecto del fenómeno religioso (Frigerio 1993; Frigerio y Carozzi 1994, Semán 2001).

II) Los *procesos de conflicto y acomodación social* generados por estos grupos en el marco de la sociedad nacional. En el primer caso, explorando el cuadro sociológico sobre la controversia pública y mediática de las “nuevas religiones” en Argentina (Frigerio 1991a, 1991b, Frigerio y Oro 1998, Frigerio y Wynarczyk 2004). En el segundo, las estrategias de acomodación de los mismos con el objeto de obtener mayor legitimidad y visibilidad en el campo sociorreligioso (Frigerio 1997; Semán y Moreira 1998; Carozzi 2000).

III) La heterodoxa conformación de la llamada *religiosidad popular* y su compleja trama de sentidos, en el marco de las religiones afrobrasileñas y el folclore mágico local (Frigerio 1989; Carozzi 1992, 1993a; Carozzi y Frigerio 1992), el movimiento pentecostal (Semán 1994; 2000; Miguez 1998, 1999) y el catolicismo (Martín 2000; 2001). Como últimas reflexiones teóricas en este campo, sostenidas en rigurosas etnografías, se ubican los estudios sobre configuraciones transversales de identidades y prácticas más allá del canon institucional y ritual (Semán 2001; Miguez 2000, 2002; Martín 2004).

De modo recíproco, los antropólogos han incluido en sus intereses intelectuales a otros colectivos sociales no necesariamente insertos en su *locus* tradicional, como el caso de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) y otras vertientes espirituales no contempladas en las agendas habituales de la disciplina. Articulando diferentes enfoques teóricos –donde la sociología weberiana y goffmaniana, la propuesta interpretativa de Ricoeur y Geertz y los estudios sobre liminalidad de Turner

⁵ Esta última en calidad de magíster en antropología social y candidata doctoral en el Museo Nacional de Antropología (Río de Janeiro, Brasil).

han dejado su huella- los investigadores realizaron distintos estudios etnográficos sobre el fenómeno religioso en el país. Este es el caso, por ejemplo, de Gustavo Ludueña (1998, 2001, 2003a, 2003b) y sus investigaciones sobre prácticas del silencio y *habitus* social en comunidades religiosas de clausura y sobre la cosmología y epistemología de la Escuela Científica Basilio, la mayor comunidad del espiritismo vernáculo. De Paula Cabrera (1999, 2003) y sus estudios sobre prácticas rituales y sentidos de pertenencia en la denominada *espiritualidad carismática* católica. También se sitúan aquí las investigaciones de Analía Fernández (1999) sobre el simbolismo ritual y representaciones de la muerte en la umbanda y –entre un creciente grupo de jóvenes investigadores– las de Bárbara Russi sobre prácticas de tarot en Buenos Aires (1999).

Es dentro de este grupo de investigadores que sitúo mis propias investigaciones en tres campos diferenciales relativos al estudio del fenómeno religioso:

1) La *heterodoxia protestante norteamericana* en el país estudiando los casos de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Iglesia Mormona. En el primer punto, dilucidando los marcos simbólicos de su reconfiguración utópica y la invención de una tradición nacional (Ceriani Cernadas 1998, 1999, 2002a). En el segundo, las bases cosmológicas y su epistemología sagrada (2002c, 2004c), el proceso de acomodación social durante el peronismo de posguerra (s/f) y el impacto de su prédica en comunidades tobas del noreste argentino (2003a, 2003b, 2004b, s/f). Tomando como referencia ambas experiencias de campo, también se pusieron en evidencia reflexiones metodológicas y epistemológicas sobre algunos dilemas de la práctica profesional en contextos religiosos (2002b).

2) El *profetismo y milenarismo en los orígenes de la independencia nacional*, develando la constelaciones de ideas e imaginarios al respecto propios de los hombres de Mayo y particularmente en la vida y acción de Francisco Ramos Mejía (1773-1828), el primer hereje argentino (2000, 2004a).

3) La imaginación histórica e identitaria de una sociedad iniciática contemporánea, la Antigua y Mística Orden Rosacruz (s/f). La formación en este terreno de un núcleo de estudios etnográficos sobre heterodoxias sociorreligiosas en el país permitió afianzar estos intereses académicos en la antropología sociocultural local. Vehiculado desde el año 2000 en sucesivos proyectos UBACYT, el estudio se sitúa en el espacio teórico de las *periferias sagradas de la modernidad* a partir del análisis etnográfico de grupos teosóficos, rosacruces, espiritistas, antroposóficos y movimientos sincréticos indígenas.

En relación específica al último de los movimientos aludidos, debemos precisar ciertas consideraciones finales relativas a los estudios sobre cambio sociorreligioso entre los pueblos indígenas del Chaco Argentino. Con diversidad de propuestas teóricas, los investigadores buscaron indagar sobre dos grandes interrogantes: 1) ¿Cómo se expresa la adopción de creencias y prácticas evangélicas en el marco de la cultura y cosmología indígena?; 2) ¿Qué condicionamientos y determinaciones estructurales de carácter económico, político y social inciden en la gestación de este cambio sociorreligioso?. Las reconfiguraciones cosmológicas, junto al papel central que el movimiento ejerció en la nueva estructuración de alianzas políticas y estrategias de acercamiento a la sociedad englobante, llevaron a desentrañar los procesos de readaptación de creencias y prácticas culturales. La incidencia de los complejos shamánicos en las conformaciones rituales de las iglesias nativas se manifestó también como tema de considerable atención en el panorama de estos estudios. Las investigaciones de Elmer Miller sobre el denominado “pentecostalismo toba” (1967, 1972, 1975, 1978), de Leopoldo Bartolomé (1971), Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1971) sobre el milenarismo Guaycurú, vieron su renovación en las exploraciones de Pablo Wright sobre las iglesias indígenas tobas (1988, 1990, 1994, 1997, 2002, 2003), de Patricia Vuoto y Wright sobre el movimiento sincrético de *La Corona* (Vuoto 1986; Vuoto y Wright 1991); de Silvia Citro sobre la dimensión corporal de la religiosidad evangélica (2000a, 2000b, 2002, 2003) y de Ceriani Cernadas y Citro (s/f) sobre la historia y presente del evangelismo *qom*.

Las investigación personal que aquí presento hunde sus raíces en este campo de estudios, donde la antropología y la sociología de la religión se han visto articuladas, y donde la investigación etnográfica e histórica sobre un grupo religioso de origen norteamericano en Argentina nos reconduce al terreno del cambio sociorreligioso indígena. Es preciso al respecto, retomando la clásica noción de Mauss, considerar este proceso como “hecho social total”, donde convergen dimensiones pragmáticas, económicas, políticas y religiosas. En palabras de Vittorio Lanternari, debemos identificar “cómo en la propagación de una religión fuertemente institucionalizada obran en general factores de orden no religioso sino económico, social, práctico, utilitario, junto a factores propiamente religiosos” (1974 [1967]: 236). Estamos en condiciones ahora de pasar al encuadre teórico de esta tesis y sus principales argumentaciones.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

DIALÉCTICA DE LA IMAGINACIÓN CULTURAL Y MITO-PRAXIS

Estableciendo un puente conceptual con mi investigación sobre la construcción de la mentalidad utópica adventista (Ceriani Cernadas 1998, 2000a), en este estudio sobre el mormonismo propongo enfocar su opuesto en el plano de la imaginación cultural: la ideología. De esta manera, el capítulo actual busca organizar una discusión teórica sobre la *dialéctica de la imaginación cultural* siguiendo fundamentalmente las argumentaciones de Ricoeur (1975, 1986, 1994, 2000). La ideología y la utopía se sitúan allí como *prácticas imaginativas* opuestas y complementarias, orientadas respectivamente a las funciones de *reproducción y producción*, de *ocultamiento y develamiento* del orden simbólico. Iniciaremos la discusión con este tema, para luego abordar su conexión con la *dimensión histórica de la experiencia social*. Allí, revisaremos las propuestas principales de la tradición antropológica de acuerdo a dos ejes de orientación: la *historia sociocultural* y la *imaginación histórica*. A partir de estos ejes nos adentraremos en la articulación entre *mito e historia* y el camino teórico que permitió superar dicotomías explicativas y ubicar a ambos fenómenos en los campos de una *dialéctica de la conciencia social* (Cordeu 1969; Hill 1988, 1992; Turner 1988) y del *sentido práctico de la imaginación simbólica* (Leach 1954, Cordeu 1969, Sahllins 1981, 1988).

a- La triple constitución del fenómeno ideológico

En un nivel superficial, el del discurso público y el sentido común, la ideología y la utopía son distorsiones opuestas a la realidad y su evaluación es netamente peyorativa. La primera como expresión deformada y solapada de intereses o conflictos ocultos, la segunda como una mera proyección del deseo, vana quimera mediante la cual el soñador busca evadirse de la realidad. En un nivel profundo ambas son funciones constituyentes y complementarias. La ideología como protectora de la identidad social, la utopía como crítica del orden existente y exploración de lo posible (Ricoeur 1994).

En la perspectiva Ricoeur (1975, 2000), la ubicación de ambos fenómenos en el plano de la imaginación cultural proviene de sus estudios sobre la teoría de la metáfora, centradas particularmente en la noción de *innovación semántica* en el plano del discurso, y su prolongación hacia el plano de la *esfera práctica de la acción social*. Así, la teoría de la metáfora “ofrece la posibilidad de vincular la imaginación con cierto uso del lenguaje [y] ver allí un aspecto de la *innovación semántica*, característico del uso metafórico del lenguaje” (Ricoeur 2000: 200) [énfasis original]. La relación decisiva con el terreno de la experiencia social y la acción humana se establece en que la manera específicamente humana de “comprender y dominar lo *diverso* del campo práctico” es a partir de una representación simbólica de él (ibid.: 205) [énfasis original].

La tradición filosófica, afirma Ricoeur (2000: 198), “recoge al menos cuatro empleos importantes del término imaginación”: 1) evocación arbitraria de cosas ausentes, pero presentes en otro lugar; 2) representaciones miméticas de cosas existentes, a partir de cuadros, retratos, dibujos, diagramas, etc.; 3) ficciones que rememoran cosas inexistentes, o entendidas como tales por los propios actores; 4) representaciones que, según la mirada de un observador externo, se dirigen a cosas ausentes o inexistentes pero que, para el sujeto y grupo social de referencia, hacen creer en la realidad de su objeto. De allí que en esta acepción la imaginación se aplica al dominio de las ilusiones. Los ejes de la *presencia / ausencia* del lado del objeto y de la *conciencia fascinada / conciencia crítica* del lado del sujeto atraviesan y ordenan el plano de la imaginación y su dialéctica emergente. En efecto, si la imagen se entiende como percepción debilitada o impresión débil de una cosa real pero ausente nos ubicamos en el polo de la *imaginación reproductora* (donde la identidad colectiva y la ideología confluyen). Por el contrario, si la imagen se concibe en relación a la ausencia, “las diversas figuras de la *imaginación productora*, retrato, sueños, ficción remiten a esa alteridad fundamental” (y es este el plano de la utopía como imaginación crítica) (Ricoeur ibid.: 199). Asimismo, yendo ahora al plano del sujeto social e históricamente determinado, la divisoria de aguas irrumpe ante la posibilidad de una conciencia crítica capaz de diferenciar entre lo imaginario y lo real. Es aquí donde entran en juego los grados de creencia y sus extremos: por un lado, la imagen es tomada por lo real, por otro, la imaginación es el instrumento mismo de la crítica de lo real.

El punto central de la discusión ricoeuriana sobre la imaginación cultural, y asimismo el puntapié inicial para una teoría de la ideología, reside en su función de

reestructuración de los campos semánticos en condiciones dadas de la existencia humana y relaciones sociales. Del surgimiento, sostiene Cornelius Castoriadis, cuyo concepto de imaginario social puede aquí articularse, “de una significación central que reorganiza, redetermina, reforma una multitud de significaciones sociales ya disponibles” (1993: 60). Entendida como reestructuración de campos semánticos (expresados en símbolos, metáforas y valoraciones) la imaginación cultural adquiere la forma de un “*ver cómo*” –retomando una expresión de Wittgenstein-, cuyas funciones miméticas y proyectivas se sitúan dialécticamente. El terreno de la ideología es el de los esquemas o “gafas” de visión y comprensión de la realidad, realidad sociológica donde la organización, legitimidad y reproducción de los vínculos y posiciones sociales ocupa un lugar clave. Llegamos al postulado de que *la praxis social no existe sin imaginación*, sea en el plano del proyecto, de la motivación o del poder hacer (Ricoeur 2000).

El valor explicativo y heurístico de la propuesta se funda en su carácter sintético e integrador. En efecto, al articular conceptualmente tres perspectivas matrices sobre este fenómeno, el filósofo francés nos permite discriminar y circunscribir analíticamente una noción de ideología cuya imagen conceptual se acerca a la de una espiral, siempre recursiva y abierta a nuevas reelaboraciones. Proponiendo un nexo teórico entre *imaginación – acción - relación social*, Ricoeur conecta *procesualmente* tres vías independientes de abordaje, las cuales constituyen asimismo la ‘definición’ propuesta sobre el fenómeno ideológico: 1) en tanto marco simbólico identitario de la vida social; 2) como esquema simbólico y práctico de legitimación del poder; 3) como reificación y manipulación de la conciencia social.

La primera vía, el sentido positivo de ideología como cosmovisión o sistema cultural, ha sido con probabilidad la lectura más recurrente en los estudios antropológicos⁶. Aquí la ideología se comprende en tanto sistema de símbolos, esquematizados especialmente en mitos, ritos y valores, que proveen guiones para la organización e identidad social; ‘modelos de’ y ‘para’, según la distinción de Geertz (1973). Toda relación y acción social presenta una mediación simbólica y es precisamente la ideología la que desempeña este papel de mediación en la esfera social. Es entonces al nivel de la acción simbólicamente mediatizada donde se pone de manifiesto la estructura profunda del fenómeno ideológico. En esta *dimensión constituyente del imaginario cultural*, la ideología opera como preservadora de la

identidad grupal e individual, integrando al grupo y al individuo en un sistema simbólico y práctico compartido. Como afirmamos, es en este espacio donde se ubican los esquemas cosmológicos y relatos míticos dirigidos –según sugirió Lienhardt- a *unificar* “el entendimiento de la experiencia humana”, destacando ciertos aspectos de ella y colocándolo en un orden significativo y relacional (1966: 217). Junto a esto, el acto narrativo, ligado a disímiles estructuras narrativas en la forma de mitos, leyendas, rumores, biografías, historias colectivas, etc., tiene por objeto aplicar “la grilla de una ficción regulada a lo *diverso* de la acción humana” (Ricoeur 2001: 206) [énfasis original]. Podemos argumentar así que su función positiva y primaria es entonces la *objetivación de las relaciones entre individuos y grupos*. En palabras de Abner Cohen,

Las relaciones sociales se desarrollan y mantienen por medio de símbolos. Nosotros “observamos” los grupos solo a través de su simbolismo. Valores, normas, reglas y conceptos abstractos como el honor, el prestigio, el rango, la justicia, el bien y el mal *son tangibles gracias al simbolismo*, y de esta forma ayudan a los hombres en sociedad a conocer su existencia, a comprenderlos y relacionarlos con su vida diaria (1985: 62). [énfasis agregado]

Pero como el propio Cohen advierte a continuación, articulando implícitamente aportes de la sociología de Marw, Weber y Gramsci, “*los símbolos también objetivan roles* y les dan una realidad que se separa de las personalidades individuales de sus detentadores” (ibid. 62) [énfasis agregado]. Entramos así en el segundo nivel y función de la ideología, situada en las estrategias de legitimación del orden social y los sentidos polivalentes allí implicados.

El punto clave, cuyas raíces teóricas abrevan en la sociología de la dominación weberiana y la noción gramsciana de consenso y hegemonía, es la relación establecida entre una *pretensión* de legitimidad por parte de la autoridad gobernante y una *creencia* en la legitimidad del orden sustentada por los grupos e individuos. Ricoeur advierte que la relación fundamental que se establece entre pretensión y creencia está dada -y esto es algo que Weber no identificó- por la *discrepancia* entre ambos papeles. La ideología como legitimación tiene entonces la función de “llenar con un suplemento la brecha de credibilidad entre una pretensión de legitimidad y el crédito de los individuos” (Ricoeur 1986: 106). Pero este suplemento no aparece como tal en la conciencia de los individuos de ahí que la ideología opere en el estilo del desconocimiento. Esta brecha entre pretensión y creencia en la legitimidad abre las posibilidades para hablar de otro tipo de

⁶ Para un estado de la cuestión, consultar Bloch (1977), Salzman (1978), Asad (1979) y Barstow (1982).

plusvalía, no solo referida a una fuente económica sino también a una que tome en cuenta la fuente de autoridad y poder: una 'plusvalía de crédito y obediencia' que la ideología tiene como función legitimar. Si toda realidad social lejos de ser una totalidad coherente y equilibrada, presenta fisuras, posiciones en conflicto y contradicciones, es precisamente la ideología la que busca "suturar" las mismas –como refieren Laclau y Mouffe acerca de "prácticas hegemónicas" (1985: 88). Volviendo a Cohen,

Los súbditos no empiezan sus vidas cada mañana para ver si el régimen se apoya aún en la misma cantidad de poder que antes o si ese poder se ha debilitado... *La estabilidad y continuidad del régimen se hacen posibles gracias a un sistema complejo de simbolismo* que le otorga legitimidad al representarlo finalmente como una parte natural del orden celestial. (1985: 63), [énfasis agregado]

Investigaciones antropológicas como las de Diane Austin en Jamaica (1979) e inquisiciones teóricas apuntadas por Maurice Godelier (1978), Talal Asad (1979) y Roger Keesing (1987), orientaron los esfuerzos a reexaminar el papel legitimante de la ideología en establecer roles y discursos sociales autorizados, así como los *conflictos sociales* por ello emergentes. En relación a este último tema, Leach (1977 [1954]) ya había demostrado en su clásica etnografía sobre los Kachin de Alta Birmania, cómo el discurso mítico no recubre sin *tensiones de legitimidad* la totalidad de las prácticas y el conjunto de los grupos, poniendo en evidencia el trabajo de transformación o *reinención del mito* por parte de grupos rivales con el objeto de adaptarlo a sus exigencias particulares.

Es también en este terreno donde es posible ubicar el ámbito sociológico del rumor. El chisme y el rumor expresan el modo en que se configuran y representan determinadas relaciones sociales, en donde el hablar sobre el otro (sea un individuo o un grupo) aparece como fundamental. El chismear (*gossip*), argumentó Gluckman (1963), crea lazos de intimidad entre aquellos que lo hacen y define valores sociales, no meramente como tradiciones estáticas sino como prácticas aprendidas y experimentadas. Pero para diferenciar este acto más allá de la comunicación cotidiana, o el hecho de contar historias, debemos situarlo en otro contexto y convención, donde se habla *valorativamente* acerca de los comportamientos de personas que no están presentes. Es aquí también donde se evidencia la relación entre el rumor y el control social, pues precisamente para comprender este fenómeno hay que entender los valores, creencias, normas y conflictos sociales (y aquí las acusaciones de brujería, como lo han demostrado generaciones de antropólogos sociales, emergen como el caso más radical).

Los rumores ubican entonces, como sugiere Luise White (2000), a medio camino entre la explicación y la afirmación, ya que no constituyen en sí eventos mal entendidos y/o deformados, sino más bien *eventos analizados y comentados*. Es aquí donde el *rumor* y el *mythos* se ubican en estrecha relación, pues este último se presenta, como nota Jean Pierre Vernant con precisión poética,

no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehiculiza y difunde al azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor (1992:17).

Michael Taussig advirtió agudamente que el concepto de ideología utilizado en las ciencias sociales no incluía esta esfera práctica y cotidiana del rumor, el chisme y la mitopoiesis. Así, afirmaba que,

Mientras se da mucha atención a la 'ideología' en ciencias sociales, casi nada, según sepa yo, se dedica al hecho de que la gente se delinea el mundo, incluyendo su política de gran escala como de micro escala, en narraciones y creaciones cuasi narrativas y rara vez, si alguna vez, en ideologías (como suele definirse). Seguramente entre los enredos de rumores, chismes, historias y conversaciones la ideología y las ideas se vuelven emocionalmente potentes en ingresan a una activa circulación social y a una existencia significativa⁷

Sobre este tema nos detendremos en el capítulo 8. Allí exploraremos su esfera teórica y analizaremos etnográficamente su papel en el desarrollo de un drama social: el conflicto sociorreligioso entre mormones y evangélicos tobas. Por el momento, es posible establecer la idea general que será retomada y ampliada en el citado capítulo: ubicar al rumor y el chisme como una *ideología de la vida cotidiana*, como epistemología y performance que busca explicar, valorizar y poner en escena diversas acciones o hechos sociales atravesados por una situación de conflicto.

Estamos en condiciones de ubicar el tercer nivel del fenómeno ideológico, cuya piedra angular se resume en la proposición marxiana de constituir una *imagen invertida de la realidad*. La ideología asume, de este modo, una connotación estrictamente negativa, presentándose como el medio general a través del cual se deforma el proceso de la "vida real". Ella configura un negativo mundo imaginario no solo separado sino también opuesto al mundo histórico de la *praxis*. El problema gira entonces sobre la oposición entre *praxis* (como lo "real") y *representación* (como "lo deforme"). Ahora bien, si lo real es deformado por la representación debe existir una mediación simbólica, una estructura simbólica de la acción que sea previa a esa deformación. Es entonces

⁷ Citado en Knowlton (1991: 18).

sobre los dos niveles y funciones de la imaginación ideológica ya explicitados que se ubica esta tercera función cuyo objeto es distorsionar lo 'real' por medio de otras representaciones simbólicas. Se pregunta Ricoeur:

¿Cómo tendrían las ilusiones, las fantasías, las fantasmagorías, alguna eficacia histórica, si la ideología no tuviera un papel mediador incorporado al vínculo social más elemental, si la ideología no fuera contemporánea de la constitución simbólica del propio grupo social? (2001: 213).

Solo aceptando entonces que *la imaginación es una dimensión constitutiva de la praxis social*, inmersa a su vez en una disputa por la legitimidad de sus representaciones y prácticas, es que podemos entender cómo la ideología reifica relaciones y órdenes socioculturales y materiales. Lo analíticamente central del tercer nivel es la posibilidad de integrar a la dimensión simbólica de la ideología el conocimiento –en palabras de Eric Wolf (1999: 280)- de “cómo esas formas culturales se ajustan con los recursos materiales y los arreglos organizacionales del mundo que tratan de impresionar y transformar”.

Dos cuestiones principales se instalan aquí para abordar una perspectiva antropológica de la ideología. En primer término, la conformación de un marco conceptual que integran tres perspectivas de estudio: la tradición antropológica (*la ideología como cultura o cosmovisión*); la sociología de la dominación y la legitimidad (*la ideología como “plusvalía” de crédito y obediencia*); los estudios de clase (*la ideología como estrategia simbólica de dominación y mantenimiento del orden social*). En el esquema propuesto cada una de estas líneas de abordaje se sitúa como los tres niveles del fenómeno ideológico: como protectora de la identidad colectiva, como legitimidad del poder establecido, como reificación del orden social. Esta dimensión del imaginario maniobra entonces poniendo en escena y disputa la forma del orden que regula las acciones y relaciones sociales, de allí que las narrativas, relatos míticos y esquemas cosmológicos, la conciencia histórica y la identidad grupal, el rumor y el chisme sean –entre otros- ‘materias primas’ sobre las cuales trabaja. Esto nos lleva al segundo tópico fundamental: la circunscripción del fenómeno de la imaginación cultural, con su doble dimensión ideológica y utópica, como *proceso socio-histórico*. Si sostenemos con Leach (1977: 5) que “cada sociedad constituye un proceso en el tiempo”, es preciso atender a los procesos histórico-sociales en donde cada imaginación ideológica/utópica se desarrolla.

b- La dimensión histórica de la experiencia social

Podemos afirmar que la discusión teórica y empírica sobre este tema se ha organizado en la trayectoria disciplinar de acuerdo a dos grandes ejes: (1) la pregunta por la *historia de los grupos indígenas*, historia entendida como reconstrucción de los acontecimientos del pasado de un pueblo y del proceso de cambio cultural emergente de la situación colonial; (2) la indagación en la *imaginación histórica de los pueblos*, concebida como la forma en que los sujetos sociales representan y rememoran el pasado del grupo, espacio también propio de las narrativas míticas y las ideologías. Ambos abordajes, y sus consiguientes debates teóricos, son tan antiguos como la propia antropología, aunque es en los últimos años donde se han visto revitalizados desde diferentes estrategias de estudio⁸.

Es posible esquematizar los rasgos distintivos de los referidos ejes de análisis de acuerdo a la mayor inclinación de cada uno de ellos a perspectivas *emic-etic* del estudio antropológico. En efecto –y recordando las categorías introducidas por el lingüista norteamericano Kenneth Pike (1952)- se infiere en el primer eje una preeminencia de la perspectiva *etic* de investigación, donde se pretende inquirir en el devenir histórico de los pueblos, entendido como complejo proceso de cambio social. Por su parte, el segundo eje es más sensible a perspectivas *emic*, buscando interpelar la forma en que los propios agentes representan y ponen en escena la historia del grupo social, estén o no ajustados a la veracidad factual de los eventos históricos narrados o a la interpretación del investigador. Evans-Pritchard –uno de los artífices fundamentales de esta conjunción entre antropología e historia- ya había distinguido estos puntos discriminando entre la “historia”, como eventos del pasado, y la “historia encapsulada”, en tanto las creencias que la gente contemporánea tiene acerca de esos sucesos del pasado (1939: 114). Charles Hudson (1966) retomará estas ideas de Evans-Pritchard y buscando una mayor amplitud teórica optará por clasificar al primer eje como ‘etnohistoria’ (*ethnohistory*) y al segundo como ‘historia popular’ (*folk history*). La ‘etnohistoria’, nos dice este autor, es comparable a los análisis fonéticos del discurso, mientras la ‘historia popular’ es comparable con los análisis fonémicos. Así, en

⁸ Por ejemplo en las perspectivas de Rosaldo (1981), Sahlins (1981, 1985), Wolf (1982), Watchel (1990), Rappaport (1990, 1994), T. Turner (1988) Comaroff (1991, 1994) –entre otros.

correspondencia con las categorías *emic-etic*, Hudson describe los elementos principales de esta distinción:

El objeto de la etnohistoria es reconstruir, usando todos los materiales disponibles, lo que “realmente pasó” en términos de ajustarse a nuestro sentido de credibilidad y nuestro sentido de relevancia. En contraste, en una historia popular atendemos a averiguar lo que la gente en otra sociedad cree que “realmente sucedió”, eventos juzgados de acuerdo a sus sentidos de credibilidad y relevancia (1966: 54). [énfasis original]⁹

Como expresé, estas dos tendencias atraviesan buena parte del devenir disciplinar; desde la “historia conjetural”¹⁰ de los patriarcas evolucionistas Lewis Morgan, Edward Tylor y James Frazer, pasando por las debatidas nociones levistraussianas de “sociedades frías” y “sociedades calientes”, hasta las exploraciones contemporáneas de Sahlins sobre el orden y regulación cultural de la historia.

En términos antropológicos podemos afirmar que el estudio de la historia atiende a las *relaciones entre acontecimientos del pasado* y no a la mera sucesión de los mismos (Evans-Pritchard (1978 [1962]: 47). Lo mejor de la tradición sociológica, en las obras de Marx, Durkheim, Weber, Mannheim y Elias, ha hecho de ese tópico su referente principal. El filósofo Lucien Goldmann (1972: 14), por su parte, también lo enunció con claridad al decir que “lo que actúa sobre la comunidad es un hecho histórico, porque la vida social es el único valor común que reúne a los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares”.

El interés antropológico por la *historia sociocultural* de los grupos indígenas fue inaugurado por el propio fundador de la antropología norteamericana, Franz Boas. Si queremos “entender un fenómeno –decía este gran estudioso- no sólo debemos saber qué es sino cómo llegó a serlo” (Boas 1936:137). No obstante, fue el período posterior a la Segunda Guerra Mundial el que dio un impulso decisivo a articular ambos enfoques del estudio del hombre, tanto en América como en Europa (Faubion 1993). Dos grandes corrientes tendrán un papel concluyente al respecto. En primer lugar, el surgimiento, originalmente en Estados Unidos, de la *etnohistoria* como disciplina bisagra,

⁹ Traducción personal del inglés, igual que las siguientes citas que aparecerán en este trabajo. En la nota al pie respectiva se ubica el texto en su idioma original.

“Carrying out of parallel, the aim is to reconstruct, using all available materials, what “really happened” in terms that agree with our sense of credibility and our sense of relevance. In contrast, in a folk history we attempt to find what people in another society believe “really happened”, as judged by their sense of credibility and relevance”.

¹⁰ Según el término peyorativo que Radcliffe Brown y sus discípulos le otorgaban a dicha empresa de reconstrucción histórica.

encaminada como adelantamos al estudio de la historia indígena en el marco de una situación colonial (Cohn 1987; Lorandi y del Río 1992). En segundo término, la formalización en Francia de la *historia social*, la *historia de las mentalidades* y la *microhistoria*, orientadas de diversas maneras al estudio de los sujetos históricos y sus marcos culturales de significación (Braudel 1966; Le Goff 1991; Ginzburg 1989). Podemos ubicar a una ambiciosa obra de la antropología contemporánea, *Europa y la Gente sin Historia* (1982) de Eric Wolf, como epítome y punto de inflexión en el estudio de los procesos históricos globales y la dinámica compleja del cambio cultural. Este estudio, fuertemente anclado en la perspectiva *etic* de la investigación histórica, estableció como tesis principal “que el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados” (Wolf 2000: 3). Como sostiene John Gledhill (1999: 206) en su sentido homenaje, “aún en el mundo actual de penetrante ‘discurso-globalizante’, la mayor parte de los antropólogos no se encuentran capaces de lograr la clase de visión de lo global que Eric alcanzó”¹¹. Cito al respecto de este tipo de visión que refiere Gledhill, un párrafo del prefacio a la edición de 1997 de aquella obra; extracto que se constituye como uno de los ‘faros conceptuales’ de esta tesis:

La gente no siempre opone resistencia a las coacciones a las que se ve sometida, y tampoco se reinventa libremente en construcciones culturales de su propia elección. La reconfiguración y el cambio cultural avanzan constantemente en circunstancias variables pero también extremadamente determinadas. Estas pueden promover la creatividad o inhibirla, suscitar la resistencia o disiparla. Sólo la investigación empírica puede decirnos cómo diferentes personas, en sus diversas circunstancias específicas, modelan adaptan o desechan sus nociones culturales o, de manera alternativa, encuentran obstáculos para hacerlo (Wolf 2000 [1982]: XII).

Estableciendo una conexión con estos estudiosos podemos ubicar las reflexiones de Guillermo Bonfil Batalla sobre las historias indígenas. Autor del célebre artículo sobre el concepto de indio como “categoría de la situación colonial” (Bonfil Batalla 1972), este referente de la antropología mexicana fue un declamado crítico de las formas en que se construyeron las historias indias en Latinoamérica, tanto en el ámbito académico como de divulgación. Así nos dice, con relación al descubrimiento de América por parte de las potencias europeas, que

No solo había ignorancia y descubrimiento; también necesidad histórica de encuadrar las nuevas realidades en el marco de un proyecto de dominación colonial. Cualquiera que fuesen los pueblos por descubrir, estaban ya de alguna manera ubicados en el

¹¹ “Even in today’s world of pervasive ‘globalization –speak’, most anthropologist do not seem capable of the kind of vision of the global that Eric attained”.

contexto de la historia europea: ingresarían como marginales, excéntricos, paganos e intrínsecamente inferiores (Bonfil Batalla 1992: 163-64).

La ‘marca de plural’ que implicó el establecimiento ideológico de la categoría de indio, orientada a unificar bajo un mismo término una pluralidad de organizaciones culturales, se proyectó asimismo sobre las divergentes historias de estos pueblos. En consecuencia, a los ojos del colonizador “la historias de los diversos pueblos serán *la historia* del indio: una sola historia en su carácter esencial (el error), cuyos pormenores, por divergentes que sean nunca alcanzan a contradecir su unidad básica” (Bonfil Batalla 1992: 165). En los capítulos 4, 5 y 6 de esta tesis estudiaremos una variación –una variante del mito, diría Lévi-Strauss- de esta ‘marca de plural’ sobre los aborígenes americanos: la *invención lamanita* como *categoría neo-colonial*. Entramos en terreno del segundo eje a analizar, aquel donde el mito, la historia y la temporalidad se interconectan.

c- Entre la conciencia mítica y la imaginación histórica

Podemos organizar bajo el término *imaginación histórica* la configuración social sobre la *vivencia, rememoración y representación* del pasado y devenir temporal. Estos tres tópicos, distinguidos analíticamente pero entrelazados en la experiencia social, aluden a problemas cuidadosamente estudiados en las ciencias sociales modernas. Al respecto, Evans-Pritchard sugirió con perspicacia la relevancia que estos tópicos tienen *desde* la mirada etnográfica.

La historia tradicional de un pueblo es importante por otra razón, porque forma parte del pensamiento de los hombres vivos y, en consecuencia, de la vida social que puede observar directamente el antropólogo. Tenemos que distinguir los efectos de un acontecimiento, la batalla de Waterloo por ejemplo, de la parte que juega en la vida de un pueblo el recuerdo del acontecimiento, su representación en la tradición oral o escrita (Evans-Pritchard 1978 [1962]: 50).

De aquí proviene la reflexión del antropólogo inglés de que si los historiadores académicos hicieran etnografía lograrían adquirir una sensibilidad historiográfica particular, porque “las preguntas que hemos aprendido a hacernos nosotros y nuestros informantes surgen del contacto personal con la realidad social” (1978 [1962]: 60-61)¹².

¹²La misma sensibilidad que mostraba el medievalista Henri Pirenne cuando llegaba a una ciudad y pedía

El segundo punto, la rememoración del pasado, nos introduce en el vínculo entre *memoria y sociedad*, entre memoria colectiva y memoria individual. Aquí debemos reclamar en la obra pionera de Maurice Halbwachs (1925, 1950) argumentos cardinales al respecto. Mary Douglas, en su introducción a la traducción inglesa de *La mémoire collective* (1980 [1950]), prestó atención a esta genealogía intelectual relacionando con sutileza las contribuciones de Halbwachs y Evans-Pritchard sobre el tema. Y su propio estudio sobre la “amnesia estructural” de las instituciones (Douglas 1986) tiene en este durkhemiano de rigor una fuente inspiradora. La memoria humana, sostiene Halbwachs, constituye un *fenómeno relacional* ligado a las interacciones y contextos sociales de producción.

Diríamos de buen grado que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que yo ocupo y que este lugar mismo cambia según las relaciones que mantengo con otros medios¹³.

En el capítulo 7 tesis será analizada la historia de vida de un toba (*qom l'ek*) formoseño, don Fermín Casas, campo de indagación privilegiado para el estudio de la memoria individual y colectiva. A partir de su propio relato profundizaremos en esta dimensión de la experiencia social ubicando una exploración teórica sobre el vínculo entre memoria, intersubjetividad y narración. La indagación conceptual que allí desarrollaremos pretende asimismo repensar el *trabajo sobre la memoria* que implica la historia de vida como obra antropológica.

El tercer tópico, la *representación* del pasado, nos conduce a la pregunta por la *construcción social de la temporalidad*, uno de los grandes temas del estudio antropológico (Fabian 1983; Connerton 1989; Gell 1992). Aquí el interrogante clave es en qué medida las distintas sociedades humanas edifican un sentido particular sobre el tiempo y la sucesión, de acuerdo a sus categorías lingüísticas, al uso del espacio y a las formas de organización social. Entendida como concepto, la *imaginación histórica* nuclea entonces la forma en que los individuos recuerdan, experimentan y ponen en escena el pasado de la comunidad. Y por supuesto que dicha imaginación está inextricablemente unida al presente del grupo, pues como sostenía Benedetto Croce –y confirmaron los variados estudios sobre ‘invención de la tradición’ y ‘usos del pasado’-

ver los mercados y no los archivos, bajo el *dictum* “soy un historiador, no un anticuario” (Citado en: “Radiografía de un País Plebeyo”. Entrevista a Tulio Halperin Dongui. *Página 12*, Suplemento *Radar*, p. 4, 9 de noviembre 2003.

¹³ Citado en Ricoeur (2004: 161).

“toda historia es historia contemporánea” (citado en Evans-Pritchard 1978: 51)¹⁴. Es también en este campo de la imaginación histórica y cultural donde es posible ubicar a las *narrativas míticas* y los *marcos simbólicos de la conciencia histórica*; espacios donde, integrando lo expuesto en el punto anterior, la ideología y sus tres niveles operativos encuentran un adecuado ensamble.

La tradicional oposición entre mito e historia fue repensada con ímpetu en los estudios contemporáneos. La idea de que los pueblos indígenas presentan una conciencia y clasificación del devenir temporal distinta a la de los pueblos occidentales de herencia judeo-cristiana ha sido largamente estudiada en el ámbito disciplinar. Con diferencia de énfasis, las argumentaciones clásicas giraron sobre dos presupuestos: (1) en las llamadas “sociedades primitivas” son las narrativas míticas las que organizan y hacen inteligible a sus miembros la temporalidad y la constitución actual del mundo. Unido a esto, la presencia omnipresente del mito converge en una concepción cíclica del tiempo, también sostenida en una relación centrada en categorías espaciales. (2) en las sociedades occidentales el papel de la escritura, en tanto registro y acumulación de acontecimientos, junto a una visión lineal del tiempo histórico propia del judeo-cristianismo, determinaron el surgimiento de una conciencia histórica distintiva. Esta conciencia se despliega, a su vez, en una percepción teleológica donde la Historia –aquí en mayúsculas– es vista “como un pasaje épico del presente al pasado” (Comaroff & Comaroff 1992: 4). La historia deviene así en narrativa y en el caso de Occidente la “historia europea” –nos dice Asad (2000: 16)– “es la narración de una identidad que proviene mayoritariamente de la civilización europea (u Occidental) –una narrativa que busca representar un espacio homogéneo y un tiempo lineal.”¹⁵ Como exploraremos en el capítulo 4, esta narrativa maestra sobre Occidente y Europa ofrecerá –en condiciones históricas particulares– uno de los marcos simbólicos clave a partir de los cuales Joseph Smith y los primeros mormones reinventaron una identidad e historia sagrada respecto a América y sus comunidades originarias. En dicho análisis conectaremos el modo en que

¹⁴ Campo de disputa teórico en sí mismo, los estudios sobre “usos del pasado” e “invención de la tradición” han recorrido un camino ancho en la producción antropológica contemporánea, desde las obras seminales de Benedict Anderson (1983) y Hobsbawn y Ranger (1983). Claudia Briones (1994) realizó un exhaustivo estado de la cuestión al respecto, remarcando agudamente la dialéctica entre agencia y estructura, pasado y presente, en la construcción diferencial de la historia y memoria social.

¹⁵ “‘European history’ is the narration of an identity many still derive from ‘European (or Western) civilisation’ –a narrative that seeks to represent homogeneous space and linear time”.

esta narrativa maestra se unirá a otras concernientes a la autoridad del texto bíblico, al origen de los aborígenes americanos y a la frontera oeste como “destino manifiesto”.

La antinomia mito – historia, tributaria de la polaridad entre el *mythos* y el *logos*, encarna un tema de largo debate y reflexión. En la antropología moderna fue Claude Lévi-Strauss quién más influyó en sostener el contraste radical entre ambas categorías y ubicarlas como paradigmáticas de diferentes sociedades. En su conocida y ciertamente compleja obra *El Pensamiento Salvaje* (1962: 339-341), el artífice del estructuralismo sostiene que es posible distinguir entre dos tipos de sociedades: las “frías” y las “calientes”. Esta metáfora térmica indica que las “sociedades frías” son aquellas regidas por el pensamiento mítico y caracterizadas por una resistencia (o “regulación estructural” según sus términos) a los cambios históricos y el devenir temporal. Por el contrario, las “sociedades calientes” se desarrollan sobre cambios irreversibles y acumulativos, progresando más allá del mito. Esta dicotomía entre el mito y la historia, ligados cada uno a distintas formas de organización cultural, es claramente engañosa. Puede llevarnos a pensar que en las sociedades indígenas los acontecimientos históricos y materiales (guerras, migraciones estacionales, invasiones, fusiones con otros grupos, etc.) no adquieren importancia para los propios sujetos, subsumidos en un presente constante o bien en los tiempos inmemoriales de los relatos míticos, hecho que los ubicarían al margen de la historia y el cambio social.

Desde los años '80 en adelante, antropólogos allegados al estudio de comunidades amazónicas y andinas discutieron con energía esta rígida oposición entre mito e historia. Así dieron un paso adelante al ubicar la conjunción entre narrativas míticas e históricas como *formas de conciencia social*, especialmente localizada en contextos de contacto con la civilización europea (Hill 1998, Turner 1988). La diferencia analítica entre dichas narrativas, sostiene Jonathan Hill (1988: 5), puede ubicarse en la relevancia distintiva que cada una otorga a las relaciones entre *estructura* y *agencia* (Giddens 1976). La conciencia mítica, entonces, “da prioridad a la estructura” y se orienta principalmente “a construir y reproducir las diferencias entre los seres humanos viviendo en el presente y los poderosos seres de tiempos pasados” (ibid., 5). Por su parte, la conciencia histórica “da más importancia a la agencia y a la acción social en el presente la cual está conformada por el conocimiento de los tiempos pasados que son cualitativamente similares a los del presente” (ibid.: 5).

Este tema fue también indagado en la etnología local en un trabajo de Edgardo Cordeu (1969) sobre el modo en que mito e historia se transfunden en las narrativas orales sobre el héroe mítico toba Metzgoshé. Insistamos en el carácter pionero de este estudio, que supo indagar el movimiento dialéctico ligado a la 'historización del mito' y la 'mitologización de la historia'. El motivo que guió dicha investigación, según argumenta el autor, respondía a una cuestión bien concreta: desentrañar los marcos simbólicos subyacentes al proceso de transformación económica y social del grupo en aras de "sacar a la luz las perspectivas y nociones de los aborígenes acerca de las circunstancias de su subordinación étnica" (Cordeu 1969: 31). En los relatos tobas sobre Metzgoshé se condensan y yuxtaponen dos grandes motivos que ilustran esta conjunción dialéctica y dinámica entre el mito y la historia: i) su actuación como antecesor cultural, donde se destacan sus actividades en las diferencias de género, los bienes culturales, las especies domésticas y las técnicas económicas; ii) su intervención como salvador de los indígenas ante el inexorable avance de los europeos, presentándose como inmediato precedente de los caciques históricos y como amigo/enemigo del Gral. José de San Martín. En palabras de este autor,

La profundidad de su vigencia, verdadero meridiano de la articulación religiosa, fue y continúa siendo tal, que el incremento de la noción del "Salvador" reabsorbió a partir de sus necesidades y esquemas específicos buena parte de las temáticas del horizonte mítico anterior, imprimiéndoles así una nueva expresión a sus viejas estructuras y contenidos de sentido... En tal forma en el horizonte próximo de la temporalidad mítica, apenas alejado de la experiencia inmediata, son acogidos y cargados de sentido los accidentes de la temporalidad histórica (Cordeu 1969: 40, 43).

En relación al mismo tema, Josefina Fernández (1986) retoma este "ciclo de Metzgoshé" y analiza sus transformaciones narrativas de acuerdo a la experiencia social de los Tobas en Buenos Aires. En este interesante análisis etnográfico, llevado a cabo entre tobas migrantes asentados en la zona de Quilmes, se devela la profunda conexión entre los intentos contemporáneos de este grupo en solicitar la propiedad de la tierra que ocupan y su conciencia mítico-histórica sobre Metzgoshé y sus acciones en pro de la autonomía indígena.

Señalamos que fue en los años '80 donde la preocupación antropológica por la historia de las sociedades indígenas fue renovada en diferentes perspectivas¹⁶.

¹⁶ Como argumenta James Faubion (1993: 44) en su estado de la cuestión sobre el tema: "If, in the last two decades, history has itself become anthropologically indefinite, that is in part because the lines between the reproduction and invention of tradition, between mnemonics and conjuration, and between myth and *historia* have grown increasingly asymptotic".

Expresamos también que estos estudios se orientaron –entre otros propósitos- a superar la rígida dicotomía entre mito e historia y el indiscutido peso que la perspectiva estructuralista tenía al respecto. Podemos sostener que uno de los primeros estudios de esta renovación fue el llevado a cabo por el antropólogo norteamericano Marshall Sahlins en dos obras inaugurales: *Metáforas Históricas y Realidades Míticas* (1981) e *Islas de Historia* (1985).

Las investigaciones de Sahlins sobre ‘el orden cultural de la historia’, o para decirlo en otros términos, las estructuras simbólicas y prácticas que regulan la comprensión histórica de un pueblo, ofrecen uno de los aportes importantes en la teoría antropológica contemporánea. En estas obras, Sahlins plantea una indagación teórica sobre la imaginación y praxis histórica tomando como ‘objeto’ de investigación un acontecimiento en particular (y copiosamente registrado en la historiografía colonial): el asesinato del capitán inglés James Cook por parte de los hawaianos, que hasta ese momento eran sus denodados anfitriones y lo consideraban la viva encarnación de la divinidad Lono¹⁷.

Para llevar a cabo su tarea nuestro autor hará uso de un potente –y por momentos confuso- arsenal teórico. Podemos discriminar cuatro grandes perspectivas de estudio en donde Sahlins abreva y que a su vez pretende articular:

(1) El *culturalismo* norteamericano, tradición vasta y heterogénea fundada por Boas y cuya genealogía teórica se remonta a la escuela etnológica alemana del último cuarto del siglo XIX, donde descollaron las figuras de Rudolf Virchow y Adolf Bastian (Kuper 2001). La marca de esta tradición, y donde Sahlins entra en juego, se va a sostener en la noción de cultura, entendida como aquella totalidad de símbolos y valores distintivos de un pueblo, que confieren sentido e identidad a sus individuos, moldeando sus pensamientos y guiando su acción.

(2) El *estructuralismo* de Lévi- Strauss. Recordemos que ésta fue la Gran Teoría de las ciencias humanas durante los años ‘60 y ‘70, la cual irrumpió en dilatadas áreas del pensamiento –por ejemplo: el psicoanálisis lacaniano, la semiótica de Roland Barthes,

¹⁷ La historia del hecho es compleja y no sin cierto misterio. Al estilo de un Sherlock Holmes antropólogo, Sahlins se propone develar la incógnita haciendo gala de una notable erudición en fuentes escritas de la época y practicando lo que él denomina “una lectura antropológica de los textos históricos” (Sahlins 1985: 106). Así, cree encontrar una explicación cultural coherente, sobre toda la relación entre Cook y la cultura hawaiana, desde su llegada en 1778 durante la época de culto al Dios Lono –una divinidad estacional asociada a la fertilidad-, hasta la muerte en su segundo viaje semanas después de ser él mismo investido con los honores propios a dicha deidad.

el marxismo de Louis Althusser. La propuesta de Sahlins buscará ir ‘un poco más allá’ de la teoría estructuralista, integrándola en un marco mayor que también tome en cuenta lo que parecía ser el talón de Aquiles de este enfoque: la preocupación por la dimensión histórica, dinámica y transformativa de la experiencia humana¹⁸. Las categorías binomiales de estructura/acontecimiento, significado/significante, inteligible/sensible, sincronía/diacronía, serán fundamentales en la reelaboración conceptual de Sahlins.

(3) La teoría de la *práctica* de Pierre Bourdieu (1977), poniendo de relevancia los conceptos de *habitus* y *sentido práctico*, conceptos que también buscaban ir ‘más allá’ del paradigma levistraussiano. El primero de éstos refiere una noción que también presenta su genealogía intelectual. Tres excelsos representantes de la ciencia social, Max Weber, Mauss y Norbert Elias, lo utilizaron en sentidos no muy distintos -y sin duda más claros- que los de Bourdieu. Con diferencias de enunciación, estos autores entendieron el *habitus* como una forma de vida particular que moldea y estructura la acción de los individuos. En la definición de Bourdieu, el *habitus* refiere a un esquema cognitivo, valorativo y práctico socialmente incorporado, orientado a organizar y sistematizar las prácticas y representaciones de los sujetos sociales. El *habitus* –nos dice- “es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas” (Bourdieu 1987: 134).

(4) La teoría de la *acción simbólica* combinada con una teoría de la *praxis*. El punto clave aquí es el modo en que los significados sociales se estructuran en un orden no ajeno al cambio, la variación y la *agencia* de los sujetos en condiciones históricas concretas y particulares. En este punto, Sahlins busca focalizar *en la dimensión pragmática de los sistemas simbólicos*, sometidos a constante cambio y reflexión de acuerdo a las coyunturas y situaciones históricas.

En respuesta a las condiciones cambiantes de su existencia –como, por ejemplo, las de producción, población o poder- *el orden cultural se reproduce a sí mismo en el cambio y como cambio*. Su estabilidad es una historia fluctuante de las fortunas cambiantes de personas y grupos. Pero entonces, *es más probable que cambie al reproducirse a sí misma*. Y ello porque, para decirlo en términos más generales, *el sistema simbólico es sumamente empírico. Somete sin cesar las categorías reconocidas a los riesgos mundanos*, a las inevitables desproporciones entre los signos y las cosas (Sahlins 1988: 13). [énfasis agregado]

¹⁸ Tal cual sugiere el estudioso italiano Francesco Remotti (1972: 255): “En la medida en que la antropología de Lévi-Strauss se propone como objetivo primario la determinación de las estructuras mentales universales que constituyen la naturaleza humana, la historia se configura esencialmente de dos modos distintos; una vez aparece como el plano de aplicación de tales estructuras (o bien como el lugar inevitable de su realización), o bien se manifiesta como movimiento perturbador de las realizaciones estructurales”.

Los conceptos nodales que Sahlins elabora son fruto de una meditación sobre los aportes de las perspectivas señaladas y que buscan conformar, en definitiva, una síntesis de las mismas. Estos son, a saber, *mito-praxis*, *estructura de la coyuntura* y *riesgo de la acción cultural*.

La noción de *mito-praxis* pretende conformarse como *el sentido práctico de la creación mítica*. A partir de una exploración en la mitología y cosmología de las llamadas “sociedades heroicas” polinésicas, culturas en donde el tiempo se calcula de acuerdo a las genealogías dinásticas, el autor arriba a este concepto. El objeto es dar cuenta de *cómo la utilización de un repertorio de esquemas míticos ofrece los marcos de significación a la acción humana, especialmente en condiciones de cambio social*. De esta manera, los sucesos o acontecimientos históricos se interpretan y recrean a la luz del bagaje mitológico y cosmológico respondiendo a necesidades contingentes de orden práctico (realizar actividades comerciales, intercambios sexuales, acrecentar poder político, etc., etc.). En palabras del autor:

Es evidente que los maoríes son astutos mitólogos, capaces de seleccionar del rico conjunto de tradiciones las más adecuadas para satisfacer sus intereses del momento, como ellos lo entienden. La característica de su mito-praxis no es la existencia (o inexistencia) de esos intereses, sino exactamente que son entendidos así. Los maoríes, como dice Johansen, “se encuentran a sí mismos en la historia” (Sahlins 1988: 65).

La idea de por sí no es nueva y fue expresada –entre otros y de distintas maneras- en los señalados estudios de Leach y Cordeu. Los mitos, sostiene Sahlins, ofrecen un marco epistemológico para *comprender* los hechos y para *actuar* sobre ellos. Este doble movimiento de comprensión simbólica y acción práctica es el *quid* de la mito-praxis. Aquí Sahlins parece estar atento a la perspectiva de Geertz (1991 [1973]: 87-118). Al igual que la religión entendida como un sistema cultural, los mitos y el ordenamiento cosmológico parecen constituir ‘modelos de’ (mapas) y ‘modelos para’ (guías o guiones) la acción social. Es decir, *modelos de* explicación sobre el orden cósmico y las relaciones de dependencia y jerarquía entre los diversos seres que lo constituyen y *modelos para* guiar/coordinar la acción en los ámbitos de las relaciones de parentesco y la competencia política y/o religiosa, entre otras cuestiones, y en condiciones históricas específicas. El mito entonces adquiere una función práctica de acuerdo a coyunturas históricas cambiantes.

La estructura –que en Sahlins refiere básicamente al ordenamiento simbólico de una cultura- está sujeta a pruebas constantes debido a hechos históricos que pueden

hacer tambalearse su capacidad de permitirnos entender y actuar en el mundo en que vivimos. Esto nos lleva al segundo de los conceptos principales: la “*estructura de la coyuntura*” en tanto síntesis situacional entre la estructura y el acontecimiento. Según dice entenderla su autor, la noción alude a “la realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico, como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos” (Sahlins 1998: 14). Esto se conecta con la “*revalorización funcional de las categorías*” culturales de acuerdo a determinadas circunstancias históricas y con aquello que este autor denomina “*el riesgo de la acción cultural*”. Nos acercamos de este modo a la paradójica teoría del cambio social según Sahlins, donde, parece decir nuestro autor, ‘todo cambia y nada cambia’.

Todo cambio práctico es una reproducción cultural... Toda reproducción de la cultura es una alteración, en tanto que en la acción las categorías por las cuales se orquesta un mundo presente recogen cierto contenido empírico nuevo. El jefe hawaiano para quien el “rey Jorge” de Inglaterra es el modelo del *mana* celestial no sigue siendo el mismo jefe, ni se encuentra en la misma relación con su pueblo... El uso de conceptos convencionales en contextos empíricos somete los significados culturales a revaloraciones prácticas. Las categorías tradicionales, al influir en un mundo que tiene sus propias razones, un mundo en sí mismo potencialmente refractario, se transforman (Sahlins 1988: 135-36).

La cultura se ubica así como la *totalidad ordenadora de la historia*, proporcionando a sus actores los modelos y guiones para interpretar y actuar ante los acontecimientos previstos o no. Esta parece ser la conclusión general y más radical de Sahlins, la cual no ha estado al margen de la sospecha de ofrecer –una vez más– una ‘vuelta de tuerca’ al paradigma del determinismo cultural. En su revisión crítica sobre *Islas de Historia*, Jonathan Friedman (1989: 20) ponía en cuestión la “versión dura” –en palabras de Kuper (2001: 232)– de la tesis de Sahlins, argumentando que “en la vida social hay más que ritual” y que “la mitopraxis parecería ser un mandato ritual amplio, afectando enteramente a la actividad social”. Coincido con Kuper (2001: 233) en que el núcleo del razonamiento de Friedman “es que Sahlins reduce las relaciones sociales y los procesos económicos a códigos culturales”. Asimismo, la “tesis suave” de nuestro autor es epistemológicamente inobjetable: la gente trata de infundir sentido a los acontecimientos y esto sólo lo puede hacer dentro del límite de sus conocimientos.

Podemos concluir, entonces, sosteniendo que la noción de mito-praxis de Sahlins presenta un potencial heurístico original para articular el nexo mito-historia en los procesos de cambio social. No obstante, debe procurarse que estas creaciones

culturales sean puestas en relación con otros factores, como por ejemplo los constreñimientos materiales y las ansias de dominación política y/o económica¹⁹. De esta manera, diríamos de buen grado que los acontecimientos históricos irrumpen en las estructuras culturales dando origen, a través de cambios en el orden ideológico, económico y sociopolítico, a la reconfiguración mitopoiética y ritual. Debemos evidenciar —expresaba Vittorio Lanternari (1974: 98-101) hace treinta años— “hasta qué punto los mitos se crean *ex-novo*, bajo el impulso de exigencias vitales que se vuelven particularmente urgentes y dramáticas”.

En un artículo esclarecedor, Cohen (1975) instaba a los antropólogos sociales a articular sin concesiones el estudio de los sistemas simbólicos y las relaciones de poder en los grupos humanos. El autor argumentaba a favor de una perspectiva analítica orientada a estudiar “cómo se organiza y sistematiza lo simbólico, no por una lógica inherente a ello, sino por las dinámicas de interacción entre los hombres en la sociedad” (Cohen 1975: 71). Es en la interacción dialéctica entre dos variables principales: las *relaciones de poder y el simbolismo*, sostiene Cohen, donde se ubica el *locus* central de una antropología política. Considero factible proyectar este postulado al ámbito de una antropología social de la religión. Guiados por Ricoeur y Sahlins, en este capítulo ubicamos el análisis del fenómeno ideológico y mitopoiético en el campo de la *función práctica de la imaginación*. Así, discutimos el rol de la ideología en tanto mecanismo de mediación simbólica y política de la acción humana, desplegado en sus tres dimensiones de identidad, legitimidad y disimulo. Las narrativas sociales, los relatos míticos y la conciencia histórica figuran como los dispositivos ideológicos principales aquí considerados. En los próximos dos capítulos, analizaremos la experiencia histórica del mormonismo en Estados Unidos y Argentina. Ambos contribuirán a ofrecer un cuadro, por momentos general, por momentos detallado, de los tropos fundamentales de esta religión convertida en pueblo. Luego, situados en la segunda parte de la tesis, orientaremos la mirada hacia la mito-praxis colonial que este grupo construyó acerca de

¹⁹“Ninguna teoría del cambio que valga la pena puede excluir los intereses económicos objetivos y las fuerzas materiales, las relaciones sociales que constriñen las elecciones, la organización del poder y la capacidad de las personas con pistolas o cañones para imponer nuevas formas de pensar y actuar a aquellos que no los tienen. Paralelamente, ningún historiador se puede permitir ignorar que las ideas motivan y modulan las acciones. La sensible, aunque escasamente emocionante, conclusión es que no se tiene porqué aceptar ninguna de las posiciones extremas. La cultura no proporciona guiones para todo, pero no todas las ideas son pensamientos a toro pasado” (Kuper 2001: 233-4)

los indígenas americanos y cómo ésta es incorporada creativamente por miembros criollos e indígenas de Buenos Aires y Formosa.

CAPÍTULO 2

ICONOS DE LA HISTORIA Y COSMOLOGÍA

Este capítulo se propone delinear los puntos fundamentales de la experiencia histórica mormona, buscando indagar el nexo entre los procesos histórico-sociales y las configuraciones culturales a través del tiempo. Esquemáticamente, aquí se presenta una historia del mormonismo, la cual será complementada en otras secciones del estudio. Junto al uso de bibliografía sobre el mundo social y cultural de la Norteamérica del siglo XIX, y con mayor especificidad sobre el devenir histórico del mormonismo, se integran otras fuentes históricas, como documentos, diarios e impresiones de viajeros de la época. Esta mirada sobre la historia mormona tratará de conjugar los hechos históricos en su carácter factual y los procesos sociales en donde estuvieron insertos, sumando alguna clave interpretativa que nos permita comprender con mayor intensidad estos íconos.

a- El mundo social de Joseph Smith y los primeros mormones

Todo lo que puede ser creído es imagen de la verdad
William Blake

Oriundo del noreste norteamericano, aunque con el tiempo se verá convertido en *la* religión del Oeste, el mormonismo surgió en las primeras décadas del siglo XIX. El mérito inaugural recae en su fundador y profeta: Joseph Smith (1805-1844), encaminado bajo mandato divino a restaurar la "verdadera iglesia de Cristo" y a comunicar antiguos y sagrados libros con saberes desconocidos sobre la ontología y destino de la humanidad. De todas formas, no debemos pasar por alto, como sostuvo Peter Worsley (1968), que la clave de un profeta reside tanto en sus cualidades personales, el carisma del cual hablaba Max Weber y definía el primer tipo ideal de autoridad, como en las relaciones sociales que construye junto a sus seguidores. Es allí donde el profeta actúa como un catalizador de los deseos, necesidades e imaginarios de la gente. Con las características propias de una *personae liminar*, la supervivencia y afianzamiento del movimiento dependen en buena medida de su capacidad para

reapropiar, comunicar y subvertir relaciones sociales y creaciones culturales pasadas y presentes²⁰.

El mundo cultural del mormonismo originario debemos ubicarlo en los márgenes orientales de Nueva Inglaterra. Al igual que gran parte de la población norteamericana, la familia del Joseph y los futuros seguidores provenían del medio rural, cuyas actividades económicas giraban principalmente en torno a la agricultura y las posibilidades comerciales que la misma involucraba. Las políticas favorables sobre colonización y la implantación de un régimen de propiedad distributivo basado en la equidad implicaron un constante movimiento de personas en busca de tierras propias en donde instalarse y dedicarse al trabajo. Este hecho constituyó una de las piedras angulares en la efectivización de los ideales de la democracia norteamericana, sostenida en la tríada propiedad-igualdad-seguridad, y, como observaremos, uno de los hechos estructurales fundamentales de la experiencia mormona²¹. Así pues, las migraciones y posibilidades de la empresa colonial (por las leyes de posesión de la tierra) se conectarán en la experiencia e imaginación mormona con la búsqueda de una autonomía social radical, en el plano teológico-ritual, en la organización de la familia y en la producción económica.

En el lustro posterior al nacimiento del futuro profeta, la familia Smith mudará su residencia entre varios pueblos de los estados de Vermont y Nueva Hampshire en búsqueda de mejores oportunidades²². Con aguda mirada, Domingo Faustino Sarmiento describió algunas cualidades del *ethos* norteamericano de la época, aproximándonos así

²⁰ Diversos estudiosos, entre los que podemos destacar a Weber (1920), Evans-Pritchard (1944), Douglas (1978) y V. Turner (1980), han remarcado el carácter contracultural del profeta en tanto actor social. Su posición en torno a muchos valores o códigos normativos del grupo, así como también su corporalidad y *habitus*, nos inducen a identificarlos como individuos liminales (y aquí podemos repensar en clave simbólica el conocido dicho popular: “*nadie es profeta en su tierra*”). Para una discusión más profunda, que aún merece ampliarse, remito al capítulo 3 de mi estudio *Utopía y el Milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día* (1998).

²¹ “Al poseer tierras” –anota Wright Mills en su estudio sobre las clase medias en Norteamérica– “el pequeño empresario no solo tenía una *inversión*: poseía la esfera de su propio trabajo y, como era su propietario, era independiente. Según ha interpretado A. Whitney Griswold la doctrina de Jefferson, ‘quien se gobierna a sí mismo tiene que ser dueño de su propia alma. Para ser dueño de la propia alma ha de tener propiedades, los medios de una seguridad económica’” (1961: 27-28).

²² Según reza la historia oficial mormona: “Cuando José Smith era niño, la familia se mudó varias veces con motivo de encontrar tierras fértiles u otras formas de ganarse la vida. La primera mudanza después que él nació los llevó del distrito de Sharon al de Turnbridge. En 1807 [...] se trasladaron a Royalton, Vermont, [...] Poco después se mudaron al pequeño pueblo de West Lebanon, en New Hampshire, y empezaron, según comentó Lucy Smith [la madre del pequeño Joseph], ‘a sentirnos satisfechos de la prosperidad que gozamos allí gracias a nuestros recientes esfuerzos’” (Historia de la Iglesia..., p. 23).

un cuadro vivo del tipo de mentalidad y *praxis* de los artífices y seguidores de esta nueva religión²³.

El yanqui ha nacido irrevocablemente propietario; si nada posee ni poseyó jamás, no dice que es pobre, sino que está pobre; los negocios van mal, el país está en decadencia; y entonces los bosques primitivos se presentan a su imaginación, oscuros, solitarios, apartados, y en el centro de ellos, a la orilla de algún río desconocido, ve su futura mansión, el humo de las chimenea, los bueyes que vuelven en tardo paso al caer de la tarde al redil; la dicha en fin, la propiedad que le pertenece. Desde entonces no habla ya de otra cosa que de ir a poblar, a ocupar tierras nuevas (1958 [1847]: 79).

Dentro de un contexto socioeconómico en rápida transformación, en una sociedad ya estructurada bajo los principios del logro individual y la competencia y en los inicios del apogeo mercantil y comercial, “nuevas ansiedades y preocupaciones” –en palabras de Ricardo Salvatore (1998: 45)– hicieron su aparición. A la par del deseo de prosperidad económica y éxito en los negocios, una nueva moral se fue conformando en donde el ‘hecho económico’ y el ‘hecho religioso’ aparecieron indisolublemente ligados. Fue Weber sin duda, en su célebre ensayo, quien exploró con exhaustividad las raíces históricas de esa configuración social que dio en llamar el “protestantismo ascético intramundano”²⁴. En un ensayo complementario, titulado “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, Weber fundamenta y amplía su conceptualización a partir de su propia experiencia en los Estados Unidos de principios del siglo XX. Así, y al mejor estilo de un etnógrafo moderno, el gran sociólogo alemán comenta que mientras conversaba con un viajante de comercio, en relación al hecho “de la todavía chocantemente fuerte eclesialidad”, éste le hizo la siguiente observación:

Señor, por mí puede cada cual creer o no creer lo que mejor le parezca: pero cuando yo veo un granjero y un comerciante que no pertenece a ninguna iglesia, ése hombre no vale para mi medio dólar. *¿Qué puede moverlo a que me pague, si no cree en nada?* (Weber 1992: 205) [énfasis original]

²³ Exiliado en Chile por el régimen rosista, y avalado por el Ministro Montt, el ilustre sanjuanino viajó por el Nuevo y Viejo Mundo con el objeto de conocer “los antecedentes de la educación pública y la marcha del progreso general de los países más civilizados” (Sarmiento 1958: 9). Así inicia, desde Octubre de 1845 hasta noviembre de 1847, su derrotero por América, Europa y el norte África, cuyas observaciones y experiencias quedaron registradas en su célebres *Viajes*. La mirada de Sarmiento en torno a los Estados Unidos es una de abierta fascinación e ironía. Fascinación por la organización de la vida social y los avances tecnológicos e institucionales e ironía, como buen europeizante, en relación al carácter “plebeyo” y tosco del norteamericano medio y su *bizarre* sentido estético.

²⁴ Y que es posible resumir en tres puntos cardinales: el sentido de “profesión” o “vocación” (*Beruf, calling*) en tanto piedra angular de la individualidad, el trabajo incesante, continuado y sistemático, “como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y autenticidad de la fe” (Weber 1992: 189), y finalmente “el más importante producto del protestantismo ascético: la racionalización sistemática de la entera vida moral” (ibid.: 127).

La pertenencia a una iglesia o logia, en tanto asociaciones de hombres libres, legitimaba y acreditaba la posibilidad de acción en el mundo del comercio y los negocios. Poco importaba el tipo de denominación o las singularidades teológicas de la misma, lo que realmente valía era ser parte de una asociación, y dentro de las asociaciones posibles, las de tipo religioso poseían el peldaño más alto en la jerarquía de credibilidad. Estas aparecían, a los ojos de los propios actores, como la vara por la cual se medían las virtudes personales necesarias para desenvolverse en el mundo de los negocios. “La religión” –escribía Freeman Hunt en su tratado de 1856 *Work and Wealth*²⁵– “fortifica la integridad, que es la *mejor reserva* del hombre” (en Wright Mills 1961: 331) [énfasis original].

Otros puntos fundamentales a tener en cuenta, y así comprender las raíces culturales que dieron forma a la ideología mormona, se organizan y entrelazan en estos tres tópicos: i) las valoraciones propias de la época en torno al *acopio de conocimientos* (técnicos, científicos, teológicos, etc.); ii) la *palabra escrita* como fuente de autoridad y legitimidad; iii) la *producción y comunicación de la información*. Así, un nexo semántico comienza a forjarse entre el acto de atesorar riquezas, acumular conocimientos y experiencias y expresarlos a través de la escritura. Según apunta Salvatore (1998: 51): “así como el dinero era el medio a través del cual se acumulaba trabajo pasado, la palabra escrita servía para acumular conocimientos”. Durante las primeras décadas del siglo XIX, y de la mano de los cambios económicos y sociales, toda una pléyade de instituciones educativas no formales, como ateneos, bibliotecas y clubes de lectura, como así también sociedades encaminadas a la reforma social (movimientos de temperancia, antiesclavistas, caridad, etc.) se difunden por buena parte de la Nueva Inglaterra. Ya en 1847, cuando Sarmiento realiza su derrotero por varios estados de la Unión, la proliferación de dichas instituciones, y particularmente la notable difusión y circulación de la palabra escrita (en libros, periódicos, carteles y anuncios²⁶), no hacen más que maravillarlo:

²⁵ Hunt continúa y actualiza, a la luz de los nuevos vientos comerciales originados por la consolidación de los mercados exteriores, la tradición inaugurada por Benjamín Franklin, cuya ideología de la acumulación de riqueza, en tanto fruto del trabajo industrial, la austeridad y la especialización productiva, se vió volcada en sus por entonces popularísimas obras *Advice to Young Tradesman* (1748) y *Way to Wealth* (1757). Organizada como una colección de máximas destinadas a los comerciantes, la obra tenía por objeto –en palabras de Salvatore (1998: 47)- “construir límites éticos a la práctica de los negocios a la vez que impartir consejos prácticos para desenvolverse mejor en el capitalismo competitivo”.

²⁶ Según anota Benedict Anderson en su célebre obra citando a Febre y Martín (1976), “la imprenta no se estableció en América [Estados Unidos] durante el siglo XVIII mientras los impresores no descubrieron

El norteamericano es un literato clásico en materia de anuncios, y una letra chueca o gorda, o un error ortográfico, expondría al locatario a ver desierto su mostrador. Dos hoteles ha de haber por los menos en la aldea para alojamiento de pasajeros; una imprenta para un diario diminuto, un banco y una capilla. La oficina de la posta recibe diariamente los diarios de la vecindad o de las grandes ciudades, a que están suscritos los aldeanos; y cartas, paquetes y transeúntes han de llegar y salir por ella diariamente [...] El único pueblo del mundo que lee en masa, *que usa de la escritura para todas sus necesidades*, donde 2.000 periódicos satisfacen la curiosidad pública, son los Estados Unidos... (1958: 47-48, 67). [énfasis agregado]

En forma paralela a la cristalización de este ambiente social y cultural, el contexto religioso se encontraba permeado por toda una imaginería visionaria congruente con el llamado *Second Great Awakening* (1800-1850), aquel movimiento revivalista pan-evangélico que se expandió por buena parte de los estados norteamericanos a través de los predicadores itinerantes y sus multitudinales *camp-meetings*. El éxtasis generalizado, las ansiedades milenaristas, los numerosos reportes de comunicaciones con Dios, Jesús y/o ángeles celestiales, las curaciones milagrosas y los fenómenos de glosolalia, aparecen como sus elementos característicos. Pero asimismo, se alineaba aquí todo un mundo sociorreligioso que operaba, en mayor o menor medida, al margen de las religiones formalizadas (bautistas, metodistas y presbiterianos, especialmente). Es en este último espacio donde transitarán Joseph Smith y su familia antes de refundar, según la propia percepción, la “única y verdadera iglesia cristiana”. El abuelo y el padre de Joseph fueron irreductibles “buscadores” (*seekers*), personas que se negaban a participar de cualquier iglesia u organización religiosa establecida, esperando encontrar un justo equilibrio entre racionalismo y espiritualidad, visiones y poderes de curación (Hill 1971). Sus creencias y prácticas ocuparon un lugar destacado en los deseos milenaristas del mormonismo originario, encaminado a iniciar la nueva y última Dispensación del Espíritu, la llegada de la era mesiánica de prosperidad y bienaventuranza.

En este campo espiritual pleno de imágenes y símbolos, debemos considerar que para muchos de estos actores sociales lo oculto no era visto como una contracultura o alternativa mutuamente excluyente para aceptar valores religiosos, sociales y científicos. Este parecería ser el caso, según lo prueban diversos historiadores contemporáneos, de la familia del profeta fundador (Quinn 1998; Owens 1994; Brooke

una nueva fuente de ingresos: el periódico”; agregando en el párrafo siguiente: “los impresores que ponían nuevas imprentas incluían siempre un periódico en su producción. Así pues el impresor-periodista fue al principio un fenómeno esencialmente norteamericano” (2000: 96-97).

1996)²⁷. Allí, ritos de adivinación, encantamientos curativos, herboristería y cábala se ajustaban sincréticamente, aunque no sin tensión, a valores, normas e imaginarios propios de las corrientes religiosas y/o intelectuales de la época. En relación a éstas es posible resumir las tres principales que, cada una con su peso propio, tendrán una incidencia importante en la conformación de la cosmología y ethos mormónico: 1) la comentada religiosidad norteamericana y su característico “ascetismo intramundano”; 2) el ‘sectarismo’ radical milenarista del noreste americano (Primitivistas, Nuevos Israelitas, Campbellitas, Mugletonians etc.)²⁸; 3) el racionalismo iluminista de raíz mística y esotérica (filosofía mística alemana, cábala cristiana, rosacrucismo y masonería especulativa).

Por su parte, el folclore mágico ofrecía todo un marco simbólico y de acción para comprender y ajustar las relaciones del hombre con la naturaleza y encauzar aquellos problemas inherentes a toda vida social: la salud y la aflicción, la supervivencia económica, los vínculos familiares y fraternales, el amor y el deseo, la envidia y el recelo, etc. En lo relativo a los Smith se destacaban sus actividades en la adivinación y búsqueda de tesoros escondidos, algo para nada excepcional en la Norteamérica del siglo XIX y, como veremos en el capítulo 5, en el Chaco argentino contemporáneo²⁹. Junto a estas actividades se incluía la utilización de una amplia gama de conjuros y objetos sanadores, horóscopos, dagas taumatúrgicas, talismanes, bastones de poder y demás elementos mágico-esotéricos (Quinn 1998). A estas labores de búsqueda de tesoros y adivinación se dedicará el joven Joseph, logrando una buena reputación como visionario que descubre tesoros u objetos robados (*money-digger*) y adivina la fortuna a través de piedras videntes (*seer-stone*). Estas van a presentarse como el instrumento fundamental de comunicación con el mundo espiritual y los poderes ocultos de la divinidad, y cumplirán asimismo un papel importante en la gestación del profeta, pues

²⁷Para una revisión antropológica del el impacto de la filosofía esotérica en la conformación de la cosmología y ritualidad mormona, remito a mi trabajo “Las Raíces herméticas de la Cosmología Mormona” (Ceriani Cernadas 2001).

²⁸ Más allá de las diferencias teológicas y cosmovisionales de estos grupos, todos parecían converger en un hecho central: la próxima llegada del milenio y la paralela restauración de la primitiva comunidad de cristianos.

²⁹Dichas actividades subterráneas tampoco fueron eliminadas de la imaginación y acción del profeta y muchos de sus seguidores. Todavía en 1836, en el momento álgido del mormonismo en Kirtland, Smith y algunos colegas se abocaron a una búsqueda de tesoros en la ciudad de Salem con el objeto de reunir fondos para la iglesia, siempre legitimados por una previa –y ciertamente asombrosa- revelación divina: “Y acontecerá que en el debido tiempo pondré esta ciudad en vuestras manos, para que tengáis influencia en ella, de modo que no descubrirán vuestras cosas secretas; y su riqueza en cuanto a oro y plata será vuestra” (Doctrinas y Convenios 111: 4).

serán los instrumentos mediante los cuales Smith traducirá, desde 1827 hasta 1830, el libro madre esta religión: el *Libro de Mormón*.

Antes de introducirnos en la misma, es ilustrativo esquematizar, a modo de guía cronológica, los seis momentos fundamentales de la primera historia mormona:

- 1) 1830: En marzo sale a la venta el *Libro de Mormón*, editado en la localidad de Palmyra, y en abril se organiza la IJSUD en Fayette, ambos en el noroeste de Nueva York.
- 2) 1830–1831: En búsqueda de tierras para colonizar, y entre persecuciones y revelaciones, Smith y sus seguidores se desplazan a Kirtland, Ohio.
- 3) 1838: Éxodo de los mormones de Kirtland a Far West, Missouri.
- 4) 1838–1839: Guerra Missouri – mormones, que finaliza con la huida de Smith y su gente y la fundación del pueblo de Nauvoo, Illinois.
- 5) 1839–1844: Los años de Nauvoo: crecimiento del pueblo mormón, con una cifra aproximada de 30.000 *santos*; creación de los rituales del Templo y la instauración solapada del matrimonio plural. Este período termina con el asesinato del profeta Joseph y su hermano Hyrum, llevado a cabo por la milicia de Illinois en la prisión de Carthage el 27 de junio de 1844.
- 6) 1846–1847: El éxodo masivo de los mormones de Nauvoo hasta el valle del Gran Lago Salado, en Utah, bajo el liderazgo del profeta Brigham Young. Fundación de la Ciudad del Lago Salado (*Salt Lake City*), en el centro-oeste de los Estados Unidos.



Mapa 1. Derrotero de los *Santos* por el Oeste norteamericano.

b- Una religión bíblica y moderna

Soy un ápice de las cosas cumplidas y contengo las que serán
Walt Whitman

Como buen norteamericano de su tiempo, Joseph Smith escribe las primeras narraciones sobre sus tempranas experiencias visionarias en un manuscrito de 1832. Allí manifiesta que a los 15 años, mientras se encontraba en un bosque cercano a su casa, “un pilar de luz” lo llenó del “espíritu de Dios” y dos personajes aparecieron, “cuyo fulgor y gloria no admiten descripción”, y le dijeron que “el mundo yacía en pecado”. Siguiendo los patrones de su padre y abuelo, el joven Joseph interpreta dicha visión como un mandato divino a no unirse a iglesia alguna en vísperas de aguardar nuevas y personales revelaciones. Comenta asimismo que esa aparición no fue azarosa. El origen estaba en la propia voluntad de Joseph en conocer la verdad. Así, luego de “escudriñar las Escrituras” halló un versículo revelador en Santiago 1: 5: “Y si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídala a Dios, el cual da a todos abundantemente y sin reproche, y le será dada”. Fue, en palabras del propio Smith, “de acuerdo con esta resolución mía de recurrir a Dios, [que] me retiré al bosque para hacer la prueba” (Historia de la Iglesia..., p. 35). Lejos de aparecer como un fenómeno extraño a su mundo social, estas primeras experiencias del futuro profeta se ajustan congruentemente con el carácter del protestantismo norteamericano, donde, como bien notó Kuper (2001: 270),

Existe la idea de que una voz calmada habla dentro de cada uno, la voz de la conciencia, a la cual debemos escuchar, sin dejar pasar los ruidos del mundo. Es la manera como Dios nos habla... Hay, pues, la obligación moral de cavar profundamente dentro de uno mismo para descubrir quién se es realmente.

Inmerso en esta atmósfera de fervor religioso de buscadores de tesoros y folclore mágico, Smith recibe su segunda visión: esta vez de un ángel o *espíritu glorificado* que le informa acerca de unas *sagradas planchas de oro* enterradas en un cerro cercano a su casa, instalada desde 1816 en la localidad de Palmyra, estado de Nueva York. Recién casado con Emma Hale, el naciente profeta subió al cerro en la medianoche del 22 de septiembre de 1827. En su cima y bajo tierra afirmó encontrar el cofre donde yacían unas Planchas Doradas, junto a ciertos instrumentos necesarios para emprender la obra de traducción, iniciada hacia fines del mismo año. Varias serán las etapas de la misma, como así también los escribas, comenzando por su esposa Emma Hale, para seguir un

tiempo con Martin Harris –amigo, socio y mecenas del proyecto mormón- y recayendo finalmente en el más importante escriba del profeta en dicho período, Oliver Cowdery³⁰.



Imagen 1. El profeta y el ángel. El ángel Moroni le entrega a Joseph Smith las Planchas de Oro.

Luego de sus nuevos bautismos realizados en mayo de 1829 sobre el río Susquehanna, Smith y Cowdery fueron encomendados, “bajo la revelación de Juan el Bautista”, a restaurar el *Sacerdocio Levítico o Aarónico*. El propósito esencial del mismo, no incorporado formalmente hasta 1835, fue llevar literalmente a la práctica el ideal protestante del sacerdocio individual del creyente, como forma de otorgar responsabilidades y facultades especiales a todo miembro varón. Este hecho tuvo una incidencia fundamental en la estructura de la novel iglesia que a partir de allí tendrá un carácter laico, donde no existirá un clero profesional sino una compleja jerarquía de sacerdotes y hermanas. Fragmentado en una trinitaria jerarquía de diáconos, maestros y sacerdotes, el *Sacerdocio Aarónico* contiene la “llave del ministerio de los ángeles” y sus deberes fundamentales son velar por la iglesia, difundir el evangelio y realizar bautismos. Según los relatos del propio Smith en 1831, la restauración del *Sacerdocio*

³⁰ En los vertiginosos años del primer mormonismo (1830-1844), época del liderazgo de Smith, la profusión de amigos/enemigos confidentes del profeta será notable. En un ciclo que iba de la camaradería irreductible a una tensión y posterior alejamiento, para finalizar en la excomulgación y/o apostasía voluntaria, hombres como Oliver Cowdery, su sucesor a partir de mediados de 1830, Sidney Ridgon, cuya influencia en Smith se cree decisiva y John C. Bennet durante la etapa final de la vida del profeta, ofrecen ejemplos paradigmáticos. Sin duda alguna, el quiebre de relaciones más drástico que dio Smith, desencadenando así un auténtico drama social al interior y exterior de la comunidad mormona, fue la

Mayor de Melquisedec, que junto al anterior conforma la estructura básica y jerárquica del sacerdocio mormón, tuvo lugar tiempo después de la revelación de Juan el Bautista, cuando los apóstoles Pedro, Juan y Santiago se les aparecen al profeta y a Oliver Cowdery y bajo imposición de manos les confieren “las llaves de los misterios del Reino”, e incluso “la llave del conocimiento de Dios” (Brooke 1996: 193). A la orden del Alto Sacerdocio le ha sido brindado el poder de *sellar* a los santos en la vida eterna, es decir *otorgar la salvación* de los fieles mormones.

Mientras el libro se encuentra en la imprenta de Palmyra, Joseph comienza a asumir el rol de profeta, recibiendo visiones y revelaciones, bautizando a sus parientes cercanos y otros seguidores e incitando a 11 testigos a firmar una declaración jurada de que han visto y tocado las sagradas planchas doradas³¹. La palabra escrita y la rúbrica de los testigos emerge así como fuente de legitimidad, que otorga veracidad fáctica y experiencial al hecho numinoso. En marzo de 1830 se publica el Libro de Mormón y un mes después la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días se funda formalmente en Fayette, Nueva York, dando inicio así a la historia institucional del mormonismo.

Sin adelantarnos demasiado, pues sobre esto volveremos en detalle en el capítulo 4, describamos la historia central del *Libro de Mormón*: 600 años antes de Cristo una tribu israelita liderada por el profeta Lehi emigra de Jerusalén, primero al desierto y luego, ya en barco, hacia rumbo desconocido. Así llegan a la “tierra prometida”, que resultó ser el (sub)continente (norte) americano. Pero al poco tiempo de establecerse los celos y las luchas fratricidas separan a esta tribu en dos grandes grupos: los *nefitas*, pueblo generalmente leal y obediente a Dios, y los *lamanitas*, pueblo casi siempre “idólatra” y “pecaminoso”, dedicados a rapiñar las riquezas ajenas. Este último grupo no solo se rebeló contra las leyes divinas, hecho que lo llevó a una degeneración moral y cultural progresiva, sino que terminó aniquilando al pueblo fiel de los *nefitas*. Los *lamanitas*, entonces, “fueron dejados para habitar el continente americano”

“restauración del matrimonio plural” (en carácter de poliginia, para ser precisos) hacia 1843.

³¹ No deja de ser interesante que en la década siguiente a la publicación del Libro de Mormón, y debido a los constantes conflictos internos de la naciente iglesia, gran parte de los 11 testigos, e incluso el escriba Oliver Cowdery, apostataron de la iglesia y se encargaron de desmentir la “veracidad” de dicho juramento. No obstante –y tal vez aquí resida lo más interesante del asunto– en todas las ediciones posteriores del mismo, nunca dejó de imprimirse el “testimonio de los tres testigos”, donde se declara que “un ángel de Dios bajó del cielo, y que “trajo las planchas y las puso ante nuestros ojos”, y el de los 8 testigos, que también vieron en persona y “palpado en nuestras manos” las mismas planchas, aunque en este caso a manos del profeta Joseph.

constituyendo así los “antecesores de los indios americanos” (Chadwick y Albrecht 1994: 288). Otro de los puntos claves de estos registros tiene que ver con la aparición del Cristo resucitado en América, la predicación del mensaje de salvación a estos antiguos americanos y las promesas del retorno e instauración del Reino milenario en aquella “tierra de promisión”.

Como ya observamos, el Libro se publica en varios periódicos de la región, apareciendo Joseph Smith como autor y propietario y ofreciéndose a la venta en la imprenta de Palmyra. Este fue un hecho capital en la difusión del primer mormonismo: una nueva religión con su propio libro, el cual pretende historizar una mitología relativa a los anales del judeo-cristianismo en América y construir así una tradición continua, fatalmente escindida, entre el Viejo y el Nuevo mundo. Asimismo, la dimensión utópica del *Libro de Mormón* es emblemática: América será el lugar de la Nueva Sión y del retorno de Cristo³². Solo una cosa faltaba: fundar un pueblo que viva de acuerdo a “las normas del Señor”, tarea a la que se dedicará Joseph Smith en los años venideros. La curiosidad por el Libro de Oro, como se lo publicitaba en anuncios de periódicos, sumada a la actividad misionera de los primeros miembros conllevó a un lento pero constante crecimiento de conversos (Shipps 1987)³³. De igual forma, la restauración mesiánica propuesta por Smith no solamente se dirigía a la iglesia apostólica, sino también a los poderes divinos que los antiguos profetas habían obtenido y que ahora se democratizaban en los nuevos sacerdotes del mormonismo³⁴. La nueva iglesia era pues una iglesia de poderes, de milagros y de velados conocimientos; desenmascarados ahora en el Libro Dorado y los otros libros canónicos revelados a Joseph Smith.

³² “Y el padre me ha mandado que os dé esta tierra por herencia [...] Y he aquí, estableceré a este pueblo en esta tierra, para el cumplimiento del convenio que hice con Jacob, vuestro padre; y será una Nueva Jerusalén. Y los poderes del cielo estarán entre este pueblo; si, yo mismo estaré en medio de vosotros” (3 Nefi: 14, 22).

³³ Thomas Baldwin Marsh (1799-1866), uno de los primeros miembros y líderes de la nueva iglesia, comenta en sus *sketches* autobiográficos de 1857, su convencimiento –tan común a sus conciudadanos– de que el “Espíritu de Dios” le había dictado, hacia principios de 1830, “realizar un viaje al Oeste”: “I went to Lima, Livingson County, Nueva York, where I staid [stayed] some three months, and then left for home. I called on my return at Lyonstown... On leaving there next morning the lady enquired if I had heard of the Golden Book found by a youth named Joseph Smith. I informed her I never heard anything about it, and became very anxious to know concerning the matter” (*Millennial Star* 26, 1864, 359-60).

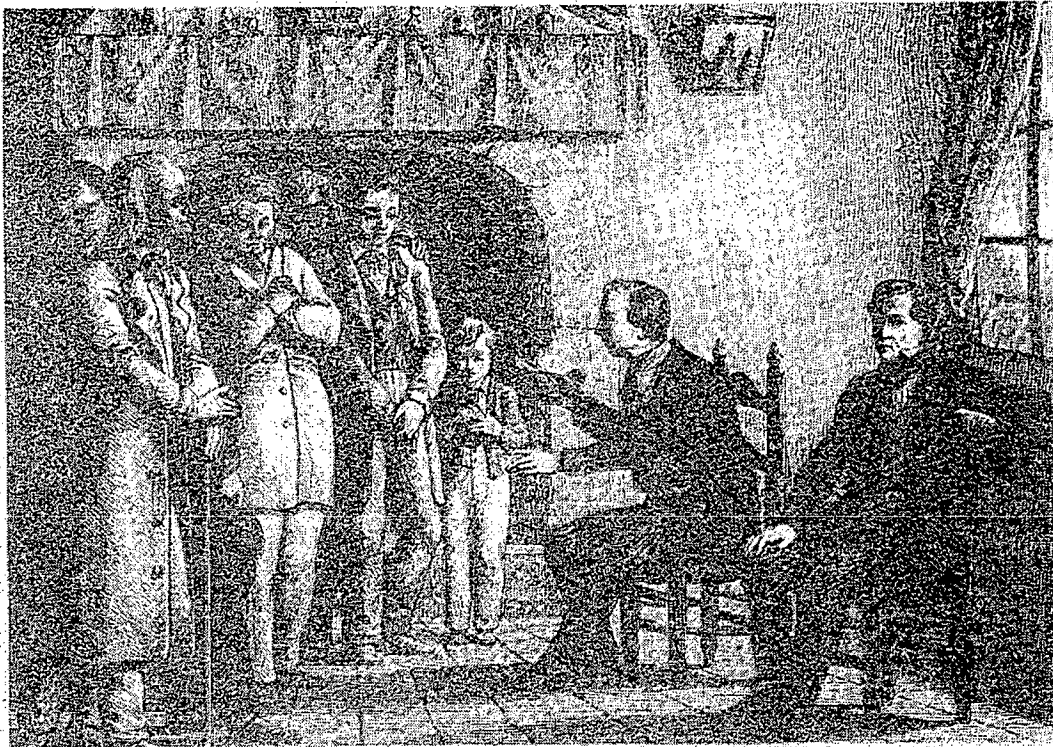
³⁴ Fue éste justamente uno de los máximos problemas que tuvo que sortear el profeta Joseph y que, como veremos, con el tiempo redefinirán algunos de los cambios capitales en la estructura social y la ideología mormona. En palabras de Brooke (1996: 187): “His followers were not content to leave spiritual power in his hands alone; they demanded the right to touch the world of spirit. For the next decade [1830-40] Smith would have to struggle with his people over his authority and the terms of a broader sharing of charismatic power”.

Aquí aparecen entonces dos de los rasgos originales de esta religión, que imprimen igualmente su singular heterodoxia, a medio camino entre la 'edad de la razón' y la del 'espíritu'. Por un lado, su evidente *modernidad* relativa a los medios económicos y prácticos de expansión y a los mecanismos de difusión y legitimidad³⁵. Junto al Libro madre, una constelación de periódicos y folletines comenzarán a editarse en torno a la naciente iglesia y su urgente mensaje, donde las últimas revelaciones del Profeta estarán así al alcance de todos. Estas revelaciones y visiones posteriormente, y con algunos retoques, compondrán el libro canónico *Doctrinas y Convenios*. Por otro lado, su *potencia numinosa* con un mundo plagado de visiones y poderes espirituales, sea en lo relativo al folclore mágico, al ocultismo y al reavivamiento evangélico³⁶. Debemos aclarar aquí, que según el punto de vista mormón la *visión* es un fenómeno sobrenatural en todo sentido, pero la *revelación* es entendida como una especie de convencimiento racional sobre diversas acciones o hechos, esa "voz de la conciencia" de la que hablaba Kuper. Pero, no obstante, solo ciertas personas están en condiciones de escuchar dicha voz en toda su plenitud y transparencia, y esos son, justamente, los profetas. En sus breves páginas dedicadas al mormonismo, Groussac (1980 [1897]: 302) supo captar con fina lucidez estas cuestiones, esgrimiendo: "La naciente asociación satisfacía a la par los dos sentimientos cardinales del alma americana: la intensidad de la aspiración religiosa y la energía del espíritu positivo y práctico"³⁷.

³⁵ Pensemos en el hecho capital de ser el Libro, antes que la propia palabra de Smith, la fuente iniciática de la empresa mormona.

³⁶ En relación a este último tema, observemos cómo en 1847, un intelectual argentino como Sarmiento (1958: 115-6), deísta y librepensador, observaba con asombro e ironía dicha situación: "Hay religiones nuevas, que están naciendo y prometiendo absorber toda la tierra; los mormones son de ayer, y sus inspirados y pontífices hacen milagros, testigo de ello que durante mi residencia en los Estados Unidos, un profano descubrió que la luz pálida que arrojaban el semblante y miembros del santo varón procedía de una fricción que se había dado con fósforo. El venerable pontífice no se dio por vencido, diciendo que todos los milagros habían sido preparados así, ni sufrió en lo menor la fe y fervor de los creyentes, que hoy ascienden a más de ciento cincuenta mil".

³⁷ Observador *in situ* de la vida social mormona en la Utah de fin del siglo XIX, este erudito escritor franco-argentino se propuso viajar por Estados Unidos con el objeto de "estudiar con atención imparcial – y, si es posible, con indulgencia– la probable evolución social del siglo XX en su mismo punto de arranque" (Groussac 1980: 273). El futuro director de la Biblioteca Nacional conservará en buena medida la mirada sarmientina sobre los Estados Unidos, aunque remarcando el cinismo eurocentrista sobre los estadounidenses y su mundo. Groussac será un testigo personal de la Nueva Sión fundada por los mormones en el medio de las montañas rocallosas, ofreciendo sutiles descripciones sobre diversos aspectos de la misma.



Joseph Smith leyendo a sus sectarios

Imagen 2. *Enseñando la Palabra.* Joseph y Hyrum Smith predicando con el Libro en la mano.

c- El llamado del Oeste y los conflictos sociales

El verdadero punto de vista en la historia de esta nación no es la costa atlántica, sino el gran Oeste

Frederic Jackson Turner

Según esgrime el historiador John Brooke (1996: 209,210), es posible ordenar la historia del mormonismo originario “como atravesada por ciclos de desarrollo doctrinal, legitimidad profética y crisis política”. El primero de estos ciclos debemos ubicarlo en los comienzos de 1831, cuando la competencia religiosa y creciente hostilidad en el noreste neoyorquino, sumados a las ansiedades mesiánicas de Smith y los progresivos deseos de autonomía social, instaron a los *santos* a congregarse en Ohio. Allí, según sostiene Smith en sus revelaciones canónicas, “riquezas más grandes [y] una tierra de promisión” les serían otorgadas por mandato celestial (DyC 38:18). Así comienza el largo derrotero de los mormones por el Oeste norteamericano, en un espacio y tiempo sacralizado constantemente por las revelaciones del Profeta, las cuales se comunicaban

en los servicios dominicales, se imprimían en periódicos de la iglesia y, a partir de 1835, en el libro *Doctrinas y Convenios*.

De la mano de Sydney Ridgon, el nuevo escriba y consejero del profeta, las comunidades mormonas de Nueva York comenzaron a migrar. El pasado de Ridgon como carismático ministro religioso, ofreciendo así un reservorio de potenciales miembros, y sus posesiones de tierras en el oeste de Ohio, influyeron también en estas migraciones. Establecidos la gran mayoría en Kirtland, Ohio, centro fundamental del primer mormonismo, los *santos* y su inquebrantable afán colonizador de espíritus y tierras extendieron sus dominios hacia Missouri, donde supuestamente la Nueva Sión debía edificarse.

En Kirtland, pueblo establecido apenas unos años antes de la llegada de los santos, Smith y sus seguidores tendrán la oportunidad de experimentar nuevas formas de organización socioeconómica, como también continuar elaborando los elementos nodales de la estructura eclesiástica y cosmológica. En relación al primero de estos temas se destacan dos fallidos intentos, siempre legitimados por las revelaciones del profeta, relativos a la administración económica de los miembros de la iglesia. Aunque, no obstante, ambos imprimieron su sello futuro a la estructura de la iglesia, pues en cierto modo instaron las bases para la conformación de la Iglesia Mormona en tanto corporación religiosa, económica y política. Estos dos experimentos antagónicos fueron: la *Orden Unida de Enoch* y la *Sociedad Bancaria de Seguridad de Kirtland*. La primera denominación, que funcionó entre 1832 y 1835, estuvo referida al deseo de establecer una 'sociedad comunista' donde los bienes (muebles e inmuebles), luego de ser donados por los miembros, fueran repartidos equitativamente entre los mismos y las ganancias del trabajo entre éstos y la Iglesia. La segunda, fundada en enero de 1837 y disuelta en noviembre del mismo año, se dirigió a la constitución de una entidad bancaria orientada a la obtención de ganancias para la iglesia y sus miembros, que ya poseían buena parte de las tierras del condado.

En relación al segundo punto –la especulación cosmológica y organización eclesiástica- deben destacarse 3 elementos fundamentales: 1) la institucionalización del carisma y el jerarquizado ordenamiento eclesiástico; 2) la construcción del primer Templo y posteriores visiones de Cristo, Moisés, Elías y Elías el Profeta, entregando a Smith “las llaves y glorias del Reino de Dios”; 3) la finalización de los libros canónicos

y bases cosmológicas (*Doctrinas y Convenios, Libro de Moisés y Libro de Abraham*)³⁸. Corresponde remarcar también el declarado propósito de Joseph Smith de cristalizar el monopolio de comunicación divina en tanto fuente legitimante de poder. Este proceso logrará su pináculo en el periodo siguiente, y último en la vida del profeta, cuando los *santos* funden la ciudad de Nauvoo, en el vecino estado de Illinois. Ejemplo notable de esto fue la inaugural democratización del éxtasis visionario que precedió la inauguración ritual del Templo, con innumerables reportes de comunicación divina, y su posterior cercenamiento una semana después, cuando el profeta, en compañía de Oliver Cowdery, recibió las potentes apariciones y mensajes de los citados personajes bíblicos.

Aquellos tiempos de fertilidad visionaria y ensayos de organización social tuvieron su contracara dialéctica en la creciente tensión y antagonismo, tanto en las esferas internas de la congregación como con la sociedad mayoritaria (los *gentiles* en la terminología nativa)³⁹. Desde una mirada sociológica nada hay de azaroso en el desencadenamiento de este proceso paralelo y de retroalimentación negativa, que llegara a su punto álgido en la expulsión de los mormones de los estados de Ohio, Missouri e Illinois. Las constantes crisis de legitimidad del profeta ante sus deseos cada vez más conspicuos de ser la regia e irrevocable fuente de autoridad, el afán colonialista de la cúpula eclesiástica en tierras y ganancias económicas⁴⁰, junto a la competencia (y

³⁸El profeta comienza a escribir el *Libro de Moisés* hacia diciembre de 1830, en clave de retraducción inspirada del Génesis bíblico. De fuerte contenido hermético y milenarista, Joseph profetiza que en la plenitud de los tiempos Enoc descenderá con su Sión celestial y se fusionará con la Nueva Sión que el propio Smith fundará. Publicado como libro canónico en 1842, el *Libro de Abraham* surge de otra "traducción inspirada" del profeta, en este caso de unos supuestos papiros egipcios que Smith obtiene a mediados de 1835 en Kirtland. Siguiendo la fascinación por los relatos del Génesis, el profeta mormón despliega allí una amplia gama de tópicos gnóstico-esotéricos en lo que constituye algo así como el viaje iniciático del patriarca Abraham por Egipto. Así pues, a través de veinte páginas, Abraham refiere sus experiencias, viajes, lecciones y conocimientos que recibe de Dios, junto a originales revelaciones cosmogónicas y antropogónicas.

³⁹"Entre noviembre de 1837 y junio de 1838 —leemos en el citado manual de historia—, unos doscientos o trescientos santos de Kirtland se apartaron de la Iglesia, esa cantidad representaba del diez al quince por ciento de la totalidad de miembros que había allí. La 'gran apostasía' se extendió también en parte hacia Missouri; además en un periodo de nueve meses, los Tres Testigos, un miembro de la Primera Presidencia, cuatro integrantes del Consejo de los Doce y varios del Quórum de los Setenta se alejaron de la Iglesia" (Historia de la Iglesia..., pp. 199-200).

⁴⁰Las estafas a los propios correligionarios, unido al vicio especulativo de varios líderes supremos, fueron casi endémicas desde 1833 hasta 1838. Veamos un ejemplo concreto de la época de Missouri, narrado por la propia historia oficial: "Thomas Marsh y Elisha Groves regresaron a principios de 1837 de su misión para levantar fondos en Kentucky y Tennessee, y entregaron US\$ 1.450 a William W. Phelps y John Whitmer, que eran los consejeros del presidente de estaca... Los consejeros emplearon el dinero para comprar tierras, pero las compraron en su propio nombre y luego las vendieron a los santos con una pequeña ganancia, que retuvieron para sí" (Historia de la Iglesia..., p. 207). [El primero de ellos: abogado, impresor, escritor y editor de periódicos de la IJSUD, excomulgado luego de sucesivas denuncias como éstas y aceptado nuevamente en el redil en los dorados años de Utah; el segundo: uno de

sus allegados sentimientos de envidia, rencor y recelo) que esto generó en una época de febril colonización, y una brecha cada vez más profunda entre las normas y códigos morales de la sociedad englobante y las establecidas por la Restauración mormona⁴¹, emergen como los elementos de mayor peso en este conflictivo proceso social.

Durante 1838, las colonias de *santos* en Ohio y Missouri se enfrentaron abierta y violentamente con las autoridades gubernamentales y el pueblo en general, incluyendo desde ya a los propios apóstatas. Asentados desde comienzos de aquel año en el norte del estado de Missouri, la coacción social llega a su punto máximo en el ocaso del año. Para ese tiempo, recordémoslo, el mormonismo superaba con creces lo comprendido en aquel entonces por el término de iglesia cristiana: habían colonizado y fundado varios pueblos (con sus imprentas, oficinas de correos, capillas religiosas y tierras cultivadas), prósperos política y económicamente pese a la cada vez más débil línea fronteriza entre la pureza y el peligro, y desde mediados de la década –bajo el imperativo de consolidar sus dominios territoriales y defenderse de los ataques internos y externos- dieron un paso más allá con la formación de diversas fuerzas paramilitares. Conocida primero como la *Armada de Israel*, cuyo objeto inicial fue asegurar la migración de los mormones hacia Sión (que para esa época de 1835 comprendía la zona de Missouri), luego rebautizada como los *Hermanos de Gideon* y finalmente, siendo el nombre más conocido y temido, los *Danitas*. Las actividades de estas milicias mormonas, situadas entre la fantasía y el espanto, tuvieron un agudo impacto en el imaginario de los gentiles, al punto de conformar uno de los rumores y estigmas más fuertes y perdurables en la historia de este grupo⁴². Ya repararemos en el capítulo 8, cómo estos rumores, atravesando años y fronteras, volvieron a surgir con fuerza en el oriente formoseño de principios de la década de 1990.

Así pues, y resumiendo lo antedicho, entre 1837 y 1839, la comunidad mormona atraviesa así uno de sus períodos más difíciles. En primer término, el abandono de la comunidad de Kirtland luego de un colapso financiero. En segundo lugar, la nueva Sión

los primeros conversos, integrante de los Ocho Testigos y parte de una de las primeras y poderosas familias mormonas].

⁴¹ Y aquí entran en juego, especialmente, los fallidos experimentos económicos (que dejaron literalmente desposeídos a muchos *santos* y *gentiles*) y la subsiguiente y más radical tentativa en la experiencia histórica mormona: “el matrimonio plural”.

⁴² Los *danitas* se han transformado en uno de los íconos más representativos del “oprobio mormón” según los anti-mormones, esa original categoría social casi tan antigua como la iglesia misma y en donde apóstatas y competidores varios se dan la mano en una única causa: minar toda credibilidad social sobre la IJSUD y mostrar que no es más que un “lobo con piel de cordero”.

establecida en Far West, Missouri, cae bajo feroz persecución, que termina con la “guerra mormona” hacia octubre de 1838 y la inevitable fuga hacia nuevas tierras. Meses antes, Smith había profetizado que esa región de Missouri constituía el valle de Adán-ondi-Ahmán, el lugar donde Adán se asentó luego de haber sido expulsado del Edén⁴³. Asimismo, sería el lugar “al cual vendrá Adán a visitar a su pueblo, o donde se sentará el Anciano de Días, como lo declaró Daniel el Profeta” (DyC 116: 1). Adán no regresó y los mormones emigraron forzosamente al estado de Illinois, donde fundaron en 1839 la ciudad de Nauvoo, nombre que Smith elige inspirado en una palabra hebrea cuyo supuesto sentido es “belleza y reposo”. Los cuatro años siguientes serán los últimos de la vida del profeta, que cerrarán todo un capítulo de la historia mormona, y la comunidad tendrá un inusitado crecimiento, tanto económico y demográfico como también doctrinal y ritual. El dramático corolario será el asesinato de Smith y su hermano mayor, con la consiguiente expulsión de la ciudad y el inicio del derrotero más trascendente en la historia mormona: el éxodo más allá de la frontera occidental (Missouri) y la avanzada por los territorios de los indios yutes, gentilicio permutado en topónimo del futuro territorio de Utah.



Imagen 3. *Geografía Sagrada*. El Valle de Adán-ondi-Ahmán en Missouri.

El período Nauvoo (1840-1846) reproducirá, y extenderá hasta el punto límite, el patrón que se venía gestando en sus tres elementos principales: i) especulación cosmológica y ritualística de Smith y sus cercanos seguidores; ii) reforzamiento de la

⁴³Como buena religión cristiano-hermética, el mormonismo tiene una visión positiva y optimista sobre Adán. Según esta teología, el episodio de la Caída, lejos de ser una metáfora de la vulnerabilidad humana y una mácula hereditaria, otorga la única y afortunada posibilidad de progresar en la vida terrenal, para luego ascender nuevamente –pero con poder y gloria divina– al reino de los espíritus (Brooke 1996; Ceriani Cernadas 2001).

autoridad de la cúpula mormona; iii) conflictos internos y tensiones infranqueables con la sociedad no-mormona. En relación al primer asunto, la imaginación religiosa del profeta fundador, ésta llegará a su punto más alto con la conformación de los rituales de iniciación del Templo⁴⁴, formalmente calcados y reinterpretados de la masonería simbólica del rito escocés, y del *Bautismo por los Muertos*⁴⁵. En la contradictoria y no sistematizada cosmología mormona, tal cual fue formulada y reformulada por Smith y sus cercanos seguidores durante 1833-1844, aparecen varios temas ligados a un simbolismo del poder cuyas raíces intelectuales podemos vislumbrar en la tradición espiritual gnóstico-hermética y el antropocentrismo renacentista, articulados ideológicamente al optimismo existente en la Norteamérica de mediados de siglo XIX, donde el reino de la posibilidad se abría a cada uno de sus ciudadanos.

Así pues, es posible nombrar algunos de estos temas y doctrinas típicamente mormonas que lograron su cristalización cosmológica en el período Nauvoo y que se constituyen como metáforas de su imaginación cultural: i) la *exaltación*, entendida como el progreso humano hacia la divinidad: los hombres no solo deben salvarse sino “*llegar a ser dioses*”, pues el propio Padre Celestial fue un hombre que se elevó hacia aquella condición⁴⁶; ii) la existencia de una pluralidad y jerarquía de dioses; iii) la preexistencia y eternidad del espíritu humano y las inteligencias divinas que organizaron el universo. Debe agregarse aquí la más radical de estas doctrinas, pues al margen de su interpretación teológica, la misma refiere una forma inédita de organización de la vida doméstica y un desafío flagrante al orden moral instituido: el

⁴⁴ *Endowment*, según la terminología mormona original; *investidura* según la traducción castellana. En este rito iniciático –que ha cambiado a lo largo de los años– los neofitos de ambos sexos, vestidos completamente de blanco, son partícipes de una representación del origen del mundo, la caída de Adán y Eva y del plan divino de salvación. Luego de obtener nombres secretos y realizar juramentos de por vida los fieles son investidos de unas camisetas blancas con marcas especiales que constituye el “Vestido del Santo Sacerdocio” (*garments*). Este simboliza el ropaje dado a Adán y Eva luego de la expulsión del Edén y los miembros mormones deben utilizarlo a lo largo de toda la vida como expresión material y simbólica del divino pacto.

⁴⁵ Este rito subyace en la idea de que los antepasados que no conocieron el “Evangelio Restaurado” pueden ser bautizados por sus representantes contemporáneos y así dejar abierta la posibilidad de su salvación. De aquí proviene, precisamente, la conocida afección mormónica por las genealogías, que los ha llevado a poseer el mayor reservorio al respecto del mundo, el cual –emulando el afán de esconder y develar cosas– se encuentra ubicado en el interior de una montaña en las afueras de *Salt Lake City*. En términos individuales, y al igual que el *matrimonio celestial*, el *bautismo por los muertos* juega un rol decisivo en el progreso eterno del propio miembro que, luego de un dedicado estudio genealógico, bautiza a sus antepasados en el Templo. En este original “culto a los ancestros”, el vínculo entre los predecesores muertos y el fiel mormón vivo es pues uno de salvación y mutuo progreso.

⁴⁶ En palabras del propio profeta fundador, tomadas del célebre discurso de King Follet: “Uds. tienen que aprender cómo hacerse Dioses a sí mismos, en orden de que se salven y sean reyes y sacerdotes para Dios, lo mismo que todos los Dioses han hecho –yendo de un grado pequeño hacia otro, de gracia en

matrimonio plural. En la primavera de 1843 el profeta revela a su círculo más cercano que solo por medio de un *ritual de sellamiento*, agregado a los *ritos de investidura*, es posible garantizar la duración eterna y el carácter sagrado del matrimonio⁴⁷. Smith agrega luego que el matrimonio celestial es esencial para el progreso eterno sobre los tres grados de gloria⁴⁸ y que sólo podrán adquirir el más alto grado aquellos que cumplan el mandamiento de restaurar el “principio y doctrina de tener muchas esposas y concubinas” (DyC 132: 1). La pluralidad de mujeres, junto a los hijos engendrados en la tierra y el cielo, deben así aumentar y ordenar el “reino familiar”, elevando el patriarcado mormón hacia el más alto grado de poder y gloria⁴⁹. Según sugiere Mary Cornwall (1994: 242), el giro central en la construcción de este “patriarcado moderno” vino dado por el traspaso de una base de organización social basada en la economía y la geografía a otra sostenida en el parentesco. Con la introducción del concepto de “orden patriarcal”, el profeta estableció en la familia el núcleo medular de la organización social y espiritual mormona. Así, nos dice esta autora, “la familia no era solo la unidad básica de la sociedad sino también el mecanismo mediante el cual los individuos deben conocer su lugar en la comunidad religiosa y por el cual los mundos celestiales serán organizados” (ibid.: 42)

Es en relación a este último punto donde es posible articular el segundo elemento: la progresiva concentración del poder en la jerarquía eclesiástica, y dentro de

gracia... de exaltación en exaltación” (Citado en Bloom 1994: 105).

⁴⁷ No debemos pasar por alto el carácter netamente elitista y esotérico (espiritual y sociológicamente) que estos rituales y doctrinas tuvieron en su época inicial, y especialmente la reinención poligámica.

⁴⁸ En febrero de 1832 Smith y Ridgon, mientras trabajaban en una retraducción del Evangelio de San Juan, son partícipes de una poderosa “visión” que trastoca radicalmente la noción ortodoxa del cosmos cristiano y sienta asimismo los fundamentos claves de la cosmología mormona. Más que un cielo y un infierno, existen *tres reinos* en el cosmos mormón, más que una sola divinidad, existe un panteón jerárquico de dioses con diversos grados de “gloria”. Estos grados de gloria tienen sus equivalentes en las estrellas (telestial), la luna (terrestre) y el sol (celeste). En el fondo, o parte más baja, de este cosmos se ubica el *Reino Telestial*, un cielo de gloria muy limitada, reservado a aquellos que son “mentirosos, y hechiceros, y adúlteros y traficantes de prostitutas”. Según algunos investigadores, Fawn Brodie (1945: 118) en primer término, esta revelación “constituye un largo paso hacia el universalismo”, pues salvo aquellos que maldicen contra el Espíritu Santo todo ser humano encontrará un lugar en alguno de los cielos mormones. Pero -como sugiere Brooke (ibid. 199)- “la distinción crítica reside entre la simple salvación y la exaltación divina”, y es allí donde más se manifiestan las influencias herméticas y esotéricas del pensamiento religioso del profeta y su consejero. Arriba del Telestial se ubica el *Reino Terrestre*, en donde moran los no-mormones justos, “aquellos que han sido admitidos en la presencia del Hijo, pero no en la plenitud del Padre” (Doctrinas y Convenios 76: 77). En la cima se encuentra el *Reino Celestial*, el más perfecto de los reinos, donde moran los apóstoles y discípulos de Cristo y los justos mormones que han conocido el Evangelio Restaurado.

⁴⁹ Según la revelación de Smith: “Abraham recibió concubinas, y le dieron hijos; y le fue contado por justicia, porque les fueron dadas, y se sujetó a mi ley; tampoco Isaac ni Jacob hicieron cosa alguna sino lo que les fue mandado; y porque no hicieron sino lo que se les mandó, han entrado en su exaltación, de acuerdo con las promesas, y se sientan sobre tronos y no son ángeles sino dioses” (DyC 132: 37)

ésta en su “profeta, vidente y revelador”. Dicha cuestión terminó de delinear otra de las características más originales de la empresa mormona: su *teocracia a la americana*, o, como sugiere Groussac, su “teo-democracia”⁵⁰. La organización, distribución y manejo del poder representa uno de los elementos claves en la conciencia y praxis mormona. Aunque evidentemente se podría afirmar lo mismo con cualquier institución social (sea religiosa, política, jurídica, económica, etc.), el caso mormón ofrece –retomando lo expuesto en el capítulo anterior– un laboratorio sociológico ideal para explorar cuestiones relativas a los mecanismos de construcción y legitimación del poder, espacio donde relaciones sociales, religiosas y económicas entran en juego determinando así el modo en que se configuran las dimensiones ideológicas y utópicas de la imaginación social.

Al igual que los otros grupos cristianos la historia del mormonismo va desde la creación de un movimiento igualitario, apoyado en la máxima luterana del “sacerdocio individual del creyente” y en la autonomía de cada congregación, hasta la conformación de una elaborada jerarquía institucional plenamente centralizada. Como el historiador Quinn (1994) puso en evidencia, los conversos al movimiento mesiánico restaurativo fundado por Joseph Smith hacia fines de 1820, estuvieron especialmente atraídos por la naturaleza anti-jerárquica del mismo y esa distribución bastante equitativa de los poderes celestiales y las responsabilidades mundanas. Uno de los hechos que ayudó a su inicial crecimiento fue justamente la ausencia de ministros profesionales, ordenanzas y dogmas inflexibles. Recién hacia mediados de 1830, cuando los conflictos sociales y las sucesivas migraciones ya eran un hecho crónico en la experiencia social de los *santos*, los miembros comenzaron a aprender sobre la “restauración de la autoridad de los ángeles” y la necesidad de organizar una jerarquía bien delimitada de carácter piramidal y autoritario. Desde aquella época en adelante, agregando un cambio estratégico realizado por Brigham Young en medio del éxodo a Utah y que luego comentaremos, la estructura política de la IJSUD sigue un orden descendente. Según esta visión entonces el poder emana directamente de Dios al profeta, de allí al Consejo de los Doce Apóstoles y al o los Quórum/s de los Setenta (encargados de presidir la expansión misional), hasta llegar a los *llamamientos* (*callings*) particulares que todo miembro debe

⁵⁰ “Smith obtuvo para Nauvoo y su territorio carta de distrito libre, y gobernó su *teo-democracia* con el absolutismo de un rey oriental, cuya poligamia practicaba ya aunque no fuera un dogma promulgado” (Groussac 1980: 302) [énfasis original].

cumplir sin cobrar remuneración con el fin de progresar en la iglesia, por ejemplo como Obispo, Maestro Orientador, u, o Secretario de Finanzas, etc.

En el marco de esta ideología donde la autoridad y obediencia al liderazgo es irreductible, y con seguridad la fuente mayor en donde abrevan los consensos y disensos, poco espacio queda en la Iglesia Mormona para la acción o desenvolvimiento individual, más allá de la elección primitiva del converso de sujetarse a dichas normas. La época tardía de Smith, y los venideros años de su sucesor Brigham Young, marcaron la forma más extrema de este proyecto teocrático y autoritario del mormonismo, donde la obediencia fue la mayor virtud y la disidencia el mayor pecado. En los fatuos años finales, Joseph Smith no solo extenderá las competencias de su ministerio profético, sino que buscará definir el futuro político de la Iglesia y por ende del “Reino de Dios en la tierra”. Como los revolucionarios ingleses de la *Fifth Monarchy* en 1650⁵¹, este proyecto mormón se convertiría –al decir de Brooke (1996: 266)- “en un explícito proyecto político, el establecimiento de un gobierno mundial teocrático”⁵². La fundación de la *Legión de Nauvoo*, ejército uniformado cuyo comandante general no era otro que el profeta, y el *Consejo de los Cincuenta*, sociedad secreta conformada por el círculo íntimo de Smith, ligados asimismo a la Logia masónica de Nauvoo, fueron sus creaciones de mayor envergadura al respecto⁵³. El Consejo suponía ser la “constitución viva del Reino de Dios” y, según rezaban sus mandamientos, debía ordenarse a Smith como “*Rey del Reino de Dios en la Tierra*” por derecho divino.

Aunque este imaginario monárquico de reyes, súbditos e imposición por la fuerza impregnará las conciencias ideológicas y utópicas de la cúpula eclesiástica, el

⁵¹ Los seguidores de la *Quinta Monarquía* reclamaban por un Reino de Dios temporal instaurado por una dictadura teocrática de santos. La inspiración fundamental de la más militante de las sectas revolucionarias inglesas provenía de las vertientes puritanas más conservadoras, como los Bautistas y Congregacionalistas. Más que un iluminismo universal, ellos anhelaban una sociedad comandada por elegidos predestinados, que gobernarían como reyes y nobles bajo la Ley mosaica (Brooke 1996).

⁵² Ya en 1836 durante los dorados años de Kirtland, Orson Pratt, uno de los apóstoles y *big men* del mormonismo originario, publicó un panfleto titulado “Una Voz de Alerta” (*A Voice of Warning*), donde se predecía siguiendo el Libro de Daniel el colapso de los Estados Unidos y el surgimiento de un gobierno político a manos de los *santos* elegidos por Dios (Brooke 1996: 267).

⁵³ La fascinación del profeta y sus cercanos elegidos por la masonería es un ejemplo interesante al respecto. En momentos de fuertes turbulencias sociales hacia el interior de la iglesia, dicha institución, de enorme influencia en la Norteamérica de 1840, ofrecía un fuerte espacio de cohesión y control social, al tiempo que ofrecía un reservorio de símbolos, rituales y especulaciones herméticas (que como han advertido numerosos investigadores se vieron plasmados en la cosmología y rituales del Templo). Pero también, y desde una mirada político-estratégica, la masonería abría el terreno a posibles alianzas fraternas con los no-mormones o *gentiles*. En palabras de la historia oficial mormona: “José Smith veía ciertas ventajas en el hecho de pertenecer a esa orden fraternal, quizás pensando que otros masones del estado y de la nación, muchos de los cuales ocupaban posiciones de prominencia, tendrían mejores

proyecto mormón, y esto se extiende a toda su praxis, nunca dejó de ser intramundano. Como hombres de su época, y atentos a los deseos de autarquía y libre acción tan caros a la democracia jacksoniana, varios líderes comenzaron a intervenir en la política partidista del condado, estableciendo oportunas alianzas con el bando demócrata, con el objetode defender la independencia e intereses socioeconómicos de la iglesia-pueblo. Pero el caso paradigmático siguió siendo el del propio profeta, quien a fines de 1843 y frente a las elecciones presidenciales nacionales, optó por presentarse como candidato. Cambiando el status profético a uno marcial, y con la ayuda de otros prominentes mormones, se publicó y distribuyó un folleto intitulado “Las ideas del general Smith en cuanto a los poderes y normas del gobierno de los Estados Unidos” (Historia de la Iglesia..., p. 304-5). Allí se estipulaban ciertos temas de orden social y político, como por ejemplo reducir el Congreso en dos tercios y realizar una amnistía a varios presos y también la necesidad de anexar Texas y Oregon a los Estados Unidos⁵⁴. Pero el objetivo capital, para lo cual mandó representantes del Consejo de los Cincuenta a la por entonces República de Texas y Francia, era estudiar “la posibilidad de establecer un estado Mormón en el disputado borde entre México y Estados Unidos” (Brooke 1996: 268). Todos estos esfuerzos se vieron interrumpidos con el asesinato de Joseph y su hermano Hyrum, en la cárcel de Carthage (Illinois) hacia octubre de 1844; aunque será el profeta sucesor Brigham Young el que intentará concretar dichos deseos de independencia teocrática.

Como ya advertimos, el conflicto social dentro y en torno al mormonismo se fue acrecentando cada vez más. La reputación del profeta y sus cercanos seguidores, hecho que se extendía por inclusión a los demás acólitos, ya arrastraba desde los sucesos de Kirtland y las colonias de Missouri un indeleble estigma. La situación en Nauvoo no hizo más que afianzar esa brecha cada vez más honda entre los deseos y acciones de la cúpula mormona, especialmente en el plano político y socioeconómico, y los de la sociedad mayoritaria. Junto a esto, la implantación de la poligamia avivó aún más la caldeada atmósfera social, que estalló con toda su fuerza hacia mediados de 1844. Con

sentimientos hacia la Iglesia” (Historia de la Iglesia..., p. 298).

⁵⁴Todas cuestiones bien acordes al espíritu jacksoniano y demócrata de la época, paradójicamente los aliados políticos del primer mormonismo, pues ya en Utah las afinidades con sus antiguos enemigos republicanos establecerán una alianza perenne que llega hasta la actualidad. El apoyo del actual profeta Gordon B. Hincley al gobierno de George W. Bush, incluida su política internacional, es manifiesto. Las últimas elecciones presidenciales en dicho estado confirieron un triunfo del 80% al Partido Republicano. Sobre las relaciones económicas y políticas de la corporación mormona con el partido republicano y la

causas judiciales pendientes en varios estados, vinculadas al manejo ilegal de tierras, la especulación, el fraude económico y administrativo, la violencia física y el atentar contra la libertad de expresión, tres de los máximos líderes de la Iglesia y del pueblo de Nauvoo fueron intimados a presentarse a juicio en la afueras de la ciudad, pues allí ya habían sido exonerados por el tribunal municipal. Luego de un frustrado intento de escape, Joseph, su hermano Hyrum y los apóstoles John Taylor y Wilhard Richards, fueron llevados a la cárcel del vecino pueblo de Carthage, donde enfurecidos conciudadanos, al mejor estilo del Far West, irrumpieron en la celda y los acribillaron a balazos, salvándose solo los apóstoles.

Lejos de disipar los recelos, enemistades y acusaciones, la muerte del profeta, cuya legitimidad intragrupal ya estaba seriamente erosionada, desencadenó el último drama social y punto final de esta etapa del primer mormonismo: la crisis de sucesión y la expulsión del pueblo de Nauvoo. En relación al primer tópico, luego de disputas internas y experiencias místicas, se decidió que el apóstol Brigham Young, que ya había convertido numerosas almas en Inglaterra y Escocia y probado repetidas veces su fidelidad a Smith, fuera el sucesor y nuevo profeta del pueblo mormón⁵⁵. Los eventos posteriores, el último éxodo al Oeste y la instalación de la también definitiva Nueva Sión, confirmaron con creces la efectividad de dicha elección.

d- La Nueva Sión en las Montañas Rocallosas

La marcha más allá de la frontera occidental de la Unión, en un territorio por entonces perteneciente a México, se ubica como la experiencia refundante de la identidad cultural

nueva derecha cristiana consultar Ostling y Ostling (1999).

⁵⁵Cuestiones de herencia económica relativas a las propiedades a nombre de Smith (¿perteneían a su familia o a la iglesia?), y de liderazgo carismático, donde Sydney Ridgon era el principal competidor, fueron las de mayor envergadura. Ridgon, hombre de refinado verbo y otrora teólogo, mentor y escriba de Smith, poseía precisamente aquello a lo cual los *santos* ya estaban acostumbrados, y varios de ellos espantados: una ampulosa personalidad muy afín a la del profeta devenido en mártir. El ex carpintero y pintador de vidrio Young, por el contrario, carecía de esos atributos carismáticos y la propuesta inicial no fue reestablecer una única autoridad suprema en el profeta sino en los Doce Apóstoles. Vistas así las cosas, no deja de ser interesante cómo se dirimió la contienda, pues según sostienen las fuentes mormonas —dando cuenta nuevamente de esa imaginación cultural pendular entre el *logos* y el *numen*— fue una experiencia extraordinaria la que legitimó la decisión de elegir a Brigham Young como sucesor. ¿Y cuál fue la misma?: la transfiguración de éste, mientras se dirigía a la congregación, en el profeta Joseph Smith. En palabras de un testigo del suceso: “Tan pronto como empezó a hablar me puse de pie como sacudido, pues en todos los sentidos era la voz de José [Smith], y su persona, el aspecto, la actitud, la vestimenta y la apariencia eran las del mismo José personificado; e instantáneamente supe que el manto de José descansaba sobre él” (Historia de la Iglesia..., p. 330).

mormona. En palabras de la historiadora Jan Shipps, “la marcha hacia el Oeste tuvo un profundo impacto, tanto en la creación de los Santos individuales como en la conformación del mormonismo como una nueva tradición religiosa” (1994: 71). Asimismo, la migración misma brota como una experiencia “nacionalizante”: un auténtico éxodo en donde la búsqueda y encuentro de la tierra prometida reafirmó las bases de cohesión e identidad social al tomar a una heterogénea masa de migrantes, de Ohio, Illinois, Missouri, Nueva York, Inglaterra, Escocia, Dinamarca y Suecia, en un “pueblo elegido” con un “destino manifiesto”.

Si bien los derroteros previos del pueblo mormón habían logrado afianzar estrechamente las relaciones sociales, a través de los lazos de parentesco y afinidad y de la construcción de un espacio social común (económica, política y territorialmente), la marcha final hacia Utah terminó de consolidar dichas relaciones plasmadas asimismo en un sentido cada vez más fuerte de la territorialidad (Olsen 1980; Mitchel 2001). Dicha experiencia histórico social sentó las bases de la etnicidad mormona, que a su vez se justificaba en una retórica teológica sobre la descendencia de sangre y la herencia del linaje de Abraham (Shipps 1994). Fronteras geográficas, distintividad cultural y sociológica producida por la práctica del matrimonio poligínico, el planeamiento económico y una original cosmología religiosa, reconocimiento recíproco de la diferencia entre gentiles y mormones y el desarrollo de una diferenciación estructural interna a la comunidad de santos, aparecen como los rasgos más destacables de este proceso de construcción étnica (c.f Shipps 1985, Leone 1979, Embry 1996).

Comandadas por Brigham Young, las primeras compañías de santos, luego de atravesar incontables penurias que dejaron una huella indeleble en la conciencia histórica del mormonismo –y sobre lo cual volveremos más adelante-, arribaron al valle del Lago Salado a mediados de 1847. Allí encontraron terrenos fértiles, en lo que parecía ser solo una tierra baldía, junto a un clima provechoso y suficiente agua. Lo que surgió después, en el devenir de los próximos diez años, fue la anhelada Sión, que finalmente fue bautizada con el pragmático y profano nombre de Salt Lake City, plena de granjas, canales de irrigación, y con una agitada actividad económica y comercial dirigida fundamentalmente por Young y la jerarquía mormona⁵⁶. Podemos organizar

⁵⁶ “Para soportar esas penurias –escribió Groussac (1980: 305) en su opúsculo sobre el mormonismo- y, finalmente, vencer en la lucha con los hombres y la naturaleza, no eran suficientes la fibra del colono americano y el temple del *settler* aventurero. Fue necesaria la energía indomable y siempre renaciente, que infunden en el alma humana la fe religiosa y la confianza en un Dios tutelar. Diez años después, el

nuevamente en tres temas las bases sociológicas de ese logro, que no hizo más que crecer y crecer con el tiempo: 1) la centralización y legitimidad del poder político, económico, religioso y jurídico en la figura de Brigham Young; 2) el afianzamiento de las redes de parentesco y el sostenido crecimiento demográfico, y aquí la poligamia mostró todas sus pragmáticas ventajas; 3) las políticas de emigración y colonización en aras de hacer del territorio un autentico estado mormón. Revisemos pues dichos temas para poder así ofrecer una imagen más rica de la era Brigham Young y el devenir histórico del pueblo mormón.

Los viajeros, las crónicas históricas y ficciones literarias, han remarcado la notable amplitud del poder y legitimidad de Brigham Young, cuyos motes de Papa, Rey y/o Soberano de Utah no fueron caprichosos⁵⁷. Al margen de un contexto histórico y geográfico favorable, lo interesante a remarcar aquí fue la perspicacia y practicidad secularista del profeta⁵⁸. Con ojo previsor, Young supuso que si el pueblo mormón debía colonizar nuevas tierras habría que hacerlo bajo una autoridad incólume, que pudiera dirigir práctica y racionalmente semejante empresa. Así las cosas, el “Moisés americano” –como fue llamado- propuso reorganizar la estructura jerárquica de la iglesia en la Primera Presidencia, comandada a partir de entonces por el profeta y presidente (término propuesto por el mismo Young), el cual elige a sus dos consejeros y continúa en la ya comentada línea de autoridad⁵⁹ (Doce Apóstoles, Quórum de Setenta, Presidentes de Estaca, etc.). Ya radicados en Utah, todo se hizo bajo las órdenes del gran organizador del imperio mormónico, dando nacimiento –según observaron los historiadores Neville & Commager (1961: 194)- al “primer experimento americano

Utah era el territorio más rico y floreciente del país: contaba ochenta mil mormones en el solo valle, fuera de un número mayor en el resto del mundo y que se sentía atraído a la nueva Sión.”

⁵⁷ Así lo describió, con exaltación romántica, el multifacético explorador Sir Richard Burton en su encuentro personal con Brigham en la Nueva Sión de 1860: “Tal es el presidente Young, en otro tiempo pintador de vidrio, hoy profeta, un hombre tan reverenciado como el Papa y el emperador, que lo mismo que el Viejo de la Montaña puede herir de muerte extendiendo la mano; que reina y gobierna, que ha combatido mucho tiempo con la espada del Señor y a la cabeza de sus escasas guerrillas ha luchado contra los poderosos de los Estados Unidos...” (1986: 72).

⁵⁸ Primero fue necesario reorganizar, una vez descubierta la tierra de promisión, las competencias de la máxima jerarquía eclesiástica. Recordemos que luego del colapso de Smith y en las diatribas en torno a la sucesión se decidió depositar el poder máximo de la iglesia en el Quórum de los Doce Apóstoles. Dicho consejo fue el que rigió los destinos de Nauvoo hasta que, una vez revocada su Carta Constitucional y se volviera a agitar la atmósfera con sus vecinos, los *santos* tuvieron que migrar nuevamente.

⁵⁹ Término nativo muy remarcado por los fieles argentinos, y presupongo de todo el orbe, cuya referencia también se aplica a un valioso objeto que todo miembro digno guarda con devoción: la tarjeta que se le entrega al acceder al sacerdocio mayor de Melquisedec (la categoría de *elder*), donde se inscribe en minúsculas palabras la línea de ascendencia genealógica de dicho sacerdocio hasta llegar inexorablemente a alguno de los *founding fathers*.

exitoso con una economía planificada”. Los fallidos experimentos previos, relativos al heterodoxo ensayo de “comunismo mormón”, tuvieron ahora su fruto: la distribución de las tierras, los canales de irrigación, las vías férreas, los nuevos pueblos a colonizar, el mercado de los productos agrícolas y artesanales y la organización jurídica fueron capitaneadas celosamente por el presidente y sus consejeros.

Si bien la “restauración poligámica” fue tal vez la creación más propia y singular de Smith, el cual solo se atrevió a comunicarla entre sus más cercanos seguidores, varios de los cuales dejaron automáticamente la iglesia, no fue instaurada como práctica sociorreligiosa hasta mediados de 1850, cuando los santos edificaban su anhelada Sión en el borde oriental de las Rocallosas. Y fue Brigham Young el artífice de la misma, cuyo “generoso lecho”, como ironizaba Borges en su *Historia Universal de la Infamia*, llegó a albergar 17 esposas. Desde una mirada antropológica, el matrimonio plural sentó las bases del patriarcado moderno, cuya marca ideológica se ha inscripto en la estructura social de la iglesia más allá del giro monogámico de 1890. Toda toma de decisiones corre por cuenta de los santos varones, únicos detentadores del “auténtico” sacerdocio. Dentro de la iglesia, un único espacio congrega a las hermanas: la Sociedad de Socorro, fundada por Smith en los años de Nauvoo, y orientada —como es de suponer— a aquellos labores que según esta ideología más se ajustan a su condición: la caridad y ayuda a los pobres y la enseñanza a los niños pequeños y demás congéneres. Fuera de la iglesia, el mejor ámbito de la mujer es el hogar, y esto continúa con fuerza en el discurso mormón contemporáneo, y su divina misión, predeterminada por el Padre Celestial desde tiempos inmemoriales, no es otra que educar a sus hijos y poner en práctica sus “talentos naturales”: el amor, la compasión, la generosidad. El hombre, por el contrario, debe aportar el ejemplo, la firmeza, aunque también el amor, y sobre todo la solvencia material.

En la Utah de Brigham Young, la poligamia paso a ser un auténtico estilo de vida, el cual permitió afianzar y extender los lazos de parentesco, al tiempo de ofrecer un recurso poblacional para nada desestimable. Tengamos presente al respecto dos hechos inobjctables: i) la mayor proporción de mujeres conversas en relación a los hombres y ii) en la vida fronteriza y su praxis colonizadora poco espacio queda para las solteras y sin hijos. La organización del sistema, mejor dicho la distribución de mujeres, quedaba a cargo de los santos varones, los cuales generalmente las elegían de acuerdo a sus intereses prácticos y poderes adquisitivos, amen de algún deleite estético. La

cantidad de mujeres y su debida prole se convirtió en una cuestión de estatus sociorreligioso y económico: el que más mujeres e hijos tenía era el que podía hacerse cargo, hecho que denotaba su solvencia económica y, ergo, su santidad espiritual. En la cúspide estaba, obviamente, the American Moses con sus 17 esposas y 56 hijos, le seguían los consejeros y apóstoles con ocho o cuatro mujeres y así en orden descendente. Nadie mejor que un testigo de la época, en este caso el viajero francés Louis Simonin (1993: 197)⁶⁰, para comentar otras peculiaridades de la poliginia mormona:

Stenhouse nos había prometido presentarnos a sus dos mujeres, pero se olvidaba siempre de hacerlo. Ellas no viven juntas, no por celos, al menos eso es lo que dice él, sino para educar mejor a los hijos. Está dispuesto a tener una tercera. "No seré yo quien la elija, nos dice, sino una de mis mujeres, elegimos generalmente a las que ellas nos indican y que tienen alguna habilidad particular que les falta a las primeras. Una hace bien los dulces... aquella otra plancha mejor o acomoda la lencería, la tercera cocina mejor, etc.. la casa llega de esa forma a completarse. El Papa no nos permite casarnos con una nueva mujer si no poseemos los medios para alimentarlas⁶¹.

Junto al hecho de presentarse como una forma de organización social, la poligamia ofreció también un campo vasto para la cruza de parientes, hecho que se arraigó con fuerza dinástica en la cúpula de la jerarquía eclesiástica. Desde aquella época en adelante, como develó Quinn (1994) en su estudio sobre la organización del poder en la jerarquía mormona, el Quórum de los Doce Apóstoles y de los Setenta se conformó como una elite aristocrática, el primero de carácter vitalicio y autoincluyente, cuyos herederos dirigen en la actualidad los destinos espirituales, políticos y económicos de la iglesia.

El genio organizativo de Brigham Young supo que si la colonización de Utah tenía que ser mormona debían superar en número a los *gentiles*, pues sino volvería a repetirse la experiencia pasada en Ohio, Missouri e Illinois. De allí la fundación, en Octubre de 1849, del *Perpetual Emigrating Fund Company*, que permitió a veinte mil *santos* británicos, entre otras familias norteamericanas, europeas y canadienses, migrar

⁶⁰En calidad de especialista en minas, Louis Simonin recorrió durante 1868 buena parte de la Unión con el objeto de estudiar la situación de los yacimientos minerales. Fue este hecho el que lo llevó a permanecer varios días en el valle del Lago Salado y su *santa* ciudad.

⁶¹Sir Richard Burton (1986: 62), por su parte, nos ofrecía otra pauta interesante sobre dicha institución social describiendo, como buen precursor de la antropología británica, algunas claves de la organización del parentesco mormón: A fin de distinguir los hijos de las diferentes esposas, se les hace preceder del patronímico de la madre: así, pues, los hijos que yo tuviera, por ejemplo, de miss Brown, de miss Jones y de miss Robin, se llamaría hermano Brown Burton, hermano Jones Burton, hermano Robin Burton.

y colonizar *Deseret* entre 1850 y 1859 (Stark 1994)⁶². El sistema era sencillo y práctico: la iglesia-estado recibía donaciones para ayudar a los emigrantes en su viaje a Sión y, una vez allí, se les daba tierras y elementos de trabajo. Al tiempo que éstos se asentaban, social y económicamente, debían devolver lo prestado o bien en obras públicas o en dinero líquido y reproducir así el fondo y flujo migratorio.

El último punto a destacar en esta etapa de la historia mormona fue el progresivo viraje, aunque lento y casi imperceptible en sus comienzos, de la cosmología y visión del mundo. Esa original mixtura de racionalismo y poderes divinos que estableció Smith, y que llegó a su punto álgido en la conformación de los ritos del templo y las doctrinas de la autodivinización, si bien quedarán como marca teológica, poco a poco irá limitando su fuerza ideológica. Y de esto se encargarán también los líderes de la iglesia, emprendiendo un paulatino “desencantamiento del mundo” y encaminándose hacia los valores más próximos, aunque como observamos nunca completamente ajenos, del protestantismo norteamericano⁶³. Dos discursos de los líderes de la iglesia nos ofrecen un cuadro cabal de este énfasis cada vez mayor en el mundo de los hechos comprobables, a despecho de los misterios, las visiones y el éxtasis carismático:

Algunos vendrán con gran entusiasmo y ansiedad, diciendo “Yo quiero mis investiduras, yo quiero mis lavamientos y unciones; yo quiero mis bendiciones, yo deseo ser sellado para la vida eterna...” ¿Que cosa buena puede ofrecer todo esto a Uds., si Uds. no viven para su profesión y practican su profesión? –Heber C. Kimball, primer consejero de la Primera presidencia, Utah, octubre 6 de 1855.⁶⁴

¿Porqué no podemos conversar con su espíritu? No es razonable que lo hagan, no es justo que lo hagan; si ustedes tuvieran ese privilegio, quizás entonces llegarían a despojarse de la razón misma de su propósito en la vida y tendrían que someterse a la misma prueba de su fe [...] Las cosas están bien así; el velo tiene que cerrarse; que no veamos a Dios, que no veamos ángeles y que no podamos conversar con ellos, excepto por medio de una obediencia estricta a sus requisitos y por la fe en Jesucristo. –Brigham Young, Utah, julio de 1874⁶⁵

El gran Brigham murió en 1877, a los 76 años, luego de defender con vigor la autonomía y hegemonía mormona en el territorio. No obstante, los tiempos estaban cambiando y la utopía mormona de una independencia absoluta dejaba paso a los deseos de integración nacional, como estado de la Unión y como bastión anglo del centro oeste

⁶² *Deseret* fue el nombre adjudicado por Brigham Young a todo la Gran Cuenca de Utah (*Great Basin*). Su significado remite, según sus creadores, a la palabra *Bee-hive*, es decir “colmena”, poderoso símbolo masónico de unión fraternal y ordenado trabajo, que ilumina también el icono de la *Brigham Young University* bajo la potente frase gnóstica smithiana: “*The Glory of God is Intelligence*”.

⁶³ Es interesante remarcar que la única “revelación” de Brigham Young canonizada en las *D&C* (en la sección 136) fuera aquélla relativa a cómo organizar la marcha hacia el Oeste, donde no hay mención alguna a los poderes celestiales, más allá de la advertencia divina “a la nación que os ha expulsado”.

⁶⁴ En Brooke (1996: 278).

de la república⁶⁶. Alejándose y limpiando cada vez más la imagen estigmatizada de corrupta y fanática secta, los profetas-presidentes herederos de Young tuvieron que sortear el último escollo a la integración nacional, pagando así el precio de su independencia religiosa y su hegemonía gubernamental sobre el territorio: la cuestión poligámica⁶⁷. Entramos, en esta breve historia, en la “tercera etapa” del mormonismo, donde una dialéctica entre “el refugio sectario” y la “acomodación nacional” será – según la visión del sociólogo Armand Mauss (1994a, 1994b)– el dilema capital de dicho proceso; al cual debemos agregar los asuntos relativos a su expansión global.

e- Nuevo siglo, nuevos vientos

Hacia 1890, y a causa de la intolerable presión del gobierno estadounidense, la jerarquía mormona declara el abandono de las prácticas poligámicas, permitiendo así que el territorio de Utah pueda constituirse con plenos derechos como otro estado de la Unión. Así pues, el cuarto profeta mormón Wilford Woodruff establece en el denominado “Manifiesto” la “amonestación a los Santos de los Últimos Días que se refrenen de contraer cualquier matrimonio prohibido por la ley del país”⁶⁸. Desde aquella fecha hasta el presente, la IISUD ha buscado integrarse a la sociedad estadounidense, limpiando progresivamente esa imagen estigmatizada de secta “anti-americana”, de despiadada amoralidad e imagería religiosa. En respuesta a esa imagen demonizada, los mormones han acomodado su teología y valores sociales hacia aquellos que profesan

⁶⁵ En *Enseñanzas de los presidentes de la Iglesia: Brigham Young* (1997: 293).

⁶⁶ Dentro de los hechos históricos más relevantes de este período, debemos destacar el llamado “Movimiento de Reforma” instaurado por Young y la jerarquía, el cuál implicó un control muy fuerte sobre la libertad de expresión y circulación, que llevó a nuevas persecuciones de apóstatas y gentiles y al rumor-terror sobre el regreso de los *Danitas*. Esto, y la cuestión poligámica, acrecentaron nuevamente los conflictos con el gobierno federal que llegaron a su estallido con la “guerra mormona” de 1857, cuando las guerrillas al mando de Brigham Young defendieron la Nueva Sión del ataque federal.

⁶⁷ Pese a ser el gran artífice de dicha institución, el propio Brigham Young –dando cuenta una vez más de su talento político– ya presuponía en 1868 que ese sería el tema clave del futuro de la iglesia-estado. Así lo dejó sentado ante el francés Simonin cuando le preguntó por el asunto: “El Papa, sentado en su mecedora, me recibió muy cortésmente: contestó con benevolencia todas mis preguntas; y cuando le hablé sobre la poligamia y las dificultades que ofrecería su aceptación en los Estados Unidos, me dijo, que cuando llegara el momento, ya le inspiraría el Espíritu Santo lo que fuese más conveniente hacer” (1993: 188). La inspiración tardó 22 años, dos profetas y cientos de miles de mormones y dólares colonizando Utah, pero al fin, ya casi en el ocaso de siglo, hizo su aparición.

⁶⁸ En una declamación de legalidad políticamente correcta, dicho “manifiesto” ha sido incluido como “Declaración Oficial – 1” en la parte final de las Doctrinas y Convenios (p. 289-90). El otro anexo, “Declaración Oficial – 2”, tiene que ver con el “último” escollo ético, relativo a la imposibilidad de los afros y sus descendientes de acceder al sacerdocio mormón (tema sobre el cual volveremos tangencialmente en el capítulo 5). Este se dirimió en junio de 1978, cuando el presidente Spencer Kimball tuvo la demorada “revelación” de “conferir el sacerdocio a todos los varones que sean miembros dignos

sus oponentes. De esta manera, y como sostuvo Brooke (1996: 291), el mormonismo fue especialmente exitoso en forjar un nuevo tipo de relación con el estado-nación americano en alianza con el Partido Republicano, “construyendo una plataforma de poder político, fuerza económica e impacto conversionista sin paralelo en la historia religiosa americana”. Este proceso de asimilación y americanización del mormonismo no solo se expresará en términos axiológicos y teológicos, sino también, y bien acorde a la experiencia histórica de la iglesia, en términos económicos y políticos.

Desde el punto de vista económico, el desarrollo de las corporaciones e inversiones propias de la IJSUD ha crecido en forma dilatada desde los comienzos del siglo XX. Utah pasó a ser, aunque esto ya se prefiguraba desde sus inicios, un centro económico de enorme magnitud⁶⁹. Los vastos holdings financieros que controla la iglesia, que se extienden a más de cien empresas, y cuyo capital circulante ronda hoy un total de 30 mil millones de dólares, han seguido férreamente el camino propio de estas corporaciones según el código moral de los negocios norteamericanos: rectitud en las transacciones, espíritu de compañía, contribuciones de caridad o filantropía (hasta con los *gentiles* necesitados) y una intachable probidad fiscal⁷⁰. Como hemos señalado, el hecho económico en todas sus magnitudes representa uno de los elementos clave de la experiencia mormona, y así lo puso de manifiesto recientemente el historiador apologético Leonard Arrington expresando que la iglesia, en concordancia con los valores que representa, “ha jugado un rol, y continúa jugándolo, en el desarrollo económico y social del Oeste, y asimismo, por la expansión de los mormones en muchos lados, en la nación como un todo”⁷¹.

Es posible interpretar esta *estrategia de acomodación social* a partir de lo que David Snow (1979) denominó –en relación a los movimientos sociales– la *congraciación dramática (dramatic ingratiation)*⁷². La misma consiste en transmitir la impresión de que los valores, propósitos y conductas del grupo “están en conformidad o por lo menos no son incongruentes con ciertos valores, tradiciones y estándares

de la Iglesia sin tomar en consideración ni su raza ni su color” (ibid. p. 291).

⁶⁹ En la edición del 4 de marzo de 1997, la revista *Time* publicaba su artículo central sobre la Iglesia Mormona, bajo el título *Kingdom Come* y el subtítulo “*The Mormons True Great Trek Has Been To Social Acceptance And A \$ 30 Billion Church Empire*”.

⁷⁰ Como advertimos en las primeras páginas este código moral tuvo su cristalización durante 1830-50, paralelamente al desarrollo de la propuesta mormónica.

⁷¹ *Time Magazine*, agosto 4, 1997, p. 17.

⁷² Para una comprensión mayor de estos conceptos y su articulación teórico-práctica con el estudio de los movimientos religiosos consultar Frigerio (1999).

normativos dentro de la sociedad mayor” (Snow 1979: 35-6). Como sugiere Frigerio (1999: 8), 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”. Podemos ubicar este tema en relación a la segunda función del fenómeno ideológico, orientado aquí a poner en escena, por medio de una reconfiguración de símbolos, valores o tradiciones comunes, con el propósito de obtener mayor legitimidad social. En el caso de la institución mormona, esta *congraciación dramática* ha traído aparejada una progresiva incorporación al campo de la Nueva Derecha Cristiana, volcándose cada vez más hacia una ideología nacionalista y conservadora y una teología cristocéntrica claramente emparentada a dichos valores⁷³. De esta forma, la retórica de la iglesia acentuará tópicos como la importancia del trabajo y la autosuficiencia económica, la lealtad a los gobernantes, la conducta honesta y obediente y el cuidado y control corporal⁷⁴, a medida que declinan otros temas como la llegada del milenio, los poderes recibidos del Espíritu Santo y los misterios develados del Reino de Dios.

Es fundamentalmente a partir de 1950, cuando la IJSUD se encaminó –en palabras del A. Mauss (1994b: 29)- hacia una asimilación en la “vía principal de la vida norteamericana”. No obstante, este desarrollo no fue unidireccional, sino que implicó una tensión dialéctica con un proceso paralelo de cercenamiento (*retrechment*). Un énfasis sectario que se va a plasmar en cuatro esferas centrales:

1) Doctrinaria: renovada importancia de las doctrinas únicas de la iglesia –bastante marginales durante las primeras décadas del siglo XX– claramente heterodoxas en relación al mundo cristiano (católico, ortodoxo o protestante). Este acento incluye el dogma de la revelación continua de Dios a los profetas mormones (únicos receptores

⁷³ Fue precisamente en los albores de esta etapa, en 1897, cuando Paul Groussac visitaba Salt Lake City, interesado especialmente en la religión mormona. Con profunda ironía el literato comenta su reunión con el presidente Woodruff, ¡que lo recibió convencido de que era un enviado del emperador de Brasil! (que ya había viajado por allí años antes): “He aludido a la riqueza del Utah y de la región californiana; el presidente ensaya algunas frases tendientes a demostrar el *lealismo* nacional de los mormones. Y entonces el anabaptista con trazas de filisteo empuña el tema, como la clava de su tatarabuelo Hércules, y sacude palos a derecha e izquierda, acometiendo a los enemigos de la Unión y a los viles calumniadores que pintan a los Santos como a malos patriotas... ‘Somos americanos como el que más, nuestra divisa es la de Washington: *E pluribus unum!*...’ y así continúa con un ardor de demagogo y una facundia de predicador ambulante” (1980: 293) [énfasis original].

⁷⁴ Especialmente en lo relativo a la *Palabra de Sabiduría*, escritas por Smith a mediados de 1830 (anexadas luego a las D&C) y relativas al control sobre las bebidas “calientes” (alcohólicas, café y té) y el consumo de tabaco. A partir de 1921, las mismas son obligatorias, entre otros requisitos, para adquirir la recomendación de ingreso al templo, a fin de realizar los “convenios eternos”.

autorizados), la obediencia irrestricta a los líderes eclesiásticos, la importancia del Libro de Mormón, la obra genealógica y la construcción de Templos en diferentes países del mundo.

2) Organizativa: mayor centralización y concentración del poder en la jefatura eclesiástica, “*a high degree of top-down control*” (Mauss 1994b: 32). Esto se manifestó especialmente en el sistema de *correlación* –originado en los años ’20 pero establecido con firmeza durante los ’60– donde todas las actividades y programas de la iglesia están bajo control de un solo organismo (el Departamento de Correlación, dirigido por los Apóstoles), y en la estandarización de los servicios de los servicios de culto, la asignación de dinero, los contenidos de los materiales instructivos de la iglesia y el estilo arquitectónico de las capillas.

3) Ideológica: un esfuerzo programático en remarcar los roles familiares tradicionales, los valores de cortesía y obediencia y la organización de la vida doméstica. La instauración a mediados de los años ’60 de las “Noches de Hogar”, en su traducción castellana, donde en cada morada mormona el padre de familia enseña, siguiendo un manual estándar de duración anual, lecciones religiosas y morales y métodos cristianos de recreación familiar (juego, baile, deporte, etc.). Si bien es cierto que este anclaje en la familia como célula madre se posicionó como otra buena estrategia de congraciación dramática, siendo valorada por la atención pública, también tuvo su contracara. Y aquí el tema mayor es el denodado énfasis de la jerarquía eclesiástica en los tradicionales roles maritales y parentales, haciendo oídos sordos a los movimientos de reivindicación femenina y de derechos civiles. La más clara tendencia neo-ortodoxa y oclusiva de la IJSUD fue la oposición oficial a la histórica Enmienda de la Igualdad de Derechos (*Equal Rights Amendment*), de 1976, que procuraba dar igual tratamiento y acceso de trabajo a toda persona más allá de su género (Mauss 1994a).

4) Educativa: reformulación y estandarización universal, a partir de mediados de los años ’50, del Sistema Educativo de la Iglesia (el seminario de educación religiosa para la juventud) con una clara orientación anti-intelectual y fundamentalista, volcado netamente hacia la indoctrinación, donde las fuentes citadas solo provienen de los libros canónicos y de discursos de los máximos líderes.

El fin de la Segunda Guerra, con la emergencia del nuevo mapa político-económico mundial y el rol de los Estados Unidos en este contexto, fue correlativo a profundos cambios estructurales operados en la iglesia fundada por Joseph Smith, dando

nacimiento a una nueva etapa: la *expansión global* del mormonismo. El modelo operativo del liderazgo eclesiástico, su disposición y dinámica, van a estar inspirados en gran parte en el mundo de la gerencia empresarial y los negocios (Woodworth 1987). A partir de estos años, los elegidos para ocupar estos altos mandos serán reclutados especialmente del ámbito de la gerencia de negocios y las leyes. Asimismo, la Iglesia Mormona se ha visto involucrada con ímpetu en la arena política norteamericana, pero ya no en carácter mesiánico-teocrático al estilo de Joseph Smith y Brigham Young, sino a partir de una llana incorporación a la estructura de la *American democracy* y las instituciones ligadas a la seguridad nacional (ese otro mitema tan caro al *American way of life*), como el ejército y las agencias de inteligencia (FBI y CIA). El ejemplo más cabal al respecto fue el de Ezra Taft Benson, uno de los “grandes hombres” del mormonismo contemporáneo, que llegó a ocupar el cargo de Presidente de la Iglesia entre 1985 y 1994. Designado Apóstol en 1944, en 1953 el presidente republicano Dwight Eisenhower lo nombra Secretario de Agricultura de los Estados Unidos (cargo que ocupará por doble mandato hasta 1961), bajo el previo consentimiento del entonces Profeta y Presidente mormón, David McKay. Siendo este último el encargado de convertir a la IJSUD en una organización mundial, y cuya visita a la Argentina en 1954 será –como observaremos en el capítulo siguiente– decisiva para la consolidación institucional de la iglesia en el país. Pero también, este hijo de pioneros escoceses que emigraron a la Nueva Sión en 1850, será un artífice decisivo en redefinir la construcción y representación de la política en la jerarquía mormona.

Si bien la relación entre el mormonismo y la política fue cercana y conflictiva desde sus orígenes y primeras décadas en Utah, la entrada al siglo XX trajo aparejados notables cambios en las relaciones de la comunidad religiosa con la sociedad mayoritaria y, como ya hemos observado, en la propia estructura interna de la iglesia. Tal vez sea posible analizar este fenómeno adaptando la conceptualización de Marc Abeles (1997) sobre la puesta en representación de lo político y pasar a hablar de una *puesta en escena de lo religioso*. Al igual que ocurre en el orden de la política, en la religión el hacer ver se constituye también como una dimensión consustancial de la misma, siendo así un lazo genérico el que une religión y representación, a partir de símbolos, ceremonias, ritos, narrativas, diacríticos identitarios, etc. La IJSUD va a definir una puesta en representación de lo religioso sostenida en la dimensión política que envuelve a la figura presidencial. Y aquí el nuevo rol que irán adquiriendo las

relaciones públicas de la jerarquía mormona con la política profesional y los medios masivos de comunicación serán determinantes. Si revisamos la agenda del Presidente mormón 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, y por supuesto las imprescindibles Conferencias Generales⁷⁵, son algunas de las actividades que nos inducen a pensarlas como aquel tipo de “liturgia política” que exalta la *unidad* y el *consenso* y que cumple “una función muy precisa en una sociedad fuertemente territorializada donde la pertenencia local es un elemento fuerte en la identidad individual y colectiva” (Abeles 1997: 9).

La experiencia capital del éxodo, la dura pero exitosa colonización de Utah y la posterior 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 tradición religiosa. Aquello que denomino *narrativa del pionerismo* constituye un buen ejemplo de este imaginario. La experiencia de los *pioneros* se constituyó como modelo ejemplar del ethos mormón: ellos se figuran como el espejo de los más altos valores morales y viva imagen de una idea cardinal: el sacrificio, la abnegación, el sufrimiento, sólo se superan a partir del trabajo incesante, la obediencia y la organización metódica. El pionerismo constituye así un aspecto relevante del discurso mormón, a partir de una construcción ideológica que se legitima en el pasado pero cuya eficacia reside precisamente en la contemporaneidad de su mensaje. En cada nuevo emprendimiento de la iglesia -algunas veces en climas hostiles o difíciles- se recurre a esta narrativa para interpretar y dar cuenta de esa experiencia. Esta dimensión espacial del imaginario mormón, incorporada a la construcción de una historia y tradición unívoca, se manifiesta con toda claridad en el énfasis que desde hace cincuenta años la institución viene realizando en la recuperación de los sitios histórico-geográficos de la iglesia y la importancia de su Historia (Olsen 1980; Mitchel 2001)⁷⁶.

⁷⁵ Las *Conferencias Generales*, realizadas dos veces por año y siempre desde *Salt Lake City*, constituyen uno de los momentos más importantes y enfatizados de la vida mormona. Durante dos días, los *santos* de todo el mundo (personalmente, vía satélite o radio) se congregan para escuchar, *sostener* a sus líderes y recibir “la voz de los profetas modernos” (es decir del Presidente y los Doce Apóstoles).

⁷⁶ Observemos un ejemplo de esta *narrativa del pionerismo* mormón según la crónica de la iglesia: “En medio de la reanudación de actividades de la Iglesia que tuvo lugar después de la guerra, la conmemoración de la llegada de los pioneros hizo que los santos prestaran más atención a su patrimonio...”

Formado en el ámbito de la educación, McKay constituyó la autoridad general de mayor duración y actividad en la historia de la iglesia. Uno de los puntos centrales de la era McKay fue la apertura pública de la iglesia en relación al *establishment* de la sociedad mayoritaria, al tiempo que inaugura las giras mundiales de los profetas mormones. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica con el gobierno norteamericano se tornan abiertas y fluidas, especialmente a partir de la asunción de Eisenhower y la elección señalada del Apóstol Benson como Secretario de Agricultura. Pero el nexo capital entre mormonismo y política nacional durante los años cincuenta estuvo ligado al declarado anticomunismo del presidente y la cúpula mayor de la iglesia. Tengamos presente además –aunque sin caer en generalizaciones simples en un tema de evidente complejidad– que el crecimiento del mormonismo en gran parte del mundo a partir de aquellos años, al igual que otros grupos religiosos coterráneos, estuvo ligado al incesante aumento del poderío económico y político de los Estados Unidos en la escena mundial. Los años seminales de la Guerra Fría fueron los que paralelamente “abrieron el terreno” -valga la metáfora espacial- a la expansión mundial de los Santos de los Últimos Días⁷⁷.

Es posible argumentar, según la teoría e investigación empírica sobre los movimientos socioreligiosos, que uno de los grandes dilemas que atraviesa todo grupo radica en encontrar un mediano equilibrio entre la particularidad de su mensaje y propuesta y la acomodación a la sociedad mayoritaria en donde busca desenvolverse. Buena parte del éxito del mismo, y sobre todo su supervivencia, dependerán de su capacidad para encauzar esta aporía a la cual se enfrenta, y como hemos observado en estas páginas, allí ha estado uno de los grandes dilemas de la experiencia histórica mormona.

No sin visiones encontradas, el mormonismo logró en su tierra de origen un cierto balance entre la distintividad de su estilo de vida y visión del mundo y la

La Presidencia comparó los peligros físicos que enfrentaban los pioneros con las tentaciones que acechan a la Iglesia, particularmente a la juventud, en el siglo veinte, y exhortó a los santos a que estén preparados como sus antecesores para enfrentarlos... En vista del éxito de la Manzana del Templo, la Iglesia continuó su programa de inaugurar centros de visitantes en otros sitios históricos, tales como el lugar en donde nació José Smith en Vermont, la Arboleda Sagrada, el cerro Cumorah en Nueva York, Independence en Missouri, y Nauvoo en Illinois... La restauración de la antigua ciudad mormona de Nauvoo empezó en los años sesenta. (Historia de la Iglesia..., p. 621-22, 630).

⁷⁷ “En los años cincuenta y sesenta –narra la historia oficial de la iglesia–, la cantidad de miembros aumentó con casi el doble de rapidez que en las décadas pasadas; y la iglesia no sólo se fortaleció en números sino que se extendió por estar los miembros distribuidos en el mundo con más uniformidad” (Historia de la Iglesia..., p. 625).

alineación a valores y mentalidades propias del *establishment* de sus gentiles conciudadanos. Sin embargo, como remarcó con sutileza el sociólogo Lawrence Young, tanto la fuerza como el talón de Aquiles de la propuesta mormona, desde 1830 hasta el presente, radica en su concepción verticalista y heterónoma del poder: en “su carácter antidemocrático personificado en la incuestionada obediencia a los líderes religiosos” (1994: 46). Cuando a partir de la Segunda Guerra, los *santos* se proponen reorientar todos sus esfuerzos para convertirse en una potencia religiosa universal, dicho asunto vuelve a presentarse con una fuerte tensión. El punto central aquí es que esta forma de organización antidemocrática y jerárquica ha facilitado asimismo –en palabras del citado estudioso– “la exportación de otros elementos de la cultura americana vía la estructura administrativa y centralizada de la iglesia –resultando en un choque entre la cultura mormona y la de la sociedad receptora” (Young 1994:47). En los próximos capítulos observaremos algunas formas en que este dilema se presentó en el contexto argentino, de modo más particular en el intento de convertir a los aborígenes chaqueños.

Llegamos al final del capítulo, que buscó sopesar hechos y procesos sociales del devenir histórico mormón. Como todo grupo social, el mormonismo estuvo en constante cambio y reestructuración, desde sus orígenes en la Nueva Inglaterra, pasando por su derrotero hacia el Oeste y la consolidación de *su* lugar en el mundo en Utah, hasta llegar a los globalizantes y contradictorios días actuales. Los *santos* se ubican como la metáfora más radical de la popularmente denominada “conquista del Oeste” y del “espíritu norteamericano”. Un pueblo optimista con un claro *destino manifesto*: fundar pueblos, iglesias y Templos y así llegar a ser lo que los “dioses y reyes” fueron para sus profetas fundadores. Es decir, un modelo social, moral, económico y político, al cual el mundo, y aquí no importa su variedad, debe acomodarse⁷⁸.

⁷⁸ “No puede cabernos ninguna duda” –expresaba el actual profeta en la Conferencia General del 4 de octubre de 2003– “en cuanto a nuestra responsabilidad para con los pueblos de la tierra, y tampoco puede haber ninguna duda de que estamos avanzando en el cumplimiento de esa responsabilidad... Estamos entregados a una obra que tiene que ver con las almas de hombres y mujeres de todo lugar. Nuestra labor trasciende fronteras y con la ayuda del Señor habrá de continuar. Aquellas naciones que aún no nos han abierto sus puertas, un día lo harán. Tal es mi fe, tal es mi creencia y tal es mi testimonio... La iglesia se encuentra en una condición maravillosa y no sólo puede mejorar, sino que mejorará, crecerá y se fortalecerá” (*Liahona*, noviembre 2003, pp. 4, 6).

CAPÍTULO 3

LOS SANTOS SUREÑOS. LA EXPERIENCIA LOCAL

En el capítulo previo revisamos la génesis y el desarrollo del mormonismo enfatizando lo acontecido en el mundo sociocultural originario. Recordemos en primera instancia el surgimiento de este movimiento en el noreste del país, que por entonces configuraba el centro religioso, económico, político e intelectual. Fue a partir del proceso de colonización del Oeste donde esta novel religión fue construyendo, entre disputas, 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 sociedad 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 capítulo presentamos, por un lado, una crónica histórica sobre el mormonismo en el país; por otro, una descripción etnográfica sobre la organización y vida sociorreligiosa de la comunidad local. Ambas partes se proponen presentar un cuadro general sobre la conformación social de este grupo en la Argentina. Desde una mirada macro, posicionando las relaciones en el campo sociopolítico local, destacaremos el énfasis mormón en construir estrategias de acomodación con la sociedad y la dirigencia política. Desde una observación micro, exploraremos las prácticas religiosas y percepciones de los propios miembros.

Parte I

Crónicas mormonas en el país del mate y la milonga

a- Los primeros misioneros y “la fundación mítica de Sudamérica”

El impulso evangelizador de este grupo fue paralelo a su derrotero por el Oeste y desde las primeras décadas de la iglesia dos frentes de misión fueron preparados: el primero y fundamental, en torno a los vecinos de los pueblos lindantes y –a partir de 1838- en relación a los ancestros protestantes 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 (1990), era el relativo a las sociedades indígenas o mestizas. Aunque este tema será discutido en el próximo capítulo, lo interesante a notar es que en la práctica sólo los primeros fueron invitados a congregarse a la Nueva Sión mientras que los *lamanitas*, sean de Utah, Ohio, México o el Pacífico Occidental, quedaron al margen de esta propuesta y se les inquirió la necesidad de permanecer en sus lugares y avanzar allí en la “obra del Señor”.

Hacia el fin de sus días, el profeta Joseph Smith, cuando su visión profético-política se hizo tan manifiesta, proclamó que *Sión* ya no designaba solamente a las ciudades mormonas ni tampoco meramente al subcontinente norteamericano. Por el contrario, haciéndose eco tal vez de la contemporánea doctrina Monroe, afirmó que *Sión* correspondía a toda América. Así, y continuado la misión del profeta, los Apóstoles mormones se aprestaron a evangelizar la parte sur de esta “sagrada tierra”.

No deja de ser sugestivo que el primer país sudamericano donde la IJSUD decide iniciar la obra misionera fuera la Argentina de la década de 1920. Intentos previos de evangelización se habían dado en el país trasandino, cuando uno de los Apóstoles y grandes hombres de la historia mormona, Parley Pratt, intentara sin éxito durante 1850 convertir algún alma chilena a la *santa causa*⁷⁹. 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 (1880-90), cuando varias familias migraron y fundaron colonias agrícolas y ganaderas. Esta última experiencia permitió un acercamiento mayor al castellano, que se vio cristalizado en la traducción del *Libro de Mormón*⁸⁰. La instalación de la Misión Mexicana en los albores del nuevo siglo, permitió organizar con mayor fundamento la idea mormona de expandirse hacia nuevas tierras, aquellas donde –según la visión propia del protestantismo anglo-norteamericano de la época- la Iglesia Católica, en su

⁷⁹ Los motivos que llevaron al elder Parley Pratt a emprender dicho viaje junto a su esposa, que estaba embarazada y cuyo hijo murió al nacer en Santiago de Chile (la IJSUD ha ubicado el cementerio donde fue enterrado y colocado un a placa en su homenaje), estuvieron probablemente ligados al afán exploratorio en tanto viaje a los confines de Sión (imaginario también presente en los misioneros venideros). La experiencia misionera, según ha narrado el mismo Pratt luego de volver a Utah, fue completamente desoladora y relegada por las diferencias lingüísticas y culturales (Curbelo 2000, IHCT 1998).

⁸⁰ Primero uno “trozos selectos” en 1876 y luego una edición completa en 1886.

idolatría y fanatismo, había subyugado a los nativos y criollos condenándolos al atraso social y moral⁸¹.

Es factible, observando documentos y la historia social de la época, que la elección de Buenos Aires como sede inicial de la Misión Sudamericana respondiera a tres motivos principales: i) la favorable situación económico social del país en el contexto internacional y regional; ii) el carácter cosmopolita y la nutrida migración europea que mutó la configuración sociocultural de la República desde las últimas décadas del siglo XIX; iii) 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 Irigoyen, fueron también un terreno propicio para el establecimiento y la consolidación de otras alternativas religiosas, donde protestantes, evangélicos y espiritistas buscaban abrirse camino⁸².

Al igual que en estos casos, 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. Fueron dos familias de migrantes alemanes, llegados al finalizar la Primera Guerra, las primeras en solicitar a las autoridades de Utah la posibilidad de recibir misioneros y comenzar a difundir el evangelio mormón en estas tierras⁸³. Estas familias eran los Friedrichs y los Hope y estaban asentadas en el barrio de Liniers, lugar donde posteriormente se edificará la primera capilla de la iglesia en el país. Como tantos otros migrantes mantenían lazos de sociabilidad con otros coterráneos, con los cuales realizaron una incipiente tarea misional. Pero el hecho de que estos dos miembros no

⁸¹ 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. En este campo 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" que sucedieron luego del Concilio de Nicea, según sostiene la narrativa maestra de la imaginación histórica protestante; 3) propio del *pasado caduco*, entendido en términos negativos de atraso y dogmática tradición.

⁸² Al respecto se puede consultar, Bianchi (1992, 2001) sobre espiritismo y catolicismo, respectivamente; Semán y Wynarzck (1994) sobre pentecostalismo; Ochoa (1994), Miguez Bonino (1970) y Bastian (1998) sobre protestantismos históricos en Argentina y Latinoamérica y Ceriani Cernadas (1999, 2000) sobre los adventistas.

⁸³ 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).

tuvieran la experiencia suficiente en la iglesia, cuya marca se establece por el status sacerdotal, les impedía realizar bautismos o liderar una rama. No obstante, el proselitismo entre algunos de sus congéneres y su visión optimista sobre la posibilidad de avanzar en la tarea de evangelización –en un contexto socioeconómico por entonces tan distinto al de su país originario- los motivó a escribir a la *Autoridades Generales* de Utah para solicitar el envío de misioneros.

Así fue como a fines de 1925, luego de las *Conferencias Generales* de Octubre, la cúpula mormona ordena a un Apóstol y dos 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 donde, según sus previos conocimientos, habitaban “los descendientes de la tribu de Lehi”, los cuales también habían dejado imponentes obras arquitectónicas que testimoniaban –según sus interpretaciones- la “veracidad” de las narraciones del *Libro de Mormón*. Los misioneros llevaron consigo varios folletos, libros y material doctrinal en castellano, alemán e inglés como también algunos artefactos de última tecnología que los ayudarían en su trabajo, como proyectores de diapositivas para representaciones pictóricas del *Libro de Mormón* e imágenes de la historia y presente de la Iglesia, y una cámara de filmación para tomar retratos “de las antiguas ruinas de Sudamérica”⁸⁴. Es posible sostener que todos estos objetos adquirirían a los ojos de los propios misioneros una doble dimensión pedagógica y legitimante. Respecto al último ítem, debemos notar el énfasis en la historia de la iglesia-pueblo, entendida como *destino manifiesto* y la invención *lamanita*, tema específico del capítulo siguiente.

Retomando lo expuesto al final del capítulo anterior sobre las estrategias de acomodación del mormonismo a la sociedad mayoritaria, advirtamos que apenas radicados en Buenos Aires y contactados con los miembros alemanes, los primeros misioneros 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

⁸⁴ *History of South American Mision Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, 1925, pag. 2*

de Nueva Inglaterra contra los mormones” –según se afirma en los registros históricos de la época⁸⁵-, su lealtad nacional primó sobre sus diferencias socioreligiosas, 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 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 Pratt⁸⁶ causó una “*good impression*” en el intendente.

El grueso del trabajo realizado por estos primeros *élderes* era básicamente la visita casa por casa y la entrega de un folleto específico, donde se introducía a la iglesia y se los invitaba a conocerla en un provisorio local en la Av. Rivadavia 8972. En 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 en el citado lugar. Por medio de este folleto⁸⁷ es factible observar las primeras estrategias de presentación pública que la Iglesia Mormona adoptó para su propuesta de evangelización. Así, luego de presentar como objetivos el “establecer una misión evangélica en Buenos Aires” y de afirmar su distintiva identidad, aclarando que “no es una iglesia protestante, sino que es la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo reestablecida en toda su pureza”, el folleto se propone explicar brevemente “qué es, pues, esta iglesia”. Y allí aparece un recurso de presentación bastante común a grupos religiosos o espirituales minoritarios que buscan difundir sus creencias en contextos donde, como es el caso que nos ocupa, ya existe una religión hegemónica. Siguiendo a Wright y Messineo (2002), podemos denominar a dicho recurso “*identidad precautoria*”, en la medida en que la marca de presentación de un particular cuerpo de creencias y prácticas viene dada por su negatividad. De esta manera, el grupo se presenta públicamente negando aquello que, según la percepción social de 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.

⁸⁵ *History of South American Mision Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, 1925*, pag. 3

⁸⁶ Que había fundado la Misión Mexicana y traducido el *Libro de Mormon* al castellano.

⁸⁷ Publicado en Curbelo (2000: 42).

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.

La “identidad afirmatoria” del último párrafo emerge como una característica común a muchos grupos cristianos primitivistas propios de la época de Smith. Más allá 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 Eliade denominó el “prestigio de los orígenes”. Se trata de la idea de que los comienzos, sea del cristianismo, de la escritura, de la revolución, etc., están signados por una cualidad beatífica, con el tiempo degenerada por diversos acontecimientos. Esta es una representación común a las narrativas míticas y también a otras expresiones de la imaginación cultural que pueden develarse en parte de la historiografía moderna y algunas expresiones artísticas (Eliade 1994). En la perspectiva mormona, luego de la desaparición de los apóstoles y discípulos originarios, la iglesia primitiva entró en un proceso de “impureza” 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 eclesial y bases cosmológicas del verdadero y único cristianismo, logrando así una continuidad con un adecuado pasado histórico.

En relación a este último tema sobre la fundación 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 iglesia 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. Reunidos en el Parque 3 de Febrero a primeras horas de la mañana, 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” 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 Sión⁸⁸. [énfasis agregado]

b- Los pioneros y el proceso de acomodación nacional

Si bien la primera rama 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 heterogeneidad 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).

La mirada de la Iglesia Mormona sobre Argentina y Sudamérica no difería en absoluto 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. Podemos afirmar, siguiendo a Meyer (1991: 278), que ambos “soñaban con ‘civilizar’ a los latinos convirtiéndolos a una fe que engendraría la prosperidad”. La prédica de la iglesia, más allá de los elementos doctrinales y exclusivistas, se orientaba a implantar una ética que -como observó Weber (1992: 208) con insuperable agudeza- “era la típica moral burguesa de la respetabilidad y la diligencia”. 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, la salud y el cuidado corporal se alzaban como centrales.

Los primeros miembros argentinos provenían en su mayoría de contextos socioeconómicos relativamente bajos. Su mundo social se ligaba en general a pequeñas actividades comerciales u oficios como carpintería, albañilería, mercado de alimentos, etc. La conversión al mormonismo implicaba una posibilidad de cambio social y la integración en un grupo con fuertes valores morales, todo dentro de una aceptada organización. En una conversación informal con una joven de 35 años, tercera generación en la IJSUD, me comentaba el carácter “de club social” –según sus propias palabras- que presentaba el mormonismo para aquellos primeros miembros de la iglesia

⁸⁸ *History of South American Mission. Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, 1925, p. 5.*

en Argentina, dando cuenta así del carácter socializador y cohesionador del mismo. 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 argentina. Fue así como muchos de estos primeros miembros se asentaron con el tiempo entre las clases medias de la población.

Observemos algunos casos particulares de estos “pioneros” y sus experiencias sociales. El caso de la familia Avila representa uno de los fundamentales, pues de allí provendrán no solo algunos de los primeros líderes locales, sino que también constituirá una de las familias de mayor arraigo en la iglesia local. El primer contacto con el mormonismo fue a mediados de la década del '30, cuando Ramón Avila, que emigró desde España con un primo en 1910, y Elisa Leonor Melga ya habían constituido una familia compuesta por 6 hijos varones. Según sostiene la historia oficial vernácula (Curbelo 2000), el punto disparador de dicha conexión con la iglesia fue la “sanación milagrosa” del hijo más pequeño de la familia, Jose Luis, efectuada por dos misioneros norteamericanos que estaban enseñando el evangelio mormón entre vecinos alemanes del barrio de Pompeya. Estos élderes dispensaron sobre el niño enfermo el rito curativo característico de esta iglesia, conocido como bendición de salud⁸⁹. En la actual capilla de Lugano tuve la posibilidad de conversar con dicha persona, hombre afable y reconocido en la comunidad, quién me comentó su particular percepción respecto de aquel “milagro”, un tanto alejada de la señalada crónica. Sabiendo que yo había leído esa obra, y que estaba al tanto de la historia nacional de la iglesia, me dijo en tono amistoso y ciertamente jocoso,

Yo soy el que aparece en el libro diciendo que gracias al milagro de mi curación la familia se interesó seriamente en la iglesia. Y bueno es un poco exagerado, me parece, pero quedaba lindo ponerlo así...

Sin ánimos de contradecir lo afirmado en el libro, José Luis prefirió relativizarlo, afirmando la importancia de todo el esfuerzo y la fidelidad de la familia, especialmente

⁸⁹ Este rito solo puede ser administrado por aquellos sacerdotes que adquieren la categoría de *élder*. Cualquier persona puede recibir dicha bendición, compuesta por tres actos fundamentales: i) la unción de un aceite sagrado en la coronilla del afligido, sustancia exclusivamente realizada para esos menesteres; ii) la oración correspondiente donde se pide por la curación de tal persona; iii) el *sellamiento* de la oración invocando la autoridad y poder del Sacerdocio de Melquisedec. En el capítulo 6 analizaremos distintos testimonios de primera mano sobre cómo los tobas mormones apropian creativamente estas *bendiciones de salud*.

después de la muerte de su madre, apenas 2 años después de bautizados en la iglesia, las dificultades económicas y el hecho de que su padre se hiciera cargo de la crianza de sus hijos. En esos esfuerzos de “hacer las cosas de la iglesia” y concurrir siempre a las reuniones dominicales estaban, según la perspectiva de este pionero, los mayores logros de la experiencia familiar en la iglesia⁹⁰. El caso de la familia Avila, descendientes de españoles e italianos, de condición humilde y clase trabajadora, nos acerca un ejemplo de cómo el mormonismo se insertó en sus inicios en las capas de migrantes con escasos lazos sociales y de parentesco en el país⁹¹.

Por el contrario, el caso del iniciador de la obra en Rosario y el de Bahía Blanca adquiere otras dimensiones sociológicas y culturales. Fermín Barjollo, el primero en cuestión, vivió en Filadelfia (Estados Unidos) durante dos años y regresó al país en 1926. Once años después, los misioneros llegaron a su casa y el hecho de que provinieran de Estados Unidos lo entusiasmó a conocer con mayor profundidad el mensaje de los mismos. Así fue como a los 39 años, este hombre de clase media que trabajaba en un puesto importante en el ferrocarril, se bautizó en la Iglesia Mormona, siendo con el tiempo uno de sus más conspicuos fieles y líderes regionales. Especialmente, se destacó la labor de este miembro durante el período de la Segunda Guerra Mundial, donde, al no haber misioneros norteamericanos en el país, los adeptos locales tuvieron que mantener la actividad de la iglesia, bajo peligro de virtual desaparición en el área (Curbelo 2000). El caso de Thomas Looney adquiere connotaciones similares, aunque con sus propias particularidades. Este inmigrante australiano de ascendientes irlandeses fue clave en la instauración de la iglesia en Bahía Blanca, donde durante varios años su “confortable vivienda” –según describieron los misioneros norteamericanos que los visitaban- ofició como lugar de reunión para los pocos conversos. Si en Barjollo la experiencia previa y positiva en los Estados Unidos influyó con probabilidad en su conversión, en Looney su especialidad laboral en el área de las maquinarias agrícolas parece haber tenido, junto a la afinidad sociocultural y lingüística, una repercusión importante. Según relata Curbelo (2000: 106),

⁹⁰ En una entrevista realizada por Néstor Curbelo en 1978, el segundo de estos hermanos recordaba aquellos primeros años, afirmando que “en esa época los hermanos que se convertían a la iglesia eran de una condición económica humilde, estaban los muy pobres pero laboriosos, y muy pocos de buena posición económica... Asistíamos con ropas zurcidas y con zapatillas, si era necesario, muchas veces con nuestros guardapolvos de la escuela, pues no teníamos otra cosa. Esto no nos avergonzaba, pues era la condición general de los miembros de la iglesia (Curbelo 2000: 90).

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

Originarios de Norteamérica, los misioneros y su mensaje⁹² fueron percibidos por varios de los receptores locales, a pesar de las diferencias en sus trayectorias de vida y marcos culturales de referencia, como *metáforas de la modernidad*. Efectivamente, 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, 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 fueron de cesura para 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 el caso argentino, estos nuevos puentes que trataron de establecerse, a partir de estrategias de congraciación dramática, se propusieron presentar en sociedad los “valores culturales” de la iglesia y cómo éstos no se contradecían con los valores nacionales. Esto se llevará a cabo, por ejemplo, a través de equipos de básquetbol de misioneros o de notas en periódicos, donde se manifestará al mismo tiempo una estrecha conexión con el ‘carácter norteamericano’ del mormonismo y con la necesidad de asentar su lugar en el mapa religioso del país.

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

⁹¹ Otras familias pioneras como los Gianfelice, los Antoniotti y los Salvioli también se ubicaron en esta situación.

⁹² Recordemos las fotografías sobre Utah y otros sitios históricos de la iglesia que los mismos solían utilizar como estrategias de legitimación.

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 el historiador oficial de la iglesia en el país, Néstor Curbelo⁹³

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 W. 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 interrelaciones entre política y religión durante el peronismo, como así también de las estrategias de

⁹³ Esta misma persona, al tiempo de ubicarse como historiador orgánico del mormonismo en Argentina, Uruguay y Paraguay, habiendo publicado respectivas obras sobre la historia de la iglesia en dichos países es el líder de la Oficina de Relaciones Públicas del área, trabajando también como docente en el sistema educativo de la iglesia.

acercamiento a la sociedad mayoritaria que el mormonismo local puso en escena. Conforman también un ejemplo de cómo estas corrientes de procesos religiosos y políticos se hallan ligadas a la *dimensión nacional de la vida social*, a la forma en que se nacionalizan “identidades, ideales, valores y formas de sensibilidad propias de los grupos sociales que pasan a controlar áreas estratégicas en el funcionamiento de los estados” (Neiburg 1999: 67). La frase final del artículo, en donde el cronista ‘cita’ las palabras de Brown, da cuenta de cómo un género discursivo propio de la época, que genéricamente podemos llamar “populista”, es utilizado aquí para legitimar la acción mormona en el país, más allá de haber sido una invención del reportero o bien palabras literales del flamante presidente.

El otro punto principal de la presidencia de Brown estuvo dado por la organización del liderazgo nativo, siendo el primero en “desarrollar confianza en los miembros locales, otorgándoles cargos y responsabilidades y a la vez capacitándolos”, según comenta 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 norteamericanos.

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, la censura de las emisiones radiales y, para el caso de los misioneros norteamericanos, la dificultad en la obtención de las visas⁹⁴. No obstante, según las crónicas y fuentes históricas y el propio parecer de Curbelo⁹⁵, no parece que la IJSUD haya participado en alguna de las movilizaciones realizadas por distintas confesiones religiosas no-católicas⁹⁶.

⁹⁴ En el diario histórico de la Misión Argentina durante 1925 -1953, escrito a máquina y en inglés y actualmente en posesión del Departamento de Asuntos Públicos del Área, aparece la siguiente inscripción, con fecha del 18 de julio de 1950, develando una de las dificultades que por ese entonces la Iglesia Mormona tenía con el régimen de Perón: “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 where are now beginning to suffer the results of the new decrees and the strict attitude of the Immigration authorities”.

⁹⁵ Comunicación personal, según una entrevista efectuada el 9 de diciembre de 2001.

⁹⁶ La prohibición en 1945 de las emisiones radiales 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

El camino estaba preparado para que a principios de 1954 los mormones argentinos vivieran 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 lo llevaron probablemente 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 religión⁹⁷.

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 D. 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.⁹⁸ Constituye éste un capítulo importante en la historia de los *santos* argentinos, cuyos acontecimientos son positivamente 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. En esta historia, la crónica de dichos eventos relacionados a McKay y Perón aparece como símbolo de legitimidad y status de la 'historia grande' del mormonismo en el país. Las siguientes imágenes constituyen los regalos que McKay le hizo al Presidente Perón en su entrevista personal⁹⁹.

templos), fueron medidas que obviamente irritaron a buena parte del protestantismo vernáculo (Caimari 1994, Bianchi 2001). Como consecuencia de estas restricciones, y "en defensa de la libertad religiosa", grupos evangélicos, católicos ortodoxos e instituciones de la comunidad judía nacional efectuaron diversas movilizaciones y presentaciones de firmas en aras de abolir dichas reglamentaciones (Canclini 1970).

⁹⁷Al respecto, ver Caimari (1994), Girbal-Balcha (1997), Rouquié 1998, Bianchi (2001), Page (1999).

⁹⁸ 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 s/f).

⁹⁹ Ambos libros se encuentran en la Biblioteca Juan Domingo Perón en el Archivo General de La Nación. Imagen 4: "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," (Ref. 2756). Imagen 5: "To His Excellency, President Juan D. Perón with the complements of President David O. McKay Feb. 3 1954, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints" (Ref. 2444).

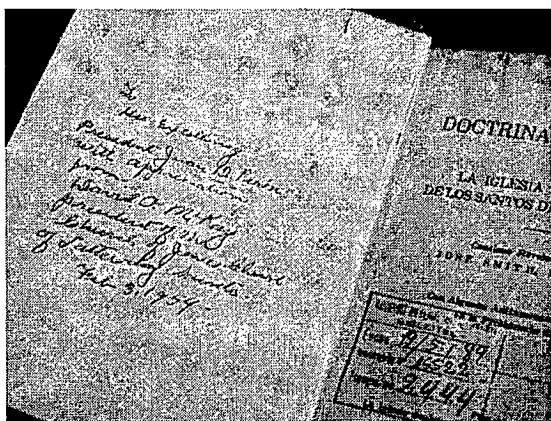


Foto 1. Regalos al Presidente Perón 1. Dedicatoria del Profeta Mc Kay – Doctrinas y Convenios.

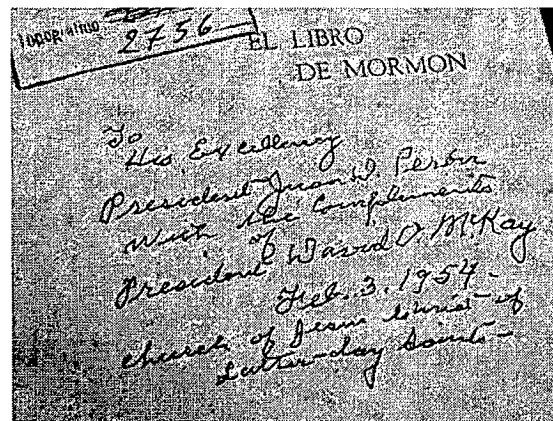


Foto 2. Regalos al Presidente Perón 2. Dedicatoria del Profeta Mc Kay – El Libro de Mormón.

c- Arraigo institucional y construcción del Templo

La preocupación central que recorre buena parte de actividad de la iglesia 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 7 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 iglesia¹⁰⁰. Con diversas posiciones dentro de la jerarquía local desde los 17 años, su crecimiento en la institución fue paralelo al desenvolvimiento profesional como contador publico. Egresado de la Universidad de Buenos Aires y habiendo trabajado como Secretario del Tesoro del municipio de San Miguel durante principio de los años '60 y en firmas internacionales como Deloitte, Haskins & Sells, Abrea escaló todas las posiciones de liderazgo nativo llegando a ser presidente de la Estaca Buenos Aires, de la Misión Argentina Rosario y del Templo de Buenos Aires, dedicado en 1986. El punto culminante de su carrera vino dado en marzo de 1981, cuando el por entonces profeta Spencer W. Kimball lo designó como integrante del Primer Quórum de los Setenta, hecho que lo llevo definitivamente a radicarse junto a su familia en Salt Lake City. Un artículo publicado en la revista oficial de la IJSUD, *Liahona*, en diciembre de 1985 nos interesa como indicador para indagar aspectos de la personalidad del mismo y –de modo más enfático- su congruencia con el modelo de persona que promueve el mormonismo contemporáneo.

Patricia [la hija mayor] dice que hay una admirable persistencia y consistencia en su trabajo. “El sabe lo que tiene que hacer y, no importa que, él lo hace”... Tal vez su mayor contribución a la Iglesia en Argentina, reflexiona Patricia, haya sido su trabajo en la construcción del liderazgo, y mucho de eso fue hecho a partir de enseñar con el ejemplo... Élder Abrea explica que su background profesional sin duda influyó en esa persistencia y consistencia. “*I’am a results-oriented man. I like goals. I like results. I want to be better, to improve...*”

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 élderes—pues allí reside la medida de legitimidad de cada congregación. Al tiempo entonces que los registros de miembros 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*¹⁰¹. En términos sociológicos, cada barrio constituye una congregación, en tanto conjunto de hombres y mujeres de diversas edades que viven

¹⁰⁰“Angel Abrea. Prepared for a life of service”, *Church News* abril, 1981.

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. Desde allí se organizó el desplazamiento de los misioneros, abriendo el espectro progresivamente hacia las provincias de Buenos Aires (Pergamino, San Nicolás), Rosario, Córdoba, Mendoza, Jujuy, Chubut¹⁰², Salta, Tucumán, Chaco (Resistencia).

En estas primeras décadas las ramas dependían enteramente de la actividad misional, sostenidas por el trabajo regular de los élderes. 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 su referencias la búsqueda de conocidos posiblemente interesados en escuchar el mensaje. Con el uso 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. Cuando nos introduzcamos en lo sucedido entre los tobas formoseños, observaremos cómo esta táctica fundada en las relaciones de parentesco será funcional al rápido crecimiento en varios asentamientos aborígenes. 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 ethos norteamericano, como el sentido de higiene corporal y cortesía en el trato cotidiano.

¹⁰¹ Por ejemplo la *estaca Liniers* agrupa los *barrios* de Caballito, Flores, Floresta, Liniers y Villa Luro.

¹⁰² Especialmente en las colonias galesas de Trelew y Trvelin donde la afinidad lingüística y en menor

Observemos ahora, a partir de la narración oral de un élder norteamericano¹⁰³, 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 de básquetbol de misioneros había estado en Resistencia diez años antes y la gente tenía mucha simpatía por los mormones.

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 locales e implementar un trabajo misionero más focalizado y menos paternalista.

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 remarcar aquí, retomando lo expresado en el capítulo previo, es el carácter rigurosamente 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 nos introducen en un imaginario donde la sacralización de la historia y la geografía estadounidense son clave¹⁰⁴. Así, y de modo similar al caso de otras geografías

medida cultural motivo la aceptación del mensaje mormón por parte de varias personas.

¹⁰³ Transcripta en la revista *Liahona*, abril de 1998, pags., 7-8.

¹⁰⁴ Sobre este tema volveremos con en el próximo capítulo al analizar las narrativas mormonas sobre los aborígenes y la frontera americana.

sagradas¹⁰⁵, Salt Lake City y otras ciudades de Utah, aparecen como “*nuestra Meca*” – según me comentó un referente importante de la Iglesia en el país. Es aquí donde debemos situar el interés de los dirigentes nacionales 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. 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 los llamamientos de 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 acarreaban, en un promedio de U\$S 25 a 30 millones cada templo. El presidente actual de la IJSUD, Gordon Hinckley, reactualizando una vez más la visión pragmática de la institución, uno de sus signos identitarios más claros y valorizados por los propios adeptos, optó durante el 2002 por cambiar esta política y construir más templos de menor tamaño y costo, acelerando así la construcción de numerosas *Casas del Señor* en diversos países del mundo.

Cualquiera que pase por la Avenida Richieri con destino al aeropuerto internacional de Ezeiza, 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 vigentes¹⁰⁶. En varias oportunidades, distintas personas ajenas a la iglesia pero al tanto de mi investigación, me han preguntado si era verdad aquello de la estatua de “oro puro” y

¹⁰⁵ Como el caso paradigmático de Jerusalén, la Meca, el Vaticano y los numerosos centros de peregrinación de las grandes religiones.

¹⁰⁶ Dicha estatua representa al Angel Moroni sonando la última trompeta del Apocalipsis, cuyo mensaje expresa la misión de difundir el evangelio mormón por el mundo.

cómo eso evidenciaba la “cantidad de plata que tienen esos yanquis”¹⁰⁷. 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 evangélicos¹⁰⁸. Esto, junto al factor socio-histórico del encono y las fricciones constantes con la sociedad no-mormona.

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 ritos de Investidura, de Sellamiento Familiar y el Bautismo por los Antepasados. 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. En varios relatos sobre la experiencia personal en la iglesia, los fieles no dudaron en priorizar la experiencia de concurrir a los templos para “realizar los convenios más sagrados de nuestra religión”. En la visita a distintas casas de miembros he observado cómo los certificados otorgados allí, especialmente el de matrimonio y Sellamiento Familiar, son orgullosamente expuestos en cuadros que cuelgan en el living de las casas.

Actualmente, los mormones argentinos superan los 300.000 miembros bautizados, aunque, como expresó un miembro, “*de ahí hay que ver que muchos no son activos y apenas van a la iglesia*”¹⁰⁹. 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

¹⁰⁷ Según la expresión literal de un taxista porteño mientras pasábamos por allí rumbo al aeropuerto.

¹⁰⁸ En el octavo capítulo volveremos a revisar este tema, cuando indagemos en los rumores y la mitopraxis que los tobas evangélicos pusieron en escena sobre los templos en tanto espacios de horror y sacrificios humanos.

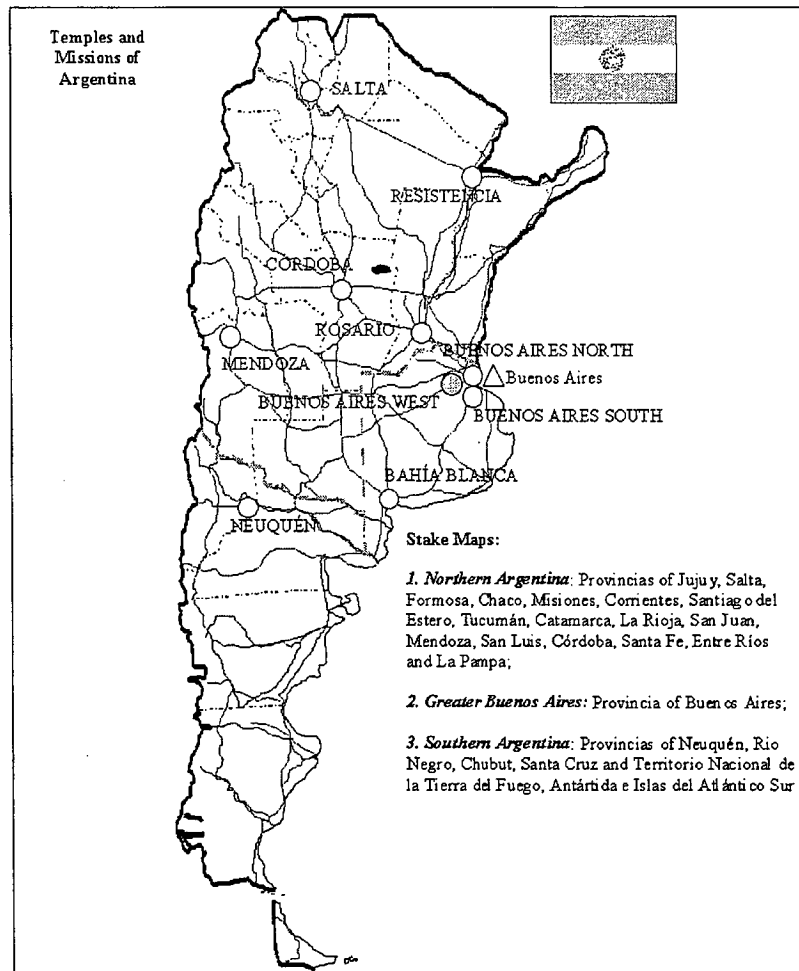
¹⁰⁹ Ya ha sido notado por otros investigadores que las diócesis mormonas interactúan con mucha competencia y esto llevó a acrecentar los números de miembros de cada *barrio* (Stoll 2002). Según mi experiencia es probable que más que inventar nuevos miembros para los registros, lo que ocurre es que se mantienen como activos los fieles que ya han dejado de participar de la vida religiosa desde hace tiempo y se ‘exagera’ la presencia de éstos en las reuniones dominicales. He observado estas cuestiones en

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 neoliberal¹¹⁰.

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 la provincia de Formosa. 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, remiseros, entre 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 varones especialmente, los que ocupan puestos de mayor envergadura. Los miembros con los que dialogué dicen compartir una serie de doctrinas, creencias y prácticas relativas al orden de lo sagrado. Bajo diferentes escalas, circunstancias y motivos, este conjunto de valores y prácticas reordenan parcialmente su imaginación cultural. Hacia estos temas nos dirigimos a continuación.

algunas pequeñas congregaciones de Formosa oriental.

¹¹⁰ El declarado anticomunismo de la Iglesia Mormona nunca ha sido disimulado por sus grandes hombres, haciendo referencia en varios discursos sobre los peligros de una ideología que “atenta contra la libertad, la familia y la misma religión”. La nueva derecha evangélica se sintió atraída por el característico énfasis mormón en la unión familiar y el trabajo, como también por la estrecha unión de la iglesia y el estado en Utah. Pese a esto, la disputa teológica sigue siendo una barrera infranqueable entre los *santos* y los evangélicos fundamentalistas, para los cuales el mormonismo es una peligrosa degeneración de la fe cristiana (Mauss 1994a; Young 1994a).



Mapa 2. Misiones y Estacas en Argentina.

Parte II

Estructura, ethos y rituales

a- Organización y vida sociorreligiosa

La organización de la iglesia en el país sigue el modelo piramidal propio de su estructura general. En la cúspide de la misma se ubica la *Presidencia de Área Sudamérica Sur*, que comanda no solo el desarrollo en Argentina, sino también en Uruguay y Paraguay. A ellas remiten las dos grandes líneas de institucionalización y organización eclesiástica: las *Estacas* y *Misiones*. Con regímenes autónomos en cada una de ellas, la primera desarrolla su labor en contextos de crecimiento numérico

consolidado y a ella responden las unidades o células básicas, los *Barrios* con sus respectivas *capillas*. Las segundas, encaminadas a dirigir la actividad misional y situada en lugares cuyo crecimiento es incipiente o menor, se organizan en *Distritos* y *Ramas*.

Como hemos observado una de las marcas sociológicas distintivas del mormonismo reside en su carácter de *religión laica*. Es decir, la inexistencia de un clero profesional sino de una jerarquizada organización de *profetas, apóstoles, maestros, obispos, misioneros*, etc. Este hecho implica una cimprometida exigencia a la responsabilidad individual y la necesidad de participar activamente en la vida eclesiástica. “*Acá siempre hay algo para hacer*”, me comentó una joven esposa de un obispo, refiriéndose a este énfasis sobre la actividad en y para la congregación. El proyecto de Joseph Smith de que cada miembro (varón) sea un sacerdote borró de plano la exclusividad de un pastor o sacerdote como únicos dispensadores de los bienes de salvación y las labores espirituales. Aunque cada cuerpo sacerdotal, el *Aarónico* y de *Melquisedec*, tienen sus propias competencias, todos poseen la capacidad de realizar actividades seculares y espirituales en la congregación. De esta manera, uno de los elementos centrales en la vida religiosa de todo fiel viene dado por la aceptación de los llamamientos. Estos refieren a cualquier actividad regular, y estrictamente ad honorem, dentro de la vasta y burocratizada estructura eclesiástica. Como por ejemplo maestros de Escuela Dominical, Obispo, Presidente o consejero del Quórum de élderes o la Sociedad de Socorro, maestra visitante o maestro orientador¹¹¹, Secretario Financiero de Estaca o Distrito, entre muchos otros. El “*trabajo en la iglesia*” se manifiesta a partir de estos llamamientos, de ahí la importancia de su aceptación y cumplimiento. Cada uno de ellos difiere de acuerdo al rango de jerarquía y responsabilidades, y el sistema de selección se efectúa a partir de la observación que realizan aquellos ubicados en posiciones de liderazgo, los cuales optan por entrevistar a los posibles candidatos. A partir de conversaciones con miembros que ocupan distintos roles he podido detectar dos tendencias principales y no contradictorias. En una de estas, los fieles –tanto hombres como mujeres– interpretan a los llamamientos en tanto metáfora que expresa la igualdad de oportunidades que impera en la Iglesia Mormona. En palabras de uno de ellos:

¹¹¹ Estos últimos se encargan de visitar regularmente, y en parejas del mismo sexo, a distintos miembros de la congregación con el fin de “*conocer los problemas de los mismos y buscar una solución conjunta*”, según me explico uno de ellos.

Lo bueno acá es que todos podemos hacer algo y en esto la iglesia es bien democrática. Vos un día podés ser Presidente de Estaca o Consejero del Obispado y después en otra oportunidad ser un maestro de la Escuela Dominical o cualquier otra cosa. Un día estas arriba, otro abajo. Lo importante es trabajar al servicio de la iglesia y los hermanos.

Desde ya que esta 'igualdad de oportunidades' no deja de ser parcial y relativa estando sujeta a diversos factores. Más allá de las competencias específicas de cada miembro, que son fundamentales a la hora de ocupar posiciones de alto rango, el factor tiempo, y su disponibilidad para dedicar un número específico de horas semanales a reuniones, visitas a fieles o preparación de clases, es de central importancia según me comentaron los propios actores.

Por otro lado, varios miembros recalcaron el hecho de que "*en esta iglesia se puede progresar*". Aunque esta visión no se contrapone con la anterior, aquí se presenta una mirada donde lo que prima es el deseo de escalar posiciones de liderazgo en la institución y el orgullo personal que esto confiere, el cual suele ser entendido como medida de santidad y rectitud. Asimismo, es preciso tomar en consideración la original cosmología y teología de la iglesia donde la noción de progreso individual, en estricta conexión con la organización familiar, adquiere dimensiones soteriológicas¹¹² y ontológicas, en referencia al cambio sustancial de ser-humano a ser-divino, proceso evolutivo recorrido *in illo tempore* por las mismas entidades angélicas y/o divinas, incluyendo el Padre Celestial¹¹³.

Es posible advertir que para muchos fieles, tanto en el ámbito de Buenos Aires como el de Formosa oriental, la estricta organización y jerarquía de la iglesia, junto a la educación religiosa que instruye con ahínco, es entendida como un espacio de mejoramiento personal, donde lo espiritual no está de modo alguno escindido del progreso en el ámbito laboral o material. Por el contrario, ambos presentan una indisociable conexión en el punto en que se sitúan como cláusulas esenciales del *contrato con la divinidad* que supone la conversión al mormonismo. Allí, la obediencia a las normas y ordenanzas estipuladas por Dios tienen su contradón específico en las bendiciones para aquellos que las cumplen y vigilan celosamente. Y podemos sostener que éstas atañen fundamentalmente a tres cuestiones: acceso al conocimiento,

¹¹² Es decir, en tanto doctrina de salvación.

¹¹³ Aquí, como evidenciamos en el capítulo previo, el mormonismo reinterpreta creativamente nociones del hermetismo y gnosticismo cristiano, combinado vertientes 'eruditas y populares' pasadas por el tamiz

prosperidad económica y salud física. El primero de estos temas emerge de formas variadas en el discurso de numerosos miembros, donde la misión pedagógica de la iglesia y los beneficios que implica en los propios involucrados son puestas en preponderancia. Cito dos comentarios de miembros de distintos contextos socioculturales y económicos. El primer caso proviene de un joven criollo formoseño de Clorinda, de pasado marginal en el ámbito del delito y venta de drogas y convertido en el año 2001, el segundo de un miembro de 20 años de antigüedad, criollo también pero oriundo de La Pampa y radicado en Buenos Aires desde hace años donde trabaja como locutor nacional y que transitó por varios llamamientos en la iglesia.

Sabés qué pasa César, pasa que acá venimos a aprender. Acá se estudia. No es como en las iglesias evangélicas que van a gritar, llorar y bailar. Yo ahora se una bocha de cosas que antes no tenía idea o no me podía explicar. Muchas cosas, por ejemplo cómo es que se formó la tierra y Dios juntó los distintos elementos que ya existían y les dió forma, así como si fuera un artesano viste?. Y otras cosas que estudiando el Libro de Mormón puedo conocer. Sabés que por ejemplo se cuenta todo sobre el tema de los terremotos que hubo en la antigüedad y de los dinosaurios, que aparecen con otros nombres...

Siempre hay cosas para aprender y para enseñar. Es un proceso constante. En la Iglesia se incentiva la educación en todas sus formas. Si vos te fijás te dás cuenta rápido: siempre se está enseñando y aprendiendo. Pero no solo los Seminarios e Institutos, o las Escuelas Dominicales, que son todas organizaciones de la Iglesia, sino en la vida personal de los miembros, en sus carreras profesionales o lo que sea, pero lo que se incentiva es que se puedan superar en conocimientos. El profeta José Smith dijo "la gloria de Dios es inteligencia" y tenemos que aprender en serio que significa eso.

En relación con los otros dos elementos señalados, prosperidad económica y salud física, también surgen en el discurso típico de muchos miembros; aunque debamos precisar que en formas más sutiles y menos explícitas que en el caso de la educación y el conocimiento, sobre todo el primero de ellos. Como me comentó un muchacho de 32 años del barrio de Lugano: "*si cumplis el Señor te bendice, y a mi me bendijo en que por suerte tengo una familia hermosa y un trabajo estable desde hace 8 años*". Por su parte, el cuidado de la salud suele ubicarse también como otro elemento importante, sea en los principios relativos al código dietético de las *Palabras de Sabiduría*¹¹⁴ o en la actividad física o deportiva. En palabras de una conversa de más de veinte años en la iglesia, destacando la eficacia simbólica y práctica de este código:

cultural del *ethos* protestante y la visión del mundo norteamericana.

¹¹⁴ Instaurada por Joseph Smith durante al época de Kirtland (1833-1837), la *Palabra de Sabiduría* está registrada en la sección 89 del libro canónico *Doctrinas y Convenios*. Siguiendo etiologías populares de la

La iglesia enseña cosas importantes y nosotros tenemos que seguirlas para nuestro bien. Por ejemplo cumplir con la *Palabra de Sabiduría*. Y creo que si lo hacemos es como que da más fuerza, mejor salud. Uno se siente físicamente bien, con fuerza. Con mi marido caminamos como 3 o 4 kilómetros y no nos cansamos. Porque en la Escritura se dice que si uno sigue esos consejos tendrá bendiciones en la salud y en la fuerza física y espiritual.

b- El espacio sagrado

Es posible argumentar que la arquitectura religiosa mormona presenta un doble juego entre la *homogeneidad de las capillas* y la *heterogeneidad de los templos*. En efecto, en el caso de una capilla, más allá del lugar donde ésta se edifique presenta un isomorfismo estructural, aunque varíen sus dimensiones. Techo a dos aguas, generalmente de color verde oliva, ladrillos a la vista, una puerta frontal y ventanas en las paredes laterales, paradigmático cartel de piedra o mármol con el nombre de la iglesia, lugar principal para las *reuniones* dominicales, baños, oficina del obispado, bautisterio (pequeña pileta rectangular) y las aulas para las distintas actividades que luego describiré. A su vez, la parte trasera de la capilla exhibe un espacio recreativo para los jóvenes, para que así puedan santificar el cuerpo por medio del deporte y el ejercicio. En casi todas las que he visto, en diferentes provincias y zonas del país, atrás del edificio se instala una pequeña cancha de básquet. Expresiva declaración de norteamericaneidad (¿un símbolo neo-colonial?), que rápidamente fue reapropiada por varios feligreses argentinos, y con probabilidad esto pueda extenderse al contexto latinoamericano y europeo, y convertida en una canchita de fútbol. Tanto el terreno donde se instala la capilla, como el espacio de recreación, se encuentran cercados con rejas de metal de aproximadamente 2 metros de alto. Esta uniformidad arquitectónica, y por supuesto organizativa, de las capillas evoca uno de los ideales esenciales del mormonismo, tal cual me fue expresado por un miembro: “*la misma iglesia en todas partes*”. Un deseo de identidad universal permea profundamente el imaginario mormón, en donde la sobria pero confortable arquitectura de las capillas junto al habitus y atavío de los misioneros, con las inalterables vestimentas, los cortos y prolijos cabellos, las generosas sonrisas y los buenos modales, buscan manifestarse como “la cara visible de la iglesia”.

salud/enfermedad propias de la época, y comunes a varias culturas, el profeta discriminó entre “bebidas calientes” en tanto nocivas y las “bebidas frías” en tanto benévolas. La primeras están conformadas por el alcohol, el te y el café y las segundas por jugos de frutas y extractos de hierbas (entre otras). A la restricción del consumo de las “bebidas calientes” se agrega el de fumar tabaco.

Los Templos, por su parte, si bien presentan una similar disposición espacial interna, difieren arquitectónica y estéticamente en el estilo. Algunos presentan influencias góticas, otros barrocas, otros modernistas, otros con visos de arquitectura mesoamericana siendo la combinación e hibridez estilos arquitectónicos su cuño distintivo¹¹⁵. Esta miscelánea de arquitectura religiosa y secular se refleja asimismo en su disposición y decoración interna que se asemejaría a esa otra gran reinvención norteamericana que ya asombraba a Sarmiento en su derrotero de 1847: los hoteles¹¹⁶. En su interior estos edificios presentan diferentes espacios donde se realizan los ritos ya mencionados.

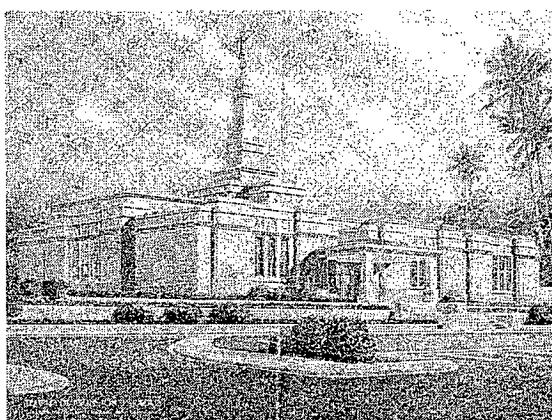


Imagen 4. *La Casa del Señor*. Dibujo del Templo de Asunción.

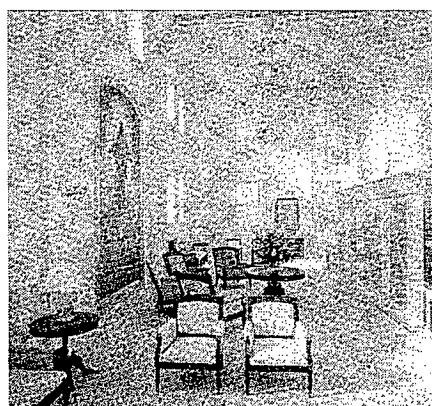


Imagen 5. *Salón Celestial*. Foto del interior del Templo (folleto).

Para los no-mormones solo hay una oportunidad para conocer los templos. Este es el periodo conocido como *Casa Abierta*, el cual corresponde a la semana previa a que el Profeta o alguno de sus consejeros realicen la ceremonia de *dedicación* del mismo.

¹¹⁵ En 1893 Groussac, en su comentado viaje a Utah, describía con sarcasmo el estilo bricoleur del ingente templo de Salt Lake City: “Todo ello es más fácil de indicar que el estilo arquitectónico a que pertenece: desde lejos su masa granítica general y sus torres agudas parecen góticas: vista de cerca la fábrica, no encontráis una sola ojiva, un haz de columnitas ni una entrada central: es una baturrillo de pilares y torrecillas rectilíneas, de arcos romanos y linternas del Renacimiento, con adornos modernísimos, lámparas eléctricas, clochetons chinoscos, piletas y accesorios del más refinado yanquismo” (1980: 280-281).

¹¹⁶ Deslumbrado por la fastuosidad de estos edificios el prócer sanjuanino escribía con su habitual estilo comparativo: “Los hoteles hacen hoy un papel primordial en la vida doméstica de las naciones. Los pueblos estacionarios, como la España y sus derivados, no necesitan hotel; bástales el hogar doméstico; en los pueblos activos, con vida actual, con porvenir, el hotel estará más arriba que toda construcción pública... Las iglesias cristianas subdivididas en sectas en los Estados Unidos, de catedrales que eran antes, han descendido a capillas. Las flechas del templo bajan a medida que las creencias se subdividen, mientras que el hotel hereda la cúpulas del tabernáculo antiguo, donde la importancia del individuo ha llegado a la altura de la democracia norteamericana... Si los americanos no han creado, pues, un orden de arquitectura, tendrán, por lo menos, aplicaciones nacionales, carácter y forma sugeridos por las instituciones” (Sarmiento 1958 [1847]: 60-61).

Allí, en calidad de tour religioso altamente organizado y selectivo, se presenta un video sobre la historia de la iglesia y luego, bajo la dirección constante de un guía, se invita a los participantes a visitar las distintas salas del templo, donde se otorga una breve información sobre el tipo de ceremonias que allí se realizan y el sentido de las mismas.

Cada capilla o *centro de reuniones*¹¹⁷ se organiza bajo la comandancia de los Obispos, a los cuales lo secundan, como en todo liderazgo eclesiástico, sus dos consejeros. Estos son elegidos por los presidentes de estaca y su misión especial es “velar por los miembros de la congregación”, y particularmente encaminar a los jóvenes en el recto camino para que participen de las actividades de la iglesia y adquieran las responsabilidades y deseos de realizar una misión. En palabras del obispo del barrio de Lugano,

El obispo debe llevar adelante un barrio, velar por las necesidades ya sea temporales como espirituales. Yo tengo que ver que cada área, cada organización y llamamiento estén funcionando correctamente. Pero mi responsabilidad básica es la juventud: el Sacerdocio Aarónico, el sacerdocio menor, de preparación, de los jóvenes. También velar por las mujeres viudas, o solteras, que no tengan recursos.

La idoneidad de los Obispos mormones, o de los Presidentes de Rama, se refiere más que nada al sentido de administración. Efectivamente, más que destacarse en cuestiones teológicas los obispos deben hacerlo en el correcto desenvolvimiento de las distintas organizaciones y actividades propias de todo barrio o rama. En general tanto ellos como sus consejeros suelen reclutarse entre jóvenes de entre 30 y 40 años. Esta tendencia de la iglesia por supuesto que se acomoda a las posibilidades de cada situación. No obstante, el patrón es que los jóvenes adultos que ya han formado una familia –esta sí es una condición *sine qua non*- y hayan cumplido eficientemente *llamamientos* previos, acepten la responsabilidad de liderar una congregación. En conversaciones y entrevistas con obispos o ex- obispos me han expuesto, con distintas palabras y matices, que la aceptación de ese cargo *implica* “*mucha responsabilidad y dedicación en tiempo y trabajo*”. Para varios de ellos el cumplimiento de este *llamamiento* constituyó la prueba decisiva en la experiencia en la iglesia, más aún que la misión, ese otro rito de paso tan importante que luego será analizado. En términos

¹¹⁷Si bien los dos son términos nativos e intercambiables, actualmente se enfatiza el uso del segundo de ellos, cuya connotación secular parece evidente. Según me comentó un dirigente importante de la iglesia, mientras conversábamos en una oficina de la capilla de Belgrano, “*ahora las llamamos Centro de Reuniones, porque ahí funciona todo lo social, lo religioso, lo instructivo, o sea es como un centro cultural*”.

generales, si la administración de la congregación es favorable, una vez que el mandato finalice (el promedio es de tres años) con probabilidad los obispos serán “llamados” a desempeñarse como consejeros de Estaca.

Es de notar también, y en esto la mirada etnográfica es decisiva, el trato dispensado a los Obispos por los mismos miembros del barrio. Aunque existen variaciones, y a diferencia de lo que ocurre con otras autoridades de la iglesia, particularmente en los presidentes y consejeros de Estaca, es un contacto fluido y casi podríamos sostener informal el que suele dispensarse entre los miembros, especialmente los de mayor antigüedad en la iglesia, y los Obispos. En las interacciones dentro de las capillas, no así en las actividades religiosas propiamente dichas, he notado numerosas veces que se los suele designar con su nombre de pila o —en algunos casos— su diminutivo. Esto se correlaciona, continuando lo arriba expresado, con aquellos miembros que ya conocían al Obispo desde antes de su llamamiento, y que habían compartido diferentes experiencias de socialización. Por otro lado, los nuevos miembros, preocupados por aprender el rol y en proceso de relacionarse con los nuevos “hermanos”, suelen dirigirse a los Obispos de modo más formal. Con respecto a otras variables como el estatus socioeconómico y educacional, no parecen tener mayor relevancia en la elección de los mismos. Aunque en relación a la segunda de estas, sí podemos afirmar que la exclusiva educación religiosa que se confiere en todas las capillas a los jóvenes de ambos sexos entre 12-17 años, se presenta como variable de posible peso en el nombramiento de los Obispos¹¹⁸. Como todo liderazgo mormón, las marcas distintivas de aquellos que ocupan este rango son la respetabilidad, el aseo y urbanidad, la dedicación al trabajo y el doble vínculo de simpatía fraternal y rigurosidad en el mando.

Otras de las competencias principales de los Obispos (o Presidentes de Rama) son las *entrevistas regulares* que realizan a los miembros. Si bien, debido a su carácter estrictamente personal, no he podido participar en alguna de ellas, en distintos diálogos pude examinar los significados que la misma involucra. Podemos decir que estas adquieren un importante sentido de control social pero también de acompañamiento y

¹¹⁸ Conocida con el nombre de *Seminario*, esta actividad es para jóvenes de ambos sexos y se realiza los días hábiles de la semana a las 7.00 de la mañana, previo al ingreso en las respectivas escuelas seculares. Debe remarcarse aquí el fuerte rol socializador del mismo y la importancia que se le atribuye también como espacio de “búsqueda de parejas”. Esto se hizo evidente tanto en las entrevistas realizadas a miembros de cierta antigüedad en la iglesia, donde muchos de ellos se habían conocido en el seminario, como así también en los más jóvenes (*convertidos* o *nacidos* en la iglesia).

consejería, tanto en asuntos de orden espiritual como material (o *temporal* según la denominación propia). El motivo principal relativo al control social propio de las entrevistas es discriminar si los fieles están efectivamente en regla con respecto a las normas que deben cumplir para poder adquirir el estatuto de miembro digno. Esta categoría nativa incluye a aquellos sujetos activos en la concurrencia a las reuniones dominicales y otras actividades de la iglesia, en el cumplimiento de los llamamientos y en otros dos tópicos sustanciales: el pago del diezmo y la *Palabra de Sabiduría*. Aunque, y en esto no hay diferencia alguna con la teología evangélica, el diezmo es entendido estrictamente como una relación personal entre el fiel y la divinidad, emergente de una relación de reciprocidad entre ambos, implica un control preciso por parte de las autoridades eclesiásticas y supone una vara de medición sobre la relación del miembro con los convenios aceptados al bautizarse en la IJSUD. Unido a esto, la probidad de ser un *miembro digno* se ubica como condición elemental para poder concurrir a los Templos a realizar los señalados ritos esotéricos del Matrimonio Celestial y el Bautismo por los Muertos. Junto a los Obispos se presentan los Quórum de Sacerdocio (mayor y menor) y las denominadas organizaciones auxiliares: Sociedad de Socorro, Mujeres Jóvenes, Hombres Jóvenes, Primaria. Estas organizaciones refieren a su vez a las prácticas religiosas convencionales o regulares de la IJSUD. Hacia ellas nos encaminamos ahora.

c- Las prácticas religiosas

En una estructura similar a otras iglesias cristianas los días domingos son los dedicados al servicio de adoración e instrucción religiosa. Las *reuniones* dominicales comienzan alrededor de las 9.00 de la mañana y el paisaje que se presenta es ciertamente similar al que uno observaría en buena parte de las iglesias del campo protestante o evangélico: pulcramente vestidos, los hombres con traje y corbata, las mujeres con polleras o vestidos largos, y cada uno con sus respectivos libros canónicos, se los ver llegar progresivamente e ingresar a la capilla. Más allá de la clasificación de las actividades dominicales, que seguidamente describiré, el punto inicial que quiero destacar es esa presentación corporal y estética como justamente un símbolo de pureza, honestidad y piedad religiosa. La vestimenta, el comportamiento y disposición de nuestro cuerpo se presenta como una manifestación externa, o mejor dicho visible, del proceso de

santificación que debe experimentar progresivamente todo fiel mormón. El *habitus* mormón socialmente construido y valorado ensalza los atributos de la higiene corporal, la vestimenta formal y los modos cordiales. Podemos decir que en los días domingos especialmente este *habitus* se pone en escena de la manera más refinada, enfatizando esa presentación del *self* donde la pulcritud y la cortesía son fundamentales.

Siguiendo un modelo centralizado, las actividades de cada una de estas capillas son exactamente las mismas, cambiando sólo en algunos casos especiales el orden y los horarios pertinentes. Estas actividades se distribuyen bajo dos principios fundamentales: diferenciación sexual y etaria. La primera de marca una división tajante pues —como fue manifestado en el capítulo previo— el principio organizador, tanto en el plano cosmológico como sociológico, de esta institución se apoya en la legitimidad y competencia exclusiva de los varones en la dispensación de los bienes de salvación y, debido a esto, en la dirigencia de la iglesia. Describamos en un cuadro cómo se organizan las mismas, para luego delinear una descripción e interpretación de sus contenidos principales.

Horario	Varones	Mujeres	Niños	Sin distinción
9.30- 10.20	Clases de Sacerdocio:	Sociedad de Socorro Mujeres Jóvenes	Primaria	
10.30 – 11.15			Primaria	Curso 30 Escuela Dominical
11.20 – 12.15				Reunión Sacramental

A las 9.30 de la mañana comienzan simultáneamente las primeras actividades, donde hombres y mujeres se separan en dos grupos: las *Clases del Sacerdocio* y la *Sociedad de Socorro*, respectivamente. El primero de estos aglutina en diversos espacios a los dos cuerpos sacerdotales de la iglesia¹¹⁹. Estas clases, instituidas por Smith en los primeros años de la iglesia, se posicionan como las de mayor estatus dentro de las otras actividades, pues su objeto fundamental es precisamente formar a los sacerdotes en el camino del liderazgo. Allí se reúnen los participantes con el fin de analizar o profundizar algún aspecto de orden teológico o doctrinal. Encaminadas por

¹¹⁹ Cada uno de ellos, a su vez, presentan tres grados distintos, relativos a la edad, antigüedad y actividad del miembro en la iglesia. El *Sacerdocio Aarónico* presenta una jerarquía de *diáconos*, *maestros* y *presbíteros*. El *Sacerdocio de Melquisedec* se organiza en *élder*, *sumo sacerdote* y *patriarca*.

un miembro en particular, el maestro, en estas clases se presenta algún tema específico (por ejemplo: la caridad, la autosuficiencia, la educación) y se lo debate entre los diferentes participantes. Debe aclararse que estos temas no están librados a la elección de los participantes o de los presidentes del Quórum de Élderes sino que se articulan a un plan correlacionado mundialmente donde se estipula el estudio anual de un libro que contiene las enseñanzas teológicas y seculares de los presidentes de la iglesia. Cada año, entonces, se estudian las enseñanzas de alguno de los profetas mormones donde suelen reafirmarse diversos elementos de la doctrina eclesiástica; por ejemplo, el plan de salvación, el diezmo y la consagración, el matrimonio celestial, etc. La organización de las clases recaen en los maestros, y lo mismo ocurre con todas las actividades, y son ellos quienes distribuyen los temas a los participantes con el fin de que cada uno pueda estar en condiciones de presentar alguna clase. Asimismo, los puntos de vista pueden exhibir cierto margen de disensión. A modo de ejemplo, en una clase en que participé no se llegó a un acuerdo único sobre el sentido de la caridad según las enseñanzas de Brigham Young sino que se presentaron al menos tres posiciones diferentes; en otra se discutió bastante la interpretación de otra enseñanza relativa a la apostasía y el alejamiento de la iglesia.

La *Sociedad de Socorro* representa por excelencia el espacio relativo a las mujeres, desde que Joseph Smith la fundó durante los dorados y turbulentos años de Nauvoo. Su competencia se establece para las mujeres mayores de 18 años y para las “jóvenes casadas”. Las chicas entre 12 y 18 años, por su parte, se aglutinan en una organización paralela, las Mujeres Jóvenes. En la primera, las mujeres se reúnen para profundizar temas de orden doctrinal, utilizando los mismos manuales de estudio señalados, y para organizar las competencias propias y exclusivas como la ayuda caritativa (en ropa, alimentos), la organización de la economía doméstica y la crianza de los hijos. Siguiendo una estructura similar a las demás organizaciones la *Sociedad de Socorro* está encabezada por una presidenta y dos consejeras, las cuales renuevan su mandato cada tres años. La tendencia general, según pude observar *in situ* y en las fuentes escritas de la iglesia, es que las mujeres de los Obispos sean las encargadas de presidir dicha organización o bien, si aun no están capacitadas, actuar como consejeras de la misma. Esto se articula al declarado énfasis en los valores familiares que promueve la iglesia y en las figuras ejemplares que el Obispo y su mujer deben representar para la congregación. La segunda de estas actividades se encamina a la formación moral de las

jóvenes adolescentes, las cuales van incorporando en las distintas clases, organizadas también bajo la misma estructura, los elementos básicos para incorporar el sentido y los roles de la mujer en la vida religiosa mormona.

El denominado *Curso 30* es una actividad reservada a los neófitos, es decir aquellos que están conociendo la iglesia, y que en la denominación propia se los conoce como investigadores. Dirigidos también por un maestro de clase, llamamiento menor de un año de duración, el curso se propone instruir a estas personas, algunos recién bautizados, en los principios doctrinales y éticos fundamentales del mormonismo. El ordenamiento y dinámica del mismo es similar a las otras actividades aunque en menor escala. Así, el maestro se encarga de preparar todas las clases, que se estipulan en el manual “Principios del Evangelio”, guiando también algunas lecturas específicas para que los miembros repasen durante la semana. A diferencia de las otras actividades, estas clases adquieren un matiz más pedagógico y una de sus funciones es iniciar a los participantes en dos tópicos significativos del *ethos* mormón: la práctica de la retórica religiosa y la inculcación de principios medulares, teológicos, éticos y políticos, como por ejemplo el papel del Espíritu Santo en el conocimiento de las leyes divinas, el sentido de obediencia a las autoridades y normas religiosas y seculares, la autosuficiencia económica, la incorporación de la *Palabra de Sabiduría*. Con respecto a la primera observación, notamos un fuerte impulso en que los miembros aprendan a ofrecer discursos religiosos, comenzando con el más elemental de la *oración* que también se enseña a través de un patrón narrativo único, hasta aquellos más elaborados como la preparación de una clase especial sobre cierto tema. El objeto de estas prácticas de oralidad, podemos argumentar, se dirige a que los futuros o recientes conversos, al tiempo que se van adoctrinando sobre distintos temas, adquieren las herramientas necesarias para poder “ganar” un *testimonio*. Más adelante volveremos sobre el sentido y performance de los testimonios.

La *Escuela Dominical*, con probabilidad una de las actividades más representativas del heterogéneo campo del protestantismo norteamericano, se clasifica según criterios etarios¹²⁰. Hombres y mujeres de edad paralela se encuadran juntos en

¹²⁰ En toda la tradición protestante, las Escuelas Bíblicas han ejercido un importantísimo papel. La raíz de esta práctica habrá que buscarla en tres de los ideales máximos de la Reforma: la *sola scriptura*, la “justificación por la fe” y la democratización del conocimiento bíblico. Analizando la relación e importancia entre dogmas religiosos y caminos de salvación, Weber (1994: 445) argumentó: “Las exigencias que a este respecto impuso el protestantismo fundándose en la ‘justificación por la fe’ fueron especialmente elevadas, y principalmente (si bien no únicamente) el protestantismo ascético, para el que

distintas aulas a fin de estudiar con detenimiento, siempre dirigidos por un maestro o maestra, los contenidos fundamentales de los libros sagrados. Es de destacarse aquí la importancia central que adquiere el estudio del Libro de Mormón, donde se propone un examen minucioso de sus distintas partes o “libros”. En dicha actividad los maestros presentan la clase relativa a algunos versículos específicos del citado libro. El mecanismo hermenéutico es traducir, o mejor dicho actualizar, el mensaje de la obra en clave de los valores morales y normativos de la iglesia. Así, por ejemplo, recordando una clase en la capilla de Caballito, al estudiar algunos versículos del Libro de Mosiah donde se tocan temas ligados a la infracción de los mandamientos divinos y el arrepentimiento posterior, la maestra nos invita a reflexionar sobre “qué podemos hacer hoy para librarnos del pecado” y nos inquiere a “no dilatar nuestro arrepentimiento y no autojustificarse”, llevándonos así a unos de los puntos capitales manifestando que “uno tiene que luchar por su propia salvación”. En otra oportunidad, y mientras se repasaban otros textos de la misma obra, la maestra nos advierte sobre un paralelismo esencial entre los Nefitas (el pueblo obediente a Dios) y los “hombres de hoy”, argumentando que “cuando hay épocas de opulencia se olvidan de Dios, pero luego los profetas los amonestan y allí se arrepienten”.

Si hay un nexo que articula las actividades señaladas, podemos decir que éste se encuentra en su *sentido pedagógico*. Es decir, tanto las *Clases del Sacerdocio*, la *Sociedad de Socorro*, las *Escuelas Dominicales*, el *Curso 30* y la *Primaria*¹²¹, comparten el sentido elemental de constituir *instancias de instrucción religiosa y moral*. Es factible afirmar que allí se infunden, aunque cada actividad con sus propias singularidades, los valores morales y normativos más importantes teniendo en cuenta las diferencias de status religioso –donde el género es la variable principal- y la edad. La otra actividad básica propia de la Iglesia Mormona es la denominada *Reunión Sacramental*, cuya característica específica es mancomunar a todos los miembros o neófitos en el salón principal de la capilla a fin de celebrar el sacramento de la *santa cena* y compartir testimonios y noticias específicas de la congregación. Describiré ahora, a modo de ejemplo paradigmático, cómo se desarrolla la misma.

la Biblia era una codificación del derecho divino. El establecimiento de escuelas populares generales según el estilo judío, la instrucción intensiva de las nuevas generaciones de las sectas, se debe sobre todo a estas exigencias religiosas (...) El convencimiento de la univocidad dogmática de la Biblia era el fundamento para la amplia demanda del conocimiento de la fe propia”.

¹²¹ Educación religiosa para los niños menores de doce años.

Una vez que todos los participantes adultos, jóvenes y niños han ingresado al salón y libremente distribuido en los bancos colectivos, se da por iniciada la reunión. El encargado de dirigir la misma es siempre el Obispo y alguno de sus consejeros, los cuales se ubican en la parte posterior del salón, donde también se disponen de antemano los oradores que ofrecerán algún testimonio o tienen un mensaje especial para la congregación. Estos mensajes, que versan sobre ciertos temas en particular, como puede ser la importancia de la oración, la obediencia a los líderes, la obra del templo, etc., son seleccionados de antemano y –según me afirmaron personalmente algunos Obispos– son temas elegidos y preparados por los miembros. El Obispo inicia la sesión agradeciendo a la membresía por concurrir al servicio de adoración y notificando sobre las distintas actividades de la iglesia o bien cambios en los llamamientos de los miembros.

Es de notar el tipo de performance que tanto los obispos como los consejeros ponen en escena, esbozando asimismo –para lograr una comprensión más precisa– comparaciones con otras manifestaciones por parte de especialistas religiosos dentro del campo cristiano protestante. Posicionados detrás de un estrado, y siempre con una ayuda memoria, anuncian las noticias o cambios en la vida congregacional o general de la IJSUD y delimitan el orden de los oradores. A diferencia de los pastores de iglesias evangélicas que se sitúan como los referentes principales de las ceremonias y su *habitus* está claramente definido en su corporalidad y retórica, los referentes mormones adquieren la presencia de un *maestro de ceremonia* o *locutor*. Efectivamente, lejos de presentar algún rasgo de histrionismo, los mismos parecen representar el papel de presentadores u organizadores, los cuales informan con cierta impavidez sobre las referidas noticias eclesiásticas. El contraste con esta actitud despojada propia de los guías lo encontramos –aunque nunca en términos de marcada efusividad– en los participantes que han preparado algún tema en particular o en aquellos que ofrecen testimonios¹²². Si bien la diferencia entre unos y otros es clara, abocados los primeros a presentar un tema religioso y/o moral en particular y los segundos a describir experiencias personales que les han permitido dar cuenta de la fe y “veracidad del Evangelio” ambos suelen coincidir en un punto central: el *crescendo de la emoción* a medida que la exposición llega a su fin, que suele finalizar con lágrimas o la voz

¹²² Si bien siempre se presenta algún testimonio en las *Reuniones Sacramentales*, hay un día específicamente orientado a la puesta en escena de los mismos: el primer domingo de cada mes. Allí se preparan de cinco a diez testimonios los cuales son especialmente preparados por los fieles participantes.

entrecortada. Los disertantes, citando siempre fuentes hermenéuticas de legitimidad¹²³, relatan por ejemplo la importancia de “*ser modelos*” de los propios hijos y aconsejarlos con amor y rectitud, el estudio del *Libro de Mormón* en tanto “*prueba evidente de la Restauración*”, el deber de ser autosuficientes y lograr “*caminar solos, sin la ayuda de otros*”, el “*valor inigualable*” de poder concurrir a los templos a realizar “*las ordenanzas más sagradas de nuestra religión*”. Los que ofrecen un testimonio, por su parte, dan cuenta de cómo ciertas experiencias les ayudaron a reafirmar su confianza en que “*ésta es la iglesia verdadera*”. Cito un caso particular tal cual fue registrado en mis notas de campo, ocurrido en la capilla de Caballito a mediados del año 2000:

El primer testimonio lo ofreció un hombre de aproximadamente 50 años. Con una demostrativa sonrisa y emocionado –con lagrimas siempre a punto de emerger y la voz por momentos entrecortada- contó que la semana pasada en la puerta de su casa, y mientras estaba por entrar su hijo de 17 años, aparecieron dos personas armadas e intimidaron al chico para ingresar juntos a la casa para robar. Pero en ese momento el chico traspasó la puerta de entrada y apareció –sin saber cómo- adentro de la casa. El hombre comenta –ya con lagrimas en los ojos- que no se explica cómo ocurrió ese milagro, que hizo que los ladrones al ver eso huyeran despavoridamente. Mirando de frente y con ostensible emoción da cuenta de que este hecho testimonia que fue un milagro del Padre Celestial que cuida y ama a sus fieles santos y que esas son bendiciones únicas que lo llevan a amar cada día más el Evangelio y la Iglesia de Jesucristo.

Si bien en términos genéricos estos relatos personales que los miembros realizan no presentan muchas diferencias respecto a las de las iglesias evangélicas, considero posible ubicar una. Es posible afirmar que todo testimonio se presenta como una práctica confirmatoria, siendo su carácter más ceremonial que ritual -siguiendo la distinción propuesta por Turner (1980)¹²⁴. A partir de los testimonios se revalida el estatus socio-religioso del creyente. Pero esta confirmación puede explicitarse en el discurso del fiel en dos formas esenciales, no antagónicas: 1) como un interjuego experiencial entre el pasado ominoso y el presente purificado, caso arquetípico del testimonio pentecostal, 2) como una reafirmación axiológica y doctrinal de los cánones religiosos de la comunidad, caso más representativo del testimonio mormón. Los dos buscan confirmar un estado presente: su condición de creyentes y miembros de una

¹²³ Provenientes de los libros sagrados o bien de escritos de los líderes máximos de la iglesia (Profetas, Apóstoles y las Autoridades Generales).

¹²⁴ “Considero que el término ‘rito’ –sostiene Turner (1980: 105)- resulta mucho más adecuado cuando se aplica a formas de la conducta religiosa que se hallan asociadas a transiciones sociales, mientras que el término ‘ceremonia’ tiene un sentido más ajustado a aquellas conductas religiosas asociadas a estados sociales, y en las que las instituciones político-legales tienen una mayor importancia. El ritual es transformatorio, la ceremonia confirmatoria”.

comunidad religiosa, pero así como la primer modalidad enfatiza un dualismo maniqueo que separa tajantemente un antes y después, adquiriendo en muchos casos el carácter de una confesión pública, los testimonios mormones se alejan de este esquema y se presentan como experiencias donde siempre se reafirma la exclusividad y particularidad de su tradición religiosa. Un énfasis “sectario”, podríamos decir, donde frases como “sé que la iglesia es la única verdadera”, “sé que el Libro de Mormón es el libro perfecto revelado al profeta José Smith”, se presentan con suma frecuencia a modo de conclusión testimonial.

Encontramos aquí una particularidad propia del *habitus* religioso mormón: la interiorización de una sensibilidad especial en la retórica, más allá de su carácter pedagógico o testimonial, donde la emoción expresada en lágrimas y voz manifiesta y confirma la presencia del Espíritu Santo y legitima así el estado de santidad del miembro. Diversos estudios antropológicos sobre los sentimientos religiosos han puesto de manifiesto –en palabras de Mitchel (2001: 11)- “que la emoción es simultáneamente un fenómeno cultural y corporizado”¹²⁵ (c.f Priest 1997). Asistimos así a una educación y una hermenéutica de los sentimientos socialmente aprendida y reproducida en diversas prácticas religiosas, y que en el caso analizado se traduce en la idea de que el Espíritu de Dios desciende a los hombres en forma de sentimientos de sosiego, tranquilidad y paz, visiblemente manifestados en el estado de recogimiento y emoción, en lágrimas y cambios tonales de la voz de los sujetos.

Luego de presentarse los testimonios y discursos, separados siempre por el canto de distintos himnos, se da lugar a la parte central de la ceremonia relativa a la conmemoración de la *Santa Cena*. La parte inaugural del rito es la bendición del pan y el agua que todos los presentes, sin distinción alguna, consumirán. En ese momento –considerado por los propios miembros como el más sagrado de la ceremonia- las puertas del salón permanecen estrictamente cerradas y unos sacerdotes de Melquisedec se prestan a oficiar de guardianes de las mismas, parándose de cara al recinto y con la cabeza a gachas. Es el momento de la consagración, cuando dos jóvenes recitan arrodillados y frente a una mesa cubierta con un mantel blanco, una oración ritual para bendecir, en primer término, el alimento, y, a continuación el agua. Luego se levanta el mantel de la mesa ubicada al margen derecho del altar, y ya con las bandejas en mano (unas con trocitos de pan común prolijamente cortados y otras con vasitos de agua

ubicados en una bandeja de plástico especialmente confeccionada), se disponen a pasar por las bancas, ofreciendo a cada uno de los participantes su correspondiente porción. Una vez que la recorrida ha concluido, los servidores vuelven a acomodar todo al referido lugar. Podemos notar aquí, observando los comportamientos de los participantes luego de la ingesta, una actitud de recogimiento personal: sentados con la cabeza gacha meditan durante unos minutos en estricto silencio. En una ocasión, mientras me encontraba en esa misma situación, la persona que estaba al lado mío, un muchacho de unos 37 años que conocía hace poco me comentó que si bien no había inconvenientes en que yo participara de ese rito, el mismo era exclusivo para los miembros, puesto que su objeto principal era “*reafirmar los convenios personales realizados con el Padre Celestial en el momento del bautismo*”.

Concluido el rito de la *Santa Cena*, y ya en la última parte de la ceremonia, se cantan himnos de alabanza y se presenta la oración final a cargo de un miembro. Con respecto al género de los oradores (en los testimonios, discursos u oraciones), podemos decir que si bien suele haber una leve preponderancia de los varones esta no es en absoluto exclusiva, siendo bastante pareja al respecto la actividad de las mujeres. Finalizada la oración se da por concluida la reunión sacramental y, junto a ésta, las actividades dominicales estándar de la IJSUD.

d- Entre el secreto esotérico y el universalismo exotérico

Todo sistema religioso –expuso Durkheim en el tratado fundacional de la antropología social de la religión- se compone de dos elementos centrales: las representaciones (ideas, creencias, epistemologías y símbolos) y las prácticas (ritos, ceremonias, tecnologías corporales, instituciones educativas y de control social)¹²⁶. Las mismas presentan una relación dialéctica y compleja, mutuamente articulada en la experiencia personal de cada miembro. Analizaremos ahora los ritos fundamentales del mormonismo, ya que es allí también donde encontramos una de sus marcas identitarias de mayor singularidad.

¹²⁵ “*That emotion is both an embodied and a collective or cultural phenomenon*”.

¹²⁶ Siendo mas sinceros con el pensamiento de Durkheim, debemos aclarar que ambos elementos (las representaciones y las prácticas) conforman la duplicidad fundamental en la vida social humana (sean en su ámbitos ‘políticos’, ‘económicos’, ‘jurídicos’ o ‘religiosos’), pero lo distintivo del fenómeno religioso es que constituye la matriz sociogenética de esa duplicidad (Durkheim [1912] 1994).

Considero que todo movimiento religioso, y en particular aquellos de raigambre carismática y universalista, transita por una suerte de síntesis cultural entre las propias innovaciones en materia cosmológica y ritual y las representaciones y prácticas más abarcativas propias de los marcos socioculturales de sus fundadores y adeptos¹²⁷. En el caso del mormonismo esto se manifestó en una reinterpretación del cristianismo a partir de ‘bucear’ en el capital simbólico y práctico del protestantismo y la especulación gnóstica (neoplatonismo, hermetismo y cábala particularmente). Este hecho determinó la conformación de un cuerpo de creencias y prácticas religiosas dispuestas en dos categorías jerárquicas y complementarias, que llamaré *exotérica* y *esotérica*. Si bien estas categorías no existen en el vocabulario mormón, puedo afirmar la existencia de dicha clasificación a partir de lo que los miembros denominan “*las cosas más sagradas*” y la “*doctrina profunda*”¹²⁸ y aquellas otras prácticas o creencias que a modo genérico denominan “*doctrina de la iglesia*”. Estas últimas se enlazan con los ritos del *bautismo* por inmersión, la ceremonia de *confirmación* (por imposición de manos), las *bendiciones* y la *Santa Cena*; todos realizados en las capillas y accesibles a cualquier miembro o neófito. Ya habiendo explorado la última de éstas prácticas, sigamos describiendo brevemente los ritos exotéricos para luego pasar a las “grandes pruebas” solo reservadas para los *miembros dignos*.

Un sencillo cuadro nos ayudará a organizar este complejo ritual.

Ritos Exotéricos	Ritos Esotéricos
Reunión Sacramental	Investidura
Bautismo	Bautismo por los Muertos
Confirmación	Matrimonio Celestial
Bendición de Salud ¹²⁹	Sellamiento Familiar

Herederos de la tradición anabaptista, luego retomada por las comunidades bautistas del siglo XVII, los mormones consideran que la iglesia verdadera sólo debe

¹²⁷ Aunque como en el caso mormón, mismo en otras vertientes cristiano esotéricas, dichas cosmologías y rituales sean interpretados por los sujetos como redescubrimientos de la verdadera y originaria tradición.

¹²⁸ En el primer caso para referirse a los rituales del templo, en el segundo a aspectos de la cosmogonía y teología que solo se revelan luego de involucrarse activamente en el estudio de los libros canónicos y la vida sociorreligiosa.

¹²⁹ Ya hemos descrito en la nota 9 de este capítulo la función y modalidad de dicha práctica ritual, la cual será retomada al adentrarnos en la experiencia de los tobas mormones de Formosa y su reapropiación.

estar compuesta por creyentes convencidos, que manifiesten y legitimen su fe pasando por las aguas bautismales. Para cualquier fiel representa un momento de trascendencia pues implica justamente el paso de un estado a otro, el salir de una condición para ingresar a otra ontológicamente superior. La aceptación consciente y voluntaria de un conjunto de reglas y deberes específicos junto a la idea de regeneración y compromiso ha determinado de modo especial - como otra “supervivencia” anabaptista- la negación del bautismo a niños recién nacidos. En este caso, los *santos* consideran que debe ser a partir de los 8 o 9 años la edad en que los niños, sobre todo aquellos “nacidos en la iglesia”¹³⁰, deciden dar el gran paso.

Una particularidad distintiva del bautismo mormón, conectada sociológicamente con la estructura laica de la iglesia donde no existe un clero profesional, es que estos niños “nacidos en la iglesia” son bautizados por sus propios padres. Estos offician la ceremonia y sumergen al niño en las aguas bautismales, continuando la tradición anabaptista del bautismo total por inmersión. Para ello, cada capilla tiene una pileta especialmente diseñada a tal efecto. De rigurosa vestimenta blanca, tanto el que officia como el que se bautiza, el rito se desarrolla según este esquema: ingreso conjunto a las aguas bautismales, oración de officiante mientras toma al neófito, inmersión completa de este último siempre sostenido por los brazos del sacerdote. Una semana después de officiado el bautismo se realiza la *confirmación*. Allí, el novel *santo* se sienta en una silla sobre el centro del salón y tres Sacerdotes Mayores realizan por imposición de manos el rito. La finalidad del mismo es legitimar socialmente los derechos y responsabilidades aceptados por la persona bautizada. En la terminología mormona, el rito cumple la función de “*sellar el convenio*” bajo la autoridad de los Sacerdotes de Melquisedec.

El punto central en la aceptación del bautismo, es decir en la introducción a la comunidad de *santos*, es su interpretación en tanto una *analogía jurídico-laboral*. De esta manera, los nuevos miembros que incipientemente se han involucrado en aspectos doctrinales, deben tomar en consideración que han realizado un *contrato* con la divinidad. Este contrato involucra, por un lado, un conjunto de normas y deberes específicos por parte de los fieles; por otro, las promesas de recibir “bendiciones”, tanto espirituales como materiales, por parte del Padre Celestial. Ahora bien, en este convenio con el Padre, el bautismo confiere el primer paso en una escalonada carrera de

¹³⁰ Categoría práctica que refiere aquellos cuyos padres ya son miembros de la iglesia y han socializado a su hijos en dicha institución.

“progreso individual”, tanto en el conocimiento doctrinal, en la vida familiar, en el cumplimiento de *llamamientos* y en las actividades seculares. Dicho perfeccionamiento sentará las bases para el “progreso eterno” y la “exaltación”, los elementos de mayor poder y prestigio en el marco de la cosmología mormona. Pero, para lograr este cometido, es necesario realizar aquellos otros ritos, considerados por los propios miembros como “*los más sagrados de nuestra religión*” y que solo pueden efectuarse en la *Casa del Señor*.

Ya revisamos en el capítulo anterior la importancia del Templo y sus rituales en el marco de la cosmología e identidad mormona. También describimos en forma concisa la característica principal de sus ritos y expusimos la originalidad inherente a su disposición arquitectónica. Podemos sostener que esta originalidad arquitectónica simboliza el sentido de exclusividad que presenta el Templo para los adeptos de esta religión.

Como breve conclusión, es factible argumentar que la ritualidad mormona se despliega en una doble dimensión espacial e ideológica. Por un lado, una concepción puritana e iconoclasta relativa a las prácticas religiosas de las *capillas*. Aquí la herencia principal es la visión estética y moral de la reforma protestante y se sitúa en directa concordancia con el costado *exotérico* de la ideología mormona. Los contenidos principales de este ‘costado’ son el énfasis en el proselitismo religioso y en la presentación pública de la institución remarcando su carácter de *iglesia cristiana*. Por otro lado, un *ethos* teatral y barroco ligado al Templo y sus secretos rituales, donde bajo influencias masónicas vestimentas, símbolos, juramentos y representaciones sagradas se articulan al ala *esotérica* del mormonismo. En los Templos, los contenidos centrales de la ideología del grupo, como la obediencia, el poder y la familia, son *incorporados* por medio de la acción ritual. Valga aquí la apreciación de Mary Douglas ([1970] 1978: 69) de que los ritos no solo exteriorizan la experiencia sino que la *modifican al expresarla*.

e- El misionero como *mito en acción*

El sistema misional conforma una de las columnas vertebrales de la iglesia y cultura mormona desde sus orígenes fundacionales. Tengamos presente la condición de evangelismo de frontera tan característica de esta religión-pueblo y de buena parte del protestantismo norteamericano. Podemos sostener que el misionero constituye una

metáfora de la figura del *pionero*, en tanto personas dedicadas tiempo completo –vía el sacrificio, la entrega y la obediencia- a extender el “Reino de Dios en la tierra”. En palabras de Aldo Amegeiras (1994: 50),

La persona del misionero como sinónimo de “entrega”- “espiritualidad” – “conocimiento doctrinario” [...] lleva a la construcción de un cierto “imaginario religioso” que a la vez que los reviste de santidad los constituye en arquetipo de la entrega mormona

Los *élderes* y las *hermanas misioneras* conforman –como sostuvo un presidente de Estaca- “*la cara visible de la iglesia*”, presentando un alto valor social en la comunidad de creyentes así como también un estricto control por parte de los líderes religiosos. El trato dispensado a los misioneros por los miembros de cada *barrio* es de respeto y orgullo. Asimismo, según he observado en distintas capillas de Buenos Aires, existe una obligación moral en todo miembro activo de invitar a almorzar –al menos una vez por mes- a los misioneros, como así también ayudar a éstos en su trabajo mediante la información de contactos y posibles interesados en el mensaje.

Los misioneros deben ser exclusivamente solteros y jóvenes, entre 18-21 años de edad, y el sistema se organiza en pareja, relación conocida como *compañerismo*. Los *compañeros* de misión no son los mismos durante todo el período sino que, en términos generales, cambian cada 3 o 4 meses. Según argumentan los propios actores, las razones de esta rotación se deben, por un lado, a cuestiones de socialización y aprendizaje, pues uno empieza misionando como novato con un *élder* ya avanzado que lo guía. Por otro lado, a una reorganización constante del espacio misional, tema que depende enteramente de la Presidencia de Misión correspondiente.

Como pusieron de relevancia diversos estudios, la misión contiene los atributos de un *rito de paso* a la madurez, con los requisitos de responsabilidad, obediencia y competencia en la vida social que éstos involucran (Wilson 1981; 1994). Es posible sostener que la idea capital de la misión mormona es hacerse adulto (hombre o mujer) a partir de la predicación de la palabra y la obediencia a los líderes. Sumado a esto, el hecho de realizar “*una buena misión*”, es decir bautizar a muchas personas, reviste una importancia como forma de acrecentar estatus, honor y prestigio en la comunidad local.

Continuando entonces el esquema clásico de van Genep, es posible discriminar las tres etapas propias de todo rito misional:

1) Separación: Como el mismo término nativo ilustra ser misionero implica “*ser apartado para una misión completa*”. A partir de un rito de imposición de manos, el Obispo del barrio “aparta” al joven que iniciará su obra. Esto implica que durante dos años, o años y medio en el caso de las mujeres, los élderes estarán completamente separados de sus actividades cotidianas y se dedicarán a difundir la palabra en algún punto lejano de su localidad. Solo les será posible comunicarse con sus parientes o allegados por escrito, vía correo electrónico o carta, pero no oralmente. Una vez que uno decide realizar la misión y es aceptado en las entrevistas con el Obispo de la congregación, efectuará una serie de exámenes médicos de aptitud psicofísica. Luego de esto, y durante 14 días, serán educados en el Centro de Entrenamiento Misional¹³¹. Allí se les inculcarán los principios fundamentales de la misión en términos de moralidad, obediencia y trabajo. Junto a esto, se les enseña el ritualizado método proselitista de las 9 charlas¹³².

2) Liminal: Concluido el período de entrenamiento y asignado el *compañero* los élderes son enviados a sus respectivas zonas. El aseo personal (pelo bien corto, tez afeitada y uniforme limpio), los ‘buenos modales’ y la organización del tiempo constituyen principios fundamentales del *habitus* misionero. También hay que situar aquí las normas impuestas por la misión, donde el celibato, la observancia de la *Palabra de Sabiduría*, la imposibilidad de escuchar música profana, la prohibición de separarse de su *compañero* (sea para ir a comprar comida o concurrir a un hospital) y de predicar la palabra a personas de sexo opuesto que habiten solas en sus casas, se ubican como las de mayor control y peligro. Estas normas estrictas están sujetas a constante vigilancia por parte de los líderes y de los propios compañeros. Las prácticas de delación entre *compañeros*, por motivo de alguna infracción, son frecuentes y favorecidas por las autoridades, bajo pena disciplinar de un castigo por omisión. Al ser todos jóvenes, no es difícil prever que

¹³¹ Los misioneros de Área Sudamérica Sur lo efectúan en Buenos Aires, ubicado en el mismo predio del Templo. Por su parte, los provenientes de Estados Unidos lo efectúan en la ciudad de Provo, Utah.

¹³² La puesta en práctica del mismo constituye una auténtica *performance*: ambos élderes se sientan uno al lado del otro y en un orden pautado de antemano empiezan preguntado al interesado sobre distintos tópicos generales (¿Ud. cree que hay un Dios?), para luego arribar al mensaje específico (los profetas, la Restauración, Joseph Smith). Las distintas charlas siguen este camino deductivo y presentan una misma estructura: se retoma lo antedicho por el otro élder, se repite y confirma los temas principales, se muestran imágenes en cartulina sobre motivos del *Libro de Mormón* y la historia de la iglesia. Además, se ubica otro de los puntos principales: la pedagogía y el testimonio personal. En efecto, en cada charla los misioneros anotan al *investigador* partes específicas del *Libro de Mormón* para leer y comentar en el próximo encuentro. Llegada la anteúltima charla los misioneros instan a las personas a que obtengan su “*propio testimonio de la veracidad del Evangelio*”, preguntando en soledad al *Padre Celestial*. En la última reunión se les pregunta si aceptan bautizarse en la iglesia, meta central de todo el trabajo misional.

uno de los peligros más temidos es transigir la prescripción del celibato. Tanto en Buenos Aires como en Formosa he escuchado numerosas historias de élderes que subvirtieron esta última norma y, una vez descubiertos, la pena máxima cayó sobre ellos: expulsión de la misión y excomunión de la iglesia. Para muchos jóvenes norteamericanos, provenientes de la cultura mormona de Utah llegar a esta situación puede producir una profunda crisis personal y familiar, teniendo en cuenta que la presión social de la comunidad en torno a la realización de una misión es muy fuerte. En el caso argentino, si bien la predica institucional sobre la misión es muy activa y estimulada, la presión recae con mayor especificidad en aquellos miembros integrados plenamente a la iglesia y no tanto a los conversos de menor tiempo y sin vínculos afectivos cercanos, principalmente de parentesco, en la congregación.

3) Reintegración: La vuelta al mundo cotidiano suele ser narrada por los misioneros como una experiencia crítica, donde la desorientación y sentimientos ambiguos de angustia y felicidad se entremezclan (Amegeiras 1994). En palabras de un ex-misionero:

La frase típica cuando volvemos de la misión es 'todavía no aterricé'. Y lo que pasa es que no sabés dónde estás parado. Imaginate 2 años misionando, conociendo gente distinta y dedicado *full time* al entrenamiento espiritual y después tenés que volver a tu vida para laburar, estudiar, lo que sea. Es un shock es muy fuerte.

No obstante este shock inicial, los élderes se reintegran como adultos a la vida religiosa de la comunidad. Pero para muchos de ellos la misión constituye un momento clave en sus trayectorias biográficas. Las experiencias vividas, las enseñanzas impartidas y su favorable recepción, los *compañeros* conocidos (muchos de origen norteamericano) se conforman como marcas indelebles en la redefinición de su identidad como seres humanos y mormones. Recuerdo el comentario de una ex-misionera, plenamente activa en la vida sociorreligiosa de la iglesia luego de su conversión a los 15 años: "*yo no me casaría con nadie que no hubiera realizado la misión. Mirá lo que digo, no solo que sea mormón sino que haya realizado una misión. Sabes que pasa, no nos conectaríamos en las cosas mas profundas*".

Los misioneros constituyen, de esta manera, una de las figuras distintivas de la comunidad religiosa, operando como símbolo que condensa algunos de sus valores más destacados. Asimismo, la Iglesia Mormona constituyó desde sus orígenes un

movimiento misionero y, tanto la historia social como sus libros sagrados, refieren crónicas de evangelización, conversión, lealtad y traición.

Habiendo ubicado su desarrollo histórico en el país, indagando en las estrategias institucionales y en las experiencias de los propios actores, el capítulo se encaminó a analizar el ethos de la religión mormona y la vida religiosa local. 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 migrantes de la población. En términos generales, en la percepción de los no miembros los mormones constituyen una “iglesia protestante norteamericana”. Pero también, particularmente en aquellas personas más ligadas al catolicismo o el evangelismo, suelen ser etiquetados como una “secta”, categoría peyorativa y socialmente deslegitimante.

Las nociones nativas de que en la iglesia “*se progresa*” y que en el orden y organización está la prueba de su carácter verdadero, son centrales en el imaginario mormón. Podríamos decir que éste se caracteriza por un *pragmatismo sacralizado*, donde la *eficiencia* y *obediencia* son símbolos medulares de este *ethos*. En los próximos capítulos observaremos de distintas maneras cómo este imaginario del progreso y la eficiencia es readaptado creativamente por los miembros indígenas y criollos de Formosa. Nuestro eje de discusión estará centrado en la relación de la iglesia con los grupos indígenas, explorando etnográficamente lo acontecido en un asentamiento toba del noreste de Formosa durante las últimas dos décadas. Pero antes de pasar a ese tema, debemos regresar en el tiempo y volver a la Norteamérica de 1820. Allí, en un clima de reavivamiento religioso y expansión fronteriza, las representaciones de los euroamericanos sobre el origen de los pueblos indígenas se encontraban en plena agitación. Fue ese contexto sociohistórico, y no otro, el que dio origen al *Libro de Mormón* y la *invención lamanita*. Esto es lo que espera demostrar el siguiente capítulo.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 4

LOS *LAMANITAS* Y LA IMAGINACIÓN COLONIAL

En el contexto norteamericano de colonización territorial durante la primera parte del siglo XIX, los mormones trataron de difundir su mensaje dentro de los pueblos fronterizos, buscando ellos mismos un lugar donde fundar su Nueva Sión. Pero otro de sus objetivos iniciales de conversión y expansión religiosa lo constituían aquellos pueblos que, según refería el *Libro de Mormón*, representaban a los descendientes del linaje sagrado y maldito que habitó la América precolombina. Nos introducimos, de esta manera, en la segunda parte de la tesis cuyo objeto es desentrañar la construcción simbólica y práctica de los *lamanitas*. En este capítulo nos abocaremos al señalado texto canónico ensayando un análisis antropológico sobre el mismo, ubicándolo en el contexto histórico y cultural de producción. En el siguiente observaremos el modo en que esta *invención lamanita* es apropiada por los miembros argentinos, poniendo en evidencia las diferencias al respecto por parte de fieles de Buenos Aires y Formosa. Los otros tres capítulos bucean en la experiencia social de una comunidad toba del oriente formoseño, ubicándola en un contexto mayor de cambio sociorreligioso y analizando particularmente el caso mormón.

a- 'Nuevo Mundo', indios y fronteras en la Norteamérica de 1800

El debate sobre el origen de los indígenas americanos y su lugar en el mapa de la humanidad, propio a los pensadores renacentistas e iluministas, se vio a la vez atravesado por luchas de poder entre las dos grandes facciones ideológicas occidentales, que a partir del siglo XVI promoverán diferentes visiones del mundo: católicos y protestantes. Los conflictos teológicos sobre este tema implicaron una relectura de la historia del mundo y su condición actual y futura. Un caso al respecto –como analizó con sutileza James Boon (1990)- fue el relativo a la imagen de los indios americanos que los viajeros protestantes comenzaron a difundir hacia fines del siglo XVI. Así, en palabras de este autor,

Estudiosos protestantes de los siglos XVI y XVII volvieron las interpretaciones del gigantismo diabólico en contra de sus autores católicos. Para legitimar sus propios

descubrimientos, comercio y más tarde colonización, los protestantes identificaron el canibalismo y otros rasgos con el Anticristo encarnado en el Papa.... [la iconografía de De Bry, cuyos *Grandes Voyages* fueron publicados entre 1590-1634] interpretaba los descubrimientos del Nuevo Mundo en términos protestantes (hugonotes) de Caídas sucesivas y preludio del Apocalipsis- una especie de ideología contra-contrarreformista. Si los indios americanos eran inocentes paradisiacos antes del contacto con Europa, después soportaron una versión condensada de las tribulaciones humanas en el Viejo Mundo... *Antes de la Segunda Venida, habría una purga de la condición diabólica generada por España mediante el establecimiento de protestantes en comunidades autosuficientes: productores y consumidores de alimentos ordenados y endogámicos* (Boon 1990: 62). [énfasis agregado]

Otros textos sobre narraciones de viajes por parte de protestantes europeos, donde descollaron aquellos del jacobita Samuel Purchas¹³³, pusieron en evidencia debates pasados al tiempo que prefiguraron algunos posteriores, como las teorías sobre las tribus perdidas y la escatología del Nuevo Mundo; el lugar de los Apóstoles y el de los judíos en la historia del mundo y la relación entre los indios americanos y los antiguos israelitas (Boon 1990: 214).

Ejemplos de este imaginario protestante lo encontramos también en el predicador milenarista inglés Joseph Mede, que en 1634 afirmó que los indios fueron dirigidos en su viaje al Nuevo Mundo por el diablo, quien los adoptó como su pueblo elegido. Otro fue el caso de Thomas Thorowgood, que por 1650 escribió que los nativos americanos correspondían a las Tribus Perdidas, inspirando al misionero John Eliot en su obra evangelizadora entre los *Natick* (Brooke 1996:141-2). Pero el caso más cercano al mormonismo es el de Ethan Smith, un ministro Congregacional de Poultney, Vermont occidental, que hacia 1823 publica *View of the Hebrews, or the Tribes of Israel in America*. Al igual que otros promotores milenaristas de la época, donde debe destacarse el impacto de la obra del jesuita chileno Manuel Lacunza (1816) en los círculos protestantes angloamericanos, E. Smith enfatiza la idea de que el milenio y la restauración del Reino de Dios depende del retorno de los judíos a Jerusalén¹³⁴. Basado

¹³³ Al decir de Boon (1990: 203) la “etnología jacobita” de Samuel Purchas representó en el siglo XVII uno de los “más expansivos intentos europeos de discurso transcultural”. Este sacerdote inglés protegido del rey Jacobo entrevistó a innumerables viajeros de los confines del mundo con el objeto de ensayar una clasificación de los ritos religiosos; investigación que publicó en su célebre y ecléctico tratado de 1625 *Purchas His Pilgrimages* (una *rara avis* narrativa donde convergieron el folletín monárquico, el diario de viajes, la historia eclesiástica y del comercio marítimo y las costumbres religiosas de pueblos “exóticos”).

¹³⁴ En otros trabajos he analizado con cierto detalle la obra de este teólogo y su influencia en los círculos milenaristas europeos, norteamericanos y sudamericanos (Ceriani Cernadas 1998, 1999a, 1999b). Dentro de estas heterogéneas inspiraciones y apropiaciones deben destacarse, para el caso sudamericano, la conmoción de *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad* (1816) en varios revolucionarios de Mayo, como Manuel Belgrano y el Deán Funes, y especialmente en el pensamiento y acción de Francisco Ramos Mejía (1873- 1828) y su particular profetismo americanista (Ceriani Cernadas 2004). Por otra parte, la

en el reporte sobre un “antiguo libro escrito en pieles antiguas” encontrado en Pittsfield, Massachussets, junto a historias sobre artefactos de metal y plata encontrados en un enterramiento indio al oeste de Nueva York y Ohio, este ministro religioso llega a la conclusión de que los indígenas americanos efectivamente corresponden los sucesores de la Tribus Perdidas de Israel (Brooke *ibid.*: 163).

Junto a estas especulaciones se articulaban creencias y rumores que recorrían buena parte del mundo rural de Vermont y Nueva York en los inicios del siglo XIX, de que muchas de estas fortunas ocultas pertenecían a los “antiguos”, cuyos espíritus aún protegían las dichas riquezas escondidas en los cerros. En el folclore de la época también circularon historias acerca de tesoros “llenos de oro y piedras preciosas” escondidos en las cimas por “antiguos pigmeos” para protegerse así “de una raza de enemigos gigantes” (Brooke 1996: 164). Esta reelaboración norteamericana del mito de *El Dorado* va a tener una impronta decisiva en la “traducción” que Joseph Smith realiza de las “arcanas planchas doradas escritas en egipcio reformado” que componen el *Libro de Mormón*.

La imaginación angloamericana sobre buena parte de las poblaciones nativas que habitaban el noreste y centro oeste de la actual nación se vio consolidada por un hecho central: su carácter nómada, cazador y ágrafo y como tal antinómico de la civilización, donde la agricultura y la escritura conformaban sus totens identitarios. Las raíces socioculturales de este imaginario se sitúan en los cambios demográficos, geográficos y económicos acontecidos en la Inglaterra del siglo XVII, que -entre otras cuestiones- forzó a los puritanos a su exilio edénico en el *Mayflower*. Este profundo cambio social, como Christopher Hill (1966) y Raymond Williams (1973) pusieron en evidencia, tuvo una relación directa con la expansión de las fronteras internas y externas y la nueva configuración de las relaciones y representaciones sociales entre el ‘campo’ y la ‘ciudad’. Es aquí donde -siguiendo a Francis Jennings (1975) y a Boon (1990)- las imágenes sobre los indios americanos “solo adquieren todo su significado vistas como *estigmas del vagabundismo*” (Boon *ibid.*: 226) [énfasis agregado]. Las cualidades de “ilocalidad e impersonalidad de los salvajes y el mundo que habitaban” -en palabras de

poderosa atracción en el mundo protestante inglés y norteamericano encuentra su razón de ser -aparte de la rigurosa hermenéutica de Lacunza sobre las profecías bíblicas- en el hecho de constituir una obra heterodoxa con respecto al *status quo* católico (hecho que le valió a su autor la prohibición de la misma). Así, y siguiendo lo ocurrido con los escritos de Bartolomé de las Casas, este docto trabajo también confirmaba a su modo las propias presunciones protestantes sobre la “Gran Prostituta” del Apocalipsis y su nefasta acción en Europa y América.

Jennings (ibid.: 80)- representan a la vez las marcas contrastantes de los europeos y sus descendientes norteamericanos, anclados en aquello que Williams (1973) denominó “la convención pastoril en la imaginería poética” y cuya influencia será decisiva en la configuración simbólica del creciente proceso del capitalismo agrario.

En torno a la situación indígena en Norteamérica entre 1816-1850, época del progresivo éxodo de las tribus hacia el sur y el surgimiento de instituciones específicas para tratar la cuestión aborígen, Hebe Clementi (1976: 88) resume con claridad la huella de esta “convención pastoril” en el proceso de expansión interna de los Estados Unidos:

Entretanto se ha abierto el país a la inmigración y el afianzamiento de la pequeña propiedad en los sucesivos oestes deviene la gran meta del quehacer nacional. La justificación que prevalecerá entonces para la apropiación de tierras indias será la de que la agricultura es superior a la caza como medio de vida, *argumento que es usado casi teológicamente para “extirpar a los salvajes y dejar lugar a los cultivadores de la tierra”*. [énfasis agregado]

Por su parte, las misiones protestantes se abrieron con ímpetu al proyecto evangelizador entre los aborígenes desde las primeras décadas del siglo XIX. Aunque ya en la época de la colonia y en los comienzos de la república, Luteranos suecos, holandeses y alemanes junto a Hermanos Moravos, Cuáqueros y Presbiterianos, habían realizado diversas tentativas entre los nativos del noreste (Wallace 1956). En forma similar a lo acontecido en el resto de América (en dominios hispanos o portugueses), las misiones cristianas funcionaron en tanto “instituciones de frontera” (Maldi 1997: 193), adquiriendo una dimensión importante en la estrategia geopolítica de las diversas empresas colonizadoras.

El caso norteamericano siguió el mismo patrón a medida que la expansión territorial hacia el Oeste generó un proceso social que dio forma, en las representaciones y prácticas, a un nuevo *ethos* estadounidense. Nos introducimos de esta manera en uno de los temas de larga herencia en el pensamiento antropológico moderno: la relación entre *ocupación territorial y procesos de sociogénesis*. En efecto, desde que Durkheim, Mauss y Hubert inauguraron en los albores del siglo XX los estudios sobre “morfología social” (que buscaban asimismo superar las teorías deterministas de la geografía política ratzeliana), los investigadores han prestado una importante atención a la construcción social del espacio y al modo en que, sumidas en específicos procesos históricos, se configuran las relaciones entre los grupos humanos y el territorio que ocupan. En un debate teórico de vasta complejidad que excede los límites de esta indagación, me

interesa remarcar aquí la íntima y dinámica *relación entre experiencia social y ocupación espacial*. Asimismo, y en concordancia específica al tópico en estudio –que podríamos designar “el desplazamiento norteamericano al Oeste como proceso sociogenético- agrego un tercer factor en juego: el sentido de *migración como peregrinación*, cuyas raíces simbólicas presentaban una larga data en la conciencia de los euroamericanos. Integrando aquí los análisis inaugurados por V. Turner (1974, 1978), es posible vislumbrar el modo en que las mudanzas territoriales pueden constituir –en palabras de Pacheco de Oliveira (1998: 65)- “importantes medios para la construcción de una unidad sociocultural entre personas con variados intereses y patrones de comportamiento”.

En el caso particular de la experiencia estadounidense, toda un área de estudios académicos, surgida en la década de 1950, se propuso ofrecer una mirada sintética, asentada en la crítica literaria, la antropología cultural y la sociología histórica, sobre *el proceso de construcción del carácter nacional norteamericano y sus símbolos dominantes*. Me refiero a los denominados *American Studies*, dentro de los cuales los estudios sobre el papel de la frontera en la historia social y *ethos* estadounidense han constituido su mecha disparadora a partir de obras como las de Henry Nash Smith (1950, 1957), Leo Marx (1964), Richard Slotkin (1973, 1985, 1996) y Annette Kolodny (1975, 1984). Desde el estudio fundacional de Smith, *Virgin Land: The American West as Myth and Symbol* (1950), estos investigadores y sus sucesores buscaron ir más allá del paradigma inaugurado por Frederic Jackson Turner¹³⁵. Todos ellos, aunque cambiando el foco de atención y la utilización de conceptos, han abordado la dimensión simbólica de este proceso de expansión territorial y las narrativas ideológicas subyacentes y emergentes del mismo, donde la “imaginación pastoril y patriarcal”, el “destino manifiesto”, el “pionerismo” y el “prestigio de la tecnología” se sitúan como fundamentales. Según sostiene Kerwin Klein (1997: 7), en la introducción a su estudio *Frontiers of Historical Imagination. Narrating the European conquest of Native America, 1890-1990*,

Los norteamericanos han imaginado el Oeste como parte de una relación especial con la historia nacional. El Oeste, aunque constituye una particular región árida de los Estados Unidos, siempre ha sido vivenciado también como “El Oeste” en tanto tradición cultural desde la Grecia antigua hasta la Europa moderna. Y desde que los norteamericanos con

¹³⁵ Según su célebre conferencia de 1893 en la *Sociedad Geográfica*: “El significado de la frontera en la historia americana” (reproducida íntegramente en Clementi 1976: 218-250).

frecuencia han proclamado para ellos mismos un lugar privilegiado en el curso de la historia, el Oeste es crucial para comprender la historia en lo abstracto¹³⁶.

Estas preocupaciones teóricas fueron también abordadas por estudiosos latinoamericanos, a partir de la señalada obra comparativa de Clementi titulada *La Frontera en América* (1977), la cual también examinaba para el caso norteamericano el modo en que *el proceso de ocupación territorial hacia el Oeste se constituyó en sí mismo como narrativa maestra del ethos estadounidense*. Según sostiene esta autora, y articulando lo expresado en el capítulo 2 sobre la ‘narrativa del pionerismo’ en el marco de la ideología mormona:

La idea de frontera, sin embargo, dejó imbuida de un cierto nimbo de limpia trayectoria y esforzada acción a la nación primera, aureola que configuró el arquetipo del pionero, y que sigue siendo todavía una especie de *mito en acción* (Clementi 1977: 14) [énfasis agregado]

Es plausible ubicar tres motivos centrales que abonaron la imaginación euro-americana sobre la frontera indígena y su *hinterland* durante la primera mitad del siglo XIX, y que tendrán una reconocible influencia en el naciente mormonismo: i) el primitivismo; ii) el pánico moral; iii) la misión civilizadora en tanto ‘destino manifiesto’.

En relación al *primitivismo*, y como Taussig (1982, 1983) analizó con sutileza, la idea del indio americano en tanto cercano a la naturaleza inmemorial, misteriosa y potente, se vio representada en un imaginario popular donde poderes mágicos y riquezas ocultas actuaron como símbolos sobresalientes¹³⁷. Ya hemos señalado la vitalidad que tenía en el mundo rural del noreste norteamericano la creencia en los tesoros ocultos por los “antiguos” habitantes o los conquistadores españoles y las empresas efectivas de búsqueda de los mismos, donde Joseph Smith y su familia estaban plenamente alineados. Es dentro de este mismo folclore mágico popular, sincrético y heteróclito, donde también hay que ubicar esta fascinación primitivista por las culturas indígenas. Dentro del corpus de artefactos necesarios para dichos emprendimientos ‘subterráneos’

¹³⁶ “Americans have imagined the West to have a special relation to American history. West, even as a particular arid region of the United States, always also harks back to “The West” as a cultural tradition from ancient Greece to modern Europe. And since Americans have frequently claimed for themselves a privileged place in the course of history, the West is crucial to understanding history in the abstract”.

¹³⁷ “En la imaginación popular de aquella época [siglos XVI y XVII]—sostiene Taussig (1982: 567)—y en las circunstancias específicas de la Conquista Europea, era común atribuir poderes mágicos descomunales a los “primitivos” africanos e indoamericanos, incluyendo a esa pareja de poderes inseparables y ambivalentes formada por el poder de curar y el poder para matar”.

se incluían cartas astrológicas, talismanes, conjuros y las fundamentales piedras-visionarias (*seer-stones*), muchas de las cuales tenían un origen indígena. Es aquí también donde se articulan las creencias sobre las tribus perdidas de Israel y los aborígenes americanos, con sus instrumentos mágicos y fabulosas riquezas. En palabras de Brooke,

Más allá de que los nefitas y lamanitas de Smith no constituyan las Tribus Perdidas, pero si los descendientes de una posterior banda de israelitas emigrantes, las historias del *Libro de Mormón* proveen una respuesta satisfactoria sobre los enterramientos en los montes esparcidos por Nueva York y el valle de Ohio. Varias de las piedras-visionarias que utilizaban los buscadores de tesoros, constituían de hecho implementos en piedra pulida confeccionados por los grupos indígenas del denominado periodo Woodland (1996: 163)¹³⁸.

El *pánico moral* sobre el peligro indígena ocupó asimismo otro lugar destacado en la imaginación popular de la época. Sociológicamente, el término refiere a aquellas explosiones de miedo y ansiedad colectiva cuya responsabilidad es atribuida a determinados agentes estigmatizados como desviados y al margen de las definiciones locales de buena sociedad¹³⁹. Afín al campo del rumor y la acusación, la circulación de historias sobre la destrucción indígena de las colonias blancas tomó forma concreta en la literatura del momento, cristalizando sus motivos principales en la denominada *narrativa del cautiverio*¹⁴⁰. En palabras de Slotkin, en su obra seminal *Regeneration through Violence: The Mythology of the American Frontier: 1600-1860* (1973):

En la narrativa del cautiverio un individuo, generalmente una mujer, se queda pasivo ante el asalto del mal, esperando ser rescatado por la gracia divina. El sufriente representa el todo, el cuerpo casto de la sociedad puritana; y el vínculo temporal del cautivo con el indio constituye un paradigma dual –del nexos entre del alma con la carne y las tentaciones que emergen del pecado original, y del propio exilio de los israelitas ingleses de Inglaterra. En el perverso medio social indígena, el cautivo debe conocer y rechazar las tentaciones del casamiento con indios y/o la eucaristía “caníbal” de los

¹³⁸ “If Smith’s Nephites and lamanites were not the Lost Tribes but the descendants of a later band of Israelite emigrants, nevertheless the story of the *Book of Mormon* provides a satisfactory answer to settler’s questions about the burial mounds scattered across New York and the Ohio Valley. The treasure-diviners dug through these sites, and many of their seer-stones, were in fact polished-stone implements made by Native Americans of the so-called Woodland period”.

¹³⁹ Al respecto, consultar Cohen 1972; Ben-Yehuda 1985, 1986, 1990; Waddington 1986; Frigerio y Oro 1998.

¹⁴⁰ Dentro de las obras clásicas al respecto se destacan –entre otras– la del predicador puritano Cotton Mather: *Humillations follow’d with deliverances: Hannah Swarton’s and Hannah Dustan’s narratives preached then* (1697), John Williams *The Redeemed Captive* (1704), y las crónicas autobiográficas de Mary Jemison: *A narrative of the life of Mrs. Mary Jemison, dictated to James Everett Seaver* (1824) y Mary Smith: *An Affecting Narrative of the Captivity and Suffering of Mrs. Mary Smith* (1815). En Donna Campbell “Early American Captivity Narratives. Literary Movements” [<http://www.gonzaga.edu/faculty/campbell/en1310/captive.htm>].

mismos... La última redención del cautivo por la gracia de Cristo y los esfuerzos de los magistrados puritanos es conectada con la regeneración del alma por la conversión.¹⁴¹

En el próximo apartado observaremos cómo también la *invención lamanita* estuvo arraigada en este pánico sobre los indígenas y sus temibles “invasiones”, interpretadas por los puritanos de Nueva Inglaterra “como artilugios satánicos contra la utopía religiosa”¹⁴². Adelantemos ahora solo dos fragmentos del *Libro de Mormón*:

Y por tanto, [los lamanitas] han enseñado a sus hijos a que los aborrezcan, y que los asesinen, y que les roben y los despojen, y que hagan cuanto pueda para destruirlos; por tanto sienten un odio eterno contra los hijos de Nefi (Mosíah 10: 17). [énfasis agregado] ...porque según las noticias que he recibido de Amorón, he aquí, los lamanitas tienen muchos prisioneros que tomaron de la torre de Sherriza; y había entre ellos hombres, mujeres y niños. Y a los maridos y padres de estas mujeres y niños los han matado; y alimentan a las *mujeres con la carne de sus esposos, y a los niños con la carne de sus padres*; y no les dan sino un poco de agua (Moroni 9: 7-8). [énfasis agregado]

Como hemos expresado, la acción misional sobre los pueblos indígenas de Norteamérica adquirió una renovada fuerza a medida que la frontera occidental se expandía a la acción colonizadora. Es decir, en tanto proceso paralelo al éxodo de las “cinco naciones”¹⁴³ y numerosas tribus al oeste del río Missouri¹⁴⁴, donde sobrevivirán entre conflictos inter-tribales, epidemias y una progresiva merma de los territorios. Así, predicadores intinerantes de diversas denominaciones protestantes, a los cuales se sumarán a partir de 1830 los adeptos mormones, intentarán convertir-civilizar a las mismas.

Esta *misión civilizadora* se encontró articulada al otro dispositivo ideológico tan potente en la imaginación norteamericana del siglo XIX, aquel del “*destino manifiesto*”, como narrativa que legitima el proceso de ocupación y expansión territorial¹⁴⁵. Las raíces de esta noción las encontramos en los albores de la colonización anglo, cuando

¹⁴¹ “In [a captivity narrative] a single individual, usually a woman, stands passively under the strokes of evil, awaiting rescue by the grace of God. The sufferer represents the whole, chastened body of Puritan society; and the temporary bondage of the captive to the Indian is dual paradigm-- of the bondage of the soul to the flesh and the temptations arising from original sin, and of the self-exile of the English Israel from England. In the Indian's devilish clutches, the captive had to meet and reject the temptation of Indian marriage and/or the Indian's "cannibal" Eucharist... The captive's ultimate redemption by the grace of Christ and the efforts of the Puritan magistrates is likened to the regeneration of the soul in conversion”. (Citado en Campbell *op.cit.*).

¹⁴² Campbell *op.cit.*

¹⁴³ Cherokees, creeks, seminolas, chickasaws y choctaws.

¹⁴⁴ Como el caso de los omahas, delawares, pawnees, ottawass, miamis, entre otros.

¹⁴⁵ Tal vez se podría argumentar hasta qué punto esta narrativa no fue a su modo propia del surgimiento de los estados-nación occidentales, en tanto esquema ideológico y epistemológico orientado a situar valorativa y explicativamente el proceso de expansión colonial y organización territorial.

los peregrinos puritanos del Mayflower, replicando a su manera los ideales utópicos que inspiraron las imágenes españolas y portuguesas sobre el Nuevo Mundo, aseguraron con toda su confianza el haber llegado a la auténtica “tierra prometida”. Aventuremos ahora un ejercicio de comparación entre dos textos disímiles pero netamente cercanos en su marco histórico y cultural, con el fin de vislumbrar sus raíces comunes en esta ideología del destino manifiesto. El primero de ellos corresponde al *Libro de Mormón* (1830), el segundo al discurso de despedida de Andrew Jackson, presidente durante 1828-1838 y artífice político de la expansión territorial sobre el Oeste,

Pero, dijo él, a pesar de nuestras aflicciones *hemos obtenido una tierra de promisión, una tierra escogida sobre todas las demás; una tierra que el Señor Dios hizo convenio conmigo de que sería una tierra para la herencia de mi posteridad. Sí, el Señor me ha dado esta tierra por convenio a mí y a mis hijos para siempre, y también para todos aquellos que la mano del Señor conduzca de otros países* (2 Nefi 1: 1-9). [énfasis agregado]

...la nuestra es la nación que está destinada dentro de cien años a llevar nuestro número a la enorme población de doscientos cincuenta millones, si no más; es demasiado evidente para que pueda ponerse en duda, *el destino manifiesto de la providencia acerca de la ocupación de este continente*¹⁴⁶. [énfasis agregado]

b- Inventando *lamanitas* en geo-historias sagradas

El libro es una extensión de la memoria y la imaginación
J. L. Borges

Organizado narrativamente en forma similar a la Biblia, el *Libro de Mormón* se compone de diversos “libros” que relatan, en su mayor parte, las historias de los profetas, reyes y pueblos descendientes de aquella tribu emigrante que 600 años antes de Cristo llegó –siendo una de las frases más repetidas- a “la tierra de nuestra herencia”. También refiere en uno de sus textos la historia de una tribu anterior que en la época de “la confusión de Babel” llegó a América, y precediendo los acontecimientos posteriores de los nuevos emigrantes, se extinguió a causa de las guerras y contiendas¹⁴⁷. La migración hacia nuevas tierras (ubicadas al Oeste del “gran mar”), las luchas por la posesión de las mismas y los conflictos sobre la legitimidad del poder y la obediencia a

¹⁴⁶ En Clementi (1977: 57).

¹⁴⁷ Concretamente, y siguiendo el índice: Primer Libro de Nefi, Segundo Libro de Nefi, Libro de Jacob, Libro de Enós, Libro de Jarom, Libro de Omni, Palabras de Mormón, Libro de Mosiah, Libro de Alma, Libro de Helamán, Tercer Nefi, Cuarto Nefi, Libro de Mormón, Libro de Éter y Libro de Moroni. Al igual que la Biblia, todos los libros se ordenan en una secuencia histórico-cronológica que abarca desde el 600 a. C. hasta el 400 d.C.; con la excepción del de Éter que afirma constituir un compendio hecho por Moroni de las desventuras americanas de los *jareditas*, aquella tribu post-babel que emigró a América dos mil años antes de Jesucristo.

la leyes divinas, componen los motivos capitales que atraviesan toda la obra; tópicos que tienen un sustrato cultural de referencia en los avatares socio-históricos de la Norteamérica de 1800. Se ha señalado sintéticamente en el capítulo 2, la historia del “descubrimiento” del libro hacia mediados de 1827, el cual se hallaba enterrado en la cima de un cerro cercano a la residencia de Joseph Smith y su esposa Emma Hale (en Harmony, Pennsylvania). También referimos que, según afirma la historia mormona, “el proceso de traducción” duró tres años hasta que en los comienzos de 1830 el libro será publicado, publicitado y vendido en los pueblos y regiones colindantes del Noreste neoyorquino. El objeto es presentar una lectura antropológica del *Libro de Mormón* y dilucidar la presencia de una visión particular sobre los aborígenes americanos y la impronta que la imaginación colonial refleja en la misma.

Según sugiere el teólogo luterano Robert Hullinger (1992), el *Libro de Mormón* (junto a partes de la *Perla del Gran Precio* y las *Doctrinas y Convenios*) constituyó la respuesta de Joseph Smith al escepticismo teísta de la época—y sobre esto volveremos en el cuarto punto de este capítulo—. Es posible agregar que también pretendió ofrecer una respuesta a otra de las grandes controversias en el debate histórico-teológico de la época. Concretamente, tal cual exploramos en el apartado anterior, ésta se situaba en la pregunta sobre el origen de los nativos americanos. Pero bien sabemos, y la historia de la antropología decimonónica ha dado cuenta de esto, la pregunta por el origen albergaba asimismo otra incógnita: la de ofrecer alguna clave para comprender la situación contemporánea de los mismos y la relación a plantear con el colonizador europeo o con sus descendientes americanos.

Resumamos brevemente los contenidos particulares de esta obra religiosa, a fin de examinar luego por qué la misma puede ser interpretada como *narrativa de frontera* y *mito-praxis colonial*, orientada a develar simultáneamente una historia y un futuro. A fundar al mismo tiempo, y aquí el judaísmo ocupa una figura central, una *tradición* y una *utopía*, una crónica del pasado, a veces trágica, a veces gloriosa, orientada a guiar un porvenir provisorio según la visión optimista de los norteamericanos.

El profeta Lehi y su tribu llegan a la tierra prometida ayudados por una brújula mágica obsequida por Dios, la *Liahona*. Al poco tiempo de asentarse algo que se venía gestando llegó a su ebullición: los hijos mayores Lamán y Lemuel acusan a su padre de “hombre visionario” (entiéndase loco o fanático) por culpa del cual habían perdido todas sus posesiones en Jerusalén y a su hermano menor Nefi de querer “gobernarlos”.

Es así como, y la historia de Caín y Abel parece haber prefigurado a su manera dicho esquema, el primogénito codicioso y celoso se separa de la tribu paterna y se dispone a comandar su propio pueblo, seguido por su hermano Lemuel y parte de una tribu menor que emigró junto a ellos. Lo mismo entonces hará su hermano menor humilde y obediente una vez que su padre, al poco tiempo, fallezca. Es a partir de esta escisión que un proceso de etnogénesis dará nacimiento a los *nefitas* y los *lamanitas*, los cuales mantendrán encarnizadas guerras durante siglos hasta que los últimos aniquilarán completamente a los primeros. Debemos entender esta etnogénesis en términos propios de la época y el mundo cultural de Smith, donde la cuestión racial, la teodicea (en tanto justicia divina) y la ética protestante ofrecieron el marco simbólico fundamental. Precisemos pues las consecuencias de esta 'ruptura' según se registra en el *Libro de Mormón*:

Y todos lo que andaban conmigo optaron por llamarse el pueblo de Nefi. Y nos afanamos por cumplir con los juicios, y los estatutos y mandamientos del Señor en todas las cosas... Y el Señor estaba con nosotros, y *prosperamos en gran manera; porque plantamos semillas*, y a cambio, cosechamos abundantemente. Y *empezamos a criar rebaños*, manadas y animales de toda clase... Y aconteció que comenzamos a prosperar en extremo, y a *multiplicarnos* en el país... [e] hice muchas espadas, no fuera que, de algún modo, los del pueblo que ahora se llamaban lamanitas cayeran sobre nosotros y nos destruyeran... Y enseñé a mi pueblo a *construir edificios* y a trabajar toda clase de madera, y de hierro, y de cobre, y de bronce, y de acero, y de oro, y de plata... Y aconteció que yo, Nefi, *hice que mi pueblo fuese industrioso y que trabajase con sus manos...*

Por tanto se cumplió la palabra que el Señor me habló, diciendo: Por cuanto ellos [los lamanitas] no quieren escuchar tus palabras, serán separados de la presencia del Señor. Y he aquí, *fueron separados de su presencia*. Y él había hecho caer la *maldición* sobre ellos, si, una penosa maldición, a causa de su iniquidad. Porque he aquí habían endurecido sus corazones contra él [...] por tanto *ya que eran blancos y sumamente bellos y deleitables, el Señor Dios hizo que los cubriese una piel de color oscuro, para que no atrajeran a los de mi pueblo*. Y así dice el Señor Dios: *Haré que sean repugnantes a tu pueblo, a no ser que se arrepientan de sus iniquidades...* Y a causa de la maldición que vino sobre ellos, se convirtieron en un *pueblo ocioso, lleno de maldad y astucia, y cazaban animales salvajes en el desierto*. Y el Señor me dijo: *serán un azote a tus descendientes para estimularlos a que se acuerden de mí; y si no se acuerdan de mí y escuchan mis palabras, los castigarán hasta la destrucción* (2 Nefi: 9-17; 20-25). [énfasis agregado]

En una visión de la humanidad donde los rasgos fenotípicos, particularmente el color de la piel, denotaban cualidades morales y competencias culturales, el nacimiento de los *lamanitas* emerge como una combinación de ambos factores. La separación de la tribu original, ya de por sí un acto de soberbia y traición a la autoridad paterna (y, *ergo*, divina), acarrió sobre el grupo una maldición (*curse*) que de acuerdo al referente

ideológico de Smith y sus seguidores, implicaba a la vez una degradación racial y cultural. Este ‘acto fundador’ que origina un nuevo grupo humano a partir de un castigo divino dejará sus huellas indelebles en la delimitación de ambos contingentes, pues como todo ejercicio mitopoiético, pretende establecer y jerarquizar una discontinuidad en el tiempo, el espacio y en ‘la naturaleza de las cosas’. Así, los atributos propios del “mundo cristiano civilizado” (orden, obediencia, agricultura, escritura, vestimenta, códigos éticos, tecnología, etc.) que identifican a los *nefitas* se ven confrontados con sus opuestos, conformes al mundo caótico, anárquico y primitivo que en buena parte de la imaginación popular de la época, y también en un gran segmento de la pretendidamente científica, era aquel propio de los aborígenes norteamericanos. Volvamos nuevamente a esta obra para develar cuáles son dichas características identitarias, y desde ya denostativas, de los *lamanitas*, siempre en contraste especular con aquellas de los *nefitas*.

Ya muerto Nefi y su sucesor, el hermano menor Jacob, será el hijo de este último el encargado de iniciar la posible “restauración”¹⁴⁸ de los *lamanitas*. Es de esta manera que el profeta y líder nefita Henós tratará de “conducirlos a la salvación”, pero el esfuerzo no deja de ser infructuoso debido justamente a esta honda fractura en las “naturalezas” de cada pueblo,

Y testifico que el pueblo de Nefi procuró diligentemente restaurar a los lamanitas a la verdadera fe en Dios. Pero nuestros esfuerzos fueron en vano, pues su odio era implacable, y *se dejaron llevar de su mala naturaleza*, por lo que *se hicieron salvajes y feroces*, y una *gente sanguinaria*, llena de *idolatría e inmundicia*, *alimentándose de animales de rapiña*, *viviendo en tiendas y andando errantes por el desierto*, *con una faja corta de piel alrededor de los lomos*, y *con la cabeza afeitada*; y su destreza se hallaba en el *arco*, en la *cimitarra* y en el *hacha*. Y muchos de ellos *no comían más que carne cruda*; y de continuo trataban de destruirnos (Henós 1: 20). [énfasis agregado]

Seres semidesnudos con la cabeza rapada, que se alimentaban de carne cruda y animales de rapiña y que vagaban errantes por el desierto, conformaban algunas de las características ‘anómalas’ –parafraseando a Mary Douglas– según las categorías de clasificación *nefita*; mejor dicho según la construcción de otredad sobre los nativos del continente propia de la imaginación colonial de los euro-norteamericanos hacia 1830. Revisemos ahora otro párrafo, en este caso del Libro de Jarom (hijo de Henós), donde vuelven a aparecer algunas de las características contrastantes entre *lamanitas* y *nefitas*,

¹⁴⁸ Otra palabra clave que recorre buena parte del *Libro de Mormón*.

al tiempo que la narrativa del 'Destino Manifiesto' parece presentarse con toda su fuerza simbólica.

Y ahora bien, he aquí, habían pasado ya doscientos años, y *el pueblo de Nefi se había hecho fuerte en el país...* y las leyes del país eran sumamente estrictas. Y estaban esparcidos sobre gran parte de la superficie de la tierra, y los lamanitas también. *Y éstos eran mucho más numerosos que los nefitas, y se deleitaban en el asesinato y bebían la sangre de animales.* Y sucedió que muchas veces vinieron en batalla contra nosotros, los nefitas... [pero] resistimos a los lamanitas y *los lanzamos de nuestras tierras, y empezamos a fortificar nuestras ciudades, y los sitios de nuestra herencia, cualesquiera que fuesen.* Y nos multiplicamos en sumo grado, y *nos extendimos sobre la superficie de la tierra, y llegamos a ser sumamente ricos* en oro, y en plata y en cosas preciosas, y en finas obras de madera, *en edificios, y en mecanismos,* y también en hierro y cobre, y en bronce y acero, *elaborando todo género de herramientas de varias clases para cultivar la tierra...* (Jarom 1: 5-8). [énfasis agregado]

Pese a que los *nefitas* constituían una nación recta y santa, no estaban exentos de que varios de sus integrantes se abatieran ante “el pecado y la idolatría”. Fue así como sucesivos conflictos internos en el grupo de Nefi, siempre ligados al cuestionamiento sobre la legitimidad del poder imperante y sus normas, implicaron la separación de otros grupos sociales que con el tiempo se sumaron a las huestes *lamanitas*. Es importante destacar este hecho: las insurrecciones en el pueblo *santo* fueron endémicas durante buena parte de las crónicas del libro, siempre envueltas en conspiraciones para tomar el poder central a partir de la acción de grupos disidentes¹⁴⁹. Ahora bien, solo algunos de estos “disidentes nefitas” se hicieron *lamanitas*: aquellos que conformaron un *grupo* propio y luego se *mezclaron* con ellos. Nuevamente, el motivo de la raza y el miedo a la pérdida de la pureza, es decir a la contaminación intercultural, se inscriben con vigor en la imaginación de Joseph Smith, catalizando así parte de los temores y valores propios de su mundo cultural¹⁵⁰. Es precisamente en aquel tópico, reforzando lo antedicho,

¹⁴⁹ Diversos investigadores han puesto de manifiesto el modo en que el *Libro de Mormón* encierra a su vez una mirada en clave sobre la masonería y sus sombrías implicancias en la vida política. En una época donde la llamada “fiebre antimasonica” recorría Nueva Inglaterra y Nueva York, ésta no dejó de permear la visión de Smith y sus primeros seguidores, aunque con el tiempo, el parecer del profeta y su círculo íntimo sobre estas sociedades secretas virará radicalmente. Así, grupos como el de “los ladrones de Gadiaton” y sus “combinaciones secretas”, que aparecen en diferentes momentos conspirando contra los justos gobernantes *nefitas*, se sitúan como metáforas del peligro masónico en la ‘tierra prometida’ (Brooke 1996; Vogel 1998; Metcalf y Vogel 1999)

¹⁵⁰ Siguiendo el consejo de A. Kuper (1978: 109), y en tanto antropólogos sociales, “lo que debe interesarnos son los conceptos populares de ‘raza’, ya que la raza sólo es socialmente significativa en la medida en que, en una sociedad, se utilizan características fenotípicas para simbolizar valores sociales, con lo que pasan a ser atributos de la categoría social”. Junto a esto, “al estudiar las razas, será necesario examinar, en relación con la sociedad de que se trate, el ideal de la diferenciación social, la realidad de la estratificación, el modo en que la raza simboliza la categoría y también el valor asignado a los atributos raciales por la teoría popular, lo cual presupondrá una jerarquía de razas y una conexión entre la raza y las

al tiempo que la narrativa del ‘Destino Manifiesto’ parece presentarse con toda su fuerza simbólica.

Y ahora bien, he aquí, habían pasado ya doscientos años, y *el pueblo de Nefi se había hecho fuerte en el país...* y las leyes del país eran sumamente estrictas. Y estaban esparcidos sobre gran parte de la superficie de la tierra, y los lamanitas también. Y éstos eran mucho más numerosos que los nefitas, y se deleitaban en el asesinato y bebían la sangre de animales. Y sucedió que muchas veces vinieron en batalla contra nosotros, los nefitas... [pero] resistimos a los lamanitas y *los lanzamos de nuestras tierras, y empezamos a fortificar nuestras ciudades, y los sitios de nuestra herencia, cualesquiera que fuesen.* Y nos multiplicamos en sumo grado, y *nos extendimos sobre la superficie de la tierra, y llegamos a ser sumamente ricos en oro, y en plata y en cosas preciosas, y en finas obras de madera, en edificios, y en mecanismos, y también en hierro y cobre, y en bronce y acero, elaborando todo género de herramientas de varias clases para cultivar la tierra...* (Jarom 1: 5-8). [énfasis agregado]

Pese a que los *nefitas* constituían una nación recta y santa, no estaban exentos de que varios de sus integrantes se abatieran ante “el pecado y la idolatría”. Fue así como sucesivos conflictos internos en el grupo de Nefi, siempre ligados al cuestionamiento sobre la legitimidad del poder imperante y sus normas, implicaron la separación de otros grupos sociales que con el tiempo se sumaron a las huestes *lamanitas*. Es importante destacar este hecho: las insurrecciones en el pueblo *santo* fueron endémicas durante buena parte de las crónicas del libro, siempre envueltas en conspiraciones para tomar el poder central a partir de la acción de grupos disidentes¹⁴⁹. Ahora bien, solo algunos de estos “disidentes nefitas” se hicieron *lamanitas*: aquellos que conformaron un grupo propio y luego se *mezclaron* con ellos. Nuevamente, el motivo de la raza y el miedo a la pérdida de la pureza, es decir a la contaminación intercultural, se inscriben con vigor en la imaginación de Joseph Smith, catalizando así parte de los temores y valores propios de su mundo cultural¹⁵⁰. Es precisamente en aquel tópico, reforzando lo antedicho,

¹⁴⁹ Diversos investigadores han puesto de manifiesto el modo en que el *Libro de Mormón* encierra a su vez una mirada en clave sobre la masonería y sus sombrías implicancias en la vida política. En una época donde la llamada “fiebre antimasónica” recorría Nueva Inglaterra y Nueva York, ésta no dejó de permear la visión de Smith y sus primeros seguidores, aunque con el tiempo, el parecer del profeta y su círculo íntimo sobre estas sociedades secretas virará radicalmente. Así, grupos como el de “los ladrones de Gadiaton” y sus “combinaciones secretas”, que aparecen en diferentes momentos conspirando contra los justos gobernantes *nefitas*, se sitúan como metáforas del peligro masónico en la ‘tierra prometida’ (Brooke 1996; Vogel 1998; Metcalf y Vogel 1999)

¹⁵⁰ Siguiendo el consejo de A. Kuper (1978: 109), y en tanto antropólogos sociales, “lo que debe interesarnos son los conceptos populares de ‘raza’, ya que la raza sólo es socialmente significativa en la medida en que, en una sociedad, se utilizan características fenotípicas para simbolizar valores sociales, con lo que pasan a ser atributos de la categoría social”. Junto a esto, “al estudiar las razas, será necesario examinar, en relación con la sociedad de que se trate, el ideal de la diferenciación social, la realidad de la estratificación, el modo en que la raza simboliza la categoría y también el valor asignado a los atributos raciales por la teoría popular, lo cual presupondrá una jerarquía de razas y una conexión entre la raza y las

donde la maldición sobre los *lamanitas* opera como mecanismo mito-práctico e ideológico pretendiente a explicar y justificar a la vez la brecha 'insondable' que separa a ambos pueblos.

Y el Señor puso una señal sobre ellos, sí, sobre Lamán y Lemuel, y también sobre los hijos de Ismael y las mujeres ismaelitas. Y se hizo esto para distinguir a su posteridad de la posteridad de sus hermanos, para que por ese medio el Señor Dios preservara a su pueblo, *a fin de que no se mezclaran ni creyeran en tradiciones incorrectas que causarían su destrucción*. Y aconteció que *quien mezclaba su simiente con la de los lamanitas traía la misma maldición sobre sus descendientes*. Por tanto todo el que se dejaba desviar por los lamanitas recibía ese nombre, y le era puesta una señal (Alma 37-10). [énfasis agregado]

Este fue el caso de los *zoramitas*, *amalekitas*, *amulonitas* y *amalickiahitas*, que en diversos períodos de la historia compendiada en el *Libro de Mormón* se unieron a los temibles *lamanitas*, en tanto metáfora de la transgresión y mal moral. Aquellas otras bandas también presentaron sus signos diacríticos que los identificaban como pueblo distinto al *nefitas* (y como tal anómalo) y parecido, aunque con rasgos propios, al *lamanita*. Notemos algunos ejemplos:

He aquí, seguimos el campo de los *amlicitas*, y con gran asombro, vimos a una numerosa hueste de *lamanitas* en la tierra de Minón, más allá de la tierra de Zarahemla, en dirección de la tierra de Nefi; y he aquí, los *amlicitas* se han unido a ellos... *Y los amlicitas se distinguían de los nefitas porque se habían marcado con rojo la frente, a la manera de los lamanitas; sin embargo, no se habían rapado las cabezas como los lamanitas* (Alma 2: 24; 3: 4).

Porque he aquí, *aconteció que los zoramitas se hicieron lamanitas*; por tanto, al principio del decimotercero año, los *nefitas* vieron que los *lamanitas* venían contra ellos... (Alma 43: 4)

Y como *los amalekitas eran por naturaleza de una disposición más ruin y sanguinaria que los lamanitas*, Zarahemla, por tanto, nombró capitanes en jefe sobre los *lamanitas*, y todos eran *amalekitas* y *zoramitas* (Alma 43: 6) [énfasis agregado]

Las costumbres varían, al igual que las redes de parentesco¹⁵¹ y los territorios de residencia y ocupación. Pero más allá de este orden de diferencias, todos estos grupos tienen en común una característica estructural: mal moral y salvajismo, es decir no son cristianos ni civilizados, no son *nefitas*. Pese a que en el libro se relatan algunos ejemplos de *lamanitas* conversos, tema que retomaremos en el próximo apartado, solo una de estas campañas de evangelización tuvo un éxito impecable. Y ésta derivó,

pautas de comportamiento apreciadas" (ibid. 111).

¹⁵¹ Siempre organizadas en un orden patriarcal y patrilineal (la gente de Lamán, de Amlici, de Zoram, de Amalek, etc.).

siguiendo la analizada lógica de etnogénesis como *racialización moral*, en la conformación de un nuevo grupo social. Leemos así:

Y aconteció que el rey y los que se convirtieron deseaban tener un nombre, *para que por ese medio se distinguieran de sus hermanos...* y sucedió que se pusieron el nombre de anti-nefi-lehitas; *y fueron llamados por ese nombre, y dejaron de ser llamados lamanitas. Y empezaron a ser gente muy industriosa; sí, se volvieron amistosos con los nefitas; por lo tanto, establecieron relaciones con ellos, y la maldición de Dios no los siguió más* (Alma 23:16-18). [énfasis agregado]

Es preciso remarcar, no obstante, que los *nefitas* también refieren a un colectivo social compuesto por diferentes grupos, los cuales comparten una herencia cultural específica, fundamentada especialmente en “la Ley de Moisés” y en los registros escritos que legitiman su historia en común¹⁵². Este último punto es también crucial y es preciso enfatizarlo: los *nefitas* tienen el conocimiento de su propia historia, conocimiento escrito y celosamente salvado de generación en generación, confiriéndoles así un estatus y poder único. Como originarios de un mismo tronco, los descendientes de Lamán, y los que luego se les unieron, podrían también haber mantenido el conocimiento de su historia y de las normas divinas; pero la transgresión fundadora, al constituirse como una auténtica *caída*, implicó simultáneamente una degeneración moral, cultural y racial (que solo los *anti-nefi-lehitas* pudieron subvertir)¹⁵³. En tanto pueblo que encarna los símbolos de la civilización cristiana, los *nefitas tienen historia*, los *lamanitas* por el contrario han quedado al margen de ella, o siendo más precisos, han supeditado la misma a la única historia válida.

Os digo, hijos míos, que *si no fuera por estas cosas*, las cuales se han guardado y preservado por la mano de Dios *para que nosotros pudiéramos leer y entender acerca de sus misterios*, y siempre tener sus mandamientos ante nuestros ojos, aun *nuestros padres habrían degenerado en la incredulidad, y habríamos sido como nuestros hermanos, los lamanitas*, que nada saben de estas cosas, y ni siquiera las creen cuando

¹⁵² Hay que situar aquí, especialmente, a la tribu de los *mulekitas* (de Mulek hijo de Sedequías, último rey de Judá según el Antiguo Testamento). Este grupo israelita emigró hacia América un tiempo antes que Lehi. Aunque el idioma de los mismos “se había corrompido”, “no habían llevado anales consigo y negaban la existencia de su Creador”, no tuvieron, tal vez por la potencia de su sangre real, el mismo destino “maldito” de los *lamanitas*. Por el contrario, escucharon la palabra de los *santos nefitas* y se unieron a ellos bajo el mando del rey Mosíah (Omni 1: 17, Helamán 8: 21, Mosíah 25: 13).

¹⁵³ Al igual que la tradición hermética y el sectarismo radical norteamericano (Shakers, Bautistas libres y Universalistas), continuando el camino inaugurado por el heresiarca Pelagio en el siglo V, los mormones negaron la doctrina del pecado original abrogando por la libertad de la decisión humana (Brooke 1996: 13). Así pues, en el contexto de la teología y cosmología mormona, encontramos en la “revelación de Kirtland en 1833” la declaración de que “todos los espíritus de los hombres fueron inocentes desde el principio” (*Doctrinas y Convenios* 93: 38). Aunque estas exclamaciones no estaban presentes en el *Libro de Mormón* es claro que las mismas no se referían ni a los maldecidos *lamanitas* ni a los afroamericanos, los cuales sí presentaban un pecado natural u original.

se las enseñan, a causa de las tradiciones de sus padres, las cuales no son correctas (Mosiah 1: 5). [énfasis agregado]

Llegamos así a otro de los argumentos fundamentales que pretendo exponer aquí: la conformación de los *lamanitas* como ‘*marca de plural*’ en tanto, y en correspondencia con la categoría colonial de indios, constituyen “una sola categoría social (humana tal vez), por encima de sus especificidades y diferencias concretas” (Bonfil Batalla 1992: 164). Retomando entonces la tesis central de este autor, es posible entender con mayor agudeza la clave de lo que he denominado la *invención lamanita* y su sentido de *categoría colonial*:

La unicidad de los indios se establece por contraste, por oposición global con el colonizador: ustedes son todo lo que no soy yo, por eso son lo mismo... A los ojos de los colonizadores la historia india es una sola, porque los indios, finalmente, tienen un solo destino: ser o llegar a ser colonizados. *A igual destino ineludible corresponde igual historia que los justifica.* (Bonfil Batalla 1992: 165). [énfasis agregado]

La última oración emerge como símbolo que condensa el otro tema fundamental de dicha escritura: la redención *lamanita* a partir de su conversión al cristianismo mormónico. Esto presenta antecedentes específicos en las crónicas del libro, y de modo especial en uno de los acontecimientos más sagrados e importantes para los fieles mormones: la aparición de Cristo en América luego de su muerte y resurrección en el Viejo Mundo. No obstante esta breve “Edad de Oro Americana” donde *nefitas* y *lamanitas* vivieron bajo la presencia literal del Mesías, el hecho culminante en la historia de estos últimos llegará al fin de los tiempos cuando esta “casta de malditos” se convierta definitivamente¹⁵⁴. Es aquí donde se integran, en base a lo analizado sobre la *invención lamanita*, aquellos tres íconos de la imaginación cultural anglo-norteamericana sobre los pueblos indígenas: primitivismo, narrativa del cautiverio y misión civilizadora. Repasemos qué ocurrió cuando los *lamanitas* se convirtieron y cómo dicho discurso retroalimenta los estereotipos de la época sobre la cuestión aborigen.

...y los lamanitas, la mayoría de ellos, se habían vuelto un pueblo justo... *los miembros de la iglesia se alegraron muchísimo por la conversión de los lamanitas, sí, por la iglesia de Dios que se había establecido entre ellos...* Y he aquí, *hubo paz en toda la tierra*, de modo que los nefitas iban a cualquier parte de la tierra que querían, ya fuera

¹⁵⁴ Es preciso ubicar aquí –como anticipamos en las primeras páginas del capítulo– las creencias compartidas por milenaristas protestantes y católicos heterodoxos (como el jesuita Lacunza y ramas franciscanas espiritualistas) sobre la restauración de la Iglesia primitiva y la conversión de los judíos al fin de los tiempos (e indios americanos para el caso mormón), como hechos positivos que preceden la llegada del Reino milenarista de Cristo.

entre los nefitas o los lamanitas. Y aconteció que también los lamanitas iban a donde querían... y así tenían *intercambio libre los unos con los otros*, para comprar y vender, y para sacar utilidades, según sus deseos. Y sucedió que *tanto lamanitas como los nefitas se hicieron sumamente ricos, y tenían gran abundancia de oro, y de plata, y de toda clase de metales preciosos...* (Helamán 6: 1,3,8-9). [énfasis agregado]

Porque he aquí, ellos [los lamanitas conversos] *son más justos que vosotros, porque no han pecado en contra de ese gran conocimiento que vosotros habéis recibido*; por lo tanto, el Señor será misericordioso con ellos... (Helamán 7: 24). [énfasis agregado]

Es solo a partir de la conversión de los *lamanitas*, entendida como auténtica transformación ontológica, que se logra la paz entre ambos bandos, al tiempo que las “bendiciones divinas”, bajo la forma de prosperidad y riqueza material, se derraman sobre ellos (como consecuencia lógica en los términos de la ética del protestantismo norteamericano). Asimismo, y tal cual se advierte en el segundo párrafo citado, ecos primitivistas del mito del buen salvaje parecen también haber tenido su lugar en la heteróclita interpretación de Joseph Smith. En efecto, si “la inocencia es ignorancia” – como declaró Kierkegaard- el desconocimiento de la ley puede ser, en primer término, menos perjudicial que su afrenta directa, dejando un espacio abierto para la redención que contiene ese mismo conocimiento y su estricta obediencia.

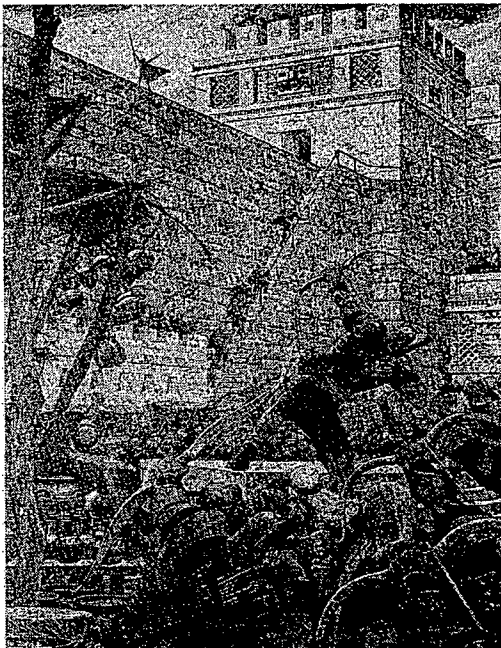


Imagen 6. Samuel el Lamanita predicando.
Figuras del Libro de Mormón.



Imagen 7. El patriarca Lehi con la Liahona.
Figuras del Libro de Mormón.

Según narra el corolario del *Libro de Mormón*, los *nefitas* fueron completamente aniquilados debido a la doble acción de los enemigos externos y los conspiradores

internos. Tanto unos como otros hicieron su parte en la destrucción final del pueblo *nefitas*, cuyo último profeta y líder, Moroni (hijo de Mormón), esconde bajo tierra los anales con la historia, grandeza y decadencia de su gente. Mil cuatrocientos años después, el mismo Moroni se le aparecerá al joven Smith y –siempre según el punto de vista mormón- la historia de la Iglesia de Cristo iniciará su último andar en la tierra. Antes del desenlace final, los registros avizoran los padecimientos que tendrán los *lamanitas* en los tiempos futuros y cómo encontrarán su redención en los postreros días. Es posible leer los siguientes párrafos como resumen de la visión que Smith y los primeros mormones tuvieron sobre la cuestión indígena y la situación colonial, que condensan una representación social sobre los aborígenes norteamericanos, fuertemente arraigada en la ideología y mitología anglo-protestante.

...el conocimiento de estas cosas debe llegar al resto de este pueblo [los *lamanitas*], y también a los gentiles que el Señor ha dicho que dispersarán a este pueblo, y *lo consideraran nada entre ellos...* y también para que la posteridad de este pueblo crea más plenamente su Evangelio, *el cual irá de los gentiles a ellos; porque este pueblo será dispersado, y llegará a ser una gente de color obscuro, inmunda y repulsiva, sobrepujando a la descripción de cuanto se haya visto entre nosotros; sí, y aun lo que haya habido entre los *lamanitas*; y esto debido a causa de su incredulidad e idolatría.*

Pues he aquí, el Espíritu de Dios ha dejado de luchar con sus padres; y *están sin Cristo y sin Dios en el mundo; y son echados de un lado para otro como paja que se lleva el viento. En un tiempo fueron un pueblo deleitable; y tuvieron a Cristo por pastor suyo... Más ahora, he aquí que Satanás los lleva, tal como tamos que se lleva el viento, o como el barco que, sin velas ni ancla, ni alguna cosa con qué dirigirlo, es azotado por las olas...* Mas he aquí que los gentiles los perseguirán y esparcirán; y *después que hayan sido perseguidos y esparcidos por los gentiles, he aquí entonces el Señor se acordará del convenio que hizo con Abraham y con toda la casa de Israel (Mormón 5: 9-20).* [énfasis agregado]

En tanto literatura religiosa, y como tal producción cultural, el *Libro de Mormón* evidencia en toda su estructura una lógica diádica en términos maniqueos, o –según la expresión de Boon (1990: 71)- en una aplicación universal de “polaridades sectarias”. Esta responde claramente a la *episteme*¹⁵⁵ puritana del mundo, en donde toda acción, pensamiento y creación humana se inscribe en una u otra polaridad, sin posibilidad de mediación o síntesis alguna pero sí de transformación o traspaso de una a otra categoría, simultáneamente ontológica y sociocultural. Llegamos por este medio al sencillo

¹⁵⁵ En el sentido de Foucault (1973) como estructura epistemológica implícita a un momento histórico y configuración cultural concreta, o –en la relectura de Boon (1990: 54)- como “una ‘cultura’ del tiempo”. En parentesco con el concepto kuhniano de paradigma, cada *episteme* incluye “las condiciones de posibilidad” para interrelacionar conocimientos y hermenéuticas en distintas circunstancias históricas.

conjunto de oposiciones y homologaciones simbólicas: Bien vs. Mal = Iglesia vs. Mundo = Civilización vs. Salvajismo = Nefitas vs. Lamanitas.

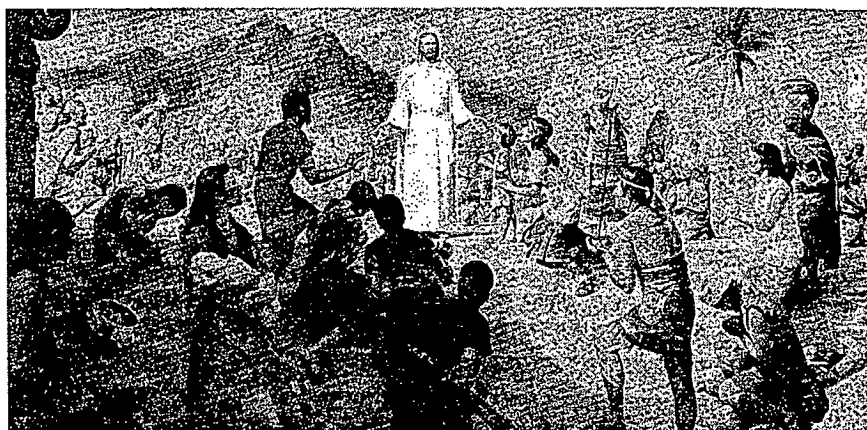


Imagen 8. Cristo en América. Figuras del Libro de Mormón.

Retomando lo adelantado en el capítulo 3, es factible comprender al *Libro de Mormón* como una *mitología historizada*, una mito-praxis sostenida en la *imaginación de frontera*. La frontera espacial entendida como utopía social y concomitante con el proceso sociogénico de la formación de un nuevo *ethos*, a cuya configuración acudieron con sus propias especificidades y correspondencias, la *episteme puritana*, la *narrativa del pionerismo*, la ideología del *Destino Manifiesto* y la *contracara dialéctica* de ambas, la del *cautiverio*.

El develamiento que propuso Joseph Smith en su Biblia Dorada es el de una historia sagrada y desconocida, ofreciendo así una sacralización de la (pre)historia (Norte) Americana¹⁵⁶. Y esto lo llevó a cabo a partir de una explicación e interpretación de un “pasado” desconocido conforme a las categorías sociales de la época y con el objeto de legitimar un presente y futuro inmediato. Es decir el nacimiento del pueblo e Iglesia Mormona y su divina misión. Otro de los libros canónicos de la IJSUD, las *Doctrinas y Convenios*, publicado por primera vez en 1833, se sitúa como una sacralización de la historia y geografía *contemporánea* a la progresiva conformación del movimiento mormón, reactualizando así el sentido del *Libro de Mormón*. Las *Doctrinas y Convenios*, como “revelaciones de los profetas modernos y el devenir de la Iglesia Restaurada”, interpelan y legitiman las Planchas Doradas instaurándose como puente

¹⁵⁶ Sobre la sacralización de los Estados Unidos, consultar Bracht (1990); sobre el caso específico de los mormones ingleses y su relación con las geografías sagradas de su religión, ver Mitchell (2000).

hermenéutico entre la geo-historia sagrada de los *antiguos* y la *moderna* de los *Santos de los Últimos Días*.

c- El “Gran Espíritu” es el “Padre Celestial”: las misiones indígenas

Al tiempo que se conforma, entre otros temas, como un *ensayo etnohistórico de ficción*¹⁵⁷, el *Libro de Mormón* ubica los parámetros iniciales para entender la acción misionera de este grupo, y no solo –aunque en esto nos detendremos especialmente– entre algunas tribus norteamericanas. Son tres los momentos históricos, según estos anales, donde los *nefitas* y *lamanitas* conviven en paz y armonía. Todos ellos tienen un mismo hilo en común: la conversión de estos últimos a la fe cristiano-mormónica. En efecto, y como ya observamos, es cuando éstos se abren a la recepción del mensaje *nefita*¹⁵⁸ donde los cambios positivos comienzan a suscitarse: paz, progreso moral y material y obediencia a la ley divina. La conversión vino dada por la acción misional de *nefitas* justos, donde descollaron Alma, Ammón y Amulek, que recorrieron vastos territorios convirtiendo tanto a los ‘Otros inicuos’ (el enemigo externo encarnado en los *lamanitas*) como a los propios *nefitas* descarriados (el enemigo interno y conspirador). Es así como leemos:

Y sucedió que cuando llegaron a las tierras de los lamanitas se separaron unos de otros... porque creían que la obra que habían emprendido era grande. Y ciertamente era grande porque *habían emprendido la predicación de la palabra de Dios a un pueblo salvaje, empedernido y feroz; un pueblo que se deleitaba en asesinar a los nefitas, y en robarlos y despojarlos; y tenían el corazón puesto en las riquezas... sí, además, procuraban posesiones de estas cosas asesinando y despojando, para no tener que trabajar por ellas con sus propias manos* (Alma 17: 14). [énfasis agregado]

En el Libro de Alma se relata la historia del rey Lamoni (cuyo nombre ya nos advierte a qué contingente pertenece) y su conversión por obra de Ammón (hijo de Mosiah), el cual fue a vivir entre ellos, agradando así al referido rey que lo tomó por siervo personal. Debido a un incidente milagroso donde Ammón salva el rebaño del monarca, éste lo supone un ser de cualidades suprahumanas y especula acerca de su origen y la relación con sus propias creencias. Y es aquí donde nos enteramos que los

¹⁵⁷ Siendo conscientes de que esta aseveración contrasta radicalmente con la propia perspectiva mormona, la cual examinaremos en los próximos apartados y capítulos.

¹⁵⁸ Que es posible resumir en el lema “un Dios, una Ley, un profeta y un pueblo”.

antiguos *lamanitas* creían, al igual que las numerosas tribus de las grandes llanuras norteamericanas, en el Gran Espíritu.

Este es el Gran Espíritu de quien han hablado nuestros padres. Y ésta era la tradición de Lamoni, la cual había recibido de su padre, que había un Gran Espíritu. Pero a pesar de que creían que había un Gran Espíritu, suponían que todo lo que hacían era justo. (Alma 18: 4-5)

La fidelidad y el poder de Ammón sorprenden al rey lamanita el cual cree ver en este (encubierto) misionero nefita la personificación del propio Gran Espíritu. Al ser llamado por Lamoni para que le explique estas cosas, este *santo* de la antigüedad americana aprovecha la situación para predicarle la buena nueva, ofreciendo así a la posteridad restaurada de 1830 un ejemplo y guía sobre cómo dirigirse ante los *lamanitas* contemporáneos.

Y Ammón empezó a hablarle osadamente, y le dijo: ¿Crees que hay un Dios?

Y él respondió, y le dijo: Ignoro lo que eso significa.

Y entonces dijo Ammón: ¿Crees tu que existe un Gran Espíritu?

Y él contestó: Sí.

Y dijo Ammón: Este es Dios. Y dijo de nuevo: ¿Crees que este Gran Espíritu, que es Dios, creó todas las cosas que hay en el cielo y en la tierra?

Y él dijo: Sí, creo que ha creado todas las cosas que hay sobre la tierra; mas no se de los cielos.

Y le dijo Ammón: El cielo es un lugar donde moran Dios y todos sus santos ángeles.

Y el rey Lamoni dijo: ¿Está por encima de la tierra?... (Alma 18: 24-31)

Cual precursor del paradigma de la inculturación¹⁵⁹, este relato que finaliza con la conversión del rey Lamoni se presentará como el modelo a seguir por los primeros misioneros de la Iglesia Mormona entre ciertas tribus del noroeste. Moviéndonos ahora al terreno de la historia factual, a los seis meses de organizada la iglesia –septiembre de 1830- el profeta Joseph Smith recibe una inequívoca revelación, a partir de la cual se dará inicio no solo a la primera misión lamanita sino también –y fundamentalmente- al vertiginoso derrotero de los *santos* por el Oeste norteamericano, según lo analizado en el capítulo 3. Es acá donde la Biblia Americana encuentra toda su coherencia como *narrativa de frontera* y creación cultural de una sociedad en expansión y formación simultánea.

¹⁵⁹ La denominada estrategia de *inculturación* refiere a la metodología misional donde se buscan establecer puentes entre la teología cristiana y la cosmología y sistema de creencias propias del grupo a convertir. Si bien es posible ubicar ejemplos históricos de larga data, como estrategia consciente y dirigida por los misioneros surge a partir de 1960, tanto en la arena evangélica-protestante como católica. En el ámbito nacional un referente pionero de la misma –como observaremos en el capítulo 6- es la acción realizada por los Obreros Fraternalistas Menonitas en el Chaco desde 1954.

Ahora, he aquí, te digo que irás a los lamanitas y le predicarás mi evangelio; y si recibes mis enseñanzas harás establecer mi iglesia entre ellos... Y he aquí, te digo que no se ha revelado, ni sabe hombre alguno donde se edificará la ciudad de Sión, pero se revelará más adelante. He aquí, te digo que *será en las fronteras cerca de los lamanitas*... He aquí, Peter [Whitmer], te digo que emprenderás tu viaje con tu hermano Oliverio [Cowdery]; porque ha llegado la hora en que me es prudente que abras tu boca para declarar mi evangelio... *porque he dado poder para edificar mi iglesia entre los lamanitas* (D & C: 28: 8-9; 30: 5-6). [énfasis agregado]



Imagen 9. En tierras Lamanitas. El profeta Smith predicando a los indios.

Así fue como los primeros élderes partieron a predicar entre los indios Delaware relocalizados al límite occidental del estado de Missouri (Wallace 1956: 11). Según narran las crónicas, la llegada despertó mucho interés entre la gente, que de hecho ya tenía una larga historia de contactos con misiones cristianas, y hasta una casa les fue ofrecida a los misioneros. Pero el agente local de asuntos indios “ordenó a los Santos de los Últimos Días irse del territorio” (ibid. 12). Parley Pratt, uno de aquellos misioneros y grandes hombres en la historia mormona, cuenta en su autobiografía cómo su compañero Oliver Cowdery, “mezclando en la narración la historia del Libro de Mormón”, predicó ante el anciano cacique William Anderson diciéndole,

Hace ya miles de lunas, cuando los antepasados de los pieles rojas vivían en paz y poseían toda esta tierra, el Gran Espíritu les habló, y les reveló Su ley y Su voluntad y mucho conocimiento a los hombres sabios y a los Profetas que había entre ellos.¹⁶⁰

¹⁶⁰ En *La Historia de la Iglesia en la Dispensación del cumplimiento de los tiempos* (1993: 97).

Según el mismo testigo, también “les dijo que su historia y las profecías estaban escritas en un libro, y les prometió que si recibían ese libro y obedecían sus preceptos el ‘Gran Padre’ de ellos los haría prosperar y volver a su pasada grandeza”¹⁶¹. Estas últimas palabras deben haber resonado con fuerza en la mente de los delawarenses y sus vecinos, no siendo extraño entonces la futura imbricación de alguna de estas creencias mesiánicas y redentoristas en el movimiento de la *Ghost-Dance*.

Originado hacia 1869 por el profeta paviotso Wodziwob en la región de Walker Lake (Nevada Occidental), la *Danza de los Espíritus* tuvo una notable influencia en el centro y sudoeste de los Estados Unidos durante más de dos décadas. En su seno, cual movimiento pan-indígena, se congregaron seguidores entre los pueblos paviotso, delawarenses, washo, sioux, modoc y klamath entre otros (Mooney 1896, Lanternari 1971, Burridge 1970). Lo llamativo del caso fue la simbiosis cosmológica, utópica y ritual que se conformó entre los seguidores de este culto indígena y los mormones, que por ese entonces vivían sus años de poligamia, independencia política-religiosa y crecimiento económico en la Nueva Sión de las Rocallosas (*Salt Lake City*). Como afirma Lanternari (1971: 166), evocando la obra clásica de Mooney (1896):

Mooney nos informa de un episodio muy significativo e importante, ocurrido en tiempos del profeta Tavibo o Wodziwob: el encuentro de dos especiales formaciones proféticas, de origen indigenista la una y de formación euroamericana la otra: la religión de la *Ghost-Dance* y la de los mormones.

Asimismo, Anthony Wallace (1956: 12) señala a la *Danza de los Espíritus* como “una mezcla de creencias cristianas e indígenas, con algunas interesantes afinidades con las enseñanzas mormonas”. Si bien fue este un movimiento heterogéneo en sí mismo, que tomó matices y reinterpretaciones diversas a medida que se expandía entre los grupos indígenas localizados y relocalizados al Oeste del río Missouri, es preciso remarcar la apropiación simbólica de ciertos contenidos mormones. Especialmente en el carácter dialéctico que implicó esta apropiación, donde las metáforas coloniales que sostienen la mitología y escatología mormona se transformaron en metáforas liberadoras para los adeptos al culto. Si en la primera de éstas, los *lamanitas* “florecerán como una rosa” al final de los tiempos y “se convertirán en una gente pura y deleitable” fundiéndose así en un único pueblo, con sus marcas raciales y culturales propias¹⁶², en

¹⁶¹ En *La Historia de la Iglesia en la Dispensación del cumplimiento de los tiempos* (1993: 97).

¹⁶² “Pero antes que venga el gran día del Señor, Jacob prosperará en el desierto, y los lamanitas florecerán como una rosa” (Doctrinas y Convenios 49: 24). “Y entonces se regocijarán...y antes que pasen muchas

la segunda los ancestros muertos regresarán y expulsarán a todos los blancos, fundiéndose las distintas tribus en una única y gran nación aborígen. Aunque como advirtió Lanternari toda formación religiosa es una realidad *sui generis*, “una síntesis nueva y no una suma aritmética de rasgos heterogéneos preexistentes” (1971: 188), es posible vislumbrar el papel que algunas creencias y prácticas mormonas tuvieron en dicha configuración. En primer término, es preciso señalar la existencia de una afinidad electiva¹⁶³ entre la creencia en el Gran Espíritu y en el Padre Celestial como *fuentes de revelación profética*, en tanto canales abiertos de comunicación con las potencias divinas, algo que ya había aventurado Joseph Smith en el *Libro de Mormón*, según observamos en el inicio de este apartado. Yendo ahora al plano de los contenidos mormónicos reelaborados por los profetas y seguidores de la *Ghost-Dance*, tres son de destacar: i) Jesús como el Mesías Indio que retornará y salvará a su pueblo fiel; ii) las camisas blancas como objetos sagrados con cualidades de protección y potencia (una resimbolización de los *garments*); iii) la prédica moral sobre el abandono del alcohol y otras “malas costumbres” adoptadas o heredadas por los indígenas, de modo particular el uso de armas de fuego y la aversión a trabajar con los blancos (Mooney 1896, Lanternari *op.cit.*, Wallace *op.cit.*).

Mas allá de este caso singular de síntesis dialéctica, que llevó a su punto más alto el carácter polisémico de la cultura mormona y su libro sagrado, arribamos ahora a un punto clave en la relación mormones – aborígenes, que marca simultáneamente la división de aguas entre dos momentos históricos: el ocaso de la “efervescencia *lamanita*” tanto en la práctica como en el discurso. Las primeras manifestaciones en el terreno de la práctica comenzaron a gestarse luego de la comentada y fallida primera misión *lamanita*. Las razones fueron más que evidentes: junto al hecho de que los competidores religiosos invalidaron la permanencia de los misioneros, los mismos *élderes* se dieron cuenta de algo que estaba al margen de sus propias expectativas: el mensaje de la Biblia Dorada tuvo mayor acogida “más acá” de la frontera, es decir entre los colonizadores euroamericanos. Según la argumentación histórico-antropológica que hemos venido delineando, nada azaroso hay en esto: una *narrativa de frontera* expresada en clave religiosa tuvo precisamente su primera repercusión en ese maleable y liminal mundo social. Y como ya señaláramos en el capítulo 2, esto temas tuvieron un

generaciones entre ellos, se convertirán en una gente pura y deleitable” (Libro de Mormón, 2 Nefi: 30: 6).

¹⁶³ Según el término acuñado por Weber para hablar de las correlaciones de sentido que pueden

efecto capital en el desarrollo posterior del pueblo y religión mormona. Notemos cómo se ubican estos acontecimientos en la narrativa histórica oficial de la iglesia.

En cuanto a las conversiones y el efecto inmediato de la misión, el éxito de ésta fue mayor entre los colonos blancos de la “Reserva del Oeste”. Muchas personas que iban a tener una función preponderante en la nueva Iglesia se dejaron atraer hacia la red del Evangelio en Ohio; al cabo de pocos meses, había más miembros allí que en Nueva York motivo por el cual, cuando las condiciones en Nueva York empeoraron, el Señor designó Ohio como lugar para congregarse y para establecer la sede de la Iglesia¹⁶⁴

Fue así en la zona fronteriza donde la iglesia-pueblo fue creciendo y expandiéndose en su misma medida. Desde 1831 en adelante los *santos* se preocuparon por fundar su Nueva Sión, finalmente establecida en Utah. Disidencias internas y conflictos con los vecinos no-mormones serán materia recurrente en la experiencia mormona hasta 1847. Conjuntamente, a medida que la cuestión india dejaba cada vez más de ser un problema social y de pánico moral para los euro-norteamericanos, los misioneros mormones focalizaron su objetivo entre los *gentiles* del Oeste y –recordando lo analizado- entre sus ancestros allende el Atlántico (con la misión a Europa Occidental en 1838).

No fue sino hasta que los *santos* cruzaron la frontera interna más allá de lo esperado, en el gran éxodo de 1847, que el encuentro con los *lamanitas* se hizo más patente. Si bien la relación histórica entre mormones e indígenas no estuvo exenta de fricciones, las crónicas de viajeros y exploradores y las apreciaciones de los propios investigadores han presentado un panorama medianamente estable y pacífico entre ambos grupos (Chadwick y Albrecht 1994). En su citado *Viaje al país de los Santos* de 1860, el explorador Richard Burton se entrevista con Brigham Young, profeta y gobernador *de facto* del territorio, donde entre otros temas conversaron sobre “una materia delicada: la de las guerras indias” (Burton 1986: 73). La respuesta de Young y la interpretación de Burton marcan con sutileza la imaginación colonial que a ambos unía y que daba cuenta, a su vez, del tipo de relación social que consideraban oportuna para con los aborígenes de la región.

Según el profeta, había mucha exageración respecto de esto... Y añadió que *haría más con algunas libras de harina y algunos metros de tela que todos los soldados de Campo Floyd con sus sables y pólvoras*. Esta opinión fue calurosamente confirmada por todos los que allí estaban. Gracias al origen israelita que les atribuye el mormonismo, y a esta profecía, “que antes de pocas generaciones Lemuel tendrá la

vincularse entre diferentes configuraciones sociales.

¹⁶⁴ En *La Historia de la Iglesia en la Dispensación del cumplimiento de los tiempos* (1993: 99).

piel blanca y formará un hermoso pueblo”, los indios son muchos mejor tratados por los Santos del Último Día que por todos los hombres del oeste. *Los mormones los alimentan, los visten, los albergan y los atraen a su causa por su buen proceder* (Burton 1986: 73-74)¹⁶⁵. [énfasis agregado]

Aunque ésta parece haber sido la política oficial de los mormones, optando por una estrategia paternalista y clientelar con las diversas tribus de la región¹⁶⁶, la misma no implicó una ausencia de conflictos entre ambos grupos. Fue en 1865 cuando los *santos* dieron fin a sus contiendas esporádicas con las tribus “no-pacificadas”, una vez que la guerra mormones-gobierno federal estaba menguando y unos y otros pactaron en confinar a los últimos contingentes no sometidos en la *Unitah Indian Reservation* (Chadwick y Albrecht 1994).

Retomando lo expresado en los capítulos 2 y 3 sobre los influyentes cambios manifestados en la Iglesia Mormona luego de la Segunda Guerra Mundial, donde se destacó el proceso de acomodación social al *establishment* político y social norteamericano y –simultáneamente– la expansión global de esta religión, debemos situar también los renovados esfuerzos para evangelizar a los pueblos originarios de América. Comandados por el entonces *Apóstol* Spencer W. Kimball nuevos programas y estrategias misionales serán implementados para lograr la conversión de los *lamanitas*. El más conocido y discutido de estos programas fue el *Indian Student Placement Services*, iniciado informalmente en 1947 entre adolescentes navajos y formalizado en 1954 bajo la circunscripción del *Church Social Services* (de Hoyos 2003). El objeto del mismo, según los sociólogos mormones Chadwick y Albrecht (1994: 292), era “nutrir el desarrollo social y espiritual de los niños”. Concretamente, a partir de la adopción durante el año escolar de niños indígenas en hogares de *santos* anglos de Utah y el retorno a las reservaciones una vez finalizado el ciclo. Los requisitos para acceder a este programa, que tuvo su época de auge entre 1960-1970, delineaban el tipo de relación colonialista y paternalista que la IJSUD ponía en escena sobre los pueblos aborígenes americanos. En palabras de Genevieve de Hoyos, difusora del programa:

¹⁶⁵ Una impresión similar a la de Burton la presenta unos ocho años después el viajero y minero francés Louis Simonin al llegar a Salt Lake City: “Los mormones, desde su llegada, hicieron una alianza con los indígenas y han vivido siempre en buena armonía con ellos... No pretendo decir que éstos respondieron con entusiasmo a las predicaciones de los mormones, pero los han dejado predicar sin molestarles y generalmente no han dirigido ningún ataque contra la colonia naciente” (Simonin 1993: 220).

La póliza para la participación consistía en que los padres naturales debían pedir el servicio; luego los padres adoptivos (recomendados para el programa por el Obispo) proveían alimento, hospedaje y ropa a los niños indígenas del programa para ayudar a que ellos tengan educación adicional y *experiencias espirituales y socioculturales*. Los niños indígenas debían tener como mínimo 8 años, estar bautizados en la Iglesia y en buena salud.... Comenzando con limitadas destrezas lingüísticas, los estudiantes del programa de localización salen con *menos miedo al fracaso, mayor confianza en su futuro, mayor rendimiento académico* y una *mejor auto-imagen de la que ofrecía su reservación...* Ellos [los egresados del programa] *han llegado a creer que a través del trabajo fuerte se logran futuras recompensas y sienten que el hecho de ser indios no los oprime más.*¹⁶⁷ [énfasis agregado]

Habiendo indagado en el marco histórico e ideológico propio a la invención *lamanita*, y su cristalización como categoría neo-colonial que suplanta a la de indios, no es difícil observar en este párrafo una visión naturalizada, y como tal etnocéntrica, de porqué los aborígenes se encuentran en menor oportunidad de condiciones que los anglos. Y esto se lleva a cabo a partir de la idea –reificada en el *Libro de Mormón*– de que solo los *santos* anglo-norteamericanos y su cultura y religión los pueden redimir al conferirles orgullo propio y salvación. No obstante, ya observaremos en los próximos capítulos, especialmente en la historia de vida de Fermín Casas, el modo en que este discurso es apropiado críticamente por varios tobas formoseños adheridos a esta religión.

Como expresamos, el artífice de estos programas fue Spencer Kimball, el cual es reconocido en la historia oficial de la iglesia como uno de los *santos* que más hizo por los *lamanitas* y – ya como Profeta-Presidente de la IJSUD– por la “revelación divina” de 1978 donde declaró la posibilidad de los afro de acceder al sacerdocio mormón¹⁶⁸. Para la época en que el *Indian Student Placement Services* estaba en su apogeo (decenio 1965-1975), Kimball publicó una serie de notas y artículos sobre el ostensible progreso

¹⁶⁶ Apaches, gosiutes, hopis, navajos, paiutes, shoshones y utes.

¹⁶⁷“The policy for participation was that the natural parents had to request the placement; then foster parents (recommended for the program by their bishop) provided free board, room, and clothing for the Indian children to help them have additional educational, spiritual, and sociocultural experiences. The Indian children, had to be at least eight years of age, baptized members of the Church, and in good health... Starting with limited language skills, the students in the placement program come out with less fear of failure, more confidence in their future, and higher academic skills and grades, and a better self-image than their reservation... They typically have come to believe in working hard for future rewards and feel that being Indian does not hold them down.” En <http://www.mormons.org/indianplacement.html>.

¹⁶⁸ Algo que nunca se les prohibió a los *lamanitas*, pese al estigma racial-cultural-moral que el Padre Celestial les impuso; y las causas de esto radican precisamente en su genealogía israelita, ausente desde ya en el caso de los afroamericanos. Sobre la relación mormones – afros y las bases ideológicas del racismo imperante hasta 1978, consultar Mauss (1967) y Mc Namara (1994).

de dicho programa. Algunos de éstos, donde se destaca “*El día de los lamanitas*”¹⁶⁹, puso de manifiesto el modo en que la imaginación colonial, eurocéntrica y racista del *Libro de Mormón* seguía teniendo una intensa autoridad en las conciencias y acciones de los *Santos de los Últimos Días*. Reproduzco de aquella nota algunos de los comentarios al respecto:

Yo veo un sorprendente contraste en el progreso actual de los indios frente al de apenas quince años atrás. Verdaderamente la escala de oscuridad se está cayendo de sus ojos, y ellos rápidamente se convertirán en una gente blanca y deleitable... El día de los lamanitas es noche. Por años han crecido deleitables, y ahora ellos se están volviendo blancos y deleitables, como les fuera prometido. En esta fotografía de misioneros lamanitas del siglo XX, quince de los veinte eran tan claros como los anglos, cinco eran oscuros aunque igualmente deleitables. Los niños que han participado del programa de localización en casas de Utah son comúnmente más claros que sus hermanos y hermanas que viven en sus propias reservaciones¹⁷⁰.

Al mismo tiempo en que los líderes mormones promovían los resultados positivos del *Indian Student Placement Services*, en términos de contacto cultural y ayuda social, estudios de carácter etnográfico y psico-sociológico pusieron en evidencia algunos de los problemas que el mismo suscitaba. Entre ellos se destacan: la alineación de los niños ante el cariño de sus padres, la fractura en su proceso de socialización y los conflictos emergentes con sus familias adoptivas (Bishop 1967: 57). Pero fue el estudiante ‘estrella’ de este programa, el navajo George Lee (único indígena nombrado *Autoridad General* de la IJSUD), el que declaró con energía a los líderes de la Iglesia Mormona que “lentamente están causando un silencioso y sutil sacrificio espiritual y escritural de los indios y otros lamanitas”¹⁷¹. Esta y otras declaraciones le valieron la excomunión de las filas mormonas en 1989, época en que este programa llegaba a su fin.

¹⁶⁹ Publicado en *Improvment Era*, una de las revistas oficiales de la IJSUD, en su edición de diciembre de 1960 (pags. 922-923).

¹⁷⁰“I saw a striking contrast in the progress of the Indian people today as against that of only fifteen years ago. Truly the scales of darkness are falling from their eyes, and they are fast becoming a white and delightful people.... The day of the Lamanites is night. For years they have been growing delightful, and they are now becoming white and delightful, as they were promised. In this picture of the twenty Lamanite missionaries, fifteen of the twenty were as light as Anglos, five were dark but delightful too. The children in the home placement program in Utah are often lighter than their brothers and sisters in the hogans on the reservation.”

¹⁷¹“You are slowly causing a silent and subtle scriptural and spiritual slaughter of the Indians and other Lamanites”.

d- Entre el Mythos y el Logos: literalidad bíblica y ciencia moderna

Y por cuanto no todos tiene fe, buscad diligentemente y enseñaos el uno al otro palabras de sabiduría; sí, buscad palabras de sabiduría de los mejores libros; buscad conocimiento; tanto por el estudio como por la fe.

Doctrinas y Convenios 88: 118

Una de las marcas principales de la tradición cultural judeocristiana es la noción de *libro sagrado*, la idea –como refiere Borges (1980: 129)- de que “una inteligencia infinita ha condescendido a la tarea humana de redactar un libro”. Pero entonces, y es aquí donde esta creencia llega a su máxima expresión, si el Espíritu Santo condescendió a la literatura y escribió un libro, “en ese libro nada puede ser casual” pues “en toda literatura humana hay algo de casual” (ibid.). En la tradición protestante, que reclamaba desde sus orígenes el diálogo directo entre el hombre y la Escritura¹⁷², la creencia en la infalibilidad empírica y literalidad de sus narraciones, ha logrado un potente influjo.

Como señala el antropólogo Thomas Murphy (2002: 50), “la historicidad bíblica ha sido central para la teología mormona en su irrupción en los comienzos del siglo XIX norteamericano”. Nos encontramos en una época donde el debate sobre la veracidad factual de los acontecimientos bíblicos se estaba iniciando en los Estados Unidos a partir de la resonancia de Thomas Paine y sus panfletos *La Era de la Razón* (1794-1795), los cuales promulgaban lo razonable de la creencia en Dios pero ubicaban a la Escritura como un compendio de mitos y relatos sin fundamento histórico. Fue en esta encrucijada donde el *Libro de Mormón* pretendió ocupar aquel espacio discutido y puesto en vacilación. Efectivamente, si las narraciones del Antiguo Testamento podrían dar lugar a dudas sobre la veracidad de todos los relatos, éste *no* era el caso de las Planchas Doradas, reveladas, encontradas y traducidas por Joseph Smith –según sostienen los mormones- bajo inspiración divina. Como relatos del Viejo Mundo, distanciados espacial y temporalmente, las narraciones bíblicas podían albergar algún lugar a la duda; por el contrario, y en tantos anales primigenios del Nuevo Mundo, próximos geográfica e históricamente, las crónicas del *Libro de Mormón* ofrecían una legitimidad historiográfica de mayor peso. Esto lo declaró explícitamente el profeta Joseph en el octavo *Artículo de Fe* de la IJSUD, afirmando que “la Biblia es la palabra

¹⁷² Entendida ésta, parafraseando a Eliade, como una ‘teofanía escritural’, una manifestación escrita del Espíritu Santo.

de Dios hasta donde fue traducida correctamente” mientras el *Libro de Mormon* “es la palabra de Dios”.

Así, y volviendo a lo insinuado por Murphy (2002: 51), “las escrituras mormonas defienden la tradición bíblica contra la embestida del escepticismo mientras validan algunos de los presupuestos escépticos sobre inexactitudes en la Biblia”¹⁷³. Es entonces a caballo entre la Era del Espíritu y la Edad de la Razón, retomando lo ya expresado en el capítulo 2, donde la imaginación de Joseph Smith y sus primeros seguidores encontrará su *locus* singular. Ellos recorrieron al mismo tiempo –y parafraseando a Ricoeur– una estrategia de la sospecha y la revelación. La sospecha se instaura en una hermenéutica de lo sagrado donde aparece una nueva autoridad que mediatiza la relación entre el Verbo y la criatura: el *traductor*. En la visión de los Smith, Cowdery, Whitmer, Ridgeon, encontramos un elemento de crítica y reinterpretación del papel que el traductor tiene en el proceso de escritura sagrada. El que traduce correctamente la Palabra es el que *escucha* verdaderamente a Dios, de allí que todos los *profetas* y *reyes* de la mitología mormona, y el propio Joseph su epítome clave, hayan sido *escritores-traductores inspirados*.

En este deseo de instaurar el *Libro de Mormón* como escritura sagrada, al tiempo de posicionar una nueva figura de autoridad y legitimidad religiosa en el traductor-profeta¹⁷⁴, los *santos* han transitado el poroso y ambiguo camino de fundamentar simultáneamente dicho escrito por la vía de la fe y la razón científica. Insistamos en la ambigüedad de este proyecto, sujeto también a vaivenes en las coyunturas históricas y sociorreligiosas donde se enfatizaron algunos de los dos puntos, y cómo el mismo recorre la posición institucional de la iglesia y los propios pareceres de los actores sociales específicos. En efecto, y entrando ahora en el marco de una epistemología de lo sagrado, la tensión que atraviesa este asunto es la inconmensurabilidad o no entre el ámbito gnoseológico de la fe religiosa y el de la razón científica.

No es de dudar que el deseo de congeniar ambas epistemologías (y no meramente paradigmas) ya estuvo presente en la mentalidad de Joseph Smith y los primeros mormones; que buscaron afirmar sin ambages la veracidad del relato

¹⁷³ “Mormon scripture defended biblical tradition against the onslaught of skepticism while validating some of the concerns of skeptics about inaccuracies in the Bible.”

¹⁷⁴ Recordar aquí sobre lo discutido en el capítulo 2 sobre el mormonismo en tanto “religión bíblica y moderna” y el papel clave que la circulación de la palabra escrita (prensa, libros, traducciones de autores europeos, carteles o avisos de propaganda) tuvo en la conformación de las “comunidades imaginadas” del siglo XIX, incluyendo aquí al mormonismo.

traducido, como anales de la pre-historia americana, y la legitimidad del traductor¹⁷⁵. El mismo profeta, en los todavía dorados años de Nauvoo (1839-44) y mientras era editor de un periódico, llamó a los *santos* a comprobar empíricamente las narraciones del Libro madre luego de quedar fascinado ante la información del descubrimiento de unas ruinas mayas en América Central¹⁷⁶. De allí hasta la actualidad, toda una línea de fieles mormones han indagado en esta cuestión, que tuvo su momento álgido a partir de los años '70 con las empresas arqueológicas en Mesoamérica financiadas por la iglesia- y durante la década del '90 con la creación de la *Foundation of Ancient Research of Mormon Scriptures* (FARMS). Esta última institución tiene como fin expreso *comprobar* mediante estudios académicos¹⁷⁷ la autenticidad de la historia de los “antiguos israelitas en América”, según el *Libro de Mormón*, y de los otros libros “traducidos por inspiración” del profeta (*Libro de Moisés* y *Libro de Abraham*).



Imagen 10. La Tierra de la Promesa. Tapa del libro *Land of Promise. Images of Book of Mormon Lands*.

Junto a este interés en no abrigar incertidumbres sobre la realidad de las historias, personajes y sucesos que irrumpen del Libro Dorado, se ubica en inseparable tensión aquel otro *tropo* del ethos protestante norteamericano, tan conectado a su vez con su filosofía nacional (el *pragmatismo*): la *experiencia individual* como prueba

¹⁷⁵ Rememorar al respecto el *testimonio escrito de los testigos* que figura, desde su primera impresión, en todas las ediciones y traducciones de *Libro de Mormón*: “...y hemos palpado con nuestras manos cuantas hojas el referido Smith ha traducido; y también vimos los grabados que contenían, todo lo cual tiene la apariencia de una obra antigua y de hechura exquisita” (pag. VIII).

¹⁷⁶ Comentarios en la revista *Time & Seasons* 3 (septiembre y octubre de 1842) sobre el libro de John Stephens: *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatán*; publicado en 1843 (Quinn 1998: 188, 497).

infalible de la fe. En palabras de un teólogo mormón: “para conocer a Dios, el hombre debe conocerse a sí mismo”¹⁷⁸. La incontestable prueba sobre la legitimidad del libro sólo yace, afirma el canon mormónico, en la comprobación individual por la fe y la gracia del Espíritu Santo. No obstante esta afirmación, o a pesar de ella, el deseo de suturar la brecha que se abre entre la sola fe y la comprobación positiva no ha cesado en absoluto. Observemos un ejemplo concreto en el plano de la literatura oficial de la iglesia.

Los Santos de los Últimos Días están estudiando, como nunca antes, el Libro de Mormón, y con ese mayor estudio, *la riqueza del libro y el notable logro de su traductor, el profeta José Smith, se hacen cada vez más evidentes*. Obviamente, *la erudición no reemplaza la confirmación espiritual como fuente del testimonio*. Tal y como dijo el élder B. H. Roberts (1857-1933), de los Setenta: El poder del Espíritu Santo “siempre debe ser la fuente principal en cuanto a la veracidad del Libro de Mormón...”[...] *Aún así, el estudio académico ocupa un lugar firme, incluso en los asuntos espirituales* [...] Las personas que escogen rechazar el Libro de Mormón tienen que hacer caso omiso de *la cada vez mayor cantidad de evidencias que surgen sobre su autenticidad. Y aunque nunca “probaremos” que el Libro de Mormón es verdadero*, la evidencia indica en gran medida que es exactamente lo que dice ser: un libro digno de estudio profundo, de reflexión y de una seria oración personal. [énfasis agregado]¹⁷⁹.

Arqueología, etnología, lingüística, historia comparada de las religiones y – recientemente- genética molecular ocupan los lugares destacados en esta búsqueda perenne de las fuentes comprobatorias de la ‘Biblia Americana’. Sin entrar en detalles sobre cada una de estas vertientes y sus presunciones científicistas, me limitaré a enfocar dos de ellas, para luego introducirnos en la otra posición, sin duda minoritaria, en el ámbito del mismo debate. Estos dos temas son: la reinterpretación de algunas cosmologías nativas y la “hipótesis de la geografía limitada”. Pretendo ubicar estos tópicos, que defienden una veracidad factual del *Libro de Mormón*, como herederos y continuadores de la imaginación colonial del siglo XIX norteamericano, de la cual el mismo libro es una producción cultural.

A partir de la década de 1970, mitólogos mormones pretendieron interpretar el verdadero sentido de algunas figuras divinas o héroes culturales de civilizaciones americanas. Los contenidos de esta reinterpretación vuelven a ubicar con toda su fuerza las marcas racializadas de la ideología mormona al posicionar la figura del *Dios Blanco*

¹⁷⁷ Arqueología, religiones comparadas y filología especialmente.

¹⁷⁸ Elder Orson F. Whitney (1855-1931): “La Divinidad de Jesucristo” en *Liahona*, Diciembre 2003, pag. 14.

¹⁷⁹ “Más evidencias para el Libro de Mormón”, Revista *Liahona*, Septiembre de 2000, pp. 35.

como entidad divina preexistente en ciertas cosmogonías y escatologías indígenas. Retomando inconscientemente aquella hipótesis etnológica de Wilhelm Schmidt (1916) acerca de un Ser Supremo primordial que precedió a la creencia en espíritus o ánimas, de por sí formas degeneradas de aquella primera divinidad, los mormones han pretendido descifrar un enigma mitológico americano. El ya fallecido *Apóstol* Mark Peterson, en un escrito particular sobre el tema intitulado “Cristo en América”, decía¹⁸⁰.

El Gran Dios Blanco de la antigua América todavía vive! El personaje divino que surge de los descubrimientos y escritos de arqueólogos e historiadores ahora se destaca como una realidad incontestable. El misterio que tanto tiempo veló las intrigadas tradiciones de los nativos es hecho a un lado por registros antiguos de cientos de años, aunque encontrados hace no mucho tiempo, los cuales abren una expansiva mirada sobre esta divinidad y sus trabajos en el Hemisferio Occidental...

La tradición de un Dios Blanco en la antigua América fue preservada a través de generaciones de indios desde Chile a Alaska, siendo también persistente entre los polinesios desde Hawaii a Nueva Zelanda. En sus detalles centrales estas tradiciones concuerdan. Ellas difieren en nombre y detalles menores de isla en isla y nación en nación pero el esquema fundamental que los une es el Gran Dios Blanco...

El fue conocido como Quetzacoatl en partes de México, especialmente en el área de Cholula, fue conocido como Votan en Chiapas y Wixepechocha en Oaxaca, como Gucumatz en Guatemala, como Viracocha y Hyustus en Perú, como Sume en Brasil, y como Bochica en Colombia. Entre los peruanos también fue conocido como Con-tici o Illa-Tici... para los mayas fue principalmente conocido como Kukulcan.¹⁸¹

Asimismo, este supuesto misterio en el orden de las creencias se correlaciona con otro de orden sociohistórico relativo al origen y desarrollo de las grandes civilizaciones americanas. Leemos así la siguiente cuestión en un folleto de la iglesia especialmente preparado para la conmemoración argentina del V Centenario, y cuyo título “*Encuentros antes del Encuentro*” ya nos orienta:

Considere por un momento el enigma de las civilizaciones perdidas de la antigua América. ¿Quiénes eran esas gentes? ¿De donde vinieron, y cómo llegaron a las costas del Nuevo Mundo?. ¿Cuál es su conexión, si es que hay alguna, con los pueblos del

¹⁸⁰ “Chist in America”. En http://www.lds-mormon.com/christ_i.shtml.

¹⁸¹ “The Great White God of ancient America still lives! The divine personage that emerges from the discoveries and writings of archaeologists and historians now stands out as an unassailable reality. The mystery that so long veiled the puzzling traditions of the natives is swept aside by newly found but centuries old records that open a widely expanded view of this divinity and his labors in the Western Hemisphere... The tradition of a White God in ancient America was preserved through generations of Indians from Chile to Alaska, and has been significantly persistent likewise among the Polynesians from Hawaii to New Zealand. In their main details all such traditions agree. They differ in name and minor details from island to island and from country to country, but the overall outline remains the same—there was a Great White God... This being, known as Quetzalcoatl in parts of Mexico, primarily in the Cholula area, was known as Votan in Chiapas and Wixepechocha in Oaxaca, as Gucumatz in Guatemala, as Viracocha and Hyustus in Peru, as Sume in Brazil, and as Bochica in Colombia. To the Peruvians he was also known as Con-tici or Illa-Tici, Tici meaning both Creator and the Light. To the Mayans he was principally known as Kukulcan.”

Viejo Mundo? ¿Porqué construyeron tremendas ciudades unidas por uno de los más grandes sistemas viales de la antigüedad, solo para desaparecer misteriosamente como aparecieron? ¿Porqué sus descendientes recibieron a Colón, Cortés y otros como a Dioses regresando de los cielos? ¿Cuál es el origen de la leyenda del “Gran Dios Blanco”?

Según esta perspectiva, las grandes obras arquitectónicas de la América indígena, lo mismo que ciertos temas mitológicos, solo pueden entenderse como creación de una *cultura extranjera* que migró hacia dichos parajes, donde en diversos periodos de su historia, y de acuerdo a su relación con la ley divina, evolucionó o involucionó. Símbolo material del primer movimiento son estas “*tremendas ciudades*” y las mitologías del *Dios Blanco*; este último, por su parte, tiene su visible manifestación en “las tribus salvajes que moraban en el desierto” –según relata el *Libro de Mormón*. La solución del enigma, sostienen entonces muchos mormones contemporáneos, no debemos buscarla en el interior de los sistemas culturales indígenas o en estudios regionales comparativos. Por el contrario, la respuesta yace en la misma Biblia Dorada que cuenta la *única* historia verdadera al respecto.

La “*hipótesis de la geografía limitada*” fue propuesta en la década de 1980 por el antropólogo mormón John Sorenson (1996) con el objeto de reducir la vaguedad de la visión hemisférica” sobre dicha topografía sacro-histórica. Es así como éste profesor emérito de la Brigham Young University planteó la idea de que fue en la región mesoamericana, concretamente en el istmo de Tehuantepec, donde con mayor probabilidad ocurrieron los eventos narrados en el *Libro de Mormón*. Interpretandolo como parte de un linaje histórico comparable al *Popol Vuh* de los Maya Quiché, Sorenson pretendió legitimar con mayor argucia los orígenes factuales de los *nefitas* y *lamanitas*. Si bien esta hipótesis buscaba relativizar varias especulaciones al respecto que recorrían el imaginario de los mormones anglo-norteamericanos (dentro de las cuales se ubicaban implícitamente aquellas sobre las mitologías americanas), su esfuerzo en comprobar la veracidad etnohistórica del Libro no hizo más que reforzar el estereotipo, siendo ahora la versión más legitimada por los líderes y miembros de la iglesia. Citemos, dando por concluida esta cuestión, el parecer del propio investigador y su desafortunada aporía:

Una necesidad primaria es establecer al Libro de Mormón como un registro de gente real consignando situaciones reales que aplicaríamos a los pueblos de hoy en día. Se

suele tratar a la escritura como si tuviera lugar en una vacua tierra-del-nunca-jamás, con personajes cuyas circunstancias no tratamos de poner en relación¹⁸².

Junto a las recientes indagaciones en genética molecular con el fin de encontrar algún gen israelita en los aborígenes contemporáneos y en esqueletos pre-coloniales¹⁸³, dichas hipótesis han contribuido a reificar la marca de plural que envuelve la *invención lamanita*. Estas interpretaciones corresponden a la visión general de los miembros y líderes de la Iglesia Mormona, la cual es enseñada y reproducida en diferentes ámbitos de la misma, como seminarios de educación religiosa, conferencias, publicaciones oficiales. Como señalaré en el próximo capítulo, apoyado en mi investigación etnográfica, esta perspectiva es adoptada por muchos miembros locales, los cuales corroboran –aunque esto escape a sus propios pareceres– no solo sus creencias religiosas sino una visión específica sobre la etnohistoria americana y su devenir histórico.

Sin embargo, ésta no es la única visión posible dentro de las filas mormonas. Con el propósito de expresar sus consideraciones sobre el asunto, un grupo de académicos del ámbito de las humanidades y ciencias sociales, advirtieron sobre lo inexacto y hasta pernicioso de dicha búsqueda reclamando por otra lectura del *Libro de Mormón* y de la propia historia del grupo. Estos intelectuales, provenientes en su mayoría de la cultura mormona de Utah, reivindican la herencia histórica y cultural del mormonismo (más allá de su actividad o inactividad en la IJSUD), pero se proponen ensayar una mirada crítica y justificada sobre varios temas. En el terreno de la antropología cultural, las investigaciones etnográficas de David Knowlton (1989, 1991, 1994) en Bolivia y Thomas Murphy en Guatemala (1996, 1997, 2003) son un referente directo al respecto¹⁸⁴. En el espacio propio de la historiografía, los estudios de Quinn (1994, 1998), Brent Lee Metcalf (1993, 2002) y Dan Vogel (1996, 2002), entre otros,

¹⁸² “One primary need is to establish the Book of Mormon as a record of real people addressing real situations that apply to people today. The scripture is too commonly treated as taking place in a vacuum or a never-never land, with characters whose circumstances we neither really grasp nor relate to.” (*Ensign*, febrero 1988, pag. 14).

¹⁸³ Ver al respecto, Murphy “Lamanite genesis, genealogy, and genetics” (2002: 47-77), y Murphy & Southerton “Genetic Research a ‘Galileo Event’ for mormons” (2003: 20-36).

¹⁸⁴ Murphy investigó la incorporación cultural por parte de los maya guatemaltecos del *Libro de Mormón* y las *Palabras de Sabiduría* (el sagrado código de salud); estudios que se conectan con su reciente disertación doctoral, defendida en noviembre de 2003 en la Universidad de Washington (Seattle), sobre el *Libro de Mormón* y la construcción de los *lamanitas*. Si bien solo he podido acceder al primer capítulo de la misma, las conexiones con las indagaciones aquí presentadas son importantes, aunque se separan en al menos en dos cuestiones capitales: mi condición de no miembro de la iglesia y cultura mormona y la necesidad de Murphy en comprobar (precisamente por su arraigo en dicha religión-pueblo) no solo la dimensión histórica y cultural sino también biológica de la *invención lamanita*.

han contribuido con rigurosas investigaciones¹⁸⁵. Y en el campo de la sociología investigadores como Mauss (1989, 1994a, 1994b), Young (1994) y Cornwall han hecho lo propio.

Cito como cierre de este capítulo las palabras finales de Murphy (2002: 74) en su ya citado artículo publicado en el libro *American Apocrypha: Essays on the Book of Mormon*, editado por Metcalf y Vogel.

Desde una perspectiva científica, los orígenes del Libro de Mormón se sitúan mejor en la Norteamérica de principios del siglo XIX, no en la antigua América. No hay lamanitas anteriores a 1828 y el color oscuro de la piel no es una marca física de la maldición divina. Los nativos americanos no necesitan aceptar la cristiandad o el Libro de Mormón para conocer su historia. El Libro de Mormón emerge de la propia contienda de Joseph Smith con su Dios. Los mormones necesitan mirar hacia dentro de ellos para encontrar una validación espiritual y cesar los esfuerzos de reconstruir a los nativos americanos según su propia imagen¹⁸⁶.

Como he intentado demostrar en el capítulo, extendería la emergencia del *Libro de Mormón* más allá de “la propia lucha religiosa de Smith”¹⁸⁷ situándola en el marco socio-histórico y cultural de la época. No obstante, celebro la aparición dentro del mismo mormonismo de esta mirada crítica sobre sus propios textos canónicos y sobre el impacto que tienen en las creencias y prácticas de sus adeptos. Es en relación directa a esta cuestión, específicamente en la visión que los miembros criollos argentinos construyen sobre sus “*hermanos lamanitas*”, que nos adentramos en el siguiente capítulo.

¹⁸⁵ Desafortunadamente para muchos de estos intelectuales, esta inmersión metódica y desprejuiciada en la historia y presente del mormonismo les ha costado su filiación en la IJSUD y – en el caso de que allí trabajaran – en la Brigham Young University. Los casos más resonados, dentro de los citados investigadores, han sido los de Knowlton y Quinn en la denominada “*última purga de intelectuales mormones progresistas*” realizada en 1992 por las autoridades eclesíásticas y universitarias. Este también fue el destino, a fines del 2002, de Murphy a raíz de sus investigaciones. Los núcleos institucionales y de divulgación que agrupan a estos estudiosos son, de modo especial, las revistas *Sunstone* y *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, la editorial *Signature* de Salt Lake City y el web site *Mormon Scriptures Studies: An E-Journal of Critical Thought*.

¹⁸⁶ “From a scientific perspective, the Book of Mormon's origin is best situated in early 19th century America, not ancient America. There were no Lamanites prior to c. 1828 and dark skin is not a physical trait of God's malediction. Native Americans do not need to accept Christianity or the Book of Mormon to know their own history. The Book of Mormon emerged from Joseph Smith's own struggles with his God. Mormons need to look inward for spiritual validation and cease efforts to remake Native Americans in their own image” (Murphy 2002: 67).

¹⁸⁷ Aunque esto no implica negar la impronta de su propia biografía en la construcción del “Libro Dorado”. Sobre la relación entre la vida de Joseph Smith hasta los 20 años (historia familiar, perfil psicológico, etc.) y cómo la misma irrumpe en la narrativa del *Libro de Mormón* ver la biografía clásica de Fawn Brodie: *No Man Knows My History. The Life of Joseph Smith, the Mormon Prophet* (1945) y – más específico aún – el estudio de Robert Anderson: *Inside the Mind of Joseph Smith: Psychobiography of the Book of Mormon* (1994).

CAPÍTULO 5

PUREZA Y TRISTEZA EN LOS HIJOS DE LEHI

Lo desconocido es una abstracción, lo conocido, un desierto; pero lo conocido a medias, lo vislumbrado, es el lugar perfecto para hacer ondular el deseo y la alucinación.

Juan José Saer - *El Entenado*

El propósito en este capítulo es aproximar una mirada etnográfica comparativa sobre la manera en que los mormones argentinos no-indígenas, localizados en Buenos Aires y Formosa, recrean esta imagen de los *lamanitas* construida a través de los textos canónicos y las prácticas sociales. Si en la sección anterior hemos situado al *Libro de Mormón* como una *narrativa colonial de frontera*, debemos ahora explorar en qué medida este carácter repercute simbólicamente en ambos contingentes de adeptos. Es este el eje a través del cual desarrollaremos la comparación.

a- El espacio social de la imaginación

Siguiendo el postulado clásico de Durkheim y Mauss (1903), es un lazo íntimo el que une la experiencia social y la imaginación simbólica. No existe producción cultural que escape a esta lógica y ya hemos analizado su papel en la conformación narrativa del *Libro de Mormón*. Del mismo modo, la recepción de dicha escritura se presenta mediatizada por ambos procesos, ligados a la estructura simbólica y material de la acción humana. En nuestro caso, es posible sostener que la lectura del Libro se encuentra atravesada por tres cuestiones: i) los códigos narrativos internos que el mismo dispone; ii) las gafas ideológicas y hermenéuticas que la IJSUD instituye, a través de la obra misional, las *Escuelas Dominicales* y el *Seminario de Religión*; iii) el mundo social y cultural de los actores-lectores. En base estas investigaremos, en primer término, cómo la incorporación de dicha obra por parte de los miembros de Buenos Aires se realiza a partir de una *fuga histórica*. Es decir, por medio de una interpretación donde la temporalidad de los acontecimientos narrados, y también su facticidad, quedan

suspendidas¹⁸⁸. Por el contrario, y como examinaremos en lo que resta de la tesis, cuando la experiencia social de diferentes sujetos y grupos presenta afinidad con ciertos tropos del *Libro de Mormón*, asistimos a una *incorporación histórica* (Guss 1980), que es también dialéctica y polivalente. En relación a estos postulados, nos interesa especialmente uno, factible de resumir en el enunciado: “los indios americanos tienen una historia y es la que *aquí* se narra”.

b- Hermenéutica bíblica y experiencias social

En términos generales, los criollos argentinos pertenecientes a la IJSUD con los cuales he interactuado consideran al *Libro de Mormón* como una Historia Sagrada, del mismo modo –y por la acción misional de éstos- que sus *hermanos* anglos. No obstante, esto no implica que una diversidad de matices no atraviesen este imaginario.

Siguiendo el esquema ya arraigado en los mormones estadounidenses sobre la historicidad-literalidad de la Biblia Americana, los *santos* locales también buscan congeniar la dimensión espiritual, apoyada en la comprobación por la fe y el sentimiento que dichos relatos evocan en los creyentes, y la razón empírica, en tanto *historia verdadera* sobre los antiguos habitantes de América. Si bien el cotejar la *fe*, en tanto *mythos*, y el *logos* constituye un terreno peligroso y ambiguo donde inmiscuirse, en el caso argentino esto no parece estar en un plano de relevancia como en el país originario de esta religión¹⁸⁹. Aún así, son varios los *santos* que me han manifestado – conociendo en parte mi profesión e intereses académicos- el carácter revelador de la doctrina y creencias mormonas sobre los aborígenes americanos, tanto respecto a la ignota historia de la América precolombina como a la fuente de conocimientos que ilumina para poder comprender “*porqué los aborígenes están como están y cuáles son*

¹⁸⁸ Esto no significa, por supuesto, que los miembros bonaerenses –y lo mismo podría argumentarse con otros mormones argentinos- no incorporan creativamente, y de acuerdo a las corrientes culturales que los atraviesan, los contenidos del *Libro de Mormón*. Aquí solo referimos a la incorporación, o no, de dicha obra en tanto *narrativa colonial de frontera*.

¹⁸⁹ Si bien “fe” y “*mythos*” (en el sentido del pensamiento crítico griego) no son términos equivalentes, sí presentan una raíz común: su reclamación al mundo de los sentimientos, la afectividad y la emoción; al contrario del *logos* y su apelación a la razonada argumentación. Es posible que Estados Unidos encierre, dada su experiencia histórico-social, el terreno cultural de mayor contracción al respecto en tanto dos iconos nacionales parecen enfrentarse: la fe religiosa y la ciencia moderna (especialmente en la invención técnica).

las promesas que Dios tiene para ellos”–según las palabras de un miembro paraguayo que misionó entre los tobas orientales.

Aquí es posible ubicar un elemento central en esta inquisición: allí donde la cuestión *lamanita* es un hecho socialmente visible y manifiesto (aunque en realidad ambos términos deben ser puesto entre comillas) el *Libro de Mormón* es leído simultáneamente en clave histórica y espiritual. El caso más patente al respecto es el de varios miembros criollos de Formosa oriental y también –aunque diferencialmente- en los misioneros abocados a la “*redención lamanita*”. Inversamente, a medida que la distancia social y espacial se extiende, como el caso de los miembros bonaerenses, prevalece una hermenéutica a-histórica sobre el Libro Dorado. En este último caso, si bien en el discurso siempre se pregona su “*total veracidad*”, el valor fundamental del Libro radica en la contemporaneidad del mensaje religioso y el contenido de pedagogía moral que encierra. Hacia este tema nos dirigimos en primer lugar.

“*Nosotros tenemos el Espíritu Santo, los que no están en la Iglesia tienen la conciencia*”, comentó la maestra de *Escuela Dominical* de la capilla de Caballito mientras se estudiaban partes del *Libro de Mormón*. Esta afirmación sintetiza el modo en que la dialéctica *fe - logos* es incorporada por varios miembros locales de la Iglesia Mormona. La misma, situada en su contexto de enunciación, es toda una declaración epistemológica y hermenéutica: en el acto de comprender (sea un texto sagrado o profano o bien una acción personal, familiar o social), los fieles *santos* poseen un marco de referencia y canal interpretativo único, mas no inefable. Es este el papel que cumple el Espíritu Santo, el cual presenta según los propios actores–y en el capítulo 2 buceamos en las raíces culturales de esta idea- una doble dimensión externa e interna. Es externo en la medida en que existe como manifestación de la divinidad, en su tercera persona según la teología cristiana, pero su cara interna alude a la conexión que dicha entidad establece con lo “profundo del ser”, el *locus* sacro donde también reside la potencia divina inherente al ser humano¹⁹⁰. En palabras de una miembro de 44 años, bien versada en la doctrina y teología, “*el Espíritu nunca se manifiesta sobre una tabla rasa*”. Ahora bien, esta manifestación de la divinidad no constituye una entidad abstracta configurada únicamente por atributos teológicos, ya que también tiene el carácter de expresar

¹⁹⁰ La concepción trinitaria mormona se compone de tres entidades distintas (dos personajes humanos-divinos y un espíritu) mancomunadas en un ‘colectivo simbólico’ al margen de toda divergencia de pareceres u opiniones.

simbólicamente la ideología maestra del grupo. En efecto, el “*tener el Espíritu*” condesa y reifica al mismo tiempo la pluralidad de significados y prácticas compartidas por los mormones como miembros de una comunidad moral con una historia singular. Para los miembros de la iglesia que viven en la ciudad de Buenos Aires, y que ocupan con algunas variaciones estratos socioeconómicos medios, el *Libro de Mormón* enseña una historia antigua y sagrada, un *modelo de*, parafraseando a Geertz, pero su objeto prioritario es constituir un *modelo para* la acción. La existencia real de los *nefitas* y *lamanitas*, junto con la legitimidad del profeta-traductor son constantemente enfatizadas en las reuniones de testimonios¹⁹¹; pero más allá de esta declaración de fe estas historias encuentran su valor principal en cómo se recrean *aquí y ahora* en la vida de los creyentes.

Los fieles con los cuales he dialogado reconocen, obviamente, a los pretéritos *lamanitas* como antepasados de los actuales aborígenes, pero el valor histórico de la obra queda supeditado a su valor moral y atemporal. En la lectura de estos fieles, los *nefitas* constituyen el pueblo santo y metáfora del mormonismo -aunque siempre en peligro de perdición. Los *lamanitas*, por el contrario, representan a aquellos que se alejan, de forma consciente o inconsciente, del Convenio y Ley divina, dominio que involucra tácitamente a los no-miembros de la Iglesia. Del mismo modo, las potentes marcas racializadas presentes en el *Libro de Mormón*¹⁹² no son sujetas a reflexión por parte de los miembros de Buenos Aires. Todos saben que los *lamanitas* fueron maldecidos con un “*color de piel oscuro*”, pero esto no abre lectura alguna que conecte el color de la piel de los *santos* locales y su estatus moral y/o cultural. Ciertamente, y según mi trabajo de campo, ningún miembro ubicó en relación simétrica su grado de santidad y su cromatismo corporal, argumentando una mayor blancura a lo largo de sus años dignos en la iglesia, que sería lo esperado según afirma el Libro y algunos “*profetas modernos*” como Spencer Kimball, o un inverso oscurecimiento por alejarse de la Ley y el Convenio.

¹⁹¹ Y el dispositivo de la repetición es aquí clave. De ahí que, como inquirimos en la segunda parte del capítulo 3, un patrón narrativo socialmente aprendido recorre todo testimonio mormón: i) el relato de una experiencia personal, donde la emoción juega un papel preponderante (emoción canalizada partir del llanto contenido y no del éxtasis); ii) su interpretación en clave mormona, iii) la finalización donde se revalida los contenidos considerados irreductibles; por ejemplo: “se que el Libro de Mormón es Verdadero, “esta es la Iglesia Verdadera”, “José Smith fue un profeta de Dios y Gordon B. Hinckley es el profeta actual”, etc.

¹⁹² Y como observamos en el capítulo anterior, en la praxis e imaginación de algunos prohombres de la iglesia-pueblo.

En términos generales, podemos afirmar que la hermenéutica que los mormones porteños realizan sobre su libro sagrado se ubica más cerca del *mythos* (y la *fe*) que del *logos*, sin dejar de advertir por ello la tensión inherente entre ambos esquemas. En tanto narración fundadora y ejemplar cuyos sentidos han sido fijados en un texto, el *Libro de Mormón* brinda una cantera de *historias*, mensajes y enseñanzas que confieren un marco explicativo y valorativo *para* actuar en el presente. Son historias edificantes, heroicas y también trágicas, pero más que convencer a los *santos* lectores sobre la historia oculta de la antigua América remiten a cómo debemos comportarnos hoy. Si como sugiere Levi-Strauss, los mitos constituyen tecnologías intelectuales para ordenar y codificar la realidad y así suprimir el tiempo, es posible sostener que es esta la *función mítica* que encierra el Libro Dorado para los *santos* porteños.

Ahora bien: ¿De qué manera la *narrativa de frontera* emerge en esta lectura de la Biblia Americana que realizan los fieles de Buenos Aires?. Considero que para el común de los miembros de la iglesia, más allá de los *llamamientos* a los cuales respondan, dicha narrativa se sitúa en el señalado nivel de *ordenamiento moral y práctico* orientado a lidiar con asuntos de la vida cotidiana de los creyentes, pero *opacando la imaginación histórica que el mismo evoca*. La hipótesis que sostengo es que dicha imaginación se presenta con mayor visibilidad en dos campos diferenciales, pero no completamente separados: en la acción misionera en comunidades indígenas y en los creyentes fronterizos (formoseños en particular). Es también en estos casos donde la impronta colonial y racializada del Libro es reapropiada creativamente de acuerdo a los referentes culturales y socio-históricos de indígenas y criollos.

c- Los *élderes* en el desierto de *Lamán*

Los misioneros constituyen, como observamos al final del capítulo 3, uno de los pilares estructurales en la organización social e ideológica del mormonismo. En su figura se encarnan los ideales más importantes de esta comunidad como así también los peligros que la circundan. Diversos investigadores advirtieron la forma en que muchas narrativas orales construidas entre los *élderes* iluminan, como tantas leyendas urbanas y rumores, aspectos ligados a la socialización y control social (Wilson 1981, 1994; Knowlton

1994). En cuanto a los ideales, el ejemplo de moralidad y urbanidad, la obediencia a los líderes religiosos y seculares, la responsabilidad, la madurez intelectual y física y la eficacia en la conversión son centrales. En relación a los peligros, se destacan la desobediencia a los líderes y normas establecidas, la falta de solidaridad, particularmente intragrupal, o el exceso de la misma, al no delatar, por ejemplo, la falta grave de un *compañero*, y la desmesura de afán personal.

En primer lugar, es preciso explorar la hermenéutica que los *élderes* realizan sobre el *Libro de Mormón*. Al estudiar la obra como relato verídico sobre los avatares históricos y religiosos de la antigua América, sucesos que preludian asimismo la Restauración de la verdadera Iglesia de Cristo a partir de 1830, los *élderes* acoplan la lectura donde ellos mismos fueron socializados: la dimensión de pedagogía moral y ‘modelo de’ y ‘para’ la explicación y acción en la vida cotidiana. Pero junto a esto un nexo semántico articula con fuerza los fundamentos del Libro y la propia acción misional: al igual que sus antecesores hebreo-americanos Nefi, Alma, Helamán, Mosíah, Mormón, Moroni, etc., y los *santos* modernos como Joseph Smith, Parley Pratt, Brigham Young, Gordon Hinckley, el misionero se sitúa como un *pionero* que va más allá de las fronteras en pos de “*expandir la Gloria y el Reino de Dios*”. Toda obra misional se sitúa así, en la profundidad del *ethos* mormónico, como metáfora de una empresa de colonización del imaginario y la *praxis* social. El Libro opera al mismo tiempo como manual del misionero y fuente de poder espiritual, moral y físico, de allí la obligación de todo *élder* de estudiarlo diaria y detalladamente. Como me comentó un ex misionero en Formosa y Misiones, “*tenemos que estar todo el día compenetrados en el Espíritu y la predicación y eso te hace estar de una manera muy especial con vos y los demás*”.

Ahora bien, si todo misionero es educado en una lectura del Libro, a la cual se agrega un plus de significación en el hecho de que el libro mismo constituye una empresa misionera, un tercer factor en juego emerge cuando los sujetos a los cuales se espera convertir se presuponen como los destinatarios especiales de la misma. Es decir cuando aquellos a los que hay que predicar la palabra ya no son metáfora de los *lamanitas*, en tanto hombres y mujeres descarriados del único camino verdadero, sino *literalmente lamanitas!*.

Tengamos presente que para los primeros misioneros, evangelizar en Latinoamérica simbolizaba “*abrir las puertas a la parte sur de Sión*”, entendida como tierra de *lamanitas* y también de nuevos migrantes europeos. Ambos aspectos interesaban fuertemente a la iglesia y en base a su exegésis mesiánica del *destino manifiesto*, constituían el signo evidente del “*recogimiento de Israel al fin de los tiempos*”. El viaje iniciático de Ballard y Pratt en 1925 constituyó un símbolo al respecto, donde al tiempo de inaugurar la Misión Sudamericana en Buenos Aires incursionan en Bolivia y Perú. Allí, según relatan las crónicas, “teniendo presente la historia del *Libro de Mormón*, observaban a los indios y sus costumbres”¹⁹³. El museo arqueológico de Lima y las ruinas de Tiahuanaco fueron algunos de los sitios visitados donde los élderes creen develar ciertas claves que reafirman la veracidad de la obra y su antigüedad¹⁹⁴. Asimismo, al observar a los indígenas contemporáneos, los misioneros concluyen que su actual condición de pobreza y marginación social no hace más que confirmarles la certeza del Libro acerca de la maldición y degeneración del pueblo *lamanita*.

En Argentina, este imaginario se puso en práctica un año y medio después de establecida la misión, cuando en marzo de 1927 el entonces Presidente Reinhold Stoff decide enviar tres misioneros a la provincia de Jujuy. Pero al mes de trabajo las enfermedades y la hegemonía católica en dicha área minaron la labor misional, y con desasosiego, los élderes Merrel, Christian y Sharp regresaron a Buenos Aires¹⁹⁵. No conforme con esta situación, Stoff en persona emprende una incursión hacia la región del Chaco argentino “con el propósito de saber –según refiere Curbelo (2000: 49)- si los aborígenes de la zona serían más receptivos que los del norte argentino”. Pero la obra evangelizadora en estos lugares fue tan difícil como en el caso jujeño, razón por la cual

¹⁹³ *El Mensajero*, Año 1, N° 12, 1937, pag. 5.

¹⁹⁴ “En el museo de Lima, Perú, el hermano Pratt y yo vimos una pila de planchas de oro, casi idéntica a las del Libro de Mormón, midiendo aproximadamente 8 pulgadas de largo, 7 de ancho, tan fino como papel... [respecto a Tiahuanacu] Las personas que hayan visto ese templo, han deducido que sus constructores sabían todo en cuanto a la arquitectura del Templo de Salomón. Se ha observado también (en la Ciudad de Tichnanaco, en las orillas del Lago Titicaca) que los constructores de esos templos tenían conocimiento acerca de la ley del sacrificio porque existen allí evidencias de haberse perpetuado este rito sobre el continente Americano” (En: *El Mensajero*, Año 1, N° 12, 1937, pag. 5).

¹⁹⁵ Así relataba el élder Christian en su autobiografía la fallida experiencia misional en el Noroeste argentino: “Al principio la gente fue amistosa y entusiasta con nuestro mensaje. Pero pronto no mostraron más interés. Los sacerdotes de otra religión les han dicho que irán al infierno si hablan con nosotros. No podemos alojarnos, obtener alimentos, ni siquiera podemos mantener una conversación con una persona” (citado en Curbelo 2000: 49).

“ocho días después regresaron a Buenos Aires con la conclusión de que las condiciones no eran favorables para iniciar la prédica en esos lugares” (ibid. 49). Según interpreta el citado historiador oficial, y la experiencia norteamericana parece aquí replicarse,

La obra entre estos grupos fue desafiante y los líderes comprendieron que era necesario que la Iglesia alcanzara mayor fuerza en el país para luego llegar a ellos y producir un verdadero cambio espiritual y cultural. Por esta razón cesaron sus esfuerzos entre ellos (ibid., 50).

Lo cierto es que hasta finales de 1980 la misión entre los pueblos indígenas no se llevó a cabo. Y fue precisamente en el Chaco argentino y paraguayo donde esta obra tuvo su revitalización, concretamente entre grupos toba, pilagá, wichí y nivacé. Considero que una causa importante en el proyecto *lamanita* local fue –como observamos en el capítulo previo- la influencia de lo acontecido en Utah y alrededores bajo la acción de Spencer Kimball. No resulta azaroso que el líder argentino que sentó las bases al respecto, en calidad de Presidente de la por entonces Misión Argentina Este, constituyera uno de los grandes hombres del mormonismo local, habiendo visitado la *Nueva Sión* durante los ‘70 y realizando sus ritos de investidura en *el* templo de Salt Lake City. En la capilla del barrio de Caballito tuve la oportunidad de conversar con este respetado miembro, cuyo apellido ya es parte de la dinastía mormona argentina¹⁹⁶. Al comentarle mi investigación sobre la misión en Formosa oriental, demostró alinearse en el modelo norteamericano de la tensión irresoluta entre la fe bíblica y la historicidad de las narraciones. Contándome que es “*un estudioso amateur de las culturas indígenas americanas*” y que “*muchas investigaciones actuales están comprobando la verdad de estos escritos*”, no dejó de advertirme que “*más allá de esto lo más importante es la pregunta individual a Dios sobre la veracidad del Libro*”. Sin adelantarnos en uno de los temas claves del próximo capítulo, ligado a la experiencia mormona entre los tobas formoseños, reproduzco aquí su respuesta a una pregunta que sistemáticamente realicé a aquellos que de diversas manera estuvieron involucrados en la misión *lamanita*: ¿Cuáles cree que fueron los cambios principales que experimentaron los Toba al convertirse a la iglesia?

Los cambios fueron impresionantes. Uno podía ver como *empezaban a limpiarse más, y limpiar y ordenar la casa, y vestirse con más prolijidad*. Eran cambios en el estilo de vida, eran cambios porque estaban conociendo el

¹⁹⁶ Entendida como proceso endogámico de extensión de vínculos de parentesco entre los principales líderes de la iglesia local, proceso que también replica –como fue advertido- el modelo original de la Utah mormónica.

Evangelio de salvación. Los tobas que conocí, como Celedonio Flores y Fermín Casas, son gigantes espirituales y esto es porque *tienen la inocencia de los niños* y como dijo el Señor los niños son puros.[énfasis agregado]

Entre la “*ilusión arcaica*” de Levi-Strauss (1969: 129)¹⁹⁷ y las “*reformas corporales como prácticas históricas*” de los Comaroff (1992: 69-91), la visión mormona sobre los indígenas argentinos hace su aparición. Por el momento, debemos describir e interpretar los rasgos fundamentales de la experiencia simbólica de los misioneros en su prédica ante los aborígenes. En vista de este propósito, exploraremos lo acontecido en el oriente formoseño, en la zona fronteriza con la República del Paraguay.



Foto 3. *Élderes en acción*. Dos misioneros norteamericanos conversando con un *qom'lec* en el monte formoseño.

Los misioneros enviados a difundir el evangelio en la Misión Resistencia¹⁹⁸ proceden en su mayoría de Norteamérica, aunque es también habitual observarlos trabajando con *compañeros* argentinos y/o latinoamericanos (uruguayos, paraguayos y chilenos especialmente). Todo *élder* allí asignado sabe que esa región del país presenta los índices mayores de pobreza, mortalidad infantil y analfabetismo, y conforma

¹⁹⁷ “El problema de las relaciones entre pensamiento primitivo y pensamiento infantil, en efecto, no es nuevo. Fue planteado en términos más o menos inmutables por muchos autores, por otra parte tan heterogéneos como psicoanalistas y ciertos psicólogos como Blondel y Piaget. En verdad, resulta tentador ver en las sociedades primitivas una imagen aproximada de una infancia más o menos metafórica de la humanidad, cuyas etapas principales se reproducirían también, por su parte y sobre el plano individual en el desarrollo del niño” (Levi-Strauss 1969: 129).

¹⁹⁸ Recordemos que la misma comprende la región noreste del país, es decir las provincias de Chaco, Corrientes, Formosa y Misiones.

asimismo el territorio “ancestral” de varios grupos aborígenes. Esta información la adquieren, junto a costumbres idiosincrásicas de la zona y consejos prácticos, por intermedio del Centro de Entrenamiento Misional, la Casa de la Misión y otras redes sociales no institucionalizadas formalmente. Dentro de estas, y particularmente para el caso de los miembros locales, se encuentra la experiencia de los propios *hermanos del barrio*, es decir aquellos que pertenecen a una misma congregación y que ya han realizado alguna misión en dicha zona. El contacto fluido entre los jóvenes de cada congregación ofrece un canal de socialización en la misión, a partir de un conjunto de relaciones vehiculizadas por medio de los *llamamientos*, los *seminarios* de religión y las actividades recreativas propias de la vida cultural mormona (deportes, bailes en las capillas, *charlas fogoneras*, etc.). Se destaca aquí, especialmente, la práctica del *mini-misionero*, donde jóvenes de 15 o 16 años se entrenan con misioneros saliendo algunas horas semanales a predicar con ellos. El objeto de esta práctica es que los chicos observen *in situ* el trabajo de los misioneros, el modo en que se dirigen a los plausibles conversos, la organización performativa de las charlas, y que esta práctica les permita incorporar el referido *habitus* de este tipo social. Junto a esto, los *élderes* conforman grupos de *alumni*, es decir ex misioneros o misioneros graduados. Principalmente en páginas de Internet de la iglesia, los mismos suelen escribir sus experiencias y consejos para futuros misioneros, al tiempo que se comunican entre ellos o solicitan información sobre el paradero de tal o cual *compañero*. Esta es una vía de comunicación muy importante para los misioneros estadounidenses, cuyas posibilidades de contactarse cara a cara con un ex élder latino de aquella zona resultan muy difíciles.

Citemos un ejemplo de estas comunicaciones. En este caso una serie de consejos para nuevos misioneros escritos por un ex misionero. La sutil comparación de paisajes, aseo corporal y vestimentas, alimentación y prédica moral entre los indígenas ofrecen elementos interesantes para el análisis. Especialmente, estos consejos se sitúan como fuentes para entender la representación de la acción mormona en el noreste argentino según la percepción de un misionero de Utah.

Misiones tiene tierra roja (muy parecida a la del sur de Utah) que puede teñir tus prendas para siempre. Corrientes se parece a sur de Idaho excepto por las palmeras. Ustedes verán algunos de los atardeceres mas fascinantes conocidos por el hombre! También verán los bichos e insectos mas grandes de la tierra... LLEVEN ROPAS FUERTES !!! Cuiden su propio dinero y no vayan a comprar un impermeable de \$ 500 que solo usarán en el CEM. Vestimentas de LandsEnd, L. L. Bean, etc, irán muy bien. Parte del lavado de la ropa en los lugares alejados de las ciudades deberán

hacerlo a mano en un balde con agua corriente. Esto significa descartar las camisas de 100% algodón que necesitan ser planchadas. Algunos tipos de mezcla algodón/poliéster parecen ser las que mejor funcionan para la mayoría de los misioneros. En el CEM suelen darles a Uds. Una lista de la variedad de productos que están disponibles en Argentina. Todos esos productos están disponibles pero solo en Buenos Aires y alguna otra ciudad grande. En el medio de Chaco y Formosa hay un 75% de los mismos que no encontrarán [...]

Aunque hay buena pasta de dientes, conozco un Elder que le tomo dos años encontrarlas. Puede sonar extraño pero conozco mucha gente que estuvieron contentos de haber llevado un reloj extra. La humedad y la ropa estándar de los misioneros pueden abusar hasta del más lindo. Allá los relojes suelen ser caros... No vayan con nada demasiado llamativo o revestido en oro. Es visto por la gente como muy pretencioso y ustedes no deben tener nada que distraiga a las personas del mensaje que están tratando de transmitir...

La comida va desde lo absolutamente maravilloso hasta tener que taparse la nariz y no preguntar. Pueden comer lo que quieran de pastas y carnes hasta arroz y ñandú (la versión sudamericana del *ostrich*).... Aprenderán a evadir el “mondongo” (estómago de vaca) y el “choclo” (porotos y partes de vaca). Sobre todo ustedes comerán muy bien. Y sí, tengan cuidado en las zonas rurales con el agua que beban. Muchos misioneros beben productos Coca-Cola (Sprite, etc.) porque ellos presentan estándares internacionales de agua que purifica toda el agua en sus bebidas gaseosas [...]. La bebida llamada “mate” merece especial atención. El mate es algo cotidiana en la vida de todo argentino. Es básicamente una calabaza ahuecada llena de hojas secas de Yerba mate, servido con agua caliente y azúcar y succionado con una tubo de metal con un colador en el final. El sabor es difícil de describir... **Dependiendo de vuestro presidente de misión, ustedes tendrán o no el permiso de beber mate bajo ciertas circunstancias.** La razón: ustedes pueden estar sentados todo el día y tomar esa cosa verde y nunca haber hecho nada. También, desde el momento en que todos utilizan la misma “bombilla”, no es la cosa más sanitaria del mundo. A veces los miembros les puede ofrecer “mate cocido” que significa que hierven un poco de mate en el agua, lo cuelan y lo sirven como si fuera un te...

La mejor parte de todo es la gente. Los miembros son generalmente amistosos y entusiastas. Ellos son la clave para bautizar y realizar un exitoso trabajo misionero... **Hay una gran población Lamanita en la misión. En Formosa y Chaco verán mayoritariamente Tobas y en Misiones y Corrientes trabajarán con los Guaraní.** Esa gente maravillosa son una rama de la casa de Israel. **Nunca olviden el honor que es trabajar con ellos. Ellos son un pueblo amable, simple y espiritual.** Quedaran pegados a la gente y les será difícil dejarlos tanto como si fueran su familia. Ustedes saben que volverán a ver a vuestra familia pero a muchos de los miembros, investigadores y conversos no los verán nunca más en esta vida. Prepárense espiritualmente ustedes mismos. Focalicen en Cristo y sus enseñanzas. Obedezcan a su presidente de Misión. El es un hombre de Dios. Trabajen duro y jueguen duro!! Los próximos dos años influenciarán el resto de sus vidas. *Have fun!* [énfasis original]¹⁹⁹

El detalle clasificador en torno a ciertos bienes y sus usos, zapatos, relojes, pasta de dientes, etc., manifiesta con claridad el sentido práctico tan marcado en la cultura mormona norteamericana. Asimismo, la sospecha siempre latente sobre los gérmenes y sus temibles consecuencias de contaminación vía el agua, la pasta dentrífica o el

¹⁹⁹ “Consejos para los Misioneros de la Misión Resistencia” (www.lds.com/argentina/m_resistencia).

contacto con la bombilla del mate, constituye otra de sus características más visibles. Dicha preocupación por la higiene es especialmente cierta en el área rural de Formosa oriental, donde según he observado los élderes llevan sus propias botellas de gaseosa o agua mineral. Esta esforzada preocupación acerca de que las fronteras vulnerables del cuerpo se vean invadidas por gérmenes contaminantes, ha llevado a algunas desavenencias entre los élderes norteamericanos y los pobladores indígenas de la zona. En efecto, y como me han contado varios *qom* y observado *in situ*, una de las claves principales de la relación con los misioneros reside –al decir formoseño- en que ellos “*se hallen aquí*”. Este “*hallarse*” implica tres puntos: sentirse cómodo y en confianza con la gente, no extrañar demasiado el propio terruño y no ser “*delicado*” con las costumbres o el estilo de vida aborígen. La inconsciente separación de las normas de reciprocidad local, al negar una comida o un vaso de agua o demostrar un exagerado extrañamiento hacia dicha forma de vida, producen efectos en la población receptora, razones por la cuales pueden limitar su posible vinculación con la iglesia –hecho que siempre se une a otra serie de motivos y circunstancias.

Un comentario aparte merece la percepción social sobre el mate y su asociación con la vagancia, entendiendo a la bebida como incitadora a un desdén por el trabajo. Otra de las razones obviadas por el ex-misionero el lugar problemático del mate es su condición liminal y riesgosa respecto a la *Palabra de Sabiduría*. Desde un punto de vista estricto, el mate entraría en la clasificación de las *bebidas calientes* (te, café, alcoholes) y como tal prohibidas para los *santos dignos*. Pese a esto, y como con inteligencia advirtieron los líderes locales hace más de 50 años, el arraigo popular del mismo ha inducido a no incluirlo en tal categoría²⁰⁰. La mayoría de los miembros que conocí, y que respetaban las *Palabras de Sabiduría*, tomaban mate habitualmente, junto a infusiones de hierbas y –en pocos casos- malta de café. Ninguno de ellos me comentó advertir una anomalía clasificatoria, en la terminología de Mary Douglas, sobre el mismo. En la clasificación de estos miembros el mate, pese a constituir una bebida *caliente*, se asimila a las hierbas silvestres como la manzanilla, boldo, tilo, etc y no a las libaciones estimulantes como el café y el té (con las cuales, según la botánica, sí tiene un cercano parentesco).

²⁰⁰ Recordar al respecto –como fue puesto en evidencia en el capítulo 3- las notas periodísticas de los años '50, donde los máximos dirigentes norteamericanos emulaban la ingesta de dicha bebida.

En la frontera entre Formosa y Paraguay, el tiempo y organización del trabajo misional sigue la regla fija: de 8 a 13, y 16 a 20, pero el clima abrasador del verano y la distancia entre las localidades suele cambiar los ritmos. En el caso de Colonia La Primavera, durante el primer lustro de la década de 1990, los misioneros trabajaban “*de corrido*”; es decir desde la mañana hasta la tarde sin parar (de 9 a 19 hs aproximadamente). El hecho de que ellos no residieran allí, sino en unos cuartos de una casa en Laguna Blanca, y que el sol al mediodía fuera implacable, los impelía a cambiar los horarios.

Durante los años promisorios de la misión, entre 1990 y 1995, los objetivos principales de los *élderes* en las colonias indígenas se resumen en tres puntos: 1) predicar la palabra y sumar, por intermedio del bautismo y el registro de admisión, nuevas almas a la *santa causa*; 2) ayudar a los *líderes* en la comandancia de una congregación y en ‘la puesta en estructura’ de todas las actividades y organizaciones auxiliares de la iglesia (*Sociedad de Socorro, Mujeres y Hombres Jóvenes*, etc); 3) afianzar y *activar* a los miembros para el cumplimiento de los *llamamientos* y el *progreso* en la vida religiosa y secular.

Las rutinas diarias de los *élderes* consisten básicamente en largas recorridas en bicicleta por caminos de tierra, visitando por referencias previas de miembros las casas de posibles receptores del mensaje. En la frontera noreste el país, zona lindante con la ciudad de Clorinda y Asunción, los misioneros que predicán en asentamientos aborígenes y/o pueblos criollos son expuestos a dos formas de sociabilidad y prácticas culturales divergentes. Por un lado, la vida social indígena, cuyas marcas más visibles son el trabajo cotidiano en las tierras propias o de vecinos, como el desmonte, siembra, cosecha, etc., los cultos evangélicos, generalmente a la noche, y celebraciones como cumpleaños, aniversarios, casamientos, navidad o año nuevo, que se realizan en los edificios de las distintas iglesias²⁰¹. Por otro lado, el mundo rural de la frontera paraguaya, donde el guaraní y el español se confunden, al igual que los parentescos, las comidas y la música, ofrece el marco social dentro del cual los misioneros se desenvuelven. Sobre este mundo cultural, y ciertas afinidades electivas con el mormonismo rural originario, nos detendremos en el último apartado del capítulo.

²⁰¹ Notoriamente la Iglesia Evangélica Unida y la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular.

Como en otros ámbitos de la experiencia social, realizar una misión en dicha región –particularmente en Formosa- suscita percepciones encontradas y ambiguas, especialmente para los élderes norteamericanos. Por un lado, la presión familiar no siempre se condice con los deseos de los jóvenes de “salir a una misión”. Varios de los tobas unidos a la Iglesia y que han trabajado con estos misioneros, han advertido por su propia cuenta el “*poco interés real en hacer la misión*”. A su vez, la presión familiar suele estar en correlación con la mirada estricta del Presidente de la Misión. Para éste, más que para otros líderes mormones (Obispos, Presidentes de Estaca, etc.), la subversión de alguna norma por parte de los misioneros implica asimismo una merma en su capacidad de controlarlos, y, como tal, su legitimidad en tanto presidente disminuye. Traigo a colación un relato, comentado por un miembro toba de La Primavera, que sintetiza ambos tópicos. La historia tenía como protagonista a un *élder* norteamericano que fue descubierto en el pueblo de Laguna Blanca “*con una jovencita en su propio cuarto y aparte se le encontró música que no debía escuchar y otras cosas*”. Lo que más le había impresionado al citado interlocutor no fue tanto este hecho, sino las reacciones del presidente de Misión y del *compañero* del misionero transgresor. En cuanto al primero -un chileno muy estimado por los tobas formoseños-, cuando se enteró del suceso, que implica la inevitable expulsión del *élder* y excomunión de la fe, su enojo no pudo ser disimulado. En palabras del propio testigo,

Nunca me imaginé que un líder de la Iglesia pudiera actuar de esa manera, empezó a decir malas palabras a los gritos y tirar las cosas del escritorio. Estaba como loco, gritaba y tiraba todo al piso y contra las paredes. Yo nunca lo había visto así y no entendía nada. Decía que cómo podía haber pasado eso y no se dió cuenta. Decía que lastimosamente se iba a armar un gran lío porque hay que echar al *élder*. Parecía otra persona ese líder que siempre era tranquilo y amable.

Con respecto al *compañero*, acusado de traicionar a la iglesia por no delatar con anterioridad las infracciones que su par estaba cometiendo, el asombro vino dado por la tremenda angustia del mismo.

No paraba de llorar y pedía por favor que no lo mandaran de vuelta a la casa. Que sus padres nunca le iban a perdonar haber sido echado de la misión y que él no podía volver así. Daba tristeza verlo llorar como un chico y pedir que no lo echaran porque sino los padres se iban a poner mal.

Junto a estos hechos de carácter estructural, ubicamos otros de tipo más contingente. Particularmente, el tedio ante las condiciones climáticas y socioeconómicas

en el oriente formoseño. El calor, la humedad y la precariedad de la vida rural se hacen patentes a la observación etnográfica por medio de las caras y *habitus* de algunos misioneros: despreocupados, apáticos, como no queriendo estar allí, irritados literal y metafóricamente por el calor, los mosquitos y la gente.

Por otro lado, las percepciones positivas por su parte también afloran. Como hemos observado, la mito-praxis mormona sobre los aborígenes americanos no deja de repercutir en muchos élderes, socializados activamente en esta narrativa. A la creencia de que los aborígenes constituyen debido a su herencia israelita (= sagrada) “*un pueblo peculiar*”, se superpone la misión reveladora que los élderes deben llevar cabo: darles a conocer la Palabra y el Libro, relato de su primera historia y destino encubierto. La misión entre los *lamanitas*, al decir de un ex-misionero,

No es una aventura, como diciendo bueno me voy a la colonia que hay indios. No es así, *hay mucha reverencia* en el trabajo con los aborígenes. Aparte de saber por otros misioneros que habían trabajado con aborígenes que *son un pueblo muy peculiar, muy particular*. Por su *forma de ser*, su *amor hacia la gente*, su *sensibilidad*. Entonces como que eso también te atrapa para trabajar. Uno está a nivel espiritual alto en la misión, uno trata de estar lo mejor posible, si bien los paisajes no son los más agradables, ni el clima es el mejor, la gente hace que el lugar algo único. Yo estuve en Misiones entre saltos y selvas hermosas, pero por ahí no era la calidad de gente de la colonia. *Y también por saber que eran personas especiales*. Muchos de ellos una vez que aceptan el evangelio, por más que se alejen temporariamente, reconocen su origen. Ellos saben que son descendientes directos de la casa de Israel.

En el próximo capítulo observaremos que esta colonización del imaginario referida en las dos últimas oraciones no se condice con la percepción que los propios tobas construyen al respecto. No obstante, sí es un hecho –y numerosos indígenas lo han aseverado– que varios élderes “*se toman en serio la misión*” y, con mayor o menor carga de prejuicios, tratan de llevar al redil, según su visión, a estos pobres y degenerados *lamanitas*. Muchos misioneros han trabajado con ahínco para la consolidación de las ramas aborígenes en el Chaco argentino, ayudando no solo en los quehaceres eclesiales sino también domésticos, como reparación de los ranchos, donación de medicamentos, construcción de pozos de agua, etc. Ahora bien, y en lo que respecta a la colonia La Primavera y Bartolomé de las Casas, todos los interlocutores indígenas unidos a la Iglesia Mormona, si bien distinguían estas diferencias de carácter en los élderes, advertían sobre un hecho sociológico de mayor amplitud. En palabras de la gente,

“antes los misioneros venían, trabajaban y se preocupaban mucho por nosotros, ahora ya no”.

Así, una clave fundamental para comprender estas percepciones encontradas debemos situarla en una mirada procesual sobre la relación misioneros – indígenas. Me refiero, y esto será señalado en los capítulos siguientes, a los cambios suscitados entre el primer y segundo lustro de la década de 1990. Es allí también, entre el *fervor lamanita* del primer período y la *invisibilidad* del segundo, donde es posible ubicar una concomitancia entre el espíritu de los misioneros y el de los líderes de la Misión Resistencia para con las misiones indígenas. El relato citado precedentemente atañe a un élder del primer período, cuya misión fue realizada entre 1993-95. Como él mismo me comentó a fines del 2002 –ya siendo obispo del Barrio de Lugano: “*en mi época, no sé ahora, trabajar en una colonia era algo muy especial, muy particular*”. Implícitamente lo que me estaba diciendo es que en *esa* época la misión *lamanita* respondía a un estrategia programática de la Iglesia, mientras que “*ahora*”, a partir del '96 y '97, no parece ser ésta la situación. Ante situaciones y expectativas adversas a las esperadas por éstos últimos, la misión entre los grupos aborígenes se fue opacando con el correr de la década y el objetivo misionero pasó a desempeñarse entre los criollos fronterizos, retirando la mayor parte de los misioneros del área de las comunidades²⁰².

d- El ambiguo prestigio de la estirpe de *Jacob*

En una visión maniquea de la humanidad, donde los rasgos fenotípicos traducen capacidades cognitivas y morales, la preocupación por determinar quienes pertenecen a la categoría *lamanita* no estuvo ausente. Y esto se reveló con mayor fuerza en la Argentina y otros países sudamericanos, territorios cuya variada composición étnica *ponía en riesgo* –parafraseando a Sahlins (1988)- las categorías mormonas. El punto en cuestión radica entonces en considerar como *lamanitas* a los “*aborígenes puros*”²⁰³ o incluir también en dicha categoría a los mestizos o *criollos*, según la denominación local. Para los primeros misioneros, según relata Curbelo (2000: 50), “*lamanitas eran*

²⁰² Concretamente, y según mi conocimiento, en La Primavera, Misión Taacaglé, Bartolomé de las Casas, Lote 68 o Barrio *Nam Qom*, Barrio Toba de Clorinda y Barrio Toba de Resistencia.

²⁰³ En su viaje iniciático a Sudamérica los durante 1925, misioneros Ballard y Pratt al viajar por la parte norta del subcontinente se impresionaron donde “*they saw large numbers of the millions of pure blooded Indians living in a high state of civilization*” (*Liahona*, octubre 1926).

aquellos grupos indígenas que vivían, muchos de ellos aún viven, en condiciones primitivas en áreas remotas de país”. Pero al poco tiempo los mismos “comenzaron a percibir que la descendencia de Lehi eran parte de las ciudades y pueblos, y que la sangre de Lehi, estaba extensamente esparcida en la población” (ibid.: 50).

En la perspectiva de los propios miembros locales no-indígenas, es posible afirmar que asistimos a un doble juego. Por un lado, en tanto categoría neo-colonial *lamanita es sinónimo de indio* y sólo corresponde a aquellos grupos étnicos identificables como tales. Esta es, sin duda, la posición mayoritaria al respecto. Por otro lado, y según las palabras de varios miembros de Buenos Aires y especialmente Formosa, “*todos somos medio lamanitas*”. La alusión hace referencia a la condición de criollos o mestizos y al hecho de reconocer –y aquí los rasgos fenotípicos emergen como íconos en el mejor estilo peirceano- cierta herencia indígena americana. Estamos en presencia, entonces, de una marca física y simbólica que aclara u oscurece la visualización de los *lamanitas*. En efecto, al reconocerse los criollos como *medio lamanitas* lo que hacen es vincularse simbólicamente como miembros de un *linaje sagrado*. Y es la supervivencia de rasgos físicos la que opera como símbolo aglutinante. “*Como te podrás imaginar –me comentaba irónicamente un miembro del Barrio de Caballito- este ‘perfil griego’ que tengo viene de ancestros lamanitas*”. Es decir, y retomando lo expresado con anterioridad, como americanos e israelitas originales, tener “*sangre lamanita*” otorga un prestigio sostenido sobre ideología donde parentesco y linaje adquieren dimensiones soteriológicas²⁰⁴.

Los miembros argentinos con los cuales he conversado no observan al respecto la *paradoja racial* que encierra el hecho de reconocer con orgullo ciertos semblantes indígenas²⁰⁵ que según el *Libro de Mormón* son denostados como símbolos del mal (pecado, impureza, inmoralidad). Pero más allá de esto, en el habla y percepción cotidiana lejos están de autoidentificarse como *lamanitas*. ¿Y porqué? Porque ellos refieren a un colectivo social identificable por sus rasgos físicos y formas de vida. Sin la

²⁰⁴ Tengamos presente al respecto la importancia que adquiere la institución familiar en la sociología y cosmología mormonas, donde la reafirmación del patriarcado y el ‘culto a los ancestros’ son esenciales, encauzados en el rito esotérico de bautizar a los parientes muertos y en el afán por las genealogías e historia familiar.

²⁰⁵ Siendo el color de la piel, el cabello y algunos rasgos faciales, como nariz y ojos, los más identificables por ellos.

unión de ambas condiciones no existen los *lamanitas*²⁰⁶. Al igual que en su creación en la Norteamérica fronteriza de 1830, dicha categoría neo-colonial compete en exclusividad a los grupos indígenas que, en mayor o menor medida, mantienen formas propias de sociabilidad y reproducción social.

Junto a esto, miembros de Buenos Aires y Formosa utilizan sin mayor reflexión referencias verbales arraigadas en el sentido común argentino, particularmente: “*sos un indio*”, “*parecen indios*”, “*se comportan como indios*”, términos que denotan sentidos negativos sobre hábitos higiénicos o conductuales. Cito un ejemplo al respecto ocurrido en la primera visita a la capilla de Lugano. Ya conocía al obispo Carlos y su mujer Laura, pues habíamos estado en su casa conversando varias horas sobre sus experiencias en la iglesia y -de modo especial- la misión de Carlos entre los aborígenes del oriente formoseño (Rama Primavera). Mientras Laura oficiaba de guía por las aulas y sectores de la capilla me comenta: “*mirá, allí están mis hijos jugando en la cancha, son unos indios terribles, todos sucios y desalineados*”. Ninguna historia edificante del *Libro de Mormón* sirvió para interpretar la misma cuestión de otra manera. Lo que parece imperar en esos comentarios cotidianos es la matriz cultural más próxima, ligada a valores y nociones naturalizadas del sentido común argentino y al comentario denostativo de “ser como un indio”. Otras alusiones similares, muy cercanos al racismo popular, escuché en la capilla del *Barrio de Barracas*. Mientras conversaba con algunos miembros varones de entre 50 y 60 años luego de la reunión sacramental, me comentaron los “*problemas con los miembros peruanos*”, que “*no cuidan las instalaciones*”, que “*se convierten solo para sacar provecho material*”, y que “*en realidad –acoto otro- son unos negros de mierda*”.

La ambigüedad del prestigio radica en pertenecer a un linaje sagrado pero maldito a la vez, maldición que compete a su precaria cultura y frágil moralidad. Un linaje cuya herencia puede ser vista como positiva, pero no así su condición actual, en la medida en que los *lamanitas* desconocen la vida cristiana (= civilizada) y su *destino manifiesto* según la Biblia Americana. Si bien considero que ésta es la visión general al

²⁰⁶ Es sabido que uno de los tropos tristemente célebres del pensamiento decimonónico fue el nexo entre raza y cultura. Son conocidas también las investigaciones mediante las cuales Franz Boas refutó dicha correlación. El fundador de la antropología norteamericana logró así corroborar las hipótesis sobre la independencia de ambas variables (junto al lenguaje) en la conformación de los grupos sociales, postulado que sus maestros Rudolf Virchow y Adolf Bastian habían sostenido desde la escuela etnológica de Berlín (Kuper 2002).

respecto, mi investigación entre los tobas formoseños permitió conocer un caso singular de la imaginación *lamanita*. Es el caso de Esteban Gómez y su madre Elisa, criollos radicados en el sur de Buenos Aires. La historia me llegó por el líder de la congregación de colonia La Primavera, Fermín Casas, pues cuando comencé mis investigaciones Doña Elisa acaba de fallecer y el paradero de Esteban resultó ser una incógnita aún no resuelta. Recorro en primer lugar a las notas de campo para describir el suceso y luego a los comentarios y apreciaciones del propio Fermín.

Corría el año 1990, época en que florecía la misión *lamanita* y *élderes* con camisas blancas y generosas sonrisas circulaban por los tórridos caminos formoseños. Por ese entonces, Esteban tenía aproximadamente 55 años y, si bien seguía autoidentificándose como *mormón*, no era activo en la iglesia, según me contó Fermín por desavenencias personales con líderes de la congregación²⁰⁷. El, su único hermano mayor y la madre se habían convertido al mormonismo durante los años '70. Pertenecientes a un estrato social de clase media, ambos hermanos mantenían una ferretería en la localidad de Moreno, y Esteban -al permanecer soltero- vivía y cuidaba de su doña Elisa, que ya por entonces rondaba los 80 años. El tema es que se entera que Miguel, uno de sus sobrinos, estaba haciendo la misión entre los aborígenes del este de Formosa. A partir de allí inició una serie de viajes a la ciudad de Clorinda y la Colonia Primavera forjando una entrañable amistad con Fermín Casas, su familia y algunos otros miembros de la congregación. En palabras de este último:

Y la madre de él, abuela del muchacho misionero, empezó a preparar cosas para donar a los chicos de la colonia. Envió ropa y cosas que hacía con su maquina de coser. Y Esteban trajo un bolso cargado de ropa, pero primero viajaba a Clorinda y se quedaba allí y después se iba. Y nunca se imaginó que Clorinda estaba cerca de la Colonia. Y cuándo se enteró vino rápidamente.

Según continúa el relato, "*don Esteban apareció de repente*", con camisa y corbata al estilo misionero, y se mostró interesado por la Rama Primavera y sus miembros. El envío de ropa para donar a los "fieles lamanitas", herramienta siempre eficaz para afianzar y extender vínculos sociales, le ofrecía legitimidad a su persona. Pero asimismo, teniendo en cuenta el contexto social toba, el mismo hecho ofrecía legitimidad a aquel que lo recibía. Aunque el tema será analizado en los próximos capítulos, en la historia de Esteban y Fermín también subyace parte del drama social

desatado en los comienzos de la congregación. La razón: Esteban primero se relacionó – como dicta cierto sentido común misionero- con el líder de la rama, don Amadeo Sosa, pero ya en su segundo viaje conoció a Fermín, por entonces un joven de 34 años recién converso a la iglesia, y comenzó a visitarlo en su propia casa y establecer una relación de amistad con él y su familia. Sin saberlo, Esteban puso en riesgo las normas locales de autoridad y jerarquía no solo por relacionarse con un ignoto miembro sino especialmente por comenzar a donarle ropa al mismo. Según el relato de Fermín:

Y el primer contacto que tuvo fue con Amadeo Sosa y de ahí charlaron y empezaron a conocerse. Y después se fue de vuelta y cuando volvió ahí me encontré con él y conversamos y conversamos y tuvimos una buena relación. Y después ya venía directo a nuestra casa y empezó a haber celos por parte de Amadeo, porque él ya solo venía a conversar conmigo. Porque él dijo que cuando traiga cosas debía dejarlas primero a él que era el líder de la iglesia. Pero Esteban le dijo “yo traigo cosas para tal familia”.

Poco tiempo después, Amadeo será desplazado del liderazgo de la rama y los líderes norteamericanos y criollos de *Misión Resistencia* elegirán a Fermín como nuevo presidente. La relación con Esteban se afianzó con el tiempo y sucesivos viajes, hasta que éste le propuso a Fermín su interés en que viajara a Buenos Aires para poder conocer a Elisa, su ya anciana madre. “*Siempre me decía que me vaya a Buenos Aires porque la madre tenía tantos deseos de conocerme y quería que yo viaje porque ella no podía hacer ese viaje por la edad*”.

Fermín viajó a Buenos Aires y conoció a Elisa, que lo recibió –según sus palabras- “*como si me conociera de toda la vida, me abrazó y me besó como si fuera su hijo. Yo me sentía medio incómodo porque nunca nadie me había tratado así*”. Allí fue donde Elisa le contó que siempre había soñado con conocer y ayudar a los aborígenes y que su unión a la iglesia se vinculaba, muy especialmente, a ese deseo. El motivo del mismo –y aquí es donde los imaginarios coloniales mormones y criollos se encuentran- tenía que ver con su propia biografía. En efecto, y según el relato de Fermín, Elisa amaba a los aborígenes porque ella misma tenía sangre *lamanita*.

Ella vivía en el sur, era parte de una tribu, creo que los mapuches, y cuando era chica la agarraron los blancos y fue criada en una estancia de la zona y nunca volvió a saber nada de los familiares. Esa es la historia de ella. Ella y Esteban sentían un amor especial por nosotros.

²⁰⁷ Ubicada en la zona de Merlo, provincia de Buenos Aires.

Es posible ubicar aquí la otra cara de la *narrativa del cautiverio*, brevemente descrita en el capítulo anterior. Si en la primera, mujeres y niños de ascendencia europea son raptados por salvajes tribus, metáforas radicales de un mundo no regido por las leyes cristianas; en la segunda, los blancos capturan jóvenes indígenas para redimirlos de su nefasta condición y educarlos en la vida civilizada. Así, el sueño de doña Elisa de conocer y ayudar a los *lamanitas* tenía su origen en esta herencia de sangre, en esta pertenencia étnica y simbólica al linaje sagrado. En la visión de Fermín, doña Elisa no renegaba de su destino civilizado, más bien lo contrario, pero una nostalgia y curiosidad profunda la acercaban a los indígenas. Unos seis años después de la visita de Fermín, la anciana falleció y su hijo Esteban –al parecer del cronista- con probabilidad se fue a vivir a Israel, como bien sabemos *locus* mítico del *santo* linaje de *Lehi*.

En la historia de Esteban y Elisa narrada por Fermín –a su modo coautor del relato²⁰⁸- se entrelazan sentimientos de solidaridad, prácticas de caridad y un imaginario primitivista. A la historia de vida de la anciana se conectaron valores criollos y creencias mormonas que sitúan a los aborígenes como gente “*inocente*”, “*sencilla*” y “*espiritual*”, con la capacidad de “*cambiar su carácter y estilo de vida*”. La distancia espacial y social con respecto a los aborígenes alimentó con probabilidad esta percepción romántica de conocer y ayudar a los mismos, hecho que se manifestó casi con exclusividad con la familia de Fermín. Viajando desde el conurbano bonaerense a Clorinda y de allí a colonia Primavera, Esteban procuró forjar un lazo social con un *lamanita redimido* y unir en cierta forma aquel vínculo roto con sus propios ancestros, cuando en el “desierto” su madre fue capturada por los *wincas*. En el apartado final del capítulo tratamos otra reinención *lamanita*, en este caso explorando el mundo histórico y cultural de la frontera formoseña del Pilcomayo y las representaciones de un criollo convertido al mormonismo.

²⁰⁸ La existencia fáctica de estos hechos ha sido corroborada por otras fuentes que Fermín me facilitó, como cartas y fotos, y por los relatos de su mujer Milena y su cuñado César. No obstante, la reconstrucción viene ya interpretada por la propia crónica de Fermín.

e- Frontera de la imaginación colonial

Ubicada en la parte central del Gran Chaco, la actual provincia de Formosa se constituyó históricamente –en palabras de Wright (1997: 186)- “como un doble límite: como frontera interna de la civilización y como externa entre Argentina y Paraguay”²⁰⁹. La división en 1884 de la gobernación del Chaco en dos Territorios Nacionales distintos, Chaco y Formosa, dio inicio a un proyecto de colonización y desarrollo económico y social divergente. En el primero de ellos se enfatizó la producción agrícola y forestal mientras que el segundo se dedicó con mayor ímpetu a la actividad ganadera. Esto determinó asimismo que en ambos territorios variaran los regímenes de propiedad de la tierra, otorgando al Chaco una distribución organizada y mayor impulso al cooperativismo, en tanto que en Formosa se produjo una fuerte concentración de tierras en manos de estancieros y una paralela parcelación en manos de colonos criollos o extranjeros. Este hecho llevaría a que su formación económica oscilara entre una polaridad latifundio-minifundio (Prieto 1990, Valenzuela 1998). En este marco, dichos territorios fueron colonizados por diferentes corrientes migratorias, especialmente centro-europea en el primero, y del país transfronterizo en el segundo (Beck 1998). A los ojos del historiador formoseño Antonio Prieto, aquí termina de conformarse el “*pecado original* del Territorio” (1990: 44) [énfasis original], estigma del cual emergen las causas profundas y irresolutas del subdesarrollo de la provincia:

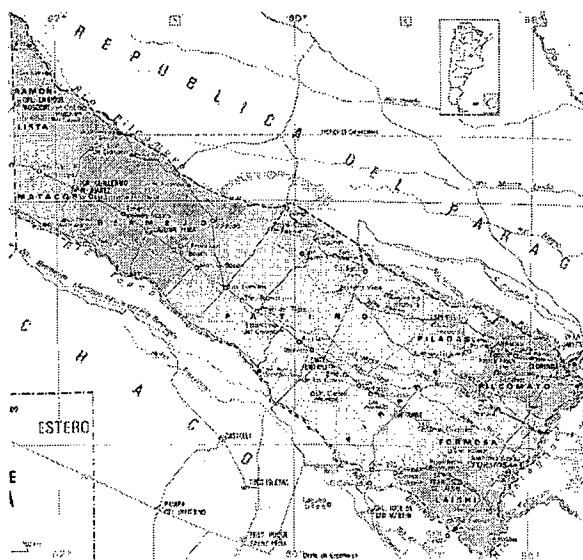
La estructura agraria chaqueña atrajo a buen número de inmigrantes europeos, con experiencia agrícola y cierto nivel tecnológico. La estructura agraria formoseña sólo pudo ser atractiva para grandes masas de inmigrantes paraguayos, que venían de condiciones de vida aún más desfavorables que las que iban a encontrar aquí, al atarse a una economía algodonera y minifundista (ibid., 23).

Para el imaginario hegemónico el Chaco apareció configurado como un espacio ambiguo y liminal, tierra “salvaje” y “desértica”, pero asimismo proclive para la colonización, la extracción forestal y la producción agrícola-ganadera (Trincheró 2000). Con respecto a esta producción simbólica, Wright (1997, 1998, 1999) exploró con

²⁰⁹ La extensión del Gran Chaco comprende, de norte a sur, las sierras de San José y San Carlos, al sudeste de Bolivia, hasta el río Salado en Argentina y de oeste a este, desde las últimas estribaciones subandinas argentino bolivianas hasta los ríos Paraguay y Paraná. Se distinguen en él tres zonas: boreal, central y austral. El Chaco Central abarca la región limitada por los ríos Pilcomayo y Bermejo. Fitogeográficamente engloba tres zonas: la oriental, de clima húmedo; la occidental, seca y la serrana, en las primeras estribaciones andinas. En este marco geográfico, la frontera oriental de Formosa ocupa la parte este del Chaco Central.

agudeza la denominada *narrativa del desierto* propia de la ocupación de estos territorios. En el habla popular, los relatos escritos y la praxis colonizadora la tupida ecología del Chaco aparece simbólicamente censurada por el lexema del “desierto”. Unido a éste se sitúa, en calidad de nexo semántico, la categoría colonial de “indios”, entendidos como habitantes del desierto y representantes de épocas pretéritas de la humanidad.

La *Guerra del Paraguay* o de la *Triple Alianza* (1868-1870) descompuso económica y demográficamente a la vencida república guaraní. Aquí se produjo un primer flujo migratorio hacia Formosa, iniciado con ímpetu luego de su fundación en 1879. En la década de 1930, una segunda corriente cruzará la frontera fluvial y su causa estará relacionada con otro acontecimiento bélico, la *Guerra del Chaco* entre Bolivia y Paraguay, y el conflictivo clima político interno. Igualmente, otro atractivo a la inmigración paraguaya fue el impulso argentino a la producción algodonera -aunque manufacturada y orientada al mercado externo- y la ya hegemónica actividad forestal²¹⁰. El llamado *boom* algodonero se extenderá hasta los años de 1970, para luego -en un clima sociopolítico de gran convulsión- emprender un proceso de crisis y estancamiento productivo (Prieto 1990).



Mapa 3: Provincia de Formosa



Mapa 4: Formosa, zona Este.

²¹⁰ La instalación de obrajes y fábricas de tanino se conectó con los puertos de embarque del sur por medio de ramales secundarios de trocha angosta de orientación norte-sur. Según revela Valenzuela (1998: 39), entre 1902 y 1927 se instalaron 15 fábricas de tanino en el territorio del Chaco, 2 en el de Formosa y 11 en el noreste de Santa Fe. En relación al ciclo algodonero, y según la misma autora, éste “significó el poblamiento masivo del interior territorial en las décadas del 20 y 30 y la consolidación de ese cultivo como el rol identificador de la región dentro del contexto agropecuario nacional” (Valenzuela *ibid.*, 39).

En base a esta estructura económica y demográfica se asienta en la zona este de Formosa, en pueblos como Espinillo, Siete Palmas, Laguna Blanca, lo que los propios actores refieren como la “cultura guaranítica”. Sus expresiones fundamentales las encontramos en la música, el baile, las comidas, la herboristería, y en toda una serie de costumbres características. En el plano de la vida cultural, la polca, la guarania, la trova formoseña, el folclore salteño y la cumbia argentina y paraguaya ocupan el sitial preferido en los gustos y prácticas musicales. La *Fiesta del San Juan* con sus carbones ardientes y “suertes” de amor, la *Semana Santa* con sus procesiones de vestidos y capuchas blancas y la festividad omnipresente de la *Virgen de Asunción*, constituyen momentos nucleares en el plano simbólico y festivo. Las tortas fritas, sopa paraguaya, carne asada, el chipa, mate y tereré, junto a una pléyade de hierbas curativas e infusiones aromáticas conforman por su parte los gustos preferidos por la gente. Aunque en todo contexto social la variedad de personalidades culturales es rica y variada, y sabida es la historia del inerte objeto de reducir las a “patrones configuracionales” y “tipos básicos”, si hay un rasgo que se distingue entre los muchos habitantes de la frontera Clorinda-Asunción y la zona rural lindante es el carácter extrovertido, lisonjero y risueño de los varones, en bastante sintonía con el también extrovertido y decidido de las mujeres. Esto no implica, desde ya, que la supremacía masculina no tenga sus marcas definidas, por ejemplo en lo relativo a las reuniones sociales exclusivamente masculinas, sea para beber cerveza o tereré, tocar y/o escuchar música y jugar al fútbol.

Don Julián Benítez constituye un exponente cabal de la impronta guaranítica del criollo formoseño. Su padre emigró del Paraguay una vez finalizada la Guerra del Chaco y se instaló en Costa Alegre, un asentamiento vecino al pueblo de Laguna Blanca²¹¹, ubicado a unos 50 km de Clorinda. Como casi todos los paisanos, éste se dedicará a la actividad agrícola, de la cual obtuvo un relativo éxito económico. Su hijo Julián, que en la actualidad ronda los 65 años, rememora constantemente tres tópicos que conforman el legado de su progenitor y sus propias aficiones: la educación, la música folclórica y la agricultura. Luego de estudiar agronomía en Santiago del Estero y probar suerte con la música en Buenos Aires hacia fines de 1960, le ofrecen un cargo importante en un colegio secundario con orientación técnica en agricultura, recientemente inaugurado en su pueblo natal. Allí se dedicará a la enseñanza durante 4

²¹¹ Fundada por emigrantes paraguayos en la década de 1910, conocida por ese entonces como Colonia Alfonso, Laguna Blanca es un pueblo de unos seis mil habitantes aproximadamente, la mayoría de ellos

décadas. A mediados de 1990, se jubiló y buscó realizar emprendimientos comerciales en agricultura, pero -según sus palabras- “*este esfuerzo no tuvo un retorno feliz, porque en una zona subdesarrollada donde no se valora lo que se hace en la producción, no se puede triunfar, no se puede llegar a hacer grandes cosas*”. Aquí encontramos unos de los símbolos dominantes del marco ideológico y discursivo de Benitez. Como posteriormente observaremos, esta representación del progreso aparece nutrida por múltiples valores y sentidos, en donde la educación y la superación económica emergen como fundamentales. Este imaginario se verá plasmado tanto en la creación musical del protagonista como en su interpretación sobre los tobos conversos y las riquezas ocultas que les serán dadas. Es aquí también donde el mormonismo entra en juego.

Debemos situar la experiencia religiosa de Don Julián en el proceso de cambio sociorreligioso chaqueño, pues él mismo recorrió ese camino, al igual que algunos de sus más cercanos familiares. Perteneciente a la cultura católica guaraní, en donde -según sus propios términos- la música, el encuentro con familiares y amigos, las fiestas, comidas opulentas, bebidas alcohólicas y cigarrillos aparecían como sus principales referentes. En lo relativo al orden religioso, afirma Benitez, “*solo nos enseñaron a rezar y creíamos en los santos, la Virgen y en todas esas cosas*”. Si bien en Laguna Blanca ya existía una capilla mormona y misioneros recorriendo constantemente el pueblo, fueron los lazos de parentesco los que primaron. En este caso, el “*enganche*”, según Benitez, vino a raíz de la conversión de su única hija de 35 años. Ella se había ido a estudiar periodismo a Santiago del Estero, lugar donde conoció el mensaje. En sucesivas visitas, la hija enseñó a los padres aspectos doctrinales de esta religión: “*profundizó con nosotros el mormonismo y aprendimos*”. Al poco tiempo, hacia fines de 1999, Benítez y su mujer se bautizaron en la capilla de Laguna Blanca y pasaron a formar parte de su congregación. Antes de continuar con la experiencia sociorreligiosa de Benítez, es preciso referir unas palabras sobre esta comunidad y su contexto de inserción.

Formada en los primeros años de la década de 1990, la *Rama Laguna Blanca* aun mantiene una precaria existencia dentro del *Distrito Clorinda* y en el campo religioso local. Su historia es distinta al de la vecina colonia La Primavera, donde la misión mormona logró numerosos adeptos entre 1990 y 1995, entrando luego en un largo ocaso. En Laguna Blanca el crecimiento siempre fue lento y esporádico,

dedicados a la pequeña actividad agropecuaria y comercial.

alcanzando apenas los requisitos formales para constituir una *rama*²¹². El total de miembros registrados asciende aproximadamente a 200, pero en la práctica las reuniones dominicales no suelen agrupar más de 20 personas, mujeres y niños especialmente y apenas 4 o 5 varones. Más allá de las actividades dominicales, y de esporádicas reuniones semanales del sacerdocio, es poca la actividad eclesiástica y la visibilidad social del mormonismo en el pueblo. Como suele ocurrir en otras zonas del país y la región, el *ethos* norteamericano del mormonismo suele irritar a algunos lugareños y fertilizar además interpretaciones conspirativas. En palabras de uno de estos *santos* formoseños,

◊ Algunas personas de acá dicen que a los élderes los envía el gobierno norteamericano para saber qué tenemos, cuáles son nuestras costumbres, qué comemos, qué cosas hacemos. Dicen que vienen a investigar, que son como investigadores que vienen a saber qué tenemos por el tema de la deuda que la Argentina tiene con Estados Unidos.

Otros miembros me han comentado la importancia que tendría el tener la capilla propia, porque la actual funciona en una antigua casa que la institución alquila y esto declara la tibia presencia de la IJSUD en el pueblo. El *imaginario del progreso* que rodea al mormonismo también impregna esta cuestión, según podemos apreciar en el siguiente comentario del Obispo de la *rama*, un simpático panadero originario de Alberdi (Paraguay),

Tenemos que llegar a las 40 personas activas en las reuniones durante tres meses, y que paguen el diezmo y todo. Esto es para que podamos tener el número de miembros activos que la iglesia necesita para tener nuestra propia capilla, porque estamos en una casa alquilada. Eso es una preocupación y estoy trabajando para eso. Porque una cosa es que eso funcione en una casa particular que era de un fulano y otra cosa es la capilla, que vean el modelo, el edificio que simboliza la Iglesia de Jesucristo. Ese es un gran símbolo de respeto, de admiración y de curiosidad mayor.

Al igual que el panorama nacional y subcontinental, el Chaco argentino estuvo históricamente caracterizado por la fuerte presencia católica. La impronta cultural del catolicismo en la región permitió el establecimiento de un puente simbólico-religioso entre las dos fronteras nacionales²¹³. A partir de los años '40 y '50 la presencia católica

²¹² Básicamente, y al igual que las logias masónicas y ramas teosóficas, ésta se conforma con la existencia y actividad de al menos *siete* "sacerdotes mayores"; es decir siete varones adultos que hayan obtenido el *Sacerdocio de Melquisedec*.

²¹³ Un ejemplo histórico del papel de mediador cultural de la Iglesia Católica en la frontera lo encontramos en la ayuda brindada por el clero de la zona a los vecinos paraguayos durante la contienda con Bolivia, en los tres primeros años de la década de 1930. En palabras de los historiadores Paz,

comienza a perder su control irrestricto en la zona, tanto en asentamientos indígenas como criollos. La llegada de predicadores y misiones protestantes introdujo a su vez nuevos actores religiosos en la zona. Este hecho terminó de reconfigurar el campo religioso de la región, donde si bien la presencia católica sigue siendo importante, tanto en el ámbito institucional como sociocultural, una variedad de denominaciones cristianas ha también consolidado su lugar. Dentro de estas se destacan Asamblea de Dios, Congregación Cristiana, Iglesia del Nazareno, Iglesia Gracia y Gloria, la Iglesia Mormona, Iglesia Adventista del Séptimo Día, los Testigos de Jehová, la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular y la Iglesia Evangélica Unida. Pese a constituir un pueblo pequeño buena parte de estas denominaciones compiten en el campo religioso de Laguna Blanca²¹⁴. Como estamos analizando, también los mormones cumplen su parte en esta reconfiguración religiosa de la frontera oriental, aunque es en la ciudad de Clorinda, centro neurálgico de la zona, donde han logrado un avance más sistemático y prolongado.

Volviendo ahora a la biografía de Julián Benítez, la conversión al mormonismo lo llevó a estudiar por su propia cuenta la cosmología y doctrina del grupo. Según sus palabras:

Y al principio me costó, porque para conocer al mormonismo hay que estudiar muchas horas y también hay que saber interpretar todo eso, porque son cosas nuevas y muy profundas, es muy complicado.

Es aquí donde debemos ubicar otro de los temas centrales que surge en los relatos de varios miembros de la iglesia de la zona (criollos y aborígenes) y que podemos denominar el *énfasis ilustrado de la conversión mormona*. Este también se ve instrumentalizado como marca de identidad y diferenciación respecto de los otros grupos religiosos cristianos (sean católicos o evangélicos), pues ellos -en palabras de la gente- “no enseñan nada”. En cambio, como diría Benítez, “ahora aprendí mucho más porque estuve estudiando”. O según el parecer sin eufemismos de un joven converso de Clorinda,

Los católicos solo enseñan a pedirle milagros a la Virgen y los evangélicos solo saben gritar y llorar. Si vos prestas atención y te fijás ¿qué les enseña la Virgen cuando se les aparece?, nada. Mientras que los profetas de la iglesia hablan con

Sbardella y Hertelendy (1988: 34), con respecto a los franciscanos de Misión Tacaaglé “la ayuda consistía en dinero, víveres, medicamentos y objetos de valor que eran enviados a la ciudad de Asunción, o con ‘gestos de caridad cristiana’ a favor del soldado paraguayo”.

²¹⁴ Concretamente, Asamblea de Dios, Iglesia del Nazareno, Testigos de Jehová.

Dios y hacen cosas, construyen, ¿me entendés?, no se quedan mirando la pared y diciendo 'es un milagro, es un milagro'.

Ya observaremos en los capítulos siguientes cómo en el contexto toba se recrean estas percepciones diferenciales sobre los competidores religiosos.

Como se manifestó, tocar y componer música folclórica constituye una de las pasiones confesas de don Julián y parte inseparable de su vida social. La conversión al mormonismo implicó también, entre otras cosas, un reajuste en ciertas relaciones y comportamientos sociales relativos al "*folclore guaraní*", como le gusta llamarlo. Las noches de música y el "*estar con los amigos, que no lo reciben a uno con un vaso de leche, sino que le recibe con una copa*", junto a las guitarreadas domingueras con todos los familiares son algunas de las cosas que Benítez más añora. No obstante, este cambio no ha implicado un corte radical: "*puedo ir, pero ya no como antes que me ponía a cantar y tomaba un traguito con los muchachos y me quedaba horas y horas*". La música sigue siendo parte central de su vida y como tal se halla inmersa también en el proceso de reinterpretación del mundo paralelo a la adopción de un nuevo marco de valores, creencias y prácticas sociorreligiosas. Es así como el protagonista encuentra en la creación musical un canal adecuado para expresar sus creencias, especialmente en lo relativo a la prehistoria americana y al lugar que las culturas aborígenes ocupan en el mapa de la humanidad. En sus propias palabras:

Antes no sabía que Jesucristo estuvo en la América y hoy puedo escribir temas que Jesucristo estuvo aquí, como testimonio por ejemplo. Puedo saber de donde vienen los aborígenes, antes me hacían creer cualquier cosa, uno cree cualquier cosa, unos me decían que el indio viene de los monos, otros que no, nadie supo decirme nada. Hoy puedo saber el origen de los aborígenes y puedo conversar con cualquier persona en forma respetuosa...

Nuevamente, el acceso a un saber desconocido parece ser uno de los principales motivos valorados por Benítez en relación a su nueva adscripción religiosa. Para él y otros *santos* argentinos, este saber se legitima en el carácter *oculto- develado* de sus creencias e historias sagradas y en la validez *explicativa* de las mismos. He aquí un ejemplo relativo a la narrativa mormona sobre la "Historia Sagrada de las Américas" según Julián Benítez,

Siguiendo la historia, vemos que Jesucristo ministraba y llevaba la luz pero lo mataron y después se dieron cuenta que era el salvador, el Hijo de Dios. ¿Y quiénes eran los poderosos de ese momento?: un sector de Israel y los romanos. Entonces, al darse cuenta de la gran metida de pata, por decir así, dijeron vamos

a armar nuestra iglesia y vamos a ser el imperio más poderoso del mundo y vamos a escudarlos en el nombre de Jesucristo. Y así siguieron ellos hasta que un grupo de gente se dieron cuenta de que no eran la Verdadera Iglesia. Ciertas cosas pasaron -no vamos a dar calificativos-, y entonces apostataron y esos son los *evangelio*. Y salieron al mundo a predicar eso.

Y la Iglesia de Jesucristo estaba guardada siempre. Justamente a Jesucristo le mataron por eso, por su evangelio y le mataron a sus profetas y a toda su gente. Pero Dios le dio una escapada a aquel que anunció la venida del Mesías 600 años antes del nacimiento de Jesús. *Dios le dio la salida a Lehi y sus hijos para poder escaparse. Pero nadie supo donde fue y creyeron que murió sin embargo salió del desierto y después por virtud de Dios llegaron hasta las Américas por el Atlántico y se ubicaron allá donde después pasó a ser el Imperio Inca.* Y a otros profetas de aquella época también les dio escapada por el Atlántico y con el tiempo también se formó el Imperio Azteca. *Y de eso nadie conocía.* Tal es así que cuando vinieron los conquistadores se encuentra con un pueblo así con grandes *cosas suntuosas y construcciones* y no sabían como aprendieron ni de donde vinieron. Pero no conocieron que Dios les hizo escapar a sus antecesores y que ellos fueron sus descendientes.

Un ejemplo de esta fusión creativa entre creencias mormonas y percepciones sociales del actor lo encontramos en una canción compuesta especialmente –y según sus palabras- “*para la causa de los aborígenes*”, cuyo nombre es *Corazón Cristiano*. Presentada junto a su sobrino en el primer Festival Folclórico Fundación Ciudad de Formosa (2001), la canción aborda dos propósitos: por un lado, “*meter de alguna forma la doctrina de Jesucristo*”; por otro, “*hablar un poco del origen de los aborígenes*”. En lo que respecta al ritmo y composición musical, nos dice su autor:

La hice en un ritmo propio y lo mezclé un poco con un ritmo nativo. Porque yo desde chico le escuché al aborígen tocar su instrumento, su tambor, y le escuché cantar. Desde mi casa paterna se escuchaba que venían de los toldos, cuando vivían en toldos. Y entonces se me pegó algunas cosas, el idioma no practiqué nomás, pero conozco algunos acentos.

Pasemos entonces a los versos de la misma, leyéndolos simultáneamente en clave del Libro Dorado y la situación neo-colonial de frontera; y cuyos tropos fundantes podemos resumir en: *colonización de tierras, desarrollo económico y primitivismo*.

Mis abuelos vinieron de lejos,
de allá de muy lejos,
allende del mar
Dos mil seiscientos años han pasado,
Esa es la historia, esa es la Verdad
Esta tierra divina poblaron, felices vivieron con gran bendición,
Descendientes tuvieron por miles,
Y uno de ellos soy yo.

Soy el triste aborígen que un día,

recorría montes y praderas,
como dueño de la gran natura
que Dios nos legó,

Soy aquel que feliz despertaba,
dando gracias al sol que irradiaba,
y al Supremo por su bendición

Mi Señor se acabó la alegría,
Tal vez fue porque yo te olvidé,
Pero tengo la fe que algún día,
Recupere el reino de amor

Soy el Inca, el Maya, el Azteca,
Guaraní, el Mataco-Wichí, Pilagá,
Indio toba, indio toba, indio toba
Ahhhahhha ahhhaa ahhha [estilo "lamento toba"]

En el límite oriental de Formosa, la relación entre criollos y Tobas es cotidiana y fluida en varios aspectos de la vida social, como el trabajo en las cosechas u otras labores fijas o temporarias, asuntos de política partidaria y -en menor medida- celebraciones religiosas. No obstante, y como sostiene Wright (1997: 261), "un sutil límite aún perdura"²¹⁵; límite sociológico y cultural donde el lenguaje y los códigos comunicativos, el espacio y las redes de parentesco permanecen sin conexión. En el sentido común de los criollos de la zona, el Otro indígena es representado, heredando las narrativas coloniales hegemónicas, como un ser naturalmente ocioso, ignorante y proclive a toda manipulación²¹⁶. Esta también es la percepción general de los mormones criollos de la zona con miradas prejuiciosas y paternalistas. Como observaremos a continuación, la reinención *lamanita* de don Julián da cuenta de una propia versión del *Libro de Mormón*, versión sostenida creativamente en el contexto social e ideológico de la frontera formoseña.

Ellos no viven así porque son aborígenes. *Si ellos vivieron en la gloria!!!* Jesucristo vino a la América y estuvo con los nativos, digamos, que después se pasaron a llamar aborígenes. Esos 200 años después de la Venida de Jesucristo. Esa gente que eran los abuelos de ellos vivían en la mayor gloria. *Eran deleitables, eran bellos, tenían las joyas que querían, se ponían de sombrero un caso de oro. Tenían joyas preciosas y los vestidos que ellos querían, y comían bien y estaban bien.* Eran gloriosos, era la época dorada de América. Pero después qué vino: el cambio. No faltó el Satanás que vino a cambiar las cosas a hacer pelear unos a otros. Y estaba Nefi que era el gran representante de Dios. Lo persiguen, se pelea y se pelean los nefitas y los lamanitas que eran todos

²¹⁵ "A subtle boundary stills remains".

²¹⁶ Consultar al respecto A. Padgen (1988, 1993) sobre las narrativas europeas de la conquista y M. Lagos (2000) sobre los discursos estatales sobre el problema indígena en el Chaco Argentino.

hijos de Lehi. Se pelearon, se mataron, y se exterminó ese grupo hermoso que eran los nefitas. Y quedaron estos, de donde vienen los lamanitas.

Lo que quiere decir que es tan importante hacerle conocer a los aborígenes su raíz, su origen y porque viven así. Los aborígenes viven así, porque aquellos, sus antepasados, fueron inicuos. Fueron gloriosos y fueron creyentes y estuvieron abrazados a Jesucristo. Fueron buenos, fueron dignos. *Pero cuando se desviaron de ese camino de la dignidad y del seguimiento de Jesucristo fueron maldecidos, y por una maldición que viven hasta con un aspecto mendicante y triste.* Lo que no quiere decir que no puedan retornar otra vez. De poder cambiar esas cosas. Y claro que van a cambiar. Porque si a los aborígenes lo usan los políticos por su ignorancia. Que si ellos llegan a entender esas cosas y se preparan y el conocimiento es mayor *van a llegar a cambiar en su manera de ser y van a lograr por sus propios medios sus alimentos sin estar esperando las dádivas*, que es el mal mayor para el hombre. En lugar de dignificar su familia con el esfuerzo del padre y estar dependiendo de alguien que les da.

Toda una política de la representación del Otro se sintetiza en este párrafo. Un memorable pueblo indígena-cristiano, lleno de riquezas materiales y bellos cuerpos, pasó a ser una gente pobre, dependiente e indigna. El tema de la maldición y su marca se trasluce aquí menos en un motivo racial, que no deja de estar presente, que en la actitud moral de auto-humillación que los aborígenes heredan de generación en generación, junto a una también atávica incapacidad de autonomía económica y política. Esta representación da cuenta de un marco interpretativo construido con retazos de mitología mormona y de la propia experiencia social de Benítez, donde la proximidad geográfica e histórica con los grupos indígenas es decisiva. La mito-praxis fronteriza del *Libro de Mormón* en torno al aborígen americano, en tanto descendiente maldito del linaje sagrado, es recreada por este criollo formoseño. Junto a esto, una historia social y política sustentada en la inferiorización del aborígen y una historia familiar no exenta de conflictos al respecto completan el marco sociológico. En relación a este último tema se sitúa un hecho importante en la vida de Julián: la confrontación violenta, a mediados de 1980, entre su padre Jose Luis y uno de los jefes tobas de la Primavera. El motivo fue el límite de tierras, pues según me comentaron en el lugar: *“Benítez estaba en tierras que eran de la colonia aborígen”*. Fue así que su padre fue baleado en un enfrentamiento, hecho que progresivamente le debilitó la salud hasta que falleció en su Asunción natal.

Vayamos ahora a otro de los tópicos centrales en la visión fronteriza de Benítez: las riquezas de los antiguos *lamanitas*. Como observamos con anterioridad un original ‘cruce’ de creencias aparece aquí. Por un lado, las historias sobre tesoros escondidos según el folclore de la zona. Por otro, las riquezas en oro y piedras preciosas que según él tuvieron los predecesores de los actuales tobas. Agregamos también una afinidad

electiva. Esta afinidad se establece entre el mundo social de Joseph Smith y su propia reputación en la búsqueda mágica de tesoros escondidos por antiguas civilizaciones. Como referimos en los capítulos 2 y 4, la amalgama de creencias puritanas sobre la condición pecaminosa de los indígenas (metáforas vivas de la no obediencia a la ley divina), con otras populares sobre fabulosas riquezas resguardadas por espíritus protectores se plasmaron en buena parte de la mitología mormona. Junto a esto se sitúa la convicción de una mentalidad decidida a obtener seguridad económica y mejoras materiales, en un contexto demográfico y sociológico en rápida transformación. En el oriente formoseño, zona húmeda de pastizales altos y palmeras y también de pobreza y subdesarrollo social, las narrativas sobre tesoros escondidos aparecen como imágenes invertidas de aquella precaria subsistencia. Como tantos vecinos de la zona Julián Benítez también se embarcó en la búsqueda de tesoros, no sin repensar a su modo la teoría y metodología de tal subterránea actividad. La recreación de esta narrativa por parte de Benítez viene dada, otra vez, en relación a su adscripción religiosa.

Según las creencias populares de la zona chaqueña, las guerras del Paraguay y el Chaco no solo dejaron sangre y dolor, sino también cuantiosos tesoros escondidos, pertenecientes en general a familias de estancieros paraguayos y argentinos que, ante el temor del saqueo, optaron por enterrar sus riquezas²¹⁷. En otras versiones, los tesoros provienen de los españoles de la época de la conquista y solo los gauchos con poderes mágicos pueden encontrarlos, aunque las maldiciones que acarrear sean temibles (Tola 2001). En la zona oriental de Laguna Blanca y en la misma colonia Primavera, las historias circulan fluidamente y para muchos es cierto que bajo esas tierras se esconden preciosos tesoros.

En los relatos tobas que he registrado sobre este motivo, es a través de diversas técnicas, signos y ayudas sobrenaturales como escondidas fortunas pueden ser encontradas. En lo que refiere a los signos, las luces brillantes y verticales “*tipo una columna*”, conocida entre los tobas como *ereñege* (llama de luz o luz brillante) son un elemento central. Es preciso, según aseveran los lugareños, “*conocer bien de donde salen las luces y empezar a cavar ahí*”. Por su parte, las técnicas de trabajo reclaman la realización de una actividad generalmente nocturna, para visualizar con nitidez el señalado signo, y en pequeños grupos. Este último asunto es de esencial importancia a

²¹⁷Los reportes al respecto son numerosos y distintos etnógrafos que trabajan en la región han escuchado, propuestas de búsqueda inclusive, sobre los mismos (Wright, Citro y Tola comunicación personal).

los ojos de los protagonistas: se prefieren grupos chicos y de confianza porque según la creencia la codicia y recelo aleja al tesoro de la gente. En palabras de uno de estos aventureros: “*si hay rencor no se encuentra nada, por eso hay que buscar con familiares o gente que uno conozca bien*”. Como otras narrativas folclóricas, cierta fábula moral no exenta de ambigüedad parece sostener el relato, donde el destinatario del tesoro -el “justo rico”- debe ser aquel que busca la riqueza material pero sin avaricia y egoísmo; elementos negativos de los cuales “*el espíritu del tesoro*” tiende a escapar. A su vez, este mismo espíritu puede ‘atrapar’ la mente de los vivos. Como sugiere Tola (2001: 205), en relación a otros relatos relevados entre tobas del barrio *Nam Qom* de Formosa, la gente rumorea que una “locura del oro” envuelve a aquellos involucrados. Junto a esto, el desenterrar un tesoro libera a los ‘*alwal’ekpi* (“personas de la tierra”) y los espíritus de muertos “que se vieron molestados por la invasión humana y robo de riquezas” y procuran atormentar de por vida al intruso (ibid.). Las ayudas sobrenaturales son variadas y heterogéneas, como lo es el marco simbólico en el cual abrevan, donde creencias tobas y criollas se articulan. Recuerdo la historia que me transmitió un joven *qom* de 26 años sobre el encuentro en el margen de un riacho con “*un sapo gigante*” que le prometió develar un tesoro escondido si se portaba bien y hacía las cosas que le decía. Su temor al respecto lo alejó del tal posible pacto²¹⁸.

Según el folclore guaraní, el día más proclive para encarar dicha búsqueda es el 8 de diciembre, aniversario de la patrona de la zona, la Virgen de Caacupé o Asunción. Uno debe prometerle algo a la divina madre y buscar con energía durante todo ese día. No deja de ser interesante al respecto el haber observado cómo una de las familias del *evangelio* de mayor reputación en la colonia buscó con ahínco un supuesto tesoro todo el 8 de diciembre y los sucesivos días, dando cuenta una vez más de la elasticidad de un marco simbólico siempre abierto a nuevas incorporaciones.

En la versión de Benítez los tesoros no son de los antiguos españoles o de familias pudientes de la región sino, como también creía Joseph Smith en las fronteras de Vermont en 1820, de los mismos indígenas. En efecto, los tesoros son vestigios de su “época dorada”, cuando eran “bellos y deleitables” y vivían en la gloria llenos de

²¹⁸ El tema del pacto o contrato con entidades sobrenaturales presenta uno de los tópicos shamánicos por excelencia en el contexto social *qom* (Wright 1984, 1997). Estas entidades pueden presentarse en formas animales o humanas, siendo los sueños los canales fundamentales de comunicación y el monte el lugar por antonomasia. Los ríos y lagunas y sus habitantes presentan a su vez características de peligro y poder, y numerosos relatos “de los antiguos” sitúan riquezas en el fondo de las mismas, celosamente custodiadas por “bichos” y entidades poderosas.

bendiciones materiales y espirituales. Las resplandecientes ilustraciones que acompañan las modernas ediciones del Libro de Oro y la Revista *Liahona* muestran –como observamos en las imágenes del capítulo previo– grupos de *nefitas* y *lamanitas* redimidos portando suntuosos vestidos con adornos de oro y piedras preciosas. Evidentemente dichas imágenes, junto a la propia narrativa, deben haber repercutido con fuerza en este criollo, hecho que lo llevó a preparar una búsqueda similar. Esto ocurrió durante enero de 2001, al poco tiempo de bautizarse en la iglesia. Según me confió su frustrado socio, Pedro Casas, por entonces líder de la *Rama Primavera*, Benítez le pidió que se hiciera un tiempo para visitarlo en su casa pues quería conversar “*de algo muy importante*”. En el cuaderno de campo registré la historia, donde se entremezclan declaraciones propias del referido indígena:

Pedro creía que se trataba de “algo relacionado con el evangelio”, pero una vez que llegó a su casa Julián le preguntó si sabía guardar secretos, a lo que él le contestó afirmativamente. Entonces Benítez le dijo que le iba a decir algo pero que no se lo cuente a nadie. Según recordó Pedro éstas fueron las palabras de Julián: “Resulta ser que estuve leyendo el Libro de Mormón y allí se dice que los antiguos lamanitas tenían grandes joyas y tesoros y entonces yo estoy seguro de que en la zona hay tesoros escondidos que fueron enterrados por sus antepasados. Yo puedo conseguir una máquina para buscar metales y si Ud. acepta podemos empezar a buscar estos tesoros, porque *solo lo vamos a encontrar si esto está dirigido por un aborígen. Es por eso que los otros no encuentran nada, porque debe ser buscado por un aborígen*”. Según me dijo Pedro, él se negó porque pensaba que eso le iba a traer problemas con los otros miembros de la iglesia y demás paisanos de la colonia.

De esta manera, Benítez tenía la certeza de que en algún lugar de la zona yacían objetos de oro y metales preciosos, poseyendo también las herramientas necesarias para la exploración. Por último, aseveraba tener la explicación sobre el origen del tesoro y el camino para su encuentro. “*Ustedes, como lamanitas, van a recibir sus bendiciones*”, le afirmó Don Julián a Pedro Casas. Según Benítez, esas bendiciones son las que ya tuvieron los antepasados *lamanitas* y que fueron ocultadas a causa de su iniquidad y perversión. Hoy, aquellos hijos de Lamán que se bautizaron en la iglesia y son dignos de llevar sus *convenios* pueden acceder a esas mismas bendiciones, y compartirlas con los *hermanos* que quisieran. Según la perspectiva de Benítez, donde el primitivismo ocupa un lugar clave, los aborígenes convertidos al mormonismo son los *únicos* que tienen la sangre y el espíritu necesarios, por así decirlo, para localizar las riquezas subterráneas de sus ancestros.

En la experiencia de Julián Benitez la incorporación de nuevos mensajes religiosos y las relaciones sociales con los grupos aborígenes del lugar conducen a una construcción propia y local sobre los *lamanitas*, donde la música folclórica y las historias sobre tesoros ocultos representan los vehículos privilegiados de expresión. Aquí también, podemos agregar, dos narrativas maestras se encuentran: la *nacional-provincial* con la representación del indio como inherentemente sumiso, pedigüeño y desconfiado y la mormona anglo-norteamericana apoyada en la invención mito-práctica de su Biblia Americana. En los capítulos restantes exploraremos el modo en que esta religión fue introducida entre los tobas formoseños, en el marco de un cambio sociorreligioso de medio siglo de historia. Analizaremos, asimismo, las percepciones y representaciones simbólicas suscitadas por esta incorporación, indagando en la causas sociológicas y culturales de su inicial arraigo y posterior debilitamiento.

CAPÍTULO 6

SITUACIÓN NEO-COLONIAL Y CREATIVIDAD CULTURAL: EL CASO TOBA

Dos partes centrales organizan este capítulo. En primer lugar, la exploración histórico-etnográfica del cambio sociorreligioso en colonia La Primavera. Se reseñan aquí tres etapas principales: 1) La *Misión Evangélica Emmanuel* (1937-1950) fundada por el misionero británico John Church, cuyo papel fue central en la conformación demográfica de la futura colonia; 2) El movimiento sincrético la *Corona del Dios Luciano* (1947-1960); 3) El movimiento del *evangelio*, originado en los comienzos de 1960 y cristalizado en la formación de la Iglesia Evangélica Unida (IEU), primera institución religiosa indígena del país. Luego de una breve ubicación etnohistórica de los *gom*, aportaremos material inédito sobre los orígenes del asentamiento hacia principios de 1930 bajo la influencia de una misión evangélica inglesa, observando su proyecto entre los grupos aborígenes y buceando en la memoria de algunos protagonistas de la época.

En segundo lugar, y como cuarta etapa de este proceso histórico, se ubica la descripción e interpretación de la experiencia mormona, desde su inicio en 1988 hasta el presente. Se revisa la acción de los primeros líderes indígenas encaminados al respecto y cómo las previas experiencias en el *evangelio*, junto a extensas redes de parentesco y afinidad, les permitieron difundir el mensaje mormón en varios asentamientos de Formosa. También discutiremos las estrategias puestas en juego por los líderes mormones con el objeto de propagar la fe, observando en forma especial el modo en que esta nueva religión fue incorporada por los aborígenes. Siguiendo este último punto analizaremos el discurso dual que surca el nuevo estatus religioso, común a muchas situaciones de contacto intercultural entre europeos y pueblos aborígenes, donde se entrecruzan representaciones colonizadas y críticas sobre su condición cultural y su posición en la sociedad nacional (Cordeu y Siffredi 1971; Cordeu 1984, Wright 1997, 2002; Citro 2000a, 2003b).

Introducción etnohistórica

Como describe José Braunstein (1983), los diversos grupos tobas que habitaban la región del Chaco se conformaron a partir de alianzas entre distintas unidades sociales o 'bandas', formadas por agrupaciones de familias extensas consideradas parientes entre sí. Estas se desplazaban cíclicamente por territorios reconocidos como propios, realizando actividades de caza, pesca y recolección y estableciéndose provisoriamente en la cercanía de aguadas y madrejones. Cada ciertos períodos se organizaban encuentros entre las diferentes bandas, donde intercambios económicos y matrimoniales junto a actividades rituales renovaban las alianzas sociales. La incorporación del caballo durante el siglo XVII, sumado a una dilatada presión militar española, provocó importantes movimientos territoriales, alianzas y pugnas entre los diferentes grupos. Este proceso de cambio social configuró una tendencia a la fusión tribal y la conformación de unidades políticas de mayor amplitud para limitar el avance español.

Las sucesivas campañas militares del Estado nacional en la zona, entre 1884 y 1912, y el paulatino avance de los colonos blancos forzaron a las bandas tobas a la sedentarización, el desarrollo de la agricultura y la inclusión en el trabajo asalariado rural. Los asentamientos misionales y estatales, organizados también durante aquel período, se situaron como nuevos espacios de reproducción social²¹⁹. Los ingenios azucareros de Salta y Tucumán, los campos de algodón y los aserraderos y fábricas de tanino de la región tuvieron en la mano de obra indígena la fuerza de trabajo necesaria, bajo marcadas condiciones de explotación ideológica y laboral (Iñigo Carrera 1983, 1984). Hacia comienzos de los años '70 muchos de ellos migraron a ciudades como Resistencia, Formosa, Rosario y Buenos Aires, empleándose en fábricas y trabajos temporales y asentándose en general en barrios propios²²⁰.

Cercanos al margen occidental del río Pilcomayo, los tobas *takshik*²²¹ hablan una variante lingüística común y es posible sostener –según refiere Wright (2002: 63)- “que constituyen una unidad sociolingüística dispersa en los actuales asentamientos de

²¹⁹ En el territorio Formoseño se destacan como enclaves religiosos los pueblos de Misión Laishi y Misión San Francisco Solano de Tacaaglé, fundadas en 1900 y 19001 respectivamente. La colonia Bartolomé de las Casas fue organizada por el estado nacional en 1910 y la colonia La Primavera fue una donación de tierras al cacique Trifón Sanabria transformada e una reserva aborigen en 1952.

²²⁰ Para una síntesis histórica sobre los grupos tobas consultar Miller (1976, 1999); Borelli (1978); Wright (1997); Citro (2003).

²²¹ La notación fonológica del idioma toba sigue la adaptación de Braunstein (1981) y Wright (1997).

Misión Tacaaglé, La Primavera y Clorinda”, en el oriente formoseño. En palabras de este autor,

Una nueva taxonomía social emergió de los asentamientos permanentes que concentraron los antiguos grupos nómades. La gente de Taacaglé se autodenomina *pagerel'ek* ('gente del padre'); la de La Primavera, *potaele'ek* ('gente del oso hormiguero') porque en el pasado una mano de ese animal fue encontrada cerca de una laguna; la de Clorinda, *pocheml'lek* ('gente del fuerte') porque allí había un puesto militar (ibid.).

En la actualidad, las principales actividades de subsistencia entre estos grupos consisten en el trabajo agrícola, en la propia chacra o como cosecheros en campos de criollos, la venta de artesanías y, en menor medida, la caza, pesca y recolección. De modo especial en los últimos 20 años la inclusión en las redes de políticas asistencialistas y clientelares ha llegado a convertirse en otro medio de subsistencia mediante la obtención de subsidios o pensiones nacionales y –en años recientes- por intermedio del Plan Jefes y Jefas de Hogar²²².

Parte I

Los Sinuosos Caminos del *Evangelio*

a- Las enseñanzas de *Don Juan Chur*

Hacia fines de 1932 un grupo de misioneros británicos arribó a las inmediaciones del paraje Nainneck, situado a unos 30km al oeste de Clorinda. El propósito era fundar una misión evangélica entre los indígenas de la zona. John Church, su esposa (enfermera de la Cruz Blanca Internacional) y John Dring fueron los encargados, todos ligados a la *Emmanuel Holyness Church*. A comienzos de ese año, Church estableció en la capital formoseña una escuela religiosa para niños indígenas y en 1934 otro proyecto misional de la misma denominación se puso en marcha entre los tobas del Chaco, en la localidad de Espinillo²²³. Un tiempo antes, este misionero inglés recorrió el sureste de Brasil

²²² Como sostiene Citro (2003: 230) en relación a las configuraciones políticas sobrevenidas luego del retorno democrático: “la función de estos dirigentes es fundamentalmente la de ser mediadores entre los políticos *doqshi* y la gente de la colonia y son convocados a ‘trabajar’ especialmente en épocas de elecciones.” Reparto de mercaderías, retribuciones monetarias, otorgamiento de pensiones, cargos en el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) son algunos de las retribuciones que reciben los *dirigentes*.

²²³ Las tensas relaciones con el gobierno nacional llevaron al desmantelamiento de ambas misiones, la de

amparado en la *Island South American Missionary Union*. Luego –según me refirió su hijo Juan²²⁴- volvió a Inglaterra con el fin de reunirse con el director de la Iglesia Emmanuel y lograr así apoyo financiero e institucional para organizar una misión en Formosa²²⁵. Hacia septiembre de 1931, la *Emmanuel Hollyness Church* lo nombra ministro habiendo cumplido los requisitos necesarios, según dicta el certificado, de “experiencia espiritual, conocimiento y habilidad para predicar”²²⁶.

La puesta en marcha de una escuela para niños indígenas en la capital de la provincia tuvo un relativo éxito y también una repercusión interesante en el ambiente social y político de la época. Símbolo de la civilización y modernidad por excelencia, el proyecto de alfabetizar a los indígenas e integrarlos a la vida occidental gozó de resonancia local y nacional, según ilustran algunas fuentes de la época. Así leemos en la popular revista *Caras y Caretas* de agosto de 1932 (Nº 1818) una nota intitulada “La obra de una misión evangélica”. Fotos de muchachas tobas a quienes “ya se han inculcado principios civilizadores” se ubican junto a otra de Church y un grupo de alumnos indígenas, “asiduos concurrentes a las clases del esforzado misionero”. Por su parte, el texto principal de la nota expone con bastante claridad las percepciones positivas sobre la escuela y su función y revela asimismo las por entonces armoniosas relaciones con el gobierno del territorio, en manos de militares luego del golpe de Uriburu. Leemos entonces,

Como se sabe en los alrededores de la capital de Formosa, hay varias tribus de indios tobas, algunas de las cuales viven en estado de semi-salvajismo. Tres misioneros ingleses, bajo la dirección del reverendo Juan Church, han fundado una escuela donde se enseñan las primeras nociones del idioma nacional a los pequeños indios. La tarea comprendida hasta ahora por los esforzados miembros de la misión evangélica es,

Espinillo en 1949, la de Laguna Blanca-Nainek en 1951. En el caso de Espinillo, algunas familias se trasladaron a la localidad de Aguará para luego formar –al decir de Miller (1979: 84)- “la columna vertebral de la misión menonita Nam Cum”. Pese a su fracaso en la conversión de la gente y su consecuente desmantelamiento en 1954, este último emprendimiento tendrá una influencia decisiva en la formación de los Obreros Fraternalistas menonitas que acompañaran a los tobas en el nacimiento de la Iglesia Evangélica Unida (Miller 1979, Wright 1988).

²²⁴ Dejo expreso mi sincero agradecimiento a Juan Church (hijo) por su generosidad en facilitarme documentos y testimonios escritos de la época y por la larga mañana en que conversamos sobre su padre y la colonia La Primavera.

²²⁵ Esta iglesia constituía una institución evangélica independiente, es decir no anglicana, dedicada especialmente a la formación y preparación de misioneros internacionales [Juan Church (h) comunicación personal].

²²⁶ El original en inglés expresaba lo siguiente: “This is to certify that John Church has been ordained a Minister of the Emmanuel Hollyness Church with authority to preach the Word and minister the Sacraments and perform all the duties associated with the ministerial office. The Executive Council is satisfied that his spiritual experience, knowledge and ability to preach, are such as to fit him to this high calling and pray that his ministry made prosper and blessing by God – Official Minister: John Dringsdale, September 1931”.

desde todo punto de vista, civilizadora y benéfica. Faltos de apoyo oficial, los misioneros ingleses no desmayan, sin embargo, en su altruista empeño de incorporar a la civilización aquellos espíritus primitivos. Las fotos que publicamos fueron tomadas por un miembro de la misión y enviadas gentilmente a “Caras y Caretas” por el señor Gobernador del territorio Cnel. Toledo.

El mismo Gobernador Cnel. Toledo visitó la escuela en noviembre de 1932, y según declaró en el libro de visitas, “la obra educativa y cristiana que realiza es digna de admiración”²²⁷. Por otro lado, los tobas de la zona de Tuyuyú, Espinillo, Nainck y Palma Sola en el este de la provincia también se enteraron de que un inglés “ayuda mucho a todos los aborígenes” –según me refirió una anciana en La Primavera. De allí partió a Formosa una comitiva de la gente de Trifón Sanabria (*Chihon*) con la esperanza de lograr resguardo ante la agresión de militares y la explotación de los criollos. Las noticias de que en el oeste del territorio, en la localidad de Sombrero Negro, los misioneros ingleses protegían a los indios abonó también este deseo de encontrar al “Dios Chur”²²⁸. En palabras del hijo menor de Church, un respetado estanciero de la zona conocido entre la gente como *Juancito*²²⁹, ahí se ubica la génesis de la misión y futura colonia.

Ellos vinieron a caballo desde Formosa, porque una comisión de aborígenes de acá se fue a buscarles. Pero una comisión de aborígenes tobas, pero de una familia, entre ellos estaban los de Trifón. Porque esa tierra que tienen ellos ahora, eso es una donación que le hizo a la Misión el gobernador Toledo. Porque eso se donó a la Misión Emmanuel y le dieron para elegir donde querían. Entonces le mandaron a papá con mamá y tres pastores más. A buscarle lugar y buscaron justamente ahí donde está la antigua administración, por el agua de la laguna. Ahí estaba el agua de la Laguna Blanca y lo eligieron por el asunto del agua. Entonces se instalaron ahí. El problema que él tenía era instalar una misión para ayudarlos a ellos por los problemas que tenían con los estancieros. Entonces los fue incorporando, ahí los fue trayendo y tuvo hasta 500 familias. Mi mamá dice que ella sola atendió como 300 partos ahí.

²²⁷ Testimonios de visitas, pág. 1. Archivo Personal de Juan Church (h) (APJCH)

²²⁸ Sobre la misión anglicana de Sombrero Negro y su relación con los tobas de oeste, consultar Gordillo (1999).

²²⁹ Con un inobjetable fenotipo de *gringo*, ojos azules, rubio y de tez blanca, *Juancito* tiene aproximadamente 55 años. Dedicado desde siempre a la actividad agrícola y ganadera, aunque también fue profesor de inglés en escuelas de Laguna Blanca y Nainck, está casado con una criolla de la zona, que es concejal en Laguna Blanca por la Unión Cívica Radical. Su estancia, parte de la donación originaria que el gobernador Toledo otorgó a la Misión Emmanuel, linda con la colonia y se sostiene en parte por el alquiler de tierras indígenas para pastoreo. *Juancito* fue también secretario del último administrador criollo de la colonia –Ramón Paredes– durante el ocaso de la última dictadura (1981-1983). Con la llegada del gobierno democrático se derivó el control de la administración a los propios indígenas, tema que Church percibe como fatal en el destino posterior del asentamiento y que se refleja en su condición actual.

La Misión Emmanuel cumplió así un papel importante en lo que Braunstein (1991-92: 4) denominó “coagulación demográfica” de diversas bandas tobas de la región. Las noticias de que el “*dios Chur sanaba a la gente*”, y que también protegía a los aborígenes dio inicio a una progresiva radicación de familias de la zona. Grupos como los de *Chihon* Sanabria llegaron desde un lugar cercano denominado *wopaq lma*²³⁰ (“casa de cigüeñas”, paraje conocido por los criollos como Loma Tuyuyú), otros como los del jefe *Morenito* desde *chaik onole* (San José y Palma Sola) y un tercer grupo importante llegó del oeste bajo el mando del jefe *Tamayu'* desde *wiiñilae'* (Espinillo). Estas y otras bandas conforman –según nota Wright (1997: 378)- la base sociológica fundamental de la colonia La Primavera, creada como reserva en 1940 y como colonia en 1951.

Don José Medina, activo y coloquial anciano *qom*, es un hombre respetado en la colonia por su “*conocimiento de la historia de nosotros*”, según la referencia de Fermín Casas, intérprete asimismo de nuestras charlas. Su familia era originaria de *chaik onole* y así refirió la historia del encuentro de *Chur* y su gente

Los aborígenes vivían anteriormente en San José. Había bastantes grupos de aborígenes por ahí y el cacique era *Morenito*. Entonces le pidieron la autorización a ese cacique de que conversara con Don Juan. Don Juan estuvo un año con la gente de San José, después vino trasladándose a este lugar; que había otro grupo que vivía por acá en *chigishilae*. Estuvo por un tiempo y Don Juan preguntó: “¿Donde puedo encontrar un lugar más amplio?” y le prestaron un caballo y vino a revisar el lugar.

Al igual que los misioneros anglicanos del oeste formoseño que tanto asombraron a Alfred Métraux en 1933 y 1939²³¹, la Misión Emmanuel de Laguna Blanca buscó mantener relaciones conformes con los gobiernos militares de las décadas del '30 y '40, remarcando como objetivos principales la necesidad de infundir en los indígenas una identidad nacional y un sentimiento patriota. Así, a modo ilustrativo, cito

²³⁰ La notación fonológica del idioma toba sigue la adaptación de Wright (1997). Consonantes: /p/ bilabial sorda oclusiva; /t/ dentoalveolar sorda oclusiva; /k/ bilabial sorda oclusiva; /g/ velar sorda oclusiva; /q/ postvelar sorda oclusiva; /G/ postvelar sonora fricativa; /ʔ/ glotal sorda oclusiva; /h/ glotal sorda fricativa; /s/ dentoalveolar sorda fricativa; /d/ dentoalveolar sonora fricativa; /sh/ palatal sorda fricativa; /y/ palatal sonora fricativa; /ch/ palatal sorda africtiva; /m/ bilabial sonora nasal; /n/ dentoalveolar sonora nasal; /ñ/ palatal sonora nasal; /l/ dentoalveolar sonora; /ll/ palatal sonora lateral; /w/ bilabial sonora semivocal; /j/ palatal sonora semiconsonante. Vocales: /i/ anterior superior; /e/ anterior mediana; /a/ central baja; /o/ posterior mediana y las correspondientes dobles vocales /ii/, /ee/, /aa/, /oo/.

²³¹ En su primer viaje de 1933 el etnógrafo suizo quedó perplejo de exotismo al presenciar un servicio dominical donde indígenas con las “caras pintadas” y “adornos de plumas” “escuchaban atentamente el sermón” (Métraux 1933: 207). En su viaje de 1939 esta fascinación fue abrumada al observar “indígenas vestidos” cantando “aburridos salmos” (Metraux 1978: 64). [Citado en Gordillo 1999].

la carta enviada a “Juan Churt” (sic) por el presidente de la comisión de Laguna Blanca con motivo de los festejos por el 125 aniversario de la Independencia,

En oportunidad de celebrarse el 125 aniversario de la Jura de la Independencia, en esta localidad cabe destacar como un número de muy grata impresión, por su significado altamente argentino, la visita y concurrencia a los diversos actos desarrollados, de las tribus indígenas procedentes de esa Misión. En este sentido, me es sinceramente satisfactorio presentar al Pastor que los comisionó al efecto mi hondo reconocimiento²³².

Oswaldo Paulotti, un antropólogo físico de la época, realizó un estudio somatológico entre los tobas de Laguna Blanca. El estudio fue publicado en el primer número de la revista *Runa* y celebrado con creces por el flamante director del Instituto de Antropología, José Imbelloni²³³. En una nota periodística publicada en *La Voz Popular*²³⁴, Paulotti y Luis Gonzalez Alegria narraban las “*Impresiones de Estudio*” de aquella exitosa campaña en las tierras de *Don Juan*.

En la mañana del 23 de agosto llegamos a la Misión Evangélica Emmanuel de Laguna Blanca, cuyo Director Pastor Juan Church puso gentilmente a nuestra disposición los elementos de estudio necesarios. Fue así como nos vinculamos estrechamente a los indígenas. Fueron ellos nuestros amigos, con quienes, mientras cumplíamos nuestras tareas, departimos afablemente, obteniendo elementos de juicio sobre sus costumbres. Y precisamente sobre este particular llamó poderosamente nuestra atención el loable cambio que manifiestan en sus hábitos con respecto a otras tribus visitadas oportunamente...

Esta experiencia, junto a otras recogidas en el territorio del Chaco, nos alecciona sobre la *capacidad de asimilación de nuestra cultura por parte del indígena y, sobre todo, debemos destacar que un medio pobre de toda clase de elementos, y donde se requiere una temprana voluntad para la realización del trabajo, habla muy alto sobre su disposición para el mismo*. No solo en el orden material se observa este notable cambio, sino también se ha manifestado en su vida mental... A nuestro juicio, *uno de los factores más íntimos que nos ayuda a explicar este cambio, es el arraigo en el espíritu de ellos la idea de una justicia superhumana, engendrada por el pensamiento cristiano...*

Concluimos estas impresiones con una reflexión que ya en otras oportunidades manifestáramos: *que el indígena, lejos de ser un elemento de perturbación para el desarrollo de nuestra cultura, es, cuando se le sabe comprender y se le brindan elementos de nuestra civilización, una gente de labor y de progreso*. La condición para

²³² APJCH

²³³ “Con la monografía de los toba” –sostenía un exultante Imbelloni en la ‘Cuatro Palabras’ introductorias del volumen- “damos comienzo a nuestro cometido de estudiar a fondo, uno tras otro, los grupos residuales de la antigua raza pámpida, *cuya incorporación a la vida nacional constituye un magnífico programa para la actividad gubernamental y una interesante perspectiva demográfica para la Nación Argentina*” [énfasis agregado].

²³⁴ Fundada en 1933 por el pionero provincial del periodismo gráfico, don Silvio Argentino Godoy, ésta publicación constituyó uno de los principales diarios de la zona. Con corresponsales en distintos poblados de la provincia, el periódico se propuso reflejar con la mayor transparencia posible “los más complejos ámbitos de la dura realidad formoseña” (Alsina 1996: 83). Notas sobre el abuso de autoridad de jueces de paz y la gendarmería de línea, dramas pasionales, abigeato, inexistencia de caminos fueron algunos de los temas allí planteados.

esas normas de vida, consiste en *llegar a ellos no como a parias o bárbaros, sino como a hermanos menores que necesitan de nuestra protección y que pueden muy bien llegar a ser nuestros iguales.* [énfasis agregado]²³⁵

La *narrativa de la integración* del aborígen, bajo una política de ‘Gran Hermano’ y una asimilación compulsiva a la forma de vida occidental y cristiana (Lagos 2000), aparecen como elementos fundamentales en la visión de estos representantes de la “antropología morfológica” nacional. Como ya advertimos, el móvil que guiaba las acciones de los misioneros era la necesidad de cristianizar y civilizar a los aborígenes, enseñándoles el castellano, la escritura, la agricultura y el trabajo manual. Como *estrategia de acomodación social*, los misioneros ingleses fueron cuidadosos en tender un puente simbólico con un conjunto de valores sociales altamente estimados por las clases dirigentes de la época: la escolaridad y la inoculación del sentimiento patrio.

En el breve espacio de tiempo que llevo de estadía en esta noble tierra, he sentido con íntima y profunda satisfacción hablar por reiteradas veces, elogiosamente del humanitario, noble y generoso trato, que la Misión Evangélica Emmanuel dispensa a los indígenas de la zona.
Como Gobernador del Territorio de Formosa y como ciudadano argentino, dejo expresa constancia de mi más caluroso y sincero aplauso a la Misión, por los nobles fines que ella persigue y que la hacen digna de admiración y ayuda.
Formosa, Marzo 13 de 1942

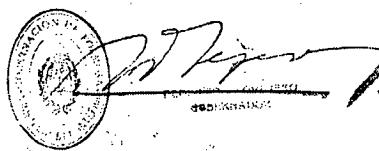


Imagen 11. Libro de visitas. Nota del Gobernador del Territorio de Formosa en su visita a la Misión Emmanuel (1942)

La difusión de los valores patrióticos era de especial interés dado el carácter fronterizo de la región. Como sostiene Gordillo (1999: 4), en el caso similar de la misión anglicana entre los toba de Sombrero Negro,

Mientras los misioneros protegieron a los tobas del abuso de los militares ellos también tuvieron que legitimar sus acciones vis-á-vis el estado por medio de una

²³⁵ *La Voz Popular*, 11 de septiembre de 1942, pp.24-25 (APJCH).

demonstración del éxito de su proyecto civilizador y su compromiso con los símbolos de la Nación Argentina.

No obstante, esta acomodación de la Misión para con el Gobierno comenzó a debilitarse. El progresivo afianzamiento del peronismo forzó el desalojo de *Chur* con el objeto de instaurar una reserva indígena bajo control estatal²³⁶. Asimismo, debe situarse la llegada de nuevas experiencias religiosas, experiencias donde las “*costumbres de los antiguos*” parecían reubicarse y donde el idioma nativo adquiriría un protagonismo fundamental en la difusión y apropiación del mensaje religioso.

En la memoria de los tobas contemporáneos de La Primavera la figura de Church sigue estando muy presente, aunque matices ambiguos sobre su labor y trato con los aborígenes no dejan de emerger. Los ancianos recuerdan especialmente cómo Church les enseñó a escribir, trabajar la tierra y conocer el evangelio, para así abandonar los “*vicios*” y “*malas costumbres*” que las representaciones coloniales siempre les imputó como inherentes: ignorancia, vagancia y alcoholismo, prácticas rituales consideradas paganas²³⁷. Una vez establecido el edificio religioso en las cercanías de la Laguna Blanca, Don Juan se dedicó a enseñar la escritura y la Palabra, al tiempo que su mujer enfermera asistía casos de tuberculosis y desnutrición. Varios tobas me refirieron que “*Chur tuvo sus discípulos indígenas*”, los cuales eran los más cercanos al predicador e involucraban a las familias más importantes de la zona. Todos incluyen aquí a Julio Shitaki, Trifón Sanabria, Ernesto Sanagachi, Francisco Jara, José Mendoza, Moisés Palimón, Juan Pachi, Luis Danaki y Lorenzo Díaz. Este último, junto a *Chihon* Sanabria y Julio Shitaki constituyeron los mediadores fundamentales entre la iglesia y los *qom* (Wright 1997: 373). La influencia que estos hombres tenían entre la gente, sumado a su asistencia lingüística como traductores, se constituyeron como elementos decisivos para el éxito de la misión.

Poco antes de su muerte, acaecida a mediados del 2003, tuve la oportunidad de conversar con Luis Danaki. En el momento de esas conversaciones, *Luisito*, como era conocido en la colonia y siendo un diminutivo acorde a sus dimensiones corporales, era uno de los hombres más viejos del asentamiento y yacía enfermo. Junto al citado

²³⁶ Recordar, como señalamos en el capítulo 3, las relaciones conflictivas entre el campo religioso evangélico y el primer gobierno de Perón (1946-1952), hecho que también se transfirió a la zona fronteriza de los Territorios Nacionales donde se prohibió toda acción misionera protestante (Canclini 1970).

²³⁷ Particularmente el shamanismo, los bailes ceremoniales para la búsqueda de pareja y los ritos de

Moisés Palimón, *Luisito* fue uno de los pocos que se mantuvieron fieles a la congregación de Church, aún cuando la misión fue desalojada y se nacionalizó como Iglesia del Nazareno. Uno de sus hijos, Simón Danaki es uno de los miembros 'fieles' de la Iglesia Mormona. Junto a él y Fermín lo visitamos en agosto de 2002. Es sabido que la memoria humana recorre un singular camino: cuando más envejecemos los recuerdos inmediatos suelen desdibujarse, pero no así las remotas evocaciones que fluyen con misteriosa nitidez. Cuando le comenté que quería charlar sobre *Juan Chur* y la época de la misión, *Luisito* no tuvo inconvenientes –pese a estar postrado en la cama y prácticamente sordo. Así fue como narró la llegada de “*Dios Chur*” y las creencias mesiánicas que gravitaban en los indígenas, remarcando la misión civilizadora del pastor inglés y su esperanza de reencontrarse con él en la ‘otra vida’.

Cuando llegó el señor Juan Chur los aborígenes creían que Jesucristo podía venir directamente al pueblo para poder comunicar el mensaje a los indígenas. Entonces los indígenas estaban esperanzados en ese hijo de Dios que iba a venir a la tierra. Después de mucho tiempo comprendieron que Dios y su siervo no iba a venir directamente a la tierra, sino que iba a enviar a personas que les enseñaran cómo vestir, cómo trabajar, cómo ellos tenían que vivir para obtener de sus vidas cosas correctas. Le enseñaron como vestir, como trabajar y como mantener su alma de acuerdo a las indicaciones de Dios... Se que cuando terminamos nuestras vidas volvemos a la tierra y nuestro espíritu se va adonde está Dios. Entonces, esas son las cosas que enseñó don Juan Chur. Yo soy el anciano que hasta ahora y estoy esperanzado de que algún día mi cuerpo sea llevado a la presencia de Dios y estoy esperando esa hora que mi corazón termina de latir y termina de sufrir aquí en la tierra y poder volver un cambio nuevo. Viviré allá con las cosas que Dios prometió para mi. Estoy esperanzado de reencontrarme con mi amigo que era Juan y poder verme de nuevo.

Luisito recordó también su bautismo en la Laguna Blanca a manos de Don Juan, y le pidió a su hijo Simón que le pasara un morral colgado sobre la cama. De allí sacó una vieja Biblia y dos papeles guardados en su interior. Eran los certificados de bautismo y de filiación a la nombrada congregación, objetos que el anciano había cuidado escrupulosamente durante más de medio siglo²³⁸. La legitimidad de la palabra escrita –y los *certificados* y *reglamentos* como epitome de la misma- se ubicaban también como otras de las enseñanzas claves del misionero²³⁹.

iniciación femenina. Sobre las performances rituales toba, consultar Citro (2003).

²³⁸ “Certificado de Bautismo. Por el presente se hace contar que Luisito Dainaki, nacido en Nainack el día 22/9/17 fue bautizado por mi en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en Nainack el día 17/6/45. [firma de John Church]. Testigos, Marcos 16:16 'El que creyera y fuera bautizado será salvo'. Fecha de este certificado: 5/7/70”.

²³⁹ Al igual que en otras sociedades orales, como Jack Goody puso de relevancia (1996, 2000), la incidencia de los sistemas de escritura entre los *gom* ha sido notable. Los toba otorgan un valor

La otra instrucción continuamente evocada por los indígenas era el trabajo agrícola, donde según el sistema implementado por Church “*cada uno tenía su parcela, su chacra y algunos animales*”. Pero estas cuestiones también entraron en tensión con las prácticas aborígenes, tanto en lo relativo a la propiedad y los vínculos de reciprocidad parental, como al hecho de seguir manteniendo las prácticas de caza y recolección. Esto implicaba que estacionalmente varias chacras se vieran abandonadas. En relación a este último tema, José Medina explicó con claridad:

Don Juan empezó a instruir a la gente. Les decía que la laguna era una de las posibilidades de poder mantenerse en cuanto a la alimentación y le introducía a la gente la posibilidad de trabajar, cultivar la tierra, plantar batata, mandioca, poroto. Todo lo que sea chacra. Pero al indígena le gustaba más la marisca que el trabajo. Entonces esto le complicaba a este hombre la forma de inculcarle al indígena el trabajo. Entonces ese era uno de los desafíos más grandes de Don Juan.

La falta de congruencia con las normas de reciprocidad social toba y las propias nociones de propiedad se vieron enfrentadas asimismo a la perspectiva de Church, sostenida en una ideología moderna que articulaba la propiedad individual y el trabajo cooperativo. Así explicó su hijo Juancito estas fricciones entre las costumbres indígenas y la reforma propuesta por Don Juan, agregando su propio punto de vista sobre el tema.

Cuando plantaban mandioca les tenía que durar como seis meses por lo menos, pero el habito de ellos es que le llegan los parientes de Bartolomé o Taacaglé y se le quedan hasta que coman todo, recién ahí se van a mover de vuelta²⁴⁰. Entonces eso fue lo que papá procuró, procuró inculcarles que está bien ser generoso pero hay que cuidar primero a la familia. Todas esas enseñanzas vinieron partiendo de la Biblia. Mi padre acopiaba el algodón para ellos y después lo vendía. Les pagaba lo que correspondía y no hacía ninguna ganancia para él. *Todos trabajaban, lo único que les costaba un poco hacerles entender que tenían que trabajar tipo cooperativa. Nunca les entró.* Por eso cuando venían y le pedían a papá un peso, les decía bueno andá a carpir esa parte. Se iba con su bastón y se paraba al lado y cuando terminaba le daba el peso. *Nunca le regaló nada, nunca. Al aborígen no vaya a regarle nunca nada.*

importantísimo a la palabra escrita, en donde la Biblia y los “papeles” ligados a la lógica legal-burocrática de la sociedad mayoritaria aparecen como símbolos dominantes. Wright (1988, 1997b) comenzó a indagar esta cuestión tomando en consideración dos ejes medulares: el impacto lingüístico y cognitivo de la traducción de la Biblia a la lengua Toba (*gom' laqtak*) y ‘la economía política de la palabra escrita’, donde el poder atribuido a la misma emana de una compleja trama de relaciones sociales inmersas en un contexto de dominación. El primero de estos ejes aún reclama una profundización, el segundo se ha visto fortalecido por otras investigaciones etnográficas como las de Citro (2000, y 2001) y Ceriani Cernadas (2003).

²⁴⁰ En relación a este asunto, Reyburn (1954: 16) comentaba en su reporte pionero: “To an observer with ideas of narrowly defined property rights and individualism, Toba sharing appears as a trait possibly inherited from Chaco vultures. It is not uncommon for an entire patch of squash or sweet potatoes to be eaten up by ‘visitors’ in one evening”.

Cuando vos le regalás al aborígen algo, ellos piensan que vos tenés la obligación de regalar y no procuran nunca por ellos mismos.

Fue así como comenzó a instalarse en parte de la gente la sospecha de que *Chur* enmascaraba su acción misional bajo el propósito de obtener una ganancia propia en tierras, bienes y mano de obra. La idea de que Don Juan, en el fondo, no era muy distinto de los otros blancos y criollos de la zona, logrando su beneficio personal a costa del trabajo indígena. Recordemos que era Church quien organizaba la labor de los aborígenes y la correspondiente paga. Su carácter entonces, y este hecho no es menor en relación a los acontecimientos posteriores, no solo era de misionero sino también de *patrón*. En efecto, cuando llegó el desalojo de la misión por parte del gobierno peronista y Church fue obligado a retirarse al pueblo vecino de Laguna Blanca, y traspasar su feligresía a la Iglesia del Nazareno²⁴¹, estas desavenencias ya estaban instaladas en parte de la gente. Hay que situar aquí el mapa sociológico de la colonia conformado por un conjunto de grupos provenientes de lugares cercanos y que en la mayoría de los casos competían entre sí.

Uno de los casos más recordados por la gente fue el episodio con el jefe *Chihon* Sanabria, y la transformación de las tierras lindantes a la misión en reserva aborígen y luego colonia. Los testimonios recopilados por Wright (1997: 378-381) sugieren que Chihon viajó a Buenos Aires para solicitar legalmente las tierras y herramientas necesarias para su trabajo. Sostienen asimismo que el jefe fue en cierto modo coaccionado a bautizarse en el catolicismo, en su carácter de rito de paso a la nacionalidad. El informe oficial, redactado el 24 desde Diciembre de 1940, estipula unas 5.000 has “para ser libremente ocupadas por los miembros de la tribu del Cacique Trifón Sanabria” (en Wright *ibid.*: 381)²⁴².

²⁴¹ En reemplazo de la Misión Emmanuel que debía cesar toda actividad en el Chaco. Al Iglesia del Nazareno constituye una congregación evangélica que en latinoamérica está organizada en 25 distritos y presente en varios países de la región (Prieto 1990).

²⁴² Diez años después, bajo el gobierno de Juan Perón, el asentamiento cambiará su estatus oficial, dejando de ser una reserva para convertirse en una *colonia*, transfiriendo a su vez su jurisdicción a la *Dirección de Protección del Aborígen*.



Imagen 12. El "Cacique General". Trifón Sanabria (X) y su "plana mayor" fotografiados por el antropólogo Osvaldo Paulotti en 1942.

Como era de suponer, tanto el bautismo católico como las nuevas atribuciones de Chihon irritaron al reverendo Church. En la visión de Rosa Casas, una anciana de 70 años, se ubica una interesante lectura del *affair* Sanabria-Church; conflicto que prelude los disgustos entre el misionero y la gente. Esta hermana mayor de Fermín y nuera de Ernesto Sanagachi, uno de los discípulos de Church comentó lo siguiente,

La causa de la pelea que hubo con el cacique y Juan Chur fue por la libertad, por la autoridad del cacique cuando vino de Buenos Aires. El cacique entendió mal la libertad que le dieron por el poder político entonces vino a la colonia y le dio la libertad a su gente de que hagan lo que quiera. *Entonces Don Juan se sintió herido por esta cosa que luchó mucho para enseñarle a la gente que tiene que hacer esto y no hacer caso a lo que el cacique quería. Porque había malas costumbres que tenía nuestra gente. Entonces don Juan quería cambiar a la gente a través del evangelio.* Entonces es ahí donde fracasó este trabajo que él tenía. Y hubo conflicto de que él no estaba de acuerdo con las decisiones del cacique. Entonces el era el mentor de todo este fracaso que hubo de don Juan. Por esta cosa que vino de Buenos Aires y con la autoridad de cacique y con ese poder mayor de decirle a su gente que haga lo que quiera y no lo que quería Don Juan.

La irrupción de movimientos sincréticos indígenas que combinaron con creatividad elementos del shamanismo y el cristianismo comienza a registrarse –casi endémicamente- a partir de la década de 1940. La prédica pentecostal del norteamericano John Lagar en Resistencia y Zapallar²⁴³ fue al respecto decisiva²⁴⁴. Uno

²⁴³ En la actualidad Gral. San Martín.

²⁴⁴ Como sostiene Miller (1979: 85), la influencia de Lagar "fue sin duda de enorme significación", no solo en convertirlos y bautizarlos sino especialmente en la preparación doctrinal y la asesoría jurídica (obtención de documentos personales y algunos títulos de propiedad) de varios de los futuros líderes del

de estos movimientos, originado en el centro de Formosa por un profeta pilagá, irradió con fuerza en todo el oriente del territorio y muchos tobas se adhirieron a él (Vuoto 1986; Vuoto y Wright 1991; Citro 2003b; Ceriani Cernadas y Citro s/f). Fue este un movimiento indígena de fuertes contenidos extáticos, fruto de una retroalimentación original del shamanismo guaycurú, el evangelismo pentecostal y símbolos del mundo blanco o *doqshi*²⁴⁵. En La Primavera, *La Corona* (como era conocida entre la gente) antecedió a la llegada de nuevos vientos políticos y religiosos que allanaron el camino a una experiencia religiosa devenida en sistema cultural: el *evangelio*.

b- El movimiento de la *Corona*

En su estudio pionero sobre el cambio sociorreligioso toba, Reyburn (1954) destacaba el hecho de que los aborígenes escucharon y experimentaron el culto pentecostal en las ciudades y pueblos *criollos*, regresando luego a sus tierras a predicarlo entre su gente. Fue entonces ese movimiento de retorno a los asentamientos el que generó un proceso de apropiación cultural del simbolismo pentecostal, donde el uso del propio idioma tuvo una importancia decisiva. El impacto de esta prédica entre los toba, muchos de ellos *pi'ioGonaq* (shamanes) y jefes de reconocida influencia fue notable²⁴⁶. Sin embargo, esta repercusión se dio de modo heterogéneo y polivalente. En el panorama formoseño una de las confluencias más interesantes encontró lugar durante mediados de los años '40 en el movimiento de la *Corona* del *Dios Luciano*, en alusión a su fundador y profeta Luciano Córdoba (*Toxonqui'n*). Este aborígen *pilagá* era oriundo de Pozo Molina (Dpto. Patiño, Formosa central). Luciano estableció un culto religioso luego de tener poderosas visiones y escuchar Biblias parlantes que en la soledad del monte formoseño le reclamaban una reforma moral entre los indígenas (abandono del alcohol, disciplina espiritual), al tiempo de ofrecer un canal directo de comunicación con espíritus de poder y sanación (Vuoto 1986). *Corona* era el nombre por el cual se conocieron los espacios

movimiento del *evangelio* y fundadores de la Iglesia Evangélica Unida.

²⁴⁵ El término *doqshi* constituye la marca de plural mediante la cual los *qom* designan a los blancos, sean criollos o de ascendencia europea.

²⁴⁶ En los esquemas tradicionales de organización y representación social de la sociedad toba la legitimidad política y religiosa se encontraban indisociablemente ligadas. Los antiguos liderazgos implicaban un particular poder espiritual, eran considerados *oikiaGaik*, shamanes de máximo poder, que les permitía defender a su grupo enfrentando potenciales peligros de los "otros étnicos" (Braunstein y Fernández 2002). Estas antiguas jefaturas poseían así un carácter guerrero y transaccional que se fue reconfigurando a través del tiempo a partir de las nuevas relaciones que se establecían con los *doqshi*.

cúlticos del movimiento de Luciano, conformados por elevaciones circulares de tierra (*napiágálate*) cercado en parte con maderas de palma. Allí subían los seguidores para sanarse y recibir poderes por intermedio de diversas entidades; poderes que eran distribuidos por el *capitán* o dirigente del culto.

El caso de Luciano, junto a tantos otros ejemplos, parece corroborar la afirmación de Taussig (1982: 564) de que “la creatividad de los shamanes sudamericanos fue probada a fondo por la conquista española, el cristianismo y el sistema económico contemporáneo”²⁴⁷. Hacia 1947 las noticias sobre el *Dios Luciano*, y él mismo en persona, recorrían buena parte de Formosa y su influencia —como hoy en día se puede constatar— se extendió fuertemente entre los tobas orientales de Misión Taacaglé y Colonia La Primavera. Las *Coronas* de Luciano siguieron funcionando por varios años en muchas comunidades indígenas hasta que fueron reemplazadas, casi literalmente, por las iglesias del *evangelio*²⁴⁸.

La inclusión de este movimiento en La Primavera y su rápida difusión entre la gente vino a desvirtuar el proyecto civilizador de la Misión Emmanuel; ya resquebrajada por el citado conflicto con *Chihon* y su gente y por el desalojo de 1951. En palabras de Juancito Church: “*porque la Corona tenía que ver con los malos hábitos de los indígenas, como el baile del sapo y esas cosas*”. Así pues, a los ojos de don Juan Chur y varios criollos de la zona, el culto de Luciano nada tenía que ver con las enseñanzas y moral cristiana, sino más bien parecía una clara supervivencia de las paganas y denostadas costumbres “*antiguas*”. No obstante, y más allá del encono del pastor inglés, las *coronas* y sus cultos se difundieron rápidamente en la colonia. Según varios testimonios recogidos, el grueso de los fieles de Luciano no lo constituían los jóvenes o personas de mediana edad, sino los adultos mayores; siendo también destacado el papel de las mujeres durante los cultos²⁴⁹. Como me comentó García Poliz, sobre el cual volveremos al final del capítulo, “*en la Corona solo había viejos, no había jóvenes como ahora en las iglesias, por eso antes había respeto y ahora no porque está llena de jóvenes*”. Es de remarcar aquí la importancia que la cuestión

²⁴⁷ Para una reseña sobre el encuentro entre shamanismo y cristianismo en Latinoamérica, consultar Ceriani Cernadas y Wright (2004).

²⁴⁸ En La Primavera es un hecho conocido por todos los mayores que la primera *Corona* se hizo en el terreno de Julian Shilagaloi y su hermano Mateo, en la zona cercana a la Escuela N° 308, precisamente el mismo lugar donde se instaló la primera iglesia de la Unida. También en Taccagle y Bartolomé de las Casas ocurrió este fenómeno de reconfiguración de las *coronas* en iglesias del *evangelio*.

²⁴⁹ Para un análisis pormenorizado de las prácticas rituales del culto de Luciano, consultar Citro (2003).

generacional adquiere en la configuración de estas experiencias sociorreligiosas, teniendo en cuenta que tanto los principales allegados de Church eran –al igual que los futuros predicadores del *evangelio*- jóvenes que rondaban los 20 años y que ansiaban con ímpetu reeducarse en la sociedad englobante. Al igual que muchos grupos sociales, los *qom* consideran que la juventud es la etapa más peligrosa y vulnerable en la vida de las personas. Los jóvenes, suelen enfatizar a cada rato los adultos, “*son rebeldes y no saben lo que hacen*”, de ahí la preocupación en el control sobre los mismos y las acusaciones recíprocas de que esa o aquella iglesia “*no cuida a los jóvenes*” o que “*allí los jóvenes hacen lo que quieren*”. Es factible entonces que la adscripción al culto de Luciano haya tenido una mayor acogida en los adultos medios y mayores (mujeres especialmente) cuyas relaciones con el mundo *doqshi* se mantenían aún muy limitadas.

Entre la gente actual de Primavera, la mayoría situada en el marco cultural del *evangelio*, la percepción sobre la *Corona* no deja de revestir ambigüedad. En términos generales, el recuerdo sobre Luciano es positivo, destacando que él era un buen hombre y ayudaba a la gente con su poder, otorgándoles espíritus o curándolos. También subrayan su énfasis en la prédica moral y en el poder de Dios. Pero asimismo varios de ellos –especialmente los más activos en las iglesias evangélicas- observan en el movimiento de Luciano una limitación: la carencia de organización, de reglamento, de certificados²⁵⁰. Casi todos concuerdan en que Luciano tenía buenas intenciones, pero aún arrastraba una falta que solo podría suplirse –en la perspectiva de estos actores- con aquellos símbolos dominantes de la cultura occidental: escritura, organización jerárquica, vestimenta. En palabras de Miguel Velásquez,

Nada más que él parece que no entendió, quizás, como puedo decirte, eh, para obedecerlo viste a Dios haciendo lo que tiene que hacer, hacer libros o enseñarle a la gente así. Pero él entendió otra cosa, seguro, pienso yo. Quizás así. Pero él tenía el poder para curar y hablaba del Evangelio, hablaba de Dios, hablaba de Jesucristo. Y le prohíbe tomar bebidas, que eso hace mal, que eso es veneno, es anticristo, de fumar, todo eso. Pero él no sabía leer, pero él predicaba, quizás por el espíritu que le dieron.

²⁵⁰ En su estudio pionero sobre la influencia de la *Corona* en la zona de Taacaglé, Vuoto (1986: 42) observaba también el carácter ambiguo que el movimiento tiene en la memoria histórica de la gente: “no es algo de *pi’ogonak* para los *pi’ogonak* tradicionales y no es una iglesia para los actuales fieles de la iglesia”. Por su parte, Citro (2003: 187) también remarca las “valoraciones disímiles” y el modo en que estas responden “a las posiciones e intenciones de los actuales enunciadores y al contexto discursivo en el que éstas son expresadas”. En el caso de los *pilagá* del centro de Formosa, Miguel García (1999) advierte una relación directa entre el grado de compromiso actual con el *evangelio* por parte de los actores y las caracterizaciones de Luciano y su movimiento: como casi evangélico para los más comprometidos, como casi shamánico para los menos.

Si bien las *Coronas* de Luciano estuvieron activas en varios asentamientos indígenas durante los '50, hacia fines de la década un nuevo movimiento hizo su aparición. Era el *evangelio*, que venía irradiando desde la provincia del Chaco a cargo de hombres como Aurelio López y, en Formosa, Guillermo Flores. Este movimiento combinó de modo distinto, y con notable eficacia, la experiencia sociorreligiosa *qom* con los esquemas ideológicos y organizacionales de la sociedad dominante. Así, tanto las *Coronas* como varios otros cultos locales existentes entre los tobas de Chaco y Formosa optaron por reconfigurarse en una estructura más sólida. Esta fue interpretada por los sujetos como más poderosa y legítima y en concordancia con sus intereses de tener un espacio autónomo, tanto para ejercer las manifestaciones religiosas según sus propios términos como para rearticular las alianzas políticas con la sociedad nacional. Fue éste el papel que cumplirá la Iglesia Evangélica Unida y otras congregaciones pentecostales en la vida social de los tobas contemporáneos.

c- El *evangelio* como movimiento cultural

Otro de los movimientos religiosos tobas de los años '40 y '50 previos a la formación de la Iglesia Evangélica Unida fue el del jefe y *pi'ioGonaq* Pedro Martínez, oriundo de Pampa del Indio (Pcia. del Chaco). Martínez también conoce el evangelio a partir de un viaje iniciático a los nuevos espacios de poder, las ciudades *doqshi*. El destino y naturaleza de su viaje fue de gran importancia y eso se vio reflejado en la influencia del cacique Martínez en la provincia de Chaco entre 1946 y 1956. El jefe viaja a Buenos Aires al poco tiempo que Perón asume la presidencia, con el objeto –según refiere Miller (1979: 139)- de “obtener el derecho de asentar familias tobas en el área de Pampa del Indio”. Allí conoce la Iglesia del Dios Pentecostal y se vincula con su líder Marcos Mazzuco, quien ya tenía intenciones de evangelizar las tribus chaqueñas. Cuenta la gente que también se entrevistó con el propio Perón y que el General no solo le otorgó los documentos que acreditaban la propiedad de las tierras solicitadas sino también un uniforme militar (“con gorra, sable y botas”) que Martínez lució con orgullo por todo el Chaco, autoproclamándose Cacique General y representante de Juan Perón entre los indios (Vuoto 1986). El peregrinaje del jefe fue todo un éxito, pues obtiene del gobierno el *derecho a la tierra* y un *uniforme militar* y del líder pentecostal el *fichero* (permiso legal) para poder fundar filiales de la iglesia en el territorio del Chaco. Estos tres

elementos van a conformarse como elevados símbolos de estatus, político y religioso, en tanto manifestaciones materiales -en la escritura y la nueva vestimenta del Cacique General- del poder de la sociedad nacional. La misión de implantar iglesias en la zona - hecho que Martínez y sus lugartenientes realizaron con esmero- se vio entrelazada así en su doble dimensión política y religiosa. Como señala Miller (1979: 140) “muchos tobas creían que Perón había ordenado al cacique establecer iglesias pentecostales en todos los asentamientos tobas”. Debe reconocerse que la filiación entre el *evangelio* y el peronismo ha mantenido desde aquellos tiempos fundacionales un fuerte vínculo identitario.

Pero ya en 1954 Reyburn destacaba *in situ* cuáles eran los problemas cruciales que se advertían en estas congregaciones evangélicas indígenas, escollos que incidieron en la conformación de un proyecto de mayor autonomía:

Recientes actitudes expresadas por los toba indican que las veintidós o más iglesias bajo el cacique Martínez están insatisfechas con la organización central. Este descontento se debe en parte al hecho de que el pastor visitante de la Iglesia de Dios no estuviera satisfecho con el comportamiento moral de la feligresía indígena y entonces se negara a cooperar con ellos (1954: 48)²⁵¹.

A este hecho debe agregarse la desilusión de muchos líderes por no recibir una ayuda monetaria por parte de la matriz bonaerense (Miller 1979), uno de los reclamos más comunes en las relaciones con las iglesias cristianas de la región. Como luego observaremos, reclamos sobre remuneraciones de cargos eclesiásticos y acusaciones de malversación de fondos, junto a corruptas alianzas entre líderes, serán moneda corriente en la historia de la Iglesia Mormona en la zona. Y al igual que el caso reseñado entre los Shitaki y Palimón, las relaciones de parentesco y redes de afinidad entre los grupos tendrán una importancia central en los conflictos emergentes.

Así, las actitudes prejuiciosas de los *hermanos* criollos junto a los reclamos económicos repercutieron sensiblemente en los creyentes que comenzaron a fisionarse en distintas congregaciones. En este contexto de atomización congregacional, que envolvía asimismo fricciones políticas y religiosas entre los *dirigentes*, los misioneros menonitas buscarán revertir la situación a partir de una nueva estrategia. Ante la frustración de la obra evangelizadora en la Misión *Nam Cum* en Aguará, Chaco, la

²⁵¹ “Recent attitudes expressed by the Toba indicate that the twenty two or more churches under cacique Martinez are dissatisfied with the foster parent organization. This neglect in turn stems from the fact that the visiting pastor of the Iglesia de Dios is not satisfied with the moral behavior of some of the Indian brethren and therefore refuses to cooperate with them”.

Mennonite Board of Missions —que por entonces también experimentaba cambios importantes en la política y metodología misionera²⁵².— contrata a una pareja de antropólogos lingüistas y consultores de la *American Bible Society*, William y Mary Reyburn, con el objeto de estudiar la lengua y cultura toba. El trabajo y las conclusiones a las que arribaron los Reyburn tuvieron una doble importancia. Por un lado, inauguraron los modernos estudios etno-lingüísticos sobre gramática toba y los antropológicos sobre cambio religioso. Por otro, sus consejos a los menonitas de abandonar la estrategia misional tradicional y acompañar a los tobas en su “propia elaboración del cristianismo”, dio pié a la conformación de los Obreros Fraternalistas, cuya importancia será indiscutible en el nacimiento y constitución organizacional de la Iglesia Evangélica Unida (Miller 1995; Citro 2003b; Ceriani Cernadas y Citro s/f).

Los misioneros menonitas ya no buscaron convertir a los aborígenes a su propia iglesia ni tampoco enseñarles los principios de la “vida civilizada”. En palabras de Albert Buckwalter: “les prometimos entonces que seguiríamos visitando las congregaciones, llevando la palabra de Dios —promesa que muy pronto comprendería la traducción de la Biblia” (1998: 7)²⁵³. Junto a la labor evangélico-lingüística, el equipo menonita se propuso apoyarlos en la obtención de los requisitos legales y simbólicos de legitimidad. Para tramitar el *fichero* de cultos es preciso llenar un conjunto de formularios, en donde se responden y especifican diversas cuestiones sobre el tipo de institución religiosa que se quiere inscribir²⁵⁴. La dificultad de los indígenas en el manejo de la escritura y las lógicas legales y burocráticas de la sociedad nacional fue entendida por los menonitas como un obstáculo para el logro de su autogestión religiosa y por ende cultural. De ahí que hayan sido estos misioneros los encargados en tramitar los papeles necesarios e instruir a los *qom* en su correcto manejo.

²⁵² El representante principal de estos cambios fue J. D. Graber, elegido secretario general en 1944. Su experiencia como misionero en la India fue decisiva al respecto. En palabras de Shenk (2000: 46), en su reseña sobre el liderazgo en las misiones menonitas: “the major test of Graber’s administration was the mission in India. Here he faced a group of his long-time missionary colleagues who strongly resisted all attempts to change the existing patterns, on the one hand, and Indian church leader on the other, who were chafing under missionary control and demanded that leadership of the Church be transferred to them... In 1948 Graber was able to over-ride missionary opposition and set in motion a multi-phase process that eventually resulted in the transfer of all leadership to Indians, dismantled mission structures and arranged for disposal of all mission properties”.

²⁵³ Albert Buckwalter representa el referente mayor de este equipo de misioneros, habiendo estado 43 años, junto a su mujer Lois, entre los *qom* de Chaco y Formosa. Aparte de poseer un eximio conocimiento de la lengua, gramática y cultura toba (conocimiento materializado en su ya clásico *Vocabulario Toba*, editado en 1980), su labor e influencia entre los *evangelio* y la concreción de la Iglesia Unida fue única.

²⁵⁴ Como por ejemplo fecha de origen, nacionalidad e identidad de la misma, números de prosélitos, zonas de influencia, etc.

En el lustro 1955-60, hombres como Aurelio López, de Pampa del Indio, y Guillermo Flores de la Colonia Bartolomé de las Casas, iniciarán campañas proselitistas en numerosos asentamientos toba de las provincias de Chaco y Formosa que se extenderán por toda la siguiente década. Acompañados en muchos casos por misioneros menonitas, Buckwalter y su esposa especialmente, el objetivo de estas giras no era solo evangelizar sino también persuadir a la gente, y especialmente a los que ya estaban en otras denominaciones o hacían cultos individuales, de la necesidad de constituir una propia iglesia evangélica que no dependiera jerárquica ni administrativamente de ninguna institución religiosa de la sociedad blanca. Los viajes de López y Flores fueron preparando el terreno y en 1961, cuando la denominada Iglesia Evangélica Unida obtiene su propio *fichero*, numerosas congregaciones preexistentes se integrarán como parte de la misma²⁵⁵.

Retomando lo argumentado en relación al caso del jefe Martínez y la reelaboración de los patrones de liderazgo, es posible considerar que el *evangelio* enfatizó aún más la faceta de mediador ante la sociedad blanca que poseían los jefes tradicionales. En efecto, los nuevos dirigentes conservan –en palabras de Wright (1988: 84)- “las pautas antiguas de la institución: herencia, elección, personalidad sobresaliente, asociación con un poder sobrenatural”. Pero junto a éstas, nuevos elementos de prestigio y legitimidad empiezan a ganar fuerza, como el conocimiento del castellano, la escritura y los requisitos necesarios para la administración de las congregaciones, cuya estructura organizativa replica la de otras denominaciones evangélicas²⁵⁶. No es azaroso entonces que los dos líderes históricos de la IEU, Aurelio López -patriarca y primer presidente de la iglesia- y su sucesor Orlando Sánchez, hayan estado en continuo contacto con agencias e instituciones no-indígenas religiosas o

²⁵⁵ Como, por ejemplo, las Iglesias de Dios Pentecostal, fundadas por Martínez o los cultos independientes de Maeto Quintana y las *coronas* de Luciano, u otras más cercanas a la sociedad blanca como la Iglesia Gracia y la Gloria y la Iglesia Bautista, comandadas respectivamente por los sucesores de Lagar, el norteamericano Clifford Long y el argentino Enrique Bogado durante los años '40 y '50.

²⁵⁶ Cada iglesia se compone de un primer, segundo y tercer pastor; un tesorero; un secretario; un portero, y un predicador. Asimismo, existen cancionistas y dancistas. Los fieles que ocupan dichos cargos poseen una *credencial* de la iglesia que acredita dicha condición. En el plano regional, las iglesias se estructuran en comisiones locales, zonales y general, existiendo una rama de adultos, otra de jóvenes y una de mujeres, esta última recientemente creada. Cada año se celebra una *Convención General*, con los representantes de las comisiones, todos los fieles que puedan concurrir a ella y la mediadora asistencia de los Obreros Fraternalistas menonitas. Además de los cultos regulares, los días domingos y a veces los miércoles por la tarde-noche, se realizan celebraciones especiales ligadas al calendario religioso y al ritmo de la vida social toba. Por ejemplo: aniversarios de las iglesias, cumpleaños de fieles (fiestas de quince femeninas especialmente), Navidad, Año Nuevo, casamientos, aniversarios de casados.

seculares. Fue esta adquisición de nuevos conocimientos y relaciones la que les infundió un gran prestigio como predicadores y en el caso de Sánchez como vocero de la cultura toba. Los sucesivos dirigentes no han hecho sino replicar esta tendencia. Incluso en los últimos años, varios predicadores y pastores indígenas han buscado establecer nuevos contactos con líderes religiosos *dogshi* de otras congregaciones, intentando, entre otros propósitos, obtener colaboraciones materiales para sus iglesias. Esto es importante a tener en cuenta, pues como observaremos en breve, el contacto de los *qom* con la Iglesia Mormona acentuó estos mismos patrones. Es decir, la importancia de la jefatura, de ahí que los pioneros del “mormonismo toba” hayan sido importantes líderes regionales del *evangelio*, y un acercamiento más asiduo con los valores e ideología de la sociedad dominante²⁵⁷.

La pertenencia al *evangelio* se convirtió de esta manera en un poderoso recurso ideológico para intentar asimilarse al mundo *dogshi*, manteniendo a su vez las propias formas de sociabilidad, entendimiento y espiritualidad. A la referida imagen del aborígen como atávicamente “vagos”, “ignorantes” y “borrachos”, los líderes indígenas del *evangelio* ofrecieron otra cara: la posibilidad de demostrar que sí podían cambiar, trabajando la tierra, no bebiendo ni fumando, y estableciéndose de manera fija en sus asentamientos²⁵⁸. La eficacia del mensaje pentecostal radicó en la afinidad simbólica con el mundo espiritual toba y en la emergencia de nuevos liderazgos e ideologías que pudieran explicar y guiar la experiencia social de la gente en cambiantes condiciones de existencia (Miller 1999)²⁵⁹.

Como podría anticiparse, la entrada del *evangelio* en La Primavera hacia mediados de 1950 volvió a poner en tensión la presencia todavía monopólica de *Chur* y su proyecto civilizador. Aunque por entonces la misión había sido desalojada de la colonia, varias de las hectáreas lindantes quedaron en posesión de *Don Juan* y de la

²⁵⁷ Desde ya que esta relación con la sociedad blanca es heterogénea y contradictoria, oscilando entre una idealización del pasado aborígen unida a un proyecto de autonomía social y una impugnación a ciertas prácticas culturales autóctonas que reproduce claramente las narrativas coloniales y nacionales hegemónicas.

²⁵⁸ En la época en que la IEU se expandía por los comunidades, a mediados de 1960, las migraciones de los toba del oeste a los ingenios estaban llegando a su fin. Un factor central en la acuciada reducción de mano de obra indígena fue la mecanización de la zafra (Gordillo 1996). Así, los primeros misioneros de la IEU, predicaron la importancia de plantar la propia tierra, propuestas que muchos tobas aceptaron, en un nuevo contexto donde las oportunidades de subsistencia se habían vuelto a reducir.

²⁵⁹ En palabras del antropólogo norteamericano: “I continue to be convinced that Pentecostalism’s rapid and widespread growth in the region can be explained best in terms of its compatibility with spiritual powers for purposes of physical and emotional healing, together with its arrival at a moment of crisis in Toba history when new leadership with a revitalized ideology was in demand” (Miller 1999: 7).

Iglesia del Nazareno, siendo numerosos los indígenas que allí trabajaban en faenas agrícolas y ganaderas. Antecedida por las *coronas* de Luciano, la llegada de la Unida produjo un inusitado reavivamiento religioso en la colonia, abonando así el espacio a un proyecto de autonomía sociorreligiosa inédito hasta el momento. Notemos ahora el parecer de *Juancito Church*, reflexionando sobre aquellos temas y poniendo en evidencia el *conflicto ideológico*—según su parecer— entre *Don Juan* y el nuevo movimiento.

Yo creo que el problema que ellos tienen es la dirigencia. Porque si se les dirige bien, van bien. Porque ellos por sí solos no va. Sabés cuando vino todo el problema, cuando entró la Iglesia Unida, era otra misión. Y ellos dijeron que no querían ser administradores de estancias, venían con esa ideología. Ellos tenían que ir a predicar nomás y que el aborigen por sí solo se desenvuelva. Y eso chocó contra Papá. Porque Papá decía: repartido el bienestar, el aborigen más la religión va bien la cosa. El decía con el sudor de tu frente comerás tu pan. *Y eso quería inculcarles y los otros decían que al aborigen hay que dejarlo en su hábitat, que hagan lo que saben hacer... Pero esos fueron de los menonitas. Ellos vinieron con esa ideología porque ellos dijeron que venían a evangelizar pero no a ser administrador de estancias. Pero alguien tenía que enseñarles a trabajar!!!. Como hablamos una vez con Don Lucas “alguien tenía que enseñarnos cómo manejar una cuchara, ¿porqué teníamos que seguir comiendo con las conchas?”* El les enseñó eso, el les vistió. (énfasis agregado)

La mirada de *Juancito* es interesante por varios motivos. En primer lugar, su percepción sobre la imposibilidad de autogestión de los aborígenes, en un plano político, religioso y cultural; percepción común al criollo formoseño —según observamos en el capítulo previo— con la diferencia de una biografía particular más cercana al mundo indígena. En segundo lugar, su recelo con los misioneros menonitas ante su proyecto de *revitalizar y relativizar* las formas de sociabilidad y espiritualidad toba. Según la mirada de *Juancito*, con probabilidad no muy distinta a la de su padre y otros pastores *doqshi*, dejar que los tobas “elaboren su propia forma de cristianismo” equivalía regresar a las menoscabadas costumbres. En tercer lugar, el contraste de esta percepción con la de los propios fieles del *evangelio*, especialmente los adultos que recuerdan con claridad la época de *Don Juan Chur*. Para ellos es una línea de continuidad la que une a *Church* y el *evangelio*, línea menos ambigua que las *Coronas* de Luciano, movimiento ‘anómalo’ o ‘liminal’ a la luz de la hermenéutica actual sobre su historia sociorreligiosa²⁶⁰. *Church* enseñó a trabajar la tierra, a leer, a escribir y obtener documentos, tópicos que también enarbolaron los predicadores del *evangelio*.

²⁶⁰En los últimos años los Obreros Fraternalistas menonitas han buscado reubicar a Luciano como parte del *evangelio*. Así leemos en la publicación oficial del grupo que en 1943 “dos de los grandes líderes

Las crisis existenciales, donde el alcoholismo, el adulterio y la enfermedad física son sus marcas recurrentes, suelen motivar a la gente a ingresar (y reingresar) al *evangelio*. Deseos de superación personal en un plano educativo, artístico y económico, la búsqueda de pareja y la presión familiar, en la relación padre-hijo mayor y yerno-suegro especialmente, también inciden en los motivos de pertenencia a la congregación. Sin entrar en los rituales y prácticas del culto y el ambivalente discurso de conversión que lo atraviesa, temas ampliamente documentados en la literatura etnográfica (Miller 1967, 1970; Wright 1988, 1989; Citro 2000a, 2003a)²⁶¹, es factible enfatizar la percepción social que la gente tiene sobre su inclusión en el *evangelio*. En efecto, y como sostiene Wright (2002: 72), esta pertenencia los ubica en estrecha conexión con una fuente poderosa que los protege de cualquier problema a través de un “campo de poder”, similar al *le'eraGa* de los shamanes, y que también poseían –según los indígenas– los mismos curas y misioneros protestantes. Podemos sostener así que este “campo de luz” del *evangelio* se nutre dualmente, desde sus orígenes hasta la actualidad, por el poder asociado al mundo blanco (en la escritura, tecnología y bienes materiales) e indígena (en las fuerzas para curar las aflicciones, en el idioma nativo y en sus especialistas religiosos).



Foto 4. *Culto del evangelio 1*. Cancioneros en un culto de la Iglesia Cuadrangular en La Primavera. A la izquierda, con camisa blanca, el pastor dirigiendo el canto.



Foto 5. *Culto del evangelio 2*. Cancioneros en un culto de la Iglesia Evangélica Unida en La Primavera.

A pesar de una tendencia siempre latente a la fisión, la IEU continúa siendo la denominación religiosa de mayor presencia. En La Primavera, cuya población actual

espirituales de ese tiempo, Luciano Córdoba de Pozo Molina, Formosa, y Pedro Martínez de Pampa del Indio, Chaco, se encontraron en la Colonia Bartolomé de las Casas. Allí hicieron un Pacto de Paz entre las naciones pilagá y toba. Antes, no se querían entre ellos, se peleaban, y hasta se mataban unos a los otros. Pero como ya conocían el evangelio hicieron un Pacto de Paz” (*Qad'aqtaxanaxanec*, año 44, N° 3, 2000, pag. 3).

²⁶¹ Sobre los cuales –no obstante- haremos una breve referencia contrastiva con el caso mormón en el

ronda las 2000 personas, el campo religioso está conformado por cuatro congregaciones de la Unida, dos de la Iglesia Cuadrangular y de la Iglesia del Nazareno y una de la Iglesia Gracia y Gloria, la Iglesia de Jesucristo Pentecostés y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Excepto esta última, todos los fieles de las congregaciones aludidas se autoadscriben como *evangelio*; constituyendo sin duda la religión hegemónica de la colonia. Los casos de algunos ancianos o jóvenes que rechacen identificarse de esta forma son bastante aislados y por ello particularmente marcados dentro de la comunidad (Citra 2000a, 2003a, 2003b).

Como señalamos, lejos de presentar un campo armónico y estable, el *Evangelio* está surcado por conflictos en la interpretación de la propia historia cultural, en las rencillas políticas por los liderazgos y en las divergencias manifiestas en cuanto a las danzas del *culto*. Tanto en la actualidad como en sus épocas iniciales las redes de parentesco, la afiliación política peronista y los conflictos internos constituyen elementos perdurables en la constitución sociológica del *evangelio*. En el campo religioso toba, el movimiento sigue manteniendo –como dijera Weber- el monopolio de los bienes de salvación. Si bien los conflictos entre diversas congregaciones o facciones son recurrentes cierto *esprit du corp* parece emerger en situaciones de alta tensión. Esto fue lo que aconteció a principios de la década de 1990 cuando los *mormones* arribaron a la zona con el objetivo de civilizar a los indígenas formoseños.

Parte II

Bautizando *lamanitas* en el “desierto verde”

a- “Ahora en la iglesia enseñamos”

Como expresamos en el capítulo anterior, el mormonismo tuvo su entrada entre los aborígenes del Chaco hacia fines de la década del ochenta, aunque frustrados intentos se realizaron en los primeros años de la iglesia en el país. El anhelo del primer misionero, el élder Melvin Ballard, de que “vendrá el día el que los *lamanitas* de esta tierra tendrán su oportunidad”²⁶², se hizo efectivo entre los tobas de Formosa a partir de una campaña

apartado final del capítulo.

²⁶² Citado en “La historia de la Iglesia en Argentina”, Revista *Liahona*, agosto de 1963, pag. 182.

proselitista inaugurada por la entonces Misión Argentina Este²⁶³. El centro de expansión estuvo localizado en la colonia Bartolomé de las Casas y a partir de allí irradió, alianzas de parentesco y expectativas similares de por medio, hacia el este de la provincia. Revisaremos en primer lugar el contexto sociohistórico donde este nuevo mensaje religioso se asentó, para luego abordar las acciones, en el discurso y las prácticas, de los propios protagonistas y el desenvolvimiento de esta iglesia entre los tobas de La Primavera.

El primer adelantado en el acercamiento a los indígenas de la región fue un joven maestro rural, miembro originario de la provincia de Corrientes, que en 1977 se radica con su mujer en las cercanías de Misión Tacaaglé. En su reseña histórica titulada "*Los inicios de la obra en Formosa*", Jorge Acuña –futuro líder regional– relata en tercera persona su breve experiencia con los aborígenes de la Misión:

En la colonia, conoció a los aborígenes de Misión Tacaaglé. Habiendo sido ordenados Misioneros de Distrito, Jorge y Elodia -su esposa-, compartieron las enseñanzas de la Iglesia con los "indios de las Américas", residentes en Tacaaglé. Ellos se mostraban interesados en el Evangelio, pero perdieron el interés cuando no pudieron recibir más ayuda material y alimentos de los Acuña. También solicitaron un ejemplar del Libro de Mormón para "jurar" en sus asambleas²⁶⁴.

Aparecen en estas crónicas dos tópicos dignos de considerarse pues configuran temas que perdurarán sin mayores cambios en la relación interétnica. En primer término, el interés pragmático de los indígenas para con la misión mormona y el desconocimiento de los *santos* de que las organizaciones de los *doqshi*, donde se incluyen las iglesias de cualquier denominación, constituyen para los aborígenes fuentes de recursos materiales y simbólicos. Es preciso tener en cuenta que, de acuerdo a los propios esquemas de la vida social toba, la espiritualidad se presenta en tanto relación indisoluble con la adquisición de recursos materiales, de ahí también su articulación con la dinámica de las jefaturas. En palabras de Willis Horst (2002: 312): "la religión organizada también lógicamente debe aportar al bienestar físico de la comunidad. Tiene que rendir en términos de recursos materiales. Si no rinde, no es creíble, confiable"²⁶⁵. En segundo lugar, y según advertimos con anterioridad, el vigoroso estatus que la

²⁶³ Desagregada con el tiempo en Misión Rosario y Misión Resistencia, siendo esta última la institución que nuclea actualmente la obra en dicha región.

²⁶⁴ *Documentos Históricos*. (A/166): "*El comienzo de la Obra en Formosa*", Abril de 1977, pag. 1.

²⁶⁵ "Hoy en día" –continúa argumentando Horst (2002: 312) con lucidez– "cuando los cazaderos son las organizaciones de la sociedad blanca... hay una secularización del sistema de sustento. Ya los encargados de los recursos no son los poderes espirituales de antes, sino los 'expertos', asesores, autoridades, etc. del

palabra escrita tiene para los *qom*, como símbolo que condensa el poder de la sociedad nacional y su legitimidad. En este caso, a partir de la apropiación del *Libro de Mormón* como objeto válido y eficaz para los mismos cultos del *evangelio*.

Poco tiempo después de esta aproximación, Acuña y familia se trasladan a Comandante Fontana, en el centro de la provincia, donde se instalan definitivamente y junto a otro miembro del pueblo comienzan a organizar la iglesia en la zona²⁶⁶. La cercanía con la colonia Bartolomé de las Casas tentó a ambos *pioneros* a visitarla en distintas ocasiones y estudiar la posibilidad de difundir allí el evangelio mormón. Estas fueron las primeras visitas oficiales de la IJSUD a una comunidad indígena de Formosa, realizadas durante el año de 1980 y 1981. A partir de las mismas se efectuaron contactos y relaciones con dirigentes indígenas del *evangelio*, hechos que fueron preparando el terreno para el posterior desembarco al fin de la década. Así narró Acuña aquella experiencia y la actividad misional que realizó junto a sus pares.

Los dos únicos Elderes residentes en el pequeño pueblo, dieron comienzo a una obra que se tradujo en distribuir Libros de Mormón, folletos, dieron charlas explicativas sobre la Iglesia y visitaron varias congregaciones religiosas del medio. La visita más emotiva fue la que realizaron con el Obispo del Barrio Formosa, Hno. Ramón Alberto Aguirre, a la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular con sede en la colonia lamanita “Bartolomé de las Casas”... El Espíritu del Señor dejó sentir su influencia durante al visita de los miembros, que, aunque las personas mayores no entendían totalmente el idioma, pudieron gozar de un testimonio real de la verdad de la Iglesia restaurada... El hermano Cabrera transportó después al Obispo Pacheco desde Formosa, a los Misioneros y a las Misioneras. Los cuatro jóvenes Norteamericanos colaboraron con las ofrendas y los Elderes tuvieron sendos discursos. Un líder lamanita habló después de ellos y dijo “Los hermanos de la Iglesia de Jesucristo no solo vienen a visitarnos, sino también a ayudar. Nosotros estamos muy contentos con ellos”... En esa colonia, el jefe del Grupo Comandante Fontana y el hermano Iglesias también visitaron otras dos Congregaciones religiosas. Los indios de las Américas los recibieron con mucha cordialidad y atenciones²⁶⁷.

Podemos encontrar en este relato tres motivos fundamentales: i) La utilización del término *lamanita* (= indios) como ‘marca de plural’, entendida como categoría de la situación neocolonial según la narrativa mito-práctica del *Libro de Mormón*; ii) El sentido de la frase “[los mormones] *no solo vienen a visitarnos, sino también a ayudar*”

mundo blanco, los que ‘manejan’ el dinero: municipalidades, ONG’s, políticos, religiosos, etc.”.

²⁶⁶ Según relata Acuña en sus crónicas históricas, una mañana de 1980 “un hombre alto se detuvo frente a la puerta de la oficina... El hombre se paró junto a él y le dijo: ‘parece que somos de la mismas creencia’. Jorge experimentó una inmensa alegría, al encontrar ‘en el desierto’ a un hermano de la Iglesia. El hombre dijo que se llamaba Iglesias, y que su nombre también era Jorge...” En: *Documentos Históricos*. (A/166): “El comienzo de la Obra en Formosa”, Abril de 1977, pag. 2.

²⁶⁷ *Documentos Históricos*. (A/166): “El comienzo de la Obra en Formosa”, Abril de 1977, pag. 2-3.

según la perspectiva *qom*, tema estrechamente relacionado con lo expresado sobre la dimensión pragmática de la espiritualidad toba y con los deseos de un mayor acercamiento a la sociedad nacional; iii) La denominación “*Iglesia de Jesucristo*” como la utilizada por muchos tobas. Considero que ésta denota una cercanía semántica al *evangelio*, mientras que “*mormón*” o “*Iglesia de Mormón*”, vocablos también utilizados por los fieles *qom*, aparecen como términos alejados del *evangelio*. Como exploraremos en lo que resta de la tesis, creo factible considerar que ambas formas de referirse a la IISUD expresan metafóricamente el espacio de significación conflictivo que la misma ocupa para los fieles indígenas.

En su estudio etnográfico sobre cambio sociorreligioso en la colonia Bartolomé de las Casas, Cordeu (1984) sostenía que la Iglesia Cuadrangular (IC) presentaba mayores tendencias aculturativas que su rival la Iglesia Evangélica Unida (IEU), de propensiones más nativistas y extáticas. Aunque investigaciones contemporáneas pusieron de relieve una mayor transversalidad en las ideologías y prácticas de ambas congregaciones (Citra 2002a), la observación de Cordeu no deja de ser interesante, tomando en cuenta especialmente el contexto histórico en que fueron establecidas. En efecto, las indagaciones realizadas por el autor se llevaron a cabo hacia fines de 1981, es decir en el mismo momento en que los mormones de Fontana y Formosa establecieron los primeros contactos con los indígenas de la zona. El estudio hizo foco en la recepción toba del mensaje de la IC y cómo allí se conformaba “una actitud proclive a las definiciones y símbolos de la cultura dominante” (Cordeu 1984: 191). Así, pone en correlación sociológica cuatro tópicos principales: 1) las biografías de los dos líderes indígenas de esta iglesia, ambos ligados a familias de tradición en la jefatura y funcionarios de la Dirección Provincial del Aborigen; 2) la coyuntura histórica (año 1969) y las relaciones políticas entre dirigentes criollos de la iglesia y autoridades provinciales de turno, hecho que se expresó en la “acentuada protección oficial que gozó [la IC] desde el comienzo” (ibid.: 193); 3) la hermenéutica bíblica realizada por los citados dirigentes basada en una exégesis pragmática y secularizante, orientada a lograr “una comunicación más provechosa con la sociedad nacional” (ibid.: 203); 4) la polémica sociorreligiosa entre la IC y la IEU, donde el “activismo pragmático” de la primera se oponía al “espiritualismo” evasivo de la segunda.

En términos generales, considero que estos cuatro temas son también importantes para comprender la recepción del mensaje mormón en dicha comunidad e

indagar en las percepciones de los propios actores. En términos específicos, se evidencia una sintonía entre las perspectivas de la Iglesia Cuadrangular y la Iglesia Mormona, hecho que se manifiesta en los contactos entre dirigentes locales de la primera y los líderes criollos del mormonismo. No es azaroso entonces el hecho de que Jorge Acuña y los otros *santos* criollos visiten especialmente la IC y establezcan buenas relaciones con sus dirigentes José Barreto y los hermanos Manuel y Juan Chascoso. Como hemos observado, la propuesta del mormonismo entraba en concordancia con las expectativas indígenas de una mayor integración a la sociedad mayoritaria. Notemos cómo en las referidas crónicas de Acuña surge un ejemplo interesante de esta afinidad, establecida en este caso en la hermenéutica que Juan Chascoso transmite a los misioneros mormones sobre el parentesco entre israelitas e indios:

En una de las visitas, en las que presentaron el Libro de Mormón, el Obispo Aguirre del Barrio Formosa los acompañaba. Juan, uno de los líderes de la colonia, iba en el auto con ellos, de regreso a Comandante Fontana... El Obispo Aguirre, conversaba con Juan, y éste dijo: Nosotros con mi hermano (Manuel Chaskoso) estábamos leyendo la Biblia y vimos que nosotros somos el pueblo de Israel. Porque todo lo que les pasó a los Israelitas, también nos pasó a nosotros. El Obispo y los hermanos testificaron en el viaje que ellos son una rama de la Casa de Israel y hablaron sobre José de Egipto. Fueron acontecimientos de estos pioneros de Formosa que perduran en sus corazones experimentando cálidos sentimientos toda vez que los recuerdan ²⁶⁸.

No obstante estos cercanos vínculos con los dirigentes religiosos de la IC de Bartolomé de Las Casas, ninguno de ellos se volcó hacia la Iglesia Mormona y su propósito de establecer *Ramas lamanitas*. Por el contrario, el que llevó a cabo esta acción fue un antiguo líder del *evangelio*, auténtico pionero y fundador formoseño de la IEU: don Guillermo Flores. En la historia de vida de Flores, cercano a los 80 años, se resume de modo ejemplar la experiencia del cambio sociorreligioso en los tobas formoseños. Aprendió el castellano y los rudimentos de la escritura en la escuela de la colonia, donde también trabajó en la chacra, la tala de árboles y la fabricación de ladrillos. “Y entonces en el año ‘42 hubo evangelio”, me comentó Guillermo en su casa, agregando que “la gente se empezó a ir a Resistencia. Todos iban para allá, de Las Palmas, Pampa del Indio, de muchos lados”. Él mismo realizó el viaje y se contactó con

²⁶⁸ *Documentos Históricos*. (A/166): “El comienzo de la Obra en Formosa”, Abril de 1977, pag. 3. En el mencionado trabajo, Cordeu refirió la existencia de un paralelismo exegético entre israelíes e indios, donde “la indestructibilidad mítica del pueblo hebreo es el paradigma de la inmutabilidad de la propia identidad étnica” (1984: 203). Por otro lado, esta asociación entre el ‘pueblo hebreo’ y el ‘pueblo toba’ es también recurrente en la actualidad en los círculos bíblicos organizados por los Obreros Fraternalistas menonitas en las diversas iglesias del *evangelio* (Citro 2003).

la obra misional de John Lagar en la por entonces precaria ciudad de Resistencia. “Cinco año estuve en el Chaco y ya aprendía algo, orar, predicar”. Después volvió a Bartolomé con la idea de trabajar y “hacer culto”, pero los gendarmes y el propio administrador de la colonia se lo prohibieron terminantemente.

Yo hice un culto ahí en mi casa y me mandaron a llamar. Y me dijo el administrador: hay que dejar el evangelio, no hay que seguir más evangelio, si vos querés seguir evangelio fuera de la colonia. Nuestro gobierno no son evangelio, son católicos. Y ahí nomás quedamos.

La ayuda propiciada por un pastor inglés de Roque Saenz Peña, según Flores “Alfredo Leake”, le permitió conseguir un fichero (“era en N° 119”) y establecer la primera iglesia del *evangelio* en la colonia (“Pentecostal”). “En dos meses ya teníamos permiso y le mostramos a gendarmería”. En el año 63 es designado empleado de la Administración, mudándose al camino principal de la Colonia, en las cercanías de la ruta provincial. “Yo cambié acá porque yo soy personal, yo soy empleado. Entonces cuando había portón acá, yo era portonero, controlaba todo quien entra y sale”. Con la llegada de la IEU a fines de 1960 cambia de denominación para establecer la primer congregación de la colonia. A partir de allí Flores recorrerá buena parte de la provincia predicando el evangelio. “Yo predicaba a caballo por Primavera, Taacaglé, cuatro riacho pasamos, hay que nadar, no hay ruta nada, ni carretera”. Un tiempo después arriba a Bartolomé la Iglesia Cuadrangular y comentaba,

La gente quiere hacer prohibir. Pero como yo soy responsable del evangelio en aquel entonces yo les dije: “miren hermanos ahora el evangelio está libre, tiene libertad, no importa si viene otra secta, pero si tienen libertad porque está libre. Porque a los católicos ya ganamos”. Sabe que los católicos hicieron censo. Entonces yo hacer decirle a mis hermanos: “cuando viene censo hay que decir todos evangelio, no hay que tener miedo, porque cura está haciendo censo y acá hay 6 católicos nomás”.

Como sostiene Wright (2002: 78), la íntima relación entre la política estatal de ocupación de tierras aborígenes y la Iglesia Católica influyó con fuerza en la percepción del protestantismo como culto ‘liberador’, “cuya prédica otorgaba a los tobas un sentido de agencia, al menos respecto de las creencias, pero al costo de la estigmatización de sus prácticas ancestrales”. Ahora bien, la censura cultural que el *evangelio* puso en escena sobre las propias costumbres, interpretadas como vestigios de una herencia “salvaje” e “ignorante”, se vió reproducida con la llegada de nuevas iglesias protestantes. Pero en este caso la barbarie no se ubicó solamente en ‘el tiempo de los

antiguos' o 'de los curas', sino en el mismo *evangelio*. Así, tanto la Iglesia Cuadrangular como la Mormona, como algunas congregaciones de la IEU y de la Iglesia del Nazareno, entre otras, comenzaron a ejercer una crítica sobre las prácticas religiosas del *evangelio*, donde, para el juicio de muchos solo impera "*la costumbre*"²⁶⁹. Esta visión crítica, desde ya, incorpora y reinterpreta las narrativas hegemónicas sobre los pueblos chaqueños, con sus imágenes del indio "haragán", "indomable" y "terco".

El deseo de tener nuevamente su propia iglesia, la competencia entre distintas facciones político-religiosas y la visible potencia material del mormonismo, llevaron a que Flores escuchara el mensaje mormón. Tiempo después decidió bautizarse en la iglesia y comandar el proyecto misional entre los tobas de Formosa. A esto hay que agregar el factor decisivo según el punto de vista del propio Guillermo: el *prestigio de modernidad* del mormonismo, con su marcado énfasis en el trabajo, la educación, la urbanidad, el orden y ascenso social, en oposición a la recaída en la barbarie del *evangelio*. En sus propias palabras,

En el año '88 vinieron los mormones. Y los espanté. Yo era el representante fundador de la Iglesia Unida. Yo tengo a mi compañero Aurelio López, pero falleció. *Entonces después la gente hizo lo que quiera, no respeta más, eso es lo que me arruina. Ahí me cortó toda la voluntad.* Yo estaba trabajando como carbonero y viene mormón a hablar, pero yo rechazo, no quiero saber nada. ¿Para que voy a escuchar mormón. Si lo que yo conozco es pentecostal?... *Cuando ora la gente todo tiene que hacer griterío y ruido* [Guillermo imposita la voz al modo de los *evangelio* orando]. Toda la gente, puro grito. *Entonces ahí esa danza que le dicen, o ese gozo. Y parece que el hombre no escucha nada. Tiene que escuchar.* Eso es lo malo. *En esta iglesia no hay ruido, hay un pizarrón. Porque Jesús no es solo pastor, Jesús también es maestro.* A Pedro le enseñó Jesús. *Acá se enseña a la gente y la gente comprende.* Como ellos no saben leer ni escribir, al tiempo entonces ya saben. Aprenden algo. Hablan. Entienden. *El mormón habla claro, bien claro... Este mormón lo que me dio nuevo es el manejo.* El manejo es muy importante. *Acá tenemos diezmo, tenemos recibo, tenemos boleto del Banco,* que yo mando a depósito en el Banco de Ibarreta. Yo mandar también los recibos. Entonces con esta plata nuestra en el Señor Jesús después esa plata vuelve... Esta es la iglesia de Jesucristo, tiene su pizarrón tiene todo. *Aquí en la iglesia hay un tanque de 500 litro donde se bañan, tiene su motor para sacar agua, hay luz, hay baños.* Hace poco que *tenemos baño,* porque la otra se arruinó. *Porque ahora es de material, es mejor.* El mes pasado lo arreglaron, hace poco. *También entregan a veces mercadería, galletitas, ropa. Voy a pedir* [énfasis agregado].

²⁶⁹ Citro (2002, 2003) ha explorado estos temas entre los tobas de La Primavera y Taacaglé adscriptos al *evangelio*, observando en qué medida este 'conflicto de interpretaciones' sobre las prácticas religiosas se encuentra enmarcado en un conflicto generacional y aspiraciones culturales divergentes entre ancianos, adultos y jóvenes. En términos generales, los ancianos promueven una visión más crítica sobre la propia cultura que los adultos, siendo el de los jóvenes un terreno de mayor ambigüedad y contradicción.

La capilla de la naciente congregación se levanta en un terreno del mismo Flores, ubicado en el camino principal de la colonia y a unos 300 metros de su casa. Los vínculos de parentesco y afinidad, su prestigio como líder histórico del *evangelio* y sus redes políticas se unieron ahora para predicar las ventajas del mensaje mormón. En escasos dos años, un grupo importante de familias tobas se bautizó en la IJSUD, la mayoría pertenecientes a congregaciones del *evangelio*. Hacia 1990 ya se habían organizado diversas *ramas* aborígenes en la provincia, en Bartolomé de las Casas, La Primavera, colonia Ensache, colonia Alberdi y el Barrio *Nam Qom*, en Formosa, y en los barrios tobas de las ciudades de Resistencia y Gral. San Martín y en los asentamientos de Las Palmas y La Leonesa, en la provincia de Chaco. También cruzaron el Pilcomayo para extender la misión entre los *nivaclé* (o *chulupí*) del Chaco paraguayo. Así recuerda Guillermo aquellos años de mayor difusión del mormonismo entre los tobas formoseños, remarcando nuevamente las diferencias con su antiguo derrotero en el *evangelio*:

En el año '89 yo recorrí toda esta parte. Cuando yo acepto esto me fui de nuevo y salí a recorrer toda esta parte. Pero ya no era como antes, ahora fui rápido, en la camioneta, volando hasta Paraguay en avión. Al Chaco Paraguay, a predicar a otra raza, los *chulupí* que le llaman. Con el Presidente de la Misión nos fuimos a recorrer todo, a Ingeniero Juarez, hasta la frontera.

La Misión Argentina Este, que agrupaba por ese entonces todo el litoral y noreste del país, trabajó especialmente en la difusión del mormonismo entre los aborígenes. Desde allí se coordinaron los viajes a distintos asentamientos de la provincia y del vecino país. El evento que coronó este fervor *lamanita* en el Chaco argentino fue una gira de conferencias entre las diversas *ramas* aborígenes durante el primer semestre de 1990, lideradas por el entonces Primer Consejero de la Presidencia de Área. De acuerdo a la mirada mormona, en estas “reuniones con el pueblo de la promesa”,

Se disfrutó de un hermoso espíritu al compartir los testimonios de los asistentes acerca de la *veracidad de la Iglesia, y del privilegio de conocer su linaje escogido y saber acerca de sus ancestros por medio del Libro de Mormón [...]* Se escucharon testimonios sencillos pero muy firmes sobre la veracidad de la Iglesia y del Evangelio restaurado, y mensajes llenos de inspiración... Sabemos que la mano del Señor está en Su obra que se lleva a cabo por medio de misioneros y hermanas muy especiales que experimentan sincero amor por estos descendientes directos de Lehi –el pueblo de la promesa²⁷⁰. [énfasis agregado]

²⁷⁰ “Una gira de Conferencias en las Ramas Aborígenes”. *Revista Liahona, Suplemento de Noticias*

En esas instancias, podemos afirmar que para muchos tobas los *santos* no fueron considerados como algo muy distinto del *evangelio*. Por el contrario, se presentaron como un *evangelio* mejor, en el sentido de poseer más medios (económicos, tecnológicos, asistenciales, etc.) y una cautivante organización burocrática. Con probabilidad fueron estas causas la que motivaron a la gente a unirse a la *Iglesia del Mormón*. Los dirigentes del *evangelio*, por su parte, vieron una oportunidad única para una nueva iglesia a su cargo, en tanto símbolos bien visibles y concretos de status político, económico y religioso.

Un viejo compañero de ruta de Guillermo en sus años de predicador itinerante del *evangelio* y otro reconocido *dirigente* político del lugar serán los encargados de liderar el primer grupo de tobas mormones en La Primavera. El primero de éstos fue don Amadeo Sosa, uno de los fundadores del barrio toba de Clorinda donde también implantó el primer edificio de la Iglesia Evangélica Unida a comienzos de la década del '70. Sosa nació en La Primavera y como muchos de sus coterráneos se asentó con el tiempo en las cercanías de Clorinda, trabajando en las “*changas*” que la ciudad fronteriza ofrecía, como estibador, obrero y aguatero, entre otras. Aunque no pude conocer a Amadeo –falleció en el año 1991- sí he logrado conversar con parientes cercanos que aportaron distintos datos e interpretaciones sobre su vida. Al igual que Flores, pero sin llegar a su envergadura de jefe religioso, Sosa se alineaba en la vieja guardia de *evangelio*. Es decir, hombres y mujeres que se plegaron al movimiento en su etapa formativa, durante los años '50 y '60, quienes manifestaron un discurso muy crítico sobre su cultura, readaptando al mismo tiempo las anteriores prácticas sociales en el marco de la nueva ideología religiosa. Una historia interesante al respecto en la vida del propio Amadeo me fue transmitida por su hermano menor Miguel en La Primavera. Estábamos conversando sobre las experiencias de este último con distintos seres no-humanos (*jaqa'a*)²⁷¹ cuando me contó el encuentro que él y Amadeo tuvieron con los *washolé* y el poder (*haloik*)²⁷² que éstos le dieron a su hermano mayor. Así, contó que mientras estaban mariscando en el Río Pilcomayo,

Locales, p. 2, Junio de 1990.

²⁷¹ Los *jaqa'a* (extraño, otro) refieren a las entidades no-humanas que habitan en los diversos planos cosmológicos: el *delek* (la tierra seca), el *pigem* (el Oeste y el cielo) y el *chaqaik* (el mundo subterráneo y/o subacuático) (Wright 1997).

²⁷² Como anota Wright (2002: 67): “*Haloik* implica poder, conocimiento y habilidades para realizar diferentes tareas, desde las más rutinarias (agricultura, caza, deportes, política, seducción, etc.) hasta aquellas asociadas con el chamanismo y/o el *evangelio*. Conceptualmente, todo *haloik* es un don otorgado

Yo me cansé de caminar porque no encontraba ningún bicho. Ahí nomás me quede en el campamento. Entonces Amadeo siguió buscando y ahí cerca del río se encontró con los *washolé*. Son personas poderosas, igual que nosotros pero chiquitos, tienen piecitos como las nenas. Hablan el idioma y tienen las mismas costumbres que nosotros y cantan para arrollar a los bebés igual: oh, oh, oh. Y ahí Amadeo empezó a hablar en el idioma con un hombre de estos, que son chiquititos, todos tenían jarritos para tomar agua. Como Pulgarcito, yo me acuerdo de una película. Amadeo charló con ellos y uno le dijo: “yo le puedo ceder el poder para que no le falte y cuando venga acá me nombre a mí. Mi nombre es fulano de tal, y vos pedí lo que quieras: uno, dos, tres. Pero tenés que cantar mi canto. Mi canto es éste”. Y le enseñó a cantar. Hasta que entró al *Evangelio* estuvo con ese hombrecito chiquito. Cuando entró al evangelio se despidió del hombre. Le dijo que estaba creyendo en Dios y que no lo necesitaba más y el otro se enojó y se fue.

Desde allí en adelante, me aseguró Miguel, Amadeo se mantuvo fiel al *evangelio* y fue un predicador conocido entre los tobas de la zona oriental de la provincia. Según me refirió su hijo Cecilio –reconocido *dirigente* político del barrio toba de Clorinda-, a mediados de la década de 1980, Amadeo decide trasladarse con su mujer a La Primavera. Por ese entonces, y debido a disputas personales con otros miembros, dejó de participar en la Iglesia Evangélica Unida, pero aún era *evangelio*, sólo que ahora como predicador de la Iglesia del Nazareno. Es de notar que será justamente en la congregación heredera de la Misión Emmanuel de Church donde surgirán los dos primeros líderes del mormonismo. Ya radicado en Primavera, hacia fines de 1980 lo visita Guillermo junto con un contingente de líderes y misioneros mormones, y le propone comandar la *Iglesia de Jesucristo* en ese lugar. Así expresó estos temas su hijo Cecilio,

El era evangélico y se había ido a Primavera porque necesitaba un espacio. O sea los viejos de nosotros siempre quieren tener un espacio donde puedan estar tranquilos. Entonces como ellos se habían ido a allá, nos quedamos con mi hermana. Entonces un día cuando los fuimos a visitar yo y mi familia, nos encontramos con que estaba tratando de poner una iglesia. *La meta de él siempre era tener una iglesia*, porque era su vida. El siempre fue pastor en la Iglesia Unida... A él nunca le importó el sectarismo, para él una iglesia era estar con Dios. *Por eso cuando fundó la iglesia de los mormones su meta era tener esa iglesia y tener un espacio donde los chicos tengan donde ir, ya sea las escuelas dominicales, donde puedan aprender la religión.*

Sosa no solo acepta y se bautiza junto a toda su familia, sino que también, al igual que Flores en Bartolomé de las Casas, ofrece su terreno como lugar para la construcción de la capilla. El pequeño edificio se construye en forma rápida y se

por seres no humanos... y puede ser localizado en cualquier persona, objeto u evento del mundo”.

inaugura la *Rama Primavera*, que demostró en sus comienzos un relativo éxito misional mediante el bautismo de varias familias. Dos hechos importantes ocurren al año de establecida la congregación, eventos que signarán –como exploraremos en el capítulo 8– un fuerte conflicto sociorreligioso entre la naciente congregación y sus competidores *evangelio*. En primer lugar, el relevamiento de Sosa como *Presidente de Rama* y su reemplazo por Fermín Casas, en cuya historia de vida nos detendremos en el capítulo siguiente. En aquel entonces Fermín era un joven de 30 años sin experiencia en el *evangelio* pero unido por vínculos de parentesco al otro cabecilla inicial, Emiliano Asijak, y con una notable capacidad de aprendizaje de los códigos de la sociedad nacional. En segundo lugar, la enfermedad de Amadeo y su muerte en los primeros días de 1991.

El otro de estos líderes inaugurales del mormonismo en La Primavera fue Emiliano Asijak²⁷³. Así como Flores resume en su persona la experiencia del cambio sociorreligioso entre los tobas del centro de Formosa, Emiliano lo hace en relación a los *takshik* de La Primavera. Hombre de edad madura y originario de la zona, *AshaGaik* aprendió el castellano, la escritura y las prácticas agrícolas bajo la mano de *Juan Chur* y la Misión Emmanuel. Asimismo, fue un hombre “*siempre ocupado por la situación de los hermanos aborígenes*” –según me contó su yerno, Fermín Casas– para lo cual mantuvo prolongadas relaciones con punteros y hombres fuertes de la Unión Cívica Radical formoseña. Como numerosos paisanos de su edad se unió al *evangelio* en los años sesenta. Y fue precisamente don Guillermo Flores quién lo convenció. En palabras del propio Emiliano: “*Cuando se levantó la Iglesia Unida, yo estaba integrado en esa parte del comienzo. Yo me pasé a la Unida porque era conocido de Guillermo Flores, me uní por Guillermo*”. Pero la afición al alcohol fue uno de los problemas con los que lidió buena parte de su vida, tanto en La Primavera, como cuando vivía en el Lote 68. El mismo, sus hijos Pedro y Amanda y su yerno Fermín (esposo de esta última) me confiaron repetidas veces que el mayor problema de Emiliano era la bebida y que cuando llegaron los mormones “*él estaba siempre borracho, no tenía casa, no tenía familia, no tenía nada*”. Por intermedio de Amadeo Sosa, al cual le decía primo según su hija Amanda, y de Guillermo Flores decide bautizarse en la nueva iglesia y asumir como Segundo Consejero de la Rama. Respondiendo a mi pregunta sobre las causas del

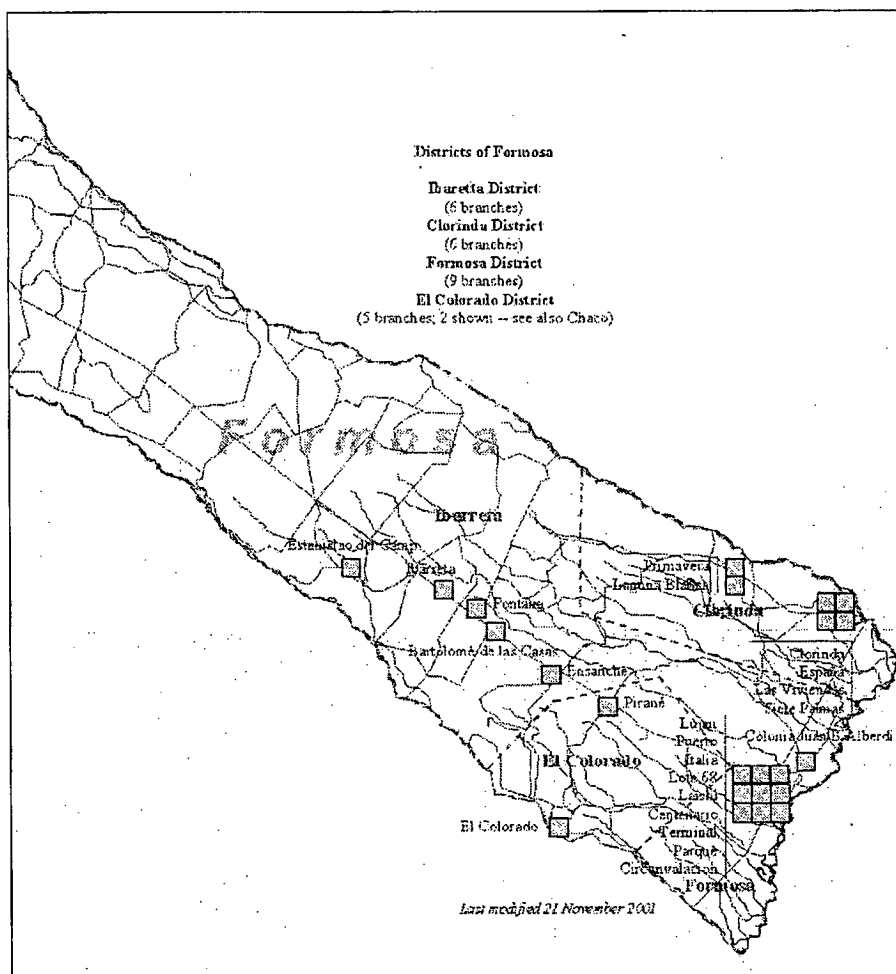
²⁷³ Cuyo nombre toba es *AshaGaik*, que significa ‘divertido’ y ‘juguetón’. Según refirió Emiliano, “*A través de un curandero me pusieron este nombre cuando era grande ya. Mi abuelo me lo puso. Eso era lo*

alejamiento de la Unida y el porqué de su bautismo en la Mormona, Emiliano me refirió lo siguiente:

Desde que dejé la Unida yo iba a otras iglesias pero no estaba registrado como miembro. Yo iba para poder sentirme bien. *Hay costumbres de las iglesias del evangelio que yo no estoy de acuerdo, entonces cuando vinieron los mormones parece que me interesó más la forma de hacer las reuniones y de dirigir las reuniones.* Desde que abandoné la Unida, me pasé a la mormona. Nunca tuve problema con los líderes de la Unida y tampoco tuve problemas con la religión de la Unida, pero *había cosas que no me atraían, las cosas de las danzas, las diversiones.* Entonces por ese motivo abandoné las danzas. No era un problema con los miembros... Cuando llegaron los mormones yo era una persona muy borracha, yo creí que la bebida me ayudaba a resolver los problemas. Pero no era así. Entonces los mormones me ayudaron a sacar ese vicio y de poner en orden las cosas [énfasis agregado].

Como expresamos, fue a principios de 1989 cuando se estableció la *Rama Primavera*, que tuvo un crecimiento sostenido hasta 1994. La cercanía étnica y sociológica con los tobas de Misión Taacaglé dio pie a una campaña misionera codirigida por algunos miembros puntales de La Primavera y por misioneros de la iglesia. Esto ocurrió durante 1990, cuando Amadeo Sosa aún era el presidente de la naciente congregación. La referencia principal era la familia de Pérez Chico –uno de los hombres fuertes de Taacaglé, conocido de Sosa en la Iglesia del Nazareno y pariente de Agustín y Teresita Koshipé -miembros mormones de Primavera. Controversias entre los miembros a causa de la presión de los *evangelio* para que abandonaran la nueva iglesia, y malentendidos entre Pérez Chico y misioneros mormones parecen haber jugado un papel relevante en la rápida disolución de la *Rama Taacaglé*. Según la opinión de Fermín y Pedro Casas –protagonistas de aquella vanguardia misionera- este malentendido tuvo su origen en una supuesta promesa de un élder mormón de brindar una ayuda monetaria a Pérez Chico para la compra de unos terneros. Cuando éste encontró los ansiados terneros el élder “*le dijo que no tenía plata y no podía comparar eso*” económicamente. Al poco tiempo, y siempre en la perspectiva de los hermanos Casas, la capilla empezó a vaciarse. Esta historia de desconfianza y traición según la mirada toba ofrece un ejemplo interesante en las dificultades comunicativas que atraviesan las relaciones entre ambos grupos sociales.

que me puso por una enfermedad que tuve”.



Mapa 5. Districtos y Ramas de la Misión Resistencia en Formosa.

b- “Acá no hay culto, hay reunión”

La dimensión cultural del *evangelio* implica que más allá de la participación efectiva en los cultos, varios códigos normativos, éticos y estéticos de la vida social toba encuentran allí una importante significación. Si bien no todos los bautizados en la Iglesia Mormona estuvieron en el *evangelio*, sí podemos afirmar que compartían esa moralidad, donde la sanción al consumo de alcohol y tabaco y a la *farra* se contraponen al estímulo sobre el trabajo, la educación secular y la vida familiar. En términos generales, la conversión al mormonismo fue vista por la gente como la posibilidad de acceder a bienes y servicios de lo que ellos denominan “*la sociedad*”, donde la IJSUD es una institución entre otras. Dentro de los bienes, la educación, entendida en los términos de Guillermo Flores como el “*conocimiento de cómo hay que hacer las cosas*”,

es especialmente remarcada por los conversos. Como me enfatizó Agustín Koshipe, de 65 años originario de Taccagle que emigró en su juventud a Primavera, “*allí se enseña, se aprende, se hacen bien las cosas*”. Los bienes materiales que la Iglesia Mormona ostenta son varios y observables para la gente en al menos tres formas principales: las *capillas* (con cuidadas filas de bancos, púlpito, pizarrón, ventilador, baño); la *infraestructura y organización* eclesiástica (particularmente el ethos burocrático manifestado en los registros de miembros, los documentos y boletas, los informes, etc.); el *carácter gratuito* de sus libros sagrados y literatura religiosa. Todos estos elementos se erigen así como símbolos centrales del *poder* que reviste a la Iglesia Mormona según el punto de vista indígena.

Si tenemos que describir la vida social de un *lamanita* toba ésta no se diferencia a gran escala de la de sus paisanos *evangelio*, sobre todo en lo relativo a las normas morales y aspiraciones. Las concepciones sobre el poder, la salud, el liderazgo político, los sueños, los tabúes, la desgracia o infortunio conforman representaciones sociales compartidas por la mayoría de los habitantes de la colonia. Y aquí *el mormón* se integra a este conjunto de símbolos y prácticas.

En el ámbito de la *salud*, uno de los aspectos claves en la experiencia *qom*, la participación en el mormonismo no implica en absoluto la obliteración de las creencias tradicionales y la concurrencia efectiva a los *pi'ioGonaq* en caso de dolencias físicas. Aunque este tema suele ser censurado en las primeras conversaciones con los fieles, a medida que la confianza se establece muchos me han contado los motivos por los cuales siguen consultando al shamán indígena, donde prevalecen el mejor entendimiento, la facilidad de acceso económico y las redes parentales. Las causas de la enfermedad suelen atribuirse a una falta moral, un pecado en la terminología cristiana, que acarrea una dramática disminución del poder vital de cada persona. Esta falta moral puede referirse –entre otras causas- a fricciones con algún familiar cercano, al incumplimiento de las normas éticas²⁷⁴ o a la infracción de los tabúes ligados al ciclo femenino²⁷⁵. En la perspectiva de los actores, *Juan Chur*, la *Corona* y el *evangelio* fueron dadores de salud y poder, diferencialmente estimados por la gente. La llegada del *mormón* no interrumpió

²⁷⁴ Por ejemplo bebiendo alcohol, andando en la *farra* o con otras mujeres y siendo deshonesto en el trabajo.

²⁷⁵ Dentro de éstos se destacan la ingesta de alimentos prohibidos y el desobedecer las reglas de separación espacial y social que toda mujer menstruante debe cumplir, tanto en el lecho conyugal como en las actividades rituales o religiosas (Citro 2003, Tola 2004).

en la gente la percepción de que el cristianismo, en tanto reservorio de símbolos de poder, puede ayudar a los *qom* en el reestablecimiento de la salud. Un testimonio ejemplar al respecto fueron las palabras de Emiliano Asijak mientras conversábamos sobre Church y la Misión Emmanuel,

Cuando Juan Chur llegó curó mucho a los enfermos. Cuando estaba enfermo Don Juan me daba para tomar aceite de olivo. Ahora me doy cuenta que eso es lo que actualmente utilizan los élderes para curar a los enfermos. Eso era lo mismo que usaba Don Juan para curar, pero él lo hacía dándole de tomar.

Lo que Emiliano ponía en evidencia a partir de esta perspicaz comparación era el rito curativo mormón conocido como *Bendición de Salud*. Como expresamos en el capítulo 3, éste consiste en la unción sobre la coronilla del sufriente de un aceite natural especialmente manufacturado por la IJSUD. La *Bendición* solo puede ser efectuada por poseedores del Sacerdocio Mayor (*élderes* y *patriarcas*) y consta de tres partes: la oración ritual, la unción con aceite y el *sellamiento* por imposición de manos²⁷⁶. El destinatario puede ser cualquiera que lo desee y tenga confianza en su sentido y eficacia. Si en las iglesias del *evangelio* el gozo del Espíritu Santo, junto a las técnicas de los *pi'ioGonaq* en el mismo *culto*, pueden curar las enfermedades de los creyentes, en la *Iglesia de Mormón* es un aceite sagrado el que contiene para la gente estas cualidades.

He registrado algunas de estas historias sobre *Bendiciones de Salud* realizadas a miembros o parientes de La Primavera. En lo que respecta a su mayor dispensador, Fermin Casas, su primera experiencia en el tema la llevó a cabo cuando misionaba junto a *élderes* de la iglesia en Misión Taacaglé en 1990. Mientras visitaban algunas familias, siempre guiados por referencias de parientes, la señora Crescencia Justo le comenta que su hija de 12 años sufría de “*pesadillas horribles*”, que ni los médicos, los *pi'ioGonaq* o el *culto* podían extinguir. Según el propio Fermín “*a la chica se le aparecía una sombra de noche, cuando estaba durmiendo. Cuando la criatura la veía gritaba y salía corriendo para el monte y había que sujetarla*”. Fue allí cuando los misioneros le comentaron sobre “*el aceite que cura*” y que si ella aceptaba podían realizarle a su hija una *Bendición de Salud*. “*El élder me explicó y yo le traduje a la madre. Y aceptó todo*

²⁷⁶ Como toda oración ritual que busca obtener eficacia suele seguir un mismo patrón narrativo. En este caso sería “Pedro yo te unjo con este aceite que ha sido consagrado y apartado para los enfermos y afligidos. Y esta misión la hago en nombre de Jesucristo”. El *sellamiento* lo realiza otro *élder*, o en su defecto el mismo, y se hace por imposición de manos, donde se confiere otra oración final que confirma lo efectuado.

lo que le estábamos comentando". Fermín le realizó entonces la unción del aceite y el misionero, que era un joven de Buenos Aires, ejecutó la oración confirmatoria vía imposición de manos. Según lo narrado por Fermín, la "*chica dijo que sintió un escalofrío*". Cuando al día siguiente los misioneros volvieron a visitarla, "*la madre se puso tan contenta y ella misma nos contó todo lo que había sufrido con esa enfermedad de la chica. Y ahora la chica estaba curada*". A raíz de esa curación "*vinieron muchos comentarios entre la gente y entre los curanderos*". Un caso recordado es el de Alejandro Katache, conocido *pi'ioGonaq* de la zona, fallecido en el 2001. Su acercamiento y bautismo en la Iglesia Mormona tenía un propósito bien claro, según me comentó Pedro Casas: "*me preguntó donde podía conseguir el aceite para curar y la credencial que usan los misioneros*". Ante la negativa de los *élderes* de ofrecerle ambos bienes, Katache se desencantó rápidamente de la propuesta mormona y siguió participando en los *cultos*.

Otro caso recordado por los miembros de la rama fue el de una joven desnutrida y embarazada. La chica, me comentó Fermín, "*no podía recibir más alimentos y el agua que tomaba la vomitaba después*". Emiliano Asijak era conocido de los padres y los había estado visitando con el objeto de hacerles conocer el 'nuevo' evangelio. Fue así como se enteró de la enfermedad de esta joven y les propuso a los otros líderes de la rama de hacerle una *Bendición de Salud*. Repararemos en el siguiente relato, realizado también por Fermín, algunos de los símbolos dominantes que parecen haber otorgado una eficacia especial al rito

Y ahí fuimos varios de los *Elderes* de la rama. Fuimos el hermano Ríos, Simón Danaki, Marcos Olaire, Emiliano Asijak. Eran varios. Y llegamos ahí y nos presentaron a la familia. Y cuando nos vio el padre estaba emocionado. Nos vio vestido de corbata, con camisa blanca, como líderes de la iglesia. Y se sintió muy contento el hombre porque dice que es la primera vez que un grupo de miembros de una iglesia que lo visitan. Porque esta familia, el hombre es miembro de la Iglesia de Nazareno, la señora es miembro de la Iglesia Cuadrangular y uno de los familiares es miembro de la Iglesia Unida. Y le explicamos cómo es la *Bendición de Salud* y porqué se hace. El padre no tenía inconveniente. Y nosotros le dijimos que solo tenía que tener fe en Jesucristo y en Dios. Y los padres estaban desesperados por la hija y ya no sabían que hacer. Y cuando le dimos la bendición de salud nos quedamos un tiempo hablando con el padre de otras cosas, de las plantaciones y otras cosas. Y al rato vimos que la chica salió y estaba cargando un balde de agua para bañarse y luego pidió a la madre que le prepare comida que tenía hambre.

El mismo Fermín tuvo un problema importante de salud en el año 1992, por “*todos los problemas que había en la rama*”²⁷⁷. Le dolía mucho la cabeza, “*en la parte de atrás de los ojos*”, sentía mareos y “*por momentos no veía nada.*” Preocupado y en plena actividad como presidente de la Rama, actividad que le insumía la mayor parte de su tiempo, consigue que la iglesia le pague un viaje a Resistencia para realizar una consulta médica. Allí estuvo aproximadamente 20 días, donde también trabajó en actividades de la iglesia. En ese ínterin, y mientras realizaba el tratamiento, Casas conoce a un *élder* originario de Neuquén que se encontraba realizando la misión en dicha zona. En este caso la eficacia simbólica y práctica de la curación no vino por las camisas blancas, las credenciales del misionero o el aceite taumatúrgico, sino –de acuerdo al punto de vista de Fermín- por una ‘afinidad cultural’.

Este *élder* era mapuche. Es decir que tenemos la misma cultura, aunque distintos. Entonces, le pedí si podía hacerme una Bendición de Salud por el problema éste en los ojos. Y el me la dió. Cuando la doctora me vio después los ojos se sorprendió porque estaban mejor y yo creo que fue por la Bendición que me hizo este *élder*.

En la historia de Facundo Moreno, otros de los miembros de La Primavera, también la curación de una enfermedad fue un hecho decisivo para su bautismo en la *Iglesia del Mormón*. Pero aquí no fue el aceite sagrado el medio de curación sino la mismísima Biblia Americana. Facundo ya había participado en la Unida y la Cuadrangular, cuando, por referencias familiares, los *élderes* lo invitaron a participar en las *reuniones* religiosas mormonas. Sin mucha convicción empezó a concurrir hasta que cayó enfermo. “*Estaba acostado en la cama y no podía hablar*” –me comentó-, siendo ineficaces las consultas a *pi'ioGonaq* y médicos *doqshi*. No obstante, al ver que la enfermedad empeoraba, los parientes lo trasladaron a Clorinda para internarlo en el hospital. Fue allí donde tuvo su experiencia de sanación.

El médico me dijo que si no hablaba en 2 o 3 días no iba a poder hablar más. Yo entendía todo lo que decían pero la palabra no salía. Entonces me puse a orar con el librito de los mormones. Lo tenía en la mano todo el tiempo y oré y oré. Entonces le dije a la enfermera “quiero lavarme” y la enfermera se sorprendió y llamó al médico.

²⁷⁷ En el capítulo siguiente y en el final se ampliarán estos temas. Por el momento nos detendremos solo en este caso específico.

Otras de las historias transmitidas por los miembros con respecto a una curación estuvo mediatizada por un *sueño*, canal fundamental de comunicación espiritual y cantera de símbolos y representaciones. En este original caso el destinatario de la sanación fue un caballo que presentaba una creciente infección en la pata derecha. Dolido por un destino que parecía irreversible, su dueño, Justo Aquino tuvo un sueño, el cual ofreció las claves para la curación del animal,

Soñé que estaba en el monte y se me aparecía un aborigen. Tenía una túnica blanca larga y estaba en el aire, no apoyaba los pies en el suelo. El aborigen me dijo: “Te entiendo lo que te está pasando y vengo a ayudarte. Tenés que buscar estas plantas y hacer estas cosas.” Al principio dudé pero después me decidí. Me fui solo al campo e hice una oración pidiendo que todo salga bien y que se pueda curar el caballo. Tenía que ponerle el remedio tres veces por día. Le puso nomás el remedio y seguí orando y al final se mejoró.

Reservorio de signos y presagios y vía privilegiada de comunicación con las entidades no humanas, los sueños presentan un papel importante en la vida toba. “*Los ancianos del evangelio dicen que Dios habla en sueños o en visiones*”-me declaró Samuel Pérez, de 45 años y miembro de la Iglesia de Jesucristo Pentecostés. Varias personas de La Primavera unidas al mormonismo refirieron en distintas conversaciones la importancia de los sueños en la experiencia de su nueva fe. El caso de Cornelio Olaire es uno de éstos. Futuro yerno de Pedro Casas, su tío fue uno de los primeros miembros de la naciente Rama. En aquella época –y según sus propias palabras:

Yo era soltero y vivía en la casa de mi tío Marcos. Y yo nunca charlaba con los élderes, pero yo no le daba importancia. Yo cuando era chico estuve en la Unida, pero después dejé de ir y cuando llegaron los élderes ya no iba a los cultos. Al principio no me interesaba nada. Me daban unos capítulos del Libro de Mormón para leer pero no me entraba nada en la cabeza. Eso fue en el año '95.

Ya juntado con su compañera se trasladó a Formosa capital donde vivió en casa de una tía. “*Y ahí fueron a visitarme los élderes. Y estuve pensando cómo me trataron ellos y cómo me enseñaron y tomé la decisión de escucharles*”. Luego se bautizó en la Rama donde junto a su mujer fueron partícipes de una experiencia singular: eran los únicos miembros indígenas de la congregación. La influencia de un sueño, y especialmente el buen trato de los hermanos *doqshi*, que les ofrecieron trabajo y ayuda material, fueron las causas principales de su vinculación a la iglesia.

Y empecé a leer el Libro de Mormón. Estuve leyendo en Helamán como fue la historia de los lamanitas. A nosotros nos llaman lamanitas siempre. Algunos aceptaron la palabra de Dios y otros no tanto. Y el que mas era fiel fue Samuel. Y

se me vino a la mente que tenía que orar para saber si era verdad. Y estuve soñando que estaba en la capilla predicando y conocía a mucha gente, como si fuera que la conocía de antes. Y eso siempre lo voy a tener en la mente a ese sueño, no lo pude olvidar. Por esa razón siempre fui firme. Con más razón porque nos trataban bien los hermanos que eran todos doqshi, solo nosotros dos éramos aborígenes. Y aparte de eso la señora del Presidente de Rama le dio trabajo a mi señora, para tener un poco. Y a mi los miembros me daban un poco de trabajo para tener un poco de plata.

Como observamos páginas atrás al recorrer las experiencias de Guillermo Flores y Emiliano Asijak, un rasgo característico que identifica a los neófitos mormones es su perspectiva iconoclasta sobre los *cultos* del *evangelio*. En esta visión se revela simultáneamente una impugnación a dichas prácticas religiosas y una crítica cultural al movimiento. En efecto, los miembros suelen enfatizar que las danzas, la oración conjunta y el *gozo* que promueve el *evangelio* son perniciosos y expresión de las *costumbres* de antaño. “*Los evangélicos van sin rumbo, hacen lo que quieren*” -me comentó Fermín Casas contraponiendo la organización rigurosa de la Iglesia Mormona. “*Eso es puro griterío, no sirve para nada, no hay enseñanza*” -aseveró Hilario Ríos, otro de los *pioneros* del mormonismo en La Primavera. El otro punto central en la crítica de estos actores refiere al horario nocturno en que se realizan los cultos religiosos del *evangelio*. Los miembros mormones interpretan como moralmente pernicioso la realización de las celebraciones en dichos horarios, remarcando el valor pedagógico y civilizado de las *reuniones* mormonas, efectuadas los domingos a la mañana. Que los *evangelio* realicen los *cultos* durante la noche, generalmente entre las 19 y las 24 hs, se condice coherentemente -en la mirada de sus competidores mormones- con el carácter primitivo, no domesticado, de aquella experiencia. Mientras conversábamos sobre el movimiento de Luciano y sus prácticas religiosas, García Poliz, miembro fiel de la congregación mormona, remarcó esta interesante asociación entre la *Corona* y la “*Iglesia de Jesucristo*” y sus contraposiciones al *evangelio*:

Con mi madre íbamos a las coronas los domingos a la mañana. Había culto hasta el mediodía y después hasta las 6 de la tarde. Yo tenía 12 años más o menos. La corona era como la Iglesia de Jesucristo, se hacía solo a la mañana y los domingos. No había farra como hay ahora en las iglesias del evangelio. Ahora se juntan todos y hacen farra... El baile de sapo se junta con la religión ahora. Se introducen las cosas del mundo en las iglesias. Los chicos borrachos se meten en las iglesias, los pastores no cuidan los campos.

La capilla de la *Rama Primavera* está ubicada en uno de los caminos principales de la Colonia, a 50 metros de la Escuela N° 291 y a escasos 300 metros de la ruta

nacional 86. Constituye un pequeño edificio de aproximadamente 5 metros de ancho y 9 de largo, con un espacio general para la reunión (con pizarrón, ventilador y reloj) y una oficina para el Presidente de *Rama*. Al igual que en otros asentamientos indígenas de la zona -como Cordeu (1984) observó en Bartolomé de las Casas- se evidencia una correlación entre el status socio-económico y la disposición espacial de las casas o ranchos. Ciertamente, las que están próximas a la ruta o a los principales caminos de acceso pertenecen a familias de tradición en la jefatura y que han mantenido históricamente un contacto más asiduo con las instituciones políticas de la sociedad nacional. Un antiguo puesto en la Administración de la colonia, pensiones nacionales, alianzas políticas con punteros de la zona y la activa participación en el *evangelio* son algunas de las marcas principales del estatus privilegiado de estas familias. Podemos agregar aquí una correlación paralela puesta en evidencia por Citro (2000). En este caso la correlación se sitúa entre el grado de nativismo de los cultos del *evangelio* y su proximidad o lejanía espacial con los pueblos criollos, revelando cómo en las iglesias más cercanas a estos pueblos se manifiesta un mayor control corporal, tanto en su emocionalismo como en su expresividad; al tiempo que los pastores desalientan las danzas extáticas, acentúan la racionalidad de la palabra por medio de la prédica moral y teológica.

Es factible afirmar que la capilla se encuadra netamente en la perspectiva del protestantismo norteamericano de lo que debe ser un espacio religioso: austeridad, ausencia de imágenes y control temporal, dejando de lado toda referencia a una apropiación simbólica toba del espacio religioso.

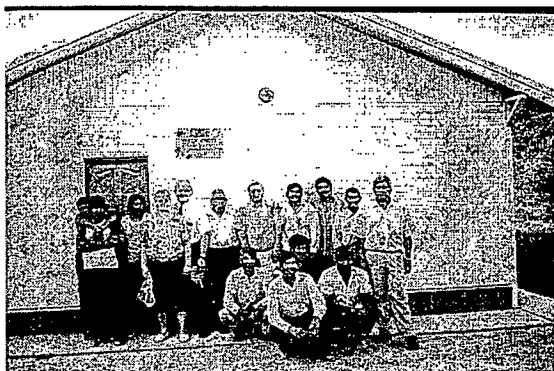


Foto 6. *Visita en La Primavera*. Miembros de la Rama con el Presidente de Misión Resistencia y su esposa. Agosto 2002.



Foto 7. *Reunión dominical*. Miembros de la Rama Primavera.

Surge así una factible comparación con las capillas del *evangelio* presentes en la colonia, vislumbrando algunas diferencias y semejanzas fundamentales. En teoría ambas iglesias convergen en la organización racional del espacio y tiempo religioso, con sus porteros, relojes, horarios, filas de bancos y púlpitos, pero en la práctica manifiestan destacables diferencias. Las iglesias del *evangelio* acondicionan el espacio con coloridas guirnaldas de papel y los tiempos estimados para los *cultos* suelen extenderse considerablemente, dependiendo más de la contingencia del gozo y el discurso de los predicadores, que del horario prefijado. Nada de esto se presenta en las reuniones mormonas, donde el ideal teórico concuerda con la práctica y los horarios convenidos se respetan.

En el terreno de las prácticas tampoco es posible ubicar algún punto de encuentro entre las mormonas y las del *evangelio*. Ya la denominación de las mismas difiere notablemente y el hecho de que los mormones tengan *reunión* en cambio de *culto*, considerado por varios miembros como de mayor orden y legitimidad. Como me dijo Guillermo Flores: “*la reunión es seria*”. Fermín Casas, por su parte, recordó claramente la primera vez que escuchó esa palabra y el modo en que lo cautivó:

Y vinieron después los élderes un día domingo para invitarme a una reunión. Y la palabra reunión para mí algo muy raro, porque acá las reuniones dominicales que tienen los hermanos se las denomina cultos. Entonces reunión para mí es algo raro. *Pensaba que era una reunión así como charlas políticas. Tenía el deseo de saber de qué temas se van a tratar, qué problemas se van a resolver.*

Pero no es sino hasta que uno participa activamente en las *reuniones* y *cultos* cuando se puede observar la gran brecha que separa a estas prácticas espirituales. Diversos investigadores han analizado con precisión la secuencia del culto evangélico (canto - plegaria - predicación - danza - curación) así como también las *performances* ceremoniales expresadas en las danzas, los cantos y los ritos de curación (Reyburn 1954; Miller 1967, 1972, 1979; Loewen *et al* 1967; Wright 1988, 1989; García 1998; Citro 2000a, 2003b). Conforme a los propósitos de este capítulo, me limitaré a remarcar los principales contrastes con los *cultos* del *evangelio* para luego esbozar una breve descripción del desarrollo de las *reuniones* mormonas. Dicho conocimiento se funda en mi experiencia etnográfica en ambas prácticas y, en el caso evangélico, a las investigaciones señaladas.

La ascesis del canto mormón, guiado siempre por el Himnario y sin ningún acompañamiento musical, sumado a la ausencia de danzas y la exigencia de un control

corporal que no deja espacio al éxtasis o a los fenómenos de glosolalia, representan algunos de los puntos destacados que distinguen las prácticas religiosas mormonas y las de *evangelio*. Asistimos aquí a un fuerte contraste entre la noción mormona de que “el Espíritu mora donde hay reverencia”²⁷⁸ y las representaciones evangélicas, donde el grado de efervescencia colectiva de los participantes es la medida por intermedio de la cual se manifiesta el *haloik* de Dios. A mayor efervescencia mayor poder del Espíritu divino y mayor *gozo*. ¿Y cómo se expresa este *gozo* en los *cultos*? En la polifónica oración conjunta, en las fuertes arengas que los pastores y predicadores dirigen a la feligresía, en los casos de sanación por el Espíritu Santo y en la salud de sus propios *dirigentes*, y en las enérgicas canciones religiosas, interpretadas con guitarras y bombos y ajustadas a ritmos folclóricos.

Pese a estas importantes diferencias, encontramos no obstante dos hechos que sí traslucen la manera en que el *evangelio* influye a su modo en las prácticas religiosas de los tobas mormones. En primer lugar, la distribución espacial de los fieles durante las reuniones dominicales sigue un patrón pentecostal y no mormón, es decir asistimos a una diferenciación por género, donde las mujeres se ubican a la izquierda y los hombres a la derecha. Esta distribución distintiva está ausente en las prácticas mormonas. Sin embargo esto no ocurre en la *Rama Primavera* donde, y según la expresión de un fiel, “*por costumbre las mujeres se sientan de ese lado y nosotros de éste*”. En segundo lugar, las prescripciones ancestrales ligadas a los períodos de menstruación femenina fueron reintegradas en la experiencia del *evangelio*, donde en aquellas instancias las mujeres se abstienen de participar en los cultos. La idea matriz es que el carácter impuro y contaminante de la sangre menstrual “aleja al Espíritu”, no permitiendo el *gozo* o - como me refirió un fiel- “*haciendo que los cantantes desafinen y pierdan la voz*”. Siguiendo entonces este patrón, las mujeres toba también se abstienen de participar en las *reuniones* en los períodos de menstruación.

Debe destacarse como diferencia fundamental en el plano sociológico el hecho de que los *cultos* constituyen espacios claves de socialización, donde se celebran sucesos importantes en la vida colectiva. Festejos de nacimientos, casamientos, cumpleaños de 15, aniversarios de casados o de la iglesia, festividades de Navidad y Año Nuevo, reuniones de jóvenes y búsqueda de parejas -entre otros son algunos de los acontecimientos nucleados en el *evangelio*. En los momentos en que realicé mis

²⁷⁸ Es decir: ascesis y control corporal, pedagogía y escucha atenta de la Palabra.

investigaciones de campo nada parecía indicar que estos hechos tuvieran existencia. Al preguntar, los miembros consultados afirmaron que no festejaban ni aniversarios de la iglesia, ni casamientos o nacimientos, pero sí cumpleaños, “*con tortas y todo, si es que tenemos ¿no?*” –según me refirió un muchacho. Más allá de esto, el hecho fundamental es que el mormonismo entre los toba carece enfáticamente de la dimensión lúdica, emotiva y socializadora propia del *evangelio*.

Es posible sintetizar la estructura de las *reuniones* en la *Rama Primavera* según el siguiente esquema: 1) oración y palabras inaugurales del Presidente; 2) canto; 3) testimonio y/o predicación de algún miembro; 4) canto; 5) rito de la *Santa Cena*; 6) canto; 7) anuncios y palabras finales del Presidente o algún consejero. Los temas de las prédicas suelen girar sobre cuestiones morales y éticas, como la buena conducta, la honradez y el cumplimiento del código de salud. También se remarca con especial énfasis el valor moral de la *obediencia*: a los preceptos divinos, a las doctrinas y creencias de la iglesia, a los *llamamientos* de los líderes; constituyendo éste uno de los tópicos centrales de la ideología grupal. Sobre estos temas suelen versar también los *testimonios* y las *oraciones* personales, expresados en castellano y toba (*qom l'a'qtak*), y siempre articulados a las propias experiencias de los miembros.

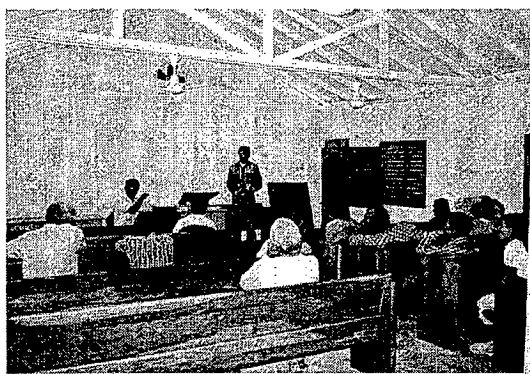


Foto 8. Reunión no sacramental. Miembros de Rama Primavera debatiendo un pedido de ayuda material a la Iglesia.

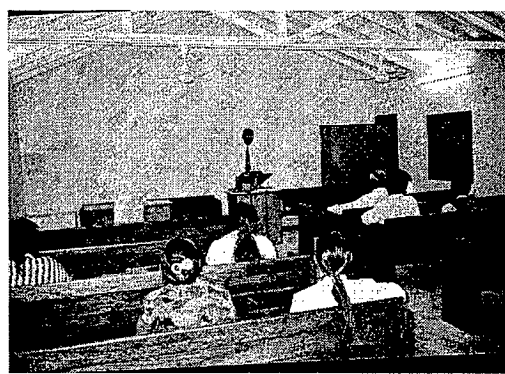


Foto 9. Reunión Sacramental en Rama Primavera. En el púlpito el Presidente dirigiendo la ceremonia.

Como señalamos en el capítulo 4, la práctica del *testimonio* ocupa un lugar destacado en la vida espiritual de los fieles mormones y de los *Evangelio*. Aunque los actores suelen ser inconscientes de este hecho, los testimonios constituyen un género narrativo con esquemas y pautas propias, socialmente incorporados en la experiencia de los adeptos (Knowlton 1998, Mitchell 2001). Para los mormones, el “obtener un testimonio” constituye una experiencia individual que sólo involucra la historia personal

y la relación con la divinidad. Un observador externo, no obstante, puede describir e interpretar cómo esta práctica performativa es enseñada por los líderes e incorporada por los miembros. Los códigos retóricos y el tono de voz –firme y sensible a la vez-, el *crescendo* dramático y emocional, la voz entrecortada y las lágrimas finales son algunas de estas reconocibles marcas. Podemos ubicar como un buen indicador etnográfico para develar el afianzamiento de cada comunidad mormona, el observar el modo y la competencia en la ejecución de los testimonios. En el caso de la Rama Primavera, son escasos los miembros que han incorporado esta práctica, siendo evidente que aquellos que lo hacen son los que han tenido un contacto más asiduo con la iglesia. Dentro de ellos se destacan los hermanos Casas y Aquino, Ríos, Cornelio Olaire, Pedro Asijak. En general los miembros del grupo realizan oraciones breves en vez de testimonios, donde la moralidad, la salud física, la lealtad a la iglesia y la supervivencia económica, ocupan un lugar preponderante.

Es posible citar algunas de estas oraciones representativas: “*Te pedimos Padre Celestial para que podamos resolver nuestros asuntos temporales*”; “*La iglesia nos va a ayudar en la medida en que seamos miembros activos*”; “*Si somos malos tendremos cosas malas. Si somos justos heredaremos un Reino que Dios nos ha prometido*”; “*La Palabra de Dios no cuesta ni un centavo, no tenemos que pagar nada*”; “*Debemos confiar en Dios y que nos bendiga con fortaleza física para seguir adelante*”; “*Cristo nos ayuda a aliviar las cargas pesadas y problemas que tenemos*”; “*Dios nos envió el Evangelio para que seamos un pueblo diferente, para que seamos un pueblo que respeta los convenios*”.

La última oración refiere a uno de los temas principales que emergen en los discursos de los participantes y que revela el afán de estos miembros indígenas de ser parte –según sus propios términos- “*de la sociedad*”. Como observaremos en el último apartado del capítulo, este deseo compartido de “*estar integrado a la sociedad*” se condice con el objetivo de la Iglesia Mormona de redimir a los *lamanitas* y hacerlos “*salir de las erróneas tradiciones de sus padres*”²⁷⁹. Pero asimismo, esta ideología centrada en las carencias y fallas atávicas de la cultura aborígen y que solo la sociedad occidental puede suplir, se contrapone en la imaginación indígena a narrativas utópicas que entrelazan el mito y la historia y donde la polisemia de la escritura sagrada, en este

²⁷⁹ Según refiere el “Informe sobre la prédica a los descendientes de la casa de Lehi”, Revista *Liahona*, Suplemento de Noticias locales, pp. 4-5, Marzo 1990.

caso *El Libro de Mormón*, abre el espacio a una hermenéutica crítica.

c- “Queremos cambiar, pero con respeto”

Es una visión diáfana la que ostentan los mormones sobre el objetivo misional entre las poblaciones indígenas del Chaco. El propósito es que los aborígenes “*cambien sus costumbres*”, que “*conozcan su verdadera historia*” y que “*vivan de acuerdo al Evangelio*”. Para esto es necesario -como me enfatizó un representante del Departamento de Bienestar de la IJSUD- que los aborígenes “*puedan cambiar el carácter, aunque en esta generación tal vez no se logre, tal vez sus hijos puedan hacerlo*”. Este cambio de costumbres y carácter que ha buscado implementar la misión tomó como uno de sus motivos principales aquello que Wright (2002) denominó “la colonización del espacio, la palabra y los cuerpos”. En una conversación con el Secretario de Finanzas del Distrito Clorinda, un joven de 30 años de padre paraguayo y madre argentina, le pregunté cuáles creía que eran los cambios más importantes observables en los conversos indígenas. En modo similar a la respuesta de otros líderes, como la citada en el capítulo previo, Sebastián Borja comentó,

Mira, yo te voy a dar un ejemplo. Hace un tiempo se hizo la conferencia del distrito y contratamos un colectivo desde acá para los miembros de la Rama Primavera. Y el conductor es un amigo mío que estaba disponible, porque hay otros que ni se meten en la colonia. Este pibe no tiene drama. Bueno, sabés qué fue lo que me dijo cuando volvimos: “Che, éstos no son como los otros, estos son respetuosos, están limpios, son ordenados, son distintos”. Bueno yo creo que pasa por ahí donde se notan los cambios importantes. En la manera de comportarse, de vestirse bien y estar limpio, de ser cuidados con las cosas.

La capilla de la colonia constituye uno de los símbolos dominantes de este ideal mormón. Recuerdo cuando la colega Silvia Citro –que ya trabajaba en la zona y tenía referencia de los *santos*- me dijo antes de partir a la primera campaña: “*te vas a dar cuenta que es la capilla de los mormones porque es la única que se ve toda ordenada, con el pasto bien cortado y un jardín cuidado*”. Lo señalaba en relación a las iglesias del *evangelio*, que, aunque construidas en material, distaban con creces de la prolijidad y pulcritud de la capilla mormona. En la mirada de los líderes de esta iglesia el cuidado de la capilla, su mantenimiento y limpieza se constituye como vara de medida de la santidad del grupo. La preocupación por la higiene –y aquí el ethos norteamericano es central- adquiere una dimensión sacralizada, donde las capillas y el propio cuerpo

constituyen a la vez metáforas y metonimias de la santidad. Esta percepción se expresa claramente en estas palabras referidas a los miembros por un representante del Sistema de Bienestar de la iglesia, cuando en el 2001 visitó la colonia con el objeto de inspeccionar el estado del edificio religioso:

La capilla es el modelo de todo. Eso tiene que ampliarse a todos los otros aspectos y así lograr un cambio de mentalidad. El jardín, el cuidado, la limpieza, la protección, el aseado. El chico no tiene que venir sucio, no se debe permitir que vengan descalzos. Tiene que tener ropa limpia para los días domingos.

En La Primavera y Bartolomé de las Casas los miembros advirtieron con bastante perspicacia que en la medida en que se mantuviera limpia y ordenada la capilla las relaciones con los mormones podrían prosperar. He escuchado asimismo de distintos líderes de la región que varias ramas aborígenes cerraron porque los miembros “*no son cuidadosos con las cosas*”²⁸⁰. No es el caso de La Primavera donde se ha buscado mantener la capilla “*limpita*” y en orden, con sus bancos para sentarse, su pizarrón, sus himnarios y ventiladores.

En la experiencia misionera entre los *lamanitas* chaqueños, las *prácticas de higiene corporal y urbanidad* se constituyeron en tropos fundamentales. Un ejemplo al respecto lo constituye un folleto confeccionado por el presidente de la Misión Argentina Rosario (año 1989) y relativo al “Programa de Bienestar”. Allí leemos:

Los Presidentes de Rama empiezan dando el ejemplo en todo, vamos a ayudarles a hacer huertas y jardines en todos lados y también a construir baños. Lo mejor de todo esto es que al enseñarles a ser autosuficientes, todos van a trabajar y al ayudarse unos a otros la hermandad va a crecer y serán como el Señor quiere... Pienso que si los líderes se comprometen a hacer un buen seguimiento y ayudan y si todos captamos el Espíritu del servicio Cristiano, podemos hacer una gran Obra y los Lamanitas “florecerán como una rosa”... Higiene: 1) tenemos un manual que enseña la importancia de la misma, 2) tenemos algo muy especial para chicos que enseña porqué mantenerse limpios y los peligros de la contaminación... [énfasis original].

Durante mis investigaciones de campo en La Primavera, entre los años 2000 y 2003, la Rama mormona se encontraba en una situación bastante crítica, un fenómeno progresivo desde fines de la década anterior. La participación de los miembros en las

²⁸⁰ Recuerdo especialmente el comentario del Presidente de la *Estaca Resistencia*, contratado justamente por la propia IJSUD para el mantenimiento eléctrico de todas las capillas de la zona (Chaco y Formosa) y al cual conocí mientras realizaba dichas labores en la Rama Primavera: “*El problema mayor de los aborígenes es la falta de responsabilidad. La rama del barrio toba de Resistencia cerró hace poco por eso, porque los aborígenes no cumplen ni cuidan las cosas*”.

reuniones era singularmente escasa, y de los programas de la iglesia apenas se estaba implementando el seminario religioso para chicos, con una escasa asistencia de 4 o 5 niñas. Eran inexistentes, por ejemplo, las actividades recreativas o deportivas y las reuniones sociales y/o familiares, prácticas tan arraigadas en el estilo de vida mormón. “*Lo que está escrito en los libros de esta iglesia es que acá hay doscientos cuarenta miembros, pero participan veinte mas o menos*”, me había comentado uno de los miembros días antes de participar en la primera reunión. Ciertamente ajustada resultó su estimación, pues ese fue el promedio de participantes en las diversas reuniones que presencié. Según la propia gente, y como a continuación se observará a partir de algunos relatos, la causa esencial de esta exigua concurrencia recaía en una falta de “*interés real*” de los líderes mormones, especialmente del Distrito y la Misión, para con sus hermanos *lamanitas* de La Primavera. “*No hay una conversión total de los líderes, solo una conversión a medias. Es por esta razón que nuestra Rama no funciona*”, fueron las inequívocas palabras de Fermín Casas al respecto. Emiliano Asijak, por su parte, fue también contundente cuando me comentó que “*ahora se cambió mucho*”.

Al principio la iglesia era todo bueno, pero ahora se ha cambiado mucho la forma de elegir las personas y poder trabajar en la iglesia. Entonces parece que no hay un lugar para mí dentro de la iglesia. Pareciera que yo no existo. Ahora veo raras cosas en el manejo de la Iglesia.

Sin embargo, pese a este estado de tensión y crítica, los *qom* también pueden dar cuenta de su propia experiencia como *lamanitas*. En esta última parte del capítulo nos introducimos en algunas visiones encontradas que los *qom* mormones tienen sobre la religión que han adoptado y sobre su propia condición de conversos. Los rasgos fundamentales de estas representaciones oscilan entre la *crítica política-religiosa* sobre la labor de iglesia (o mejor dicho ciertos representantes de ella) y la *incorporación* del discurso mormón.

Como expresamos con anterioridad, la adopción del mormonismo es percibida como un camino para la educación secular y religiosa. Es decir, como un conocimiento dirigido hacia la obtención de las herramientas necesarias que les permitan superar el estado actual de cosas en el que se encuentran sumidos, anclado fundamentalmente en la pobreza socioeconómica y la exclusión social. Según Julio Acosta, uno de los miembros de mayor edad de la *Rama*,

Nosotros si queremos cambiar la forma de ser se nos instruye para que podamos estar en la iglesia y para que podamos aprender. Si se cumple las

reglas de la iglesia que nos beneficie a nosotros porque va a ser nuevo para nosotros las enseñanzas.

La mitología específica del *Libro de Mormón* opera también como dispositivo ideológico, presentando una visión alternativa sobre el origen y destino de los pueblos indígenas, en su carácter de herederos directos, aunque maldecidos, de las Tribus de Israel. Como exploramos con más detalle en el capítulo 4, dicha narrativa colonial instituyó una nueva 'marca de plural' suplantando al *indio* por el *lamanita*. Ciertos *qom*, como se observará en los siguientes relatos, han readaptado esta mitología a su propia coyuntura histórica, al tiempo que dejan entrever una naturalización de las definiciones y símbolos de la hegemonía mormona.

Conversando con Pedro Casas –Presidente de *Rama* durante 1997-2003-, me comentó su visión particular del asunto, dando cuenta también de uno de los motivos centrales de su conversión:

Y hablando de José Smith, *él buscaba las cosas de la verdad, aunque [a] él no le vi pero yo le puedo decir eso pasa si viene del otro país*. Él buscaba la verdad, donde estaba la verdad Y Dios se la entregó. Pero Jesucristo no viene para pelear en el mundo, sino viene *para marcar nuestro camino de la buena vida*, y nacimos en el mundo y regresamos otra vez a donde nosotros venimos, así aprendí con el José Smith en la Escritura... Porque no hay diferencias, Dios cuando le llama a todos los hombres le ama a todos. Dios le ama a todas las personas del mundo, por eso El le da todo para que uno pueda vivir feliz... Bueno también hay otra cosa que yo también estoy muy agradecido yo con este libro y es que *él descubrió nuestros nombres*. Y tengo un folleto que siempre yo le leo. Voy a leer un poco de esto. Dice "un joven lamanita -eso indica a los aborígenes- habla en la reunión de la iglesia" Dice:

"Vosotros, los pueblos autóctonos de las Américas, a quienes comúnmente se los conoce por el nombre de indios, ¿quiénes sois vosotros? ¿De dónde habéis venido? ¿Sabéis que en un tiempo vuestros antepasados constituyeron una poderosa nación en el Continente Americano?- En este hemisferio se han encontrado evidencias de grandes naciones de vuestros antepasados"²⁸¹

Realmente eso es lo que siempre nosotros nos preguntamos *¿por qué nosotros?*, o sea mismo nosotros desviamos ese poder que Dios nos dio, por ejemplo acá en Colonia Aborigen Primavera. Hay aborígenes también que están integrados a la sociedad, o sea que está adentro de los nefitas, no. Porque los mormones creen que hay dos razas nomás los nefitas y los lamanitas. Eso es lo que estoy descubriendo un poco, poquito no grande, pero hasta que tenga un conocimiento grande. Como yo te conté que soy un ignorante, no sabe leer, no sabe escribir, nada sabe, y en el medio ellos me enseñan, eso es lo que me interesa a mí, y yo tengo muchísimos nietos y quiero que ellos también conozcan para que podemos conocer una palabra que se dice: civilización. *¿Cómo?*, *¿Cómo* puedo ser una persona civilizada? Y eso para mí es muy bueno.

²⁸¹ Folleto especialmente confeccionado para la misión entre los pueblos indígenas americanos y que lleva por título *¿Quiénes sois vosotros?*. Pedro tenía varios de estos folletos en la oficina de la capilla y me obsequió uno (Ver Anexo I).

De forma similar al relato de Pedro, en la siguiente crónica de Guillermo Flores²⁸², la historia del Libro es interpretada como *metáfora de la integración social*, donde distintos grupos y libros sagrados comparten “*una sola línea para seguir*”.

Aquí está la escritura del mormón, que es otro testamento de Jesucristo. Esta la Biblia y está el mormón, la Biblia es para el judío, el mormón, el israelí. Después se juntan los dos, ya no son dos naciones, son una sola. Ahora yo comprendo, se juntan los dos y tienen una sola enseñanza, una sola línea para seguir... En 1820 surge mormón, en 1830 el profeta José Smith busca la verdad, era jovencito, 14 años tenía. La gente del Libro de Mormón era gente pobre, no tenían nada, porque estaban principiando. Viene el profeta Lehi a Sudamérica porque tiene liberación y viene a la tierra prometida. Dios mostró, entonces viene. Llegaron a acá a una tierra seca. Ahí trabajan con todos los aborígenes, pero esos aborígenes se llaman lamanitas. Entonces, Mormón tiene esas planchas, conoce esas planchas de oro. Pero estaba viejito, enfermo, y enterró las planchas de oro. Y entonces hubo guerra y pelea. Después el ángel le dijo a José Smith y le enseñó todo.

Los conflictos y luchas interétnicas constituyen, como exploramos en su momento, una de las temáticas medulares del *Libro de Mormón*. Al igual que la arquetípica Biblia, éste presenta un corpus de metáforas donde la mitología mormona se incorpora a la temporalidad histórica de los *qom*. En otras visiones que contrarrestan la de Flores, y su lectura de la historia como parte de una *narrativa de la integración*, los miembros indígenas recrean un paralelismo entre las contiendas guerreras que narra la Escritura y la situación actual de marginación y explotación económica. Esta otra narrativa, que podríamos denominar *del conflicto*, hace hincapié en los problemas actuales de los aborígenes y cómo estos presentan, a la luz de la Biblia Americana, una antigua genealogía. Igual que en los tiempos de Nefi en el presente los dos pueblos continúan en conflicto. Pero si en la época pretérita los *lamanitas* fueron los artífices del genocidio nefita, ahora la relación de fuerzas se invirtió radicalmente y los *lamanitas* pasaron a ser los dominados. A partir de la interpretación de Hilario Ríos, es posible vislumbrar el modo en que la hermenéutica toba del *Libro de Mormón* también ofrece – en palabras de Jean Comaroff (1985: 2)- “un refugio para la imaginación crítica”.

Los lamanitas tenían conocimiento de Jesucristo y de Dios pero ellos no tenían registro de la historia, los que lo tenían eran los nefitas. Y esta historia ahora está teniendo efecto. Hasta que lo convencieron a los lamanitas y encontraron el camino. Ahora por ejemplo no estoy ignorando nada de lo que pasa acá con la gente blanca con nosotros, nos marcan como aborígenes y en esa forma hasta ahora no veo la forma de integrar a la raza. Nuestra gente está separada, sí estamos integrados, por ejemplo, al asunto de política. El gobierno podría dar

²⁸² Recordemos aquí su historia de vida y el papel trascendental que tuvo en la empresa de difusión mormona entre los toba formoseños.

una mano para que podamos integrarnos más. Y éstas son las cosas que aparecen en el Libro y ahora siguen ocurriendo. Todavía nos están marcando. Nosotros, nuestra cultura, nuestra costumbre, andábamos por todas partes, éramos libres y ahora por ejemplo se quedaron los aborígenes. Pero qué pasa: nosotros como que estamos viviendo cerquita del pueblo, pero nos tienen marcado igual. Estas cosas ya no tendrían que existir. Si realmente reconocen que somos ignorantes, como muchos dicen, tendrían que ayudarnos. El gobierno tendría que dar a los jóvenes para que pudieran capacitarse y estudiar. Nos dicen que somos hombres como cualquier otro, somos hermanos como cualquier otro, pero no estamos integrados.

Una dialéctica entre aceptación y rechazo del discurso hegemónico permea esta visión, expuesta por un miembro de unos 65 años, en donde varias percepciones antagónicas se ponen de manifiesto. Por un lado, aquello que Goody (1999) denominó “el poder de la tradición escrita”, donde el Libro sagrado, los registros, las credenciales y los “papeles” figuran como los principales representantes. El “conocimiento” y la “civilización”, por su parte, constituyen en la mirada *gom* las consecuencias más importantes de esta tradición. Por otro lado, una mirada positiva hacia la propia historia, donde el pasado nómada se interpreta como metáfora de independencia cultural. Esta mirada se articula asimismo a una visión crítica en relación a la exclusión y marginación estructural impuesta a las comunidades aborígenes. Esta tensión entre la adopción de ciertos valores y bienes de la sociedad mayoritaria y un deseo de autonomía cultural se presenta como uno de los puntos centrales. El miembro de La Primavera que manifestó con mayor intensidad la ambigüedad que posee esta adscripción religiosa fue Fermín Casas, al mismo tiempo el líder más involucrado y crítico para con la iglesia. En el capítulo siguiente exploraremos su historia de vida y pensamiento. Por el momento interesa referir cómo este deseo de independencia, y su relación opuesta y complementaria a los valores y símbolos de la sociedad hegemónica, también se manifiesta en un anhelo de autonomía religiosa. En esta perspectiva, el mormonismo es percibido como una herramienta de superación social que puede allanar el ríspido camino de la autogestión e integración cultural. Notemos en estas palabras la fina hermenéutica que Fermín pone en escena, donde la enfermedad es entendida como metáfora de un cuerpo social frágil y resquebrajado.

Pero el grave problema que nosotros tenemos es que vivimos en un círculo que no podemos salir afuera, porque la parte más difícil de salir es la parte enferma y eso nos está complicando el avance nuestro. Yo siempre tengo la esperanza de que algún día el aborígen pueda estar integrado. La iglesia debe seguir manteniendo la Rama y después en el futuro que sea un Distrito, pero que sea un distrito que este organizado por los lamanitas, por nosotros, por los propios

lamanitas, para que así puedan instruir, prepararse para que así no exista ningún problema.

Es posible ubicar las causas del progresivo ocaso de la *Rama Primavera* en tres fuentes distintas; 1) las diferencias suscitadas entre los fieles aborígenes y los dirigentes *doqshi*, especialmente de las ciudades y pueblos cercanos; 2) las rencillas y acusaciones recíprocas entre los propios miembros y los líderes de la congregación; 3) el conflicto sociorreligioso desatado entre los *mormón* (según la categoría nativa) y los *evangelio* de La Primavera.

La cercanía entre la segunda y tercera fuente es evidente, y el *Evangelio* como movimiento cultural su nexa. Las redes de parentesco del movimiento nuclea un alto porcentaje de tobas en Chaco y Formosa. Y la competencia en la estructuración de los marcos sociales de la experiencia, en sus múltiples dimensiones económicas, políticas, morales, estéticas y espirituales, es también importante. En ambas fuentes, rumores que circulan entre la gente de la colonia son el vehículo fundamental de canalización del drama. Estos rumores van desde acusaciones sobre malversación de fondos por parte de los líderes y tratos clandestinos con los dirigentes *doqshi* de la iglesia, hasta creaciones mito-prácticas sobre misioneros *gringos* que extraen sangre de mujeres tobas vírgenes para ofrecerla a “*un monstruo que vive en los templos*”. Este tema en particular será analizado teórica y comparativamente en el capítulo 8. Por ahora, solo remarcamos la importancia decisiva que esta política y poética del rumor tuvo en la deslegitimación progresiva del mormonismo en La Primavera.

Con respecto a la primera fuente, las distancias entre varios códigos culturales y la incapacidad de un diálogo horizontal han derivado en constantes fricciones entre los *lamanitas* y sus *hermanos* criollos. Junto a esto debe remarcarse la profunda brecha que separa el tipo de experiencia religiosa de los *evangelio* y la pregonada por los misioneros mormones. En el caso del primero, la dimensión corporal, festiva y extática del *culto*, en tanto reconfiguración cultural de patrones ancestrales y contemporáneos, es decisiva. Los mormones, por su parte, se sitúan afines a un modelo de control corporal y pedagogía religiosa propia de la tradición puritana, y en bastante concordancia con la que promulgaba John Church y la Misión Emmanuel. Otro ejemplo de esta distancia en los códigos culturales, lo ubicamos en la percepción toba de que los edificios religiosos son propiedad y símbolo de poder del pastor y no de la iglesia en abstracto. Como señalamos, este motivo ha derivado en sucesivos conflictos en varias ramas aborígenes.

En el caso particular de La Primavera, los fieles dan cuenta de un discurso y una visión particular sobre la comunidad religiosa a la cual adhieren. Y lo hacen a través de una tensión entre la aceptación de la ideología mormona y la crítica a ciertas actitudes y comportamientos de los mormones 'blancos'. Esta tensión también se manifiesta, según las palabras de Fermín, en un deseo conjunto de “*ser reconocido como aborígenes*” y de “*salirse de la ignorancia y conocer la civilización*”.

Desde el punto de vista crítico de algunos de estos líderes indígenas, dichos “hermanos” no hacen más que reproducir el tipo de actitud y relación social de los criollos de la zona. Como exploramos al final del capítulo anterior, las narrativas hegemónicas de la conquista que situaban al indio como naturalmente vago, lastimero e incapaz de adquirir responsabilidades. Para los líderes *doqshi*, por su parte, el tema de los *lamanitas* es muy problemático, según el comentario compartido de miembros de Laguna Blanca y Clorinda, debido a que “*se quejan porque están muy mal acostumbrados a que todo se les de, mientras que la iglesia hace hincapié en el trabajo y la autosuficiencia*”. Nuevamente, parece ser la negativa a un acercamiento mayor a los códigos indígenas, junto a una marcada naturalización de la situación histórica y social, los que han minado de a poco la capacidad de la misión mormona de convertir a los aborígenes del Chaco argentino.

Hemos explorado en este capítulo parte de la historia y presente del cambio sociorreligioso entre los tobas del oriente formoseño. El foco estuvo puesto en la colonia La Primavera, en cuya etnohistoria sociorreligiosa y actual vida social nos hemos sumergido. Desde la Misión Emmanuel a cargo de *Don Juan Chur*, pasando por las *Coronas* de Luciano y el exitoso *Evangelio*, llegamos a los mormones y su proyecto inconcluso de convertir *lamanitas* en el Chaco argentino. En el capítulo próximo seguimos explorando en la experiencia social de estos tobas mormones a partir de la historia de vida de Fermín Casas. El interés teórico que anida esta exploración es sobre el modo en que se conjugan la memoria, la experiencia y la imaginación social. Es decir, en cómo las dimensiones sociológicas, culturales e históricas se traslucen en la narración y subjetividad del protagonista. Hacia allí nos dirigimos entonces.

CAPÍTULO 7

CONFIANZA EN UNO MISMO. LA HISTORIA DE FERMÍN CASAS

El crédito otorgado a la palabra del otro hace del mundo social un mundo intersubjetivamente compartido.

Paul Ricoeur

El propósito aquí es avanzar en el conocimiento sobre los tobas mormones en un contexto de cambio social y surgimiento de nuevos líderes religiosos. Esta historia de vida nos permitirá indagar en distintos aspectos de este proceso social desde la mirada del propio sujeto, Don *Fermín Casas*. Conocí a Fermín en mi primer viaje de campo. El motivo del encuentro, que con el tiempo devino en amistad y mutua colaboración, se relacionaba directamente con mi proyecto de investigación: él no solo era miembro de la Iglesia Mormona, sino también el representante local más importante. A partir de esta biografía se pondrán de relevancia: normas y valores socioculturales tobas; el mundo *doqshi* y sus símbolos del poder; el Servicio Militar y representaciones de la nación en los años de la última dictadura militar (1976-1983); las relaciones con el patronazgo criollo y la incorporación crítica de ideologías religiosas y narrativas hegemónicas de la sociedad nacional.

Al igual que el capítulo anterior, este se organiza en dos partes. En la primera, presentamos una reproducción sintética de las memorias y reflexiones del protagonista sobre su propia vida, material que ocupa el corpus fundamental²⁸³. En la segunda, se expone un análisis antropológico sobre la narración del protagonista, detectando los temas y rasgos fundamentales vinculados a su mundo social y experiencia histórica. Junto a esto, presentamos una discusión teórica sobre el vínculo entre memoria, intersubjetividad y narración, notas orientadas a repensar el *trabajo sobre la memoria* que implica la reflexión sobre el pasado y su expresión narrativa. Este “esfuerzo de memoria” –en palabras de Bergson (1982)- envuelve un ejercicio sistemático en los

²⁸³ Si bien en términos generales presento aquí una transcripción literal de las narraciones de Fermín sobre su vida, traté de limar las “dislocaciones lingüísticas” –en palabras de Atkinson (1998)- presentes en toda narración oral, como los “eh”, los repetitivos “entonces” o “porque”, etc.. Con respecto al uso de los tiempos verbales u otros temas de orden gramatical (uso del plural, artículos, adjetivaciones, etc.), traté de mantener la competencia lingüística de Fermín en el castellano, corrigiendo apenas algunas palabras que pudieran opacar el sentido de una frase.

planos cognitivo, afectivo y moral del sujeto narrador, con miras a desentrañar sucesos y vivencias que ocurrieron en el pasado.

Parte 1

La Vida de Fermín

a- Grupo familiar y recuerdos de la niñez en La Primavera

Mi padre se llamaba Antonio, mi madre Rosa Jara. Mis hermanos, la mayor se llama Rosita, la que le sigue Julia, después está Pedro, después Juan. Y después había una hermana que era hija de mi madre que se llamaba Pascualina y había una hermana que nunca llegué a conocer.

Según los relatos de los que conocieron a mis padres, dicen que ellos vivían en la colonia que se llamó Loma Tuyuyú, allí tenían su casa y su chacra. Mi primo Guillermo me contó que mi papá estaba trabajando allí, tenía una linda chacra, tenía algunos animales, tenía un carro, todas las herramientas necesarias para poder trabajar la tierra. Habitaron en este lugar por medio de un hombre que les daba trabajo, y a medida que trabajaba parecía que se agarraba confianza con el patrón. Y que a los varios años dicen que les dieron una parcela para que puedan trabajar y levantar su casa, y podían tener su propia tierra. Y era un grupo de familias, que estaban la de mi padre, la de mi primo Guillermo Casas, después estaba la familia de Lucas Martínez, después estaba la familia Cabrera, la de Chamorro, que era antiguamente nuestro vecino.

Todas estas familias trabajaban para Federico Khun. Era un hombre que más o menos le trataba muy bien a las familias que le estoy refiriendo, tenía un buen trato, y les pagaba un poquito mejor que los demás patrones. Porque él valoraba la honestidad de estas personas y la responsabilidad que tenían con su trabajo. Por esa razón el estimaba el trabajo de mi padre y a la vez le respetaba el personal que tenía a su cargo, entonces se decía que mi padre era el líder de ese grupo. Entonces vino el tiempo de la llegada de Don *Juan Chur*, y ahí comenzó la historia de juntar a todos los aborígenes de diferentes lugares para poder habitar en un solo lugar.

Mis padres murieron cuando yo era muy chico, en esa época vivían en el interior de la colonia, cerca de donde vive mi hermana Rosa, en el lugar que en nuestro idioma

se llama *potae napoqna*²⁸⁴. El año en que fallecieron no tengo exactamente noticia. Primero falleció mi padre y luego mi madre. Entonces cuando falleció mi madre no se quién fue el hermano que se encargó de mí. Pero lo que sí se, es que cuando crecí yo vivía cambiando de lugar, en diferentes casas. Con la que más me relacionaba era con mi hermana Julia. Pero no siempre estaba con ella porque a veces se iba a Formosa por un problema de salud que tenía y se quedaba un tiempo y después, cuando volvía a la colonia, yo volvía a vivir con ella. Una vuelta se enfermó y estuvo en el Hospital como 6 meses. Y a través de ese tiempo abandonico yo sentía esa soledad, que necesitaba a alguien para poder recurrir. Y yo crecí en ese lugar donde está mi hermana Rosa ahora, cerca de la casa del cacique. Y ahí crecimos juntos con un primo mío que se llamaba Anselmo, que era el hijo menor de la hermana menor de mi madre (Julia), y que tenía la misma edad que yo. Ahí nos pusimos a sobrevivir, porque él también perdió su padre. Tenía la madre, pero el tema era que tenía un padrastro que no se llevaba muy bien con él. Entonces también estaba en la misma situación que la mía y tal vez por eso nos entendíamos bien. El era mi compañero de la infancia.

Con mi primo Anselmo nos manteníamos bien unidos, porque a través de la unión que teníamos sobrevivimos. Nosotros siempre andábamos con necesidades de ropa, no teníamos donde recurrir para poder tener ropa. Entonces la única cosa que teníamos era una bolsa de semillas. Mi hermana conseguía esa bolsa de semillas cuando llega la época de siembra del algodón y entonces hacía el pantalón. Y tenía que cuidar mucho esa ropa. Salíamos de la casa de mi tía para pescar, a buscar palomas y otros animales y nos metíamos al monte para poder comer las frutas y los bichos. Mi primo era muy práctico para cazar y además le gustaba.

Éramos muy unidos con mi primo Anselmo. Y llegaban entonces las épocas de frío, y no tenía a quien pedirle donde dormir. Yo reunía muchos leños y los apilaba y a la noche dormíamos afuera de la casa y prendíamos un gran fuego para no morirnos de frío por las heladas. Siempre me queda en la cabeza eso de sentirse como moribundo. Recuerdo que una vez vino la noche y mis hermanos se fueron a dormir y yo me quedé solo cazando hasta que encontré un pedazo de ceibo. Y yo lloraba en ese momento pensando que alguien estuviera escuchándome y tuviera compasión por mi necesidad. Y esa noche a la madrugada me quedé dormido y se quemó la almohada que yo me hacía

²⁸⁴ Este término constituye el topónimo *takshik* del emplazamiento cuya traducción sería “muñeca de oso hormiguero”.

para apoyar la cabeza y también una parte de mi camisa. Y vino el día siguiente, pasó la noche de frío, entonces yo me daba cuenta que se quemaron. Y nadie, nadie se preocupó o me preguntó qué había pasado esa noche, como si fuera que no existía. Entonces a veces cuando yo crecí, parece que me siento renegado con mi familia por esas cosas. Pero siempre me viene a la mente la necesidad de contar con ellos y me olvido esas cosas.

En esa época no hablaba castellano, no sabía escribir. Mis sobrinos pudieron estudiar. Yo siempre estoy viendo la importancia de tener el apoyo de los padres, sin ese apoyo nunca podría encaminar el futuro. Con Anselmo nos metíamos en el monte con la flecha, no teníamos las cosas de los almacenes de ahora, no conocimos el pan, la harina, eran todas cosas que no conocíamos. Entonces nos costaba mucho relacionarnos bien, acostumbrados a estar solos en el monte, el campo, donde había más espacio para poder ubicarse. También cuidábamos la chacra de mi cuñado Andrés Sanagachi, el esposo de mi hermana Rosa, que tenía una linda chacra. Cuidábamos con Anselmo que los pájaros no se comieran las semillas sembradas. Mi cuñado era muy trabajador y lo que hizo fue muy lindo, porque pudo dar a sus hijos a través de su esfuerzo. Entonces los hijos crecieron como merecen. Siempre salíamos con mi primo Anselmo, desde muy temprano. Recién volvíamos a la noche y cuando llegábamos nadie nos preguntaba qué hicimos, cómo la pasamos. Era como si nos existíamos. Es muy triste recordar esas épocas, en ese momento cuando uno es chico necesita.

Mi primo después se fue a vivir al Barrio *Nam Qom*. Hace años que no lo veo. Siempre a veces vienen esos recuerdos y me acuerdo de él. Fue mi compañero de chico, siempre estábamos juntos. Me acuerdo que también jugábamos a lanzarnos en el agua y zambullirse y permanecer abajo del agua con unos cañitas que usábamos para poder respirar. Y a veces uno podía permanecer en el agua como 1 o 2 horas. Competían en esa forma para ver quien aguantaba más, para ver quién era el más resistente.

b- La escuela, los viajes a Clorinda y el fútbol

Cuando tenía 13 años se levantó la escuelita 108. Me inscribieron y estuve ahí un año repitiendo el mismo grado, nunca pude lograr de pasar el 2do grado porque ya era grande. El maestro recorría casa por casa de la colonia, entonces preguntaba si hay chicos que pueden venir. En esa parte se inscribía hasta los jóvenes, no había ninguna

regla, no había límites, porque la escuela era nueva en la colonia. Y ahí pasaron por donde yo vivía y me inscribieron y pude estudiar dos, tres años. Empecé a ir a la escuela y el maestro siempre me diferenciaba de los chicos porque el problema era que yo era huérfano. Entonces el maestro, que era el encargado del establecimiento, siempre me utilizaba para hacer los mandados, llevar cartas a otra escuela, o buscar carne. A través de esos servicios que yo hacía ellos me daban comida y a la vez me dejaban vivir en la escuela. Pasaba el día, venía la noche y ellos como para que recuperara los temas que ya se estudiaron me daban los cuadernitos y me enseñaban así. Y en ese momento me sentía como bien alimentado físicamente y a la vez podía aprender las primeras letras, diferenciar sílabas. Y de ahí 1ro, 2do, en 3er año recién pude pasar a segundo grado. Segundo grado es algo muy, muy, grande porque uno ya puede sumar, restar, dividir. O sea es distinto. Las cuestiones se ven como más profundidad. Y me sentí tan contento de poder llegar a ese grado, allí pude aprender algo.

Después de eso ya me viene a la mente salir, buscar, trabajar. Y sacaron a los directores de esta escuela, los trasladaron a otro sector de la colonia. Entonces cuando sacaron estos maestros, ya no me importaba más nada. Porque ellos me ayudaron. Cuando se fueron de la colonia abandoné la escuela. Pasar el segundo grado creía que ya era todo. Creía que con saber leer ya era suficiente para mí. Había sido que no, no llegué a ninguna parte.

Después de dejar la escuela hubo un tiempo que fui a vivir a Clorinda, porque había una situación más movida en cuanto a trabajo. Por lo menos yo era aguatero y me daban a cambio pan, mercadería y trabajo. Estuve con esta hermana que estaba en el hospital, después le dieron el alta y vivía en el barrio toba de Clorinda. Allá me gustaba siempre jugar al deporte, al fútbol. Yo empecé a jugar en un campeonato de barrios. Yo era el arquero de ese grupo. A los 15 años parece que empecé a debutar en el equipo de los aborígenes. Y todas las veces que yo estuve ahí cuando me ven los amigos siempre me mandan al arco. Y siempre me sentía motivado por esa confianza de los muchachos. Yo siempre decía: “yo voy a ser todo lo posible para demostrar que puedo más que el otro”. Yo siempre tenía esa mentalidad de superación.

Después mi hermana tuvo un problema de salud y la llevaron a Formosa y me quedé otra vez solo, parece como si fuera que ella siempre me abandonaba, sin embargo era por el tema de la salud. Y me quedé ahí por un tiempo y después me vine a la colonia caminando. Yo a esa edad todavía no hablaba castellano, a veces me hablaban

pero podía entender pero no podía hacerme expresar. Podía saber de lo que estaban diciendo pero yo no podía decírselo. Hacía por señas. Y de a poco fui aprendiendo algunas cosas, algunas palabras.

Después me vine a la colonia estaba deseoso de trabajar y de obtener las cosas que necesitaba. Porque yo sabía que siempre se podía conseguir algo, cosa que siempre deseaba tener un buen calzado, poder comprar un buen pantalón y una buena camisa y poder estar a la altura de la gente. En ese tiempo había mucha abundancia, mucho algodón y entonces era el momento que uno pudiera pensar de poder obtener algo de ropa. Y comprar una camisa era algo muy grande, tener tu pantalón un logro muy importante.

c- El nombre criollo y el Documento Nacional de Identidad

Se hizo una Ley de Amnistía en el año '75 o '76. Se hizo la documentación de todos los indocumentados, y yo era uno. Entonces me preguntaron si quería los documentos y me anotaron. Mis hermanos ya tenían documentos y mis sobrinos también. Tenían su partida de nacimiento y todo.

Y me fuí a la Laguna Blanca para poder anotarme y el encargado me preguntó cómo se llamaba mi padre y mi madre. Y yo en ese momento que me preguntaron todos los datos para poner en el registro no pude contestar porque yo no sabía los nombres de mis padres, ni donde fallecieron. Todas estas preguntas no podía responder. Eran también pocas las palabras que sabía en castellano. Entonces me anotaron y me dijeron que tal día tiene que traer los testigos para que testifiquen de tu persona, que vos vivís en la colonia, que sos hijo de fulano de tal. Me quedé un poco preocupado porque no sabía qué nombre iba a ponerme.

Yo no tenía idea que es un documento. Yo siempre tenía el mismo nombre pero yo no sabía si podía usar ese o tenía que cambiar. Y le pregunté a mi hermana Julia, y me dijo que tampoco sabía el nombre de papá, "*lo único que se es el nombre toba*", me dijo. El nombre de mi padre era *Egayi* y el de mi madre *Ysheta*.

Y así fue que conseguí el documento. Los testigos eran unos *doqshi*, delegados de la colonia. Me preguntaron "*cómo te llamas, cuál es tu apellido*". Y yo llevé el nombre de mi hermano Pedro Casas, porque a mi hermano en el idioma nuestro se le dice "Casas". Entonces había sido que era el apellido de mi padre. Entonces yo pensaba

voy a llevar el apellido de mi hermano. Yo no sabía que era el apellido Casas, era de mi padre y el mismo del hermano mayor. Yo me anoté Fermín Casas porque creía que era el nombre del hermano mayor. Entonces fue una sorpresa para mí porque por suerte anoté el apellido de mi padre y pude llevar el apellido de él.

Y estuve en ese momento contento, a cada rato en el camino revisaba el documento, parecía que gané algo. Me vine caminando de Laguna Blanca cantando, gritando. Fue muy lindo porque fue la primera vez de ver un documento y me sentía muy contento por tener eso.

d- El Servicio Militar y la imaginación de la Nación

i- La incorporación

Y en el año '76 vino la llamada para la incorporación de la *clase 59*. Vinieron todas las llamadas de Formosa al correo de acá, de Laguna Blanca. Y yo no recibí porque mi documento fue entregado por la Amnistía, entonces creo que no estaba registrado en el Registro Nacional. Vino la llamada del ejército y yo estuve trabajando en Isla Sola, en la cosecha de algodón y el desmonte. Y estuve trabajando para poder reunir el dinero para viajar a Formosa. Yo ya sabía por otras personas de la colonia que había llegado el turno y entonces me preocupaba.

La única persona que por lo menos me ayudaba a preocuparme era mi hermana Julia. Ella me dijo: *“vos tenés que cumplir, si es que te llaman, vos tenés que cumplir. Porque si vos no vas al cuartel las autoridades tarde o temprano te van a venir a buscar y te van a meter preso. Y vos sabés que nadie te va a defender. Ni yo porque no tengo nada. Entonces yo quiero que Ud. piense, si decidir ir y procurar los medios para llegar a Formosa. Tenés que tener mucho cuidado de que vos no faltes, porque es una obligación. Yo no quiero que vayas, pero yo no quiero que te vayas preso”*. Entonces esas cosas que se me metieron en la cabeza y procuraba de poder seguirlas. Y me fui caminando de acá de la colonia hasta Clorinda. Al día siguiente tenía que ir para el cuartel de Formosa para ver si me incorporan o no, tenía que hacer la revisión médica. La fecha era el 29 de octubre.

Me fui y en Clorinda varios de los jóvenes que salimos de acá de la colonia decían *“vamos de vuelta, total quién se va a dar cuenta, les mentimos a nuestros padres, le decimos que ya se cerró la revisión médica”*. Y siempre pensaba lo que me decía

mi hermana. Es como una campana que me sonaba. Y me quedé ahí. Y vino un camión grande y un gendarme parado en el camión y ahí fuimos al Regimiento de Formosa. Y llegamos a la oficina de las vallas y nos revisaron y nos dijeron: “¿Son del interior? Vayan entonces, sigan ese camino, los soldados les van a buscar donde quedar”. Y nos llevaron hacia ese lugar. Después vino la revisión médica y se me dijo que estaba apto para hacer el servicio y mi número de sorteo había sido el 617.

Llegó nomás la incorporación. Tuve la suerte de quedarme en Formosa porque me tocó el número más bajo y entonces me dijeron que me tocaba en la Compañía de Infantería 7 del Regimiento 29. Ahí había que aceptar ese desafío y yo me sentía muy temeroso porque es que yo nunca había estado fuera de la colonia, fuera de los aborígenes. Y después me di cuenta de que no había ningún problema. Porque es allí donde se encontraba el respeto a las personas, ahí no había una diferencia de clase. Eramos todos iguales. Y eso me ayudó bastante a poder confiar para poder estar bien con los soldados. Y ahí entonces ya prepararon la ropa, la foto para la cédula, para mostrar a cualquier autoridad que se presente. Y nos sacaron los cabellos, nos pelaron todo, nunca estuve así, siempre tuve el cabello largo, hasta los hombros. Es un gusto que yo tenía, pero después de ahí me di cuenta de que era muy necesario tener el pelo corto. Era la forma de las personas. En el regimiento no hubo tantas cosas malas. Hay reglas que cumplir, si uno es obediente a esas reglas va a estar bien.

ii- El entrenamiento

Nos dieron todo el equipamiento para los soldados y nos preparamos para ir al campo de entrenamiento. Y fuimos ese día y llegamos al monte, armamos las carpas, la carpa de campaña como le dicen. Y cada cosa que se nombraba era muy difícil de entender. Porque cada cosita tenía su nombre. Entonces como yo no estaba acostumbrado era para mí muy difícil. Empezando con borceguí, que no era una palabra normal, no sabía de qué se trataba. El tema de la ropa de fajina, tampoco yo sabía que era. Después las colchonetas, yo nunca escuché, la bolsa de dormir, ni se qué era. Todas esas comodidades que se les da a los soldados yo no las conocía.

A mí me tocó llevar el fusil automático pesado, el FAP. Entonces yo tenía que cuidarlo, prevenir que se extravié o le pase algo. Por eso le llaman ‘la novia’, dicen que uno tiene que cuidarla, dejarla en el brazo, apoyarla, para que no esté siempre lejos en caso de urgencia en ataque de algunos extremistas. Porque la prevención era por el

hecho de que en el Regimiento 29 hubo un ataque de los terroristas. No me acuerdo exactamente si fue el año '75 o '76, pero fue un 5 de octubre que se atacó ese regimiento. Después de ese ataque había estricto orden de cuidarse siempre, tener el fusil a mano. Las órdenes eran muy estrictas pero a la vez ayudaban a las personas a que entiendan las condiciones necesarias para prevenir algunos casos de accidentes. En ese tiempo me estaba dando cuenta de que esas cosas me estaban ayudando bastante a progresar.

Volvimos del campo, nos habían entrenado bastante bien. Nos hacían tumbar, correr, correr dando tumbos carneros, saltos de rana, hacer salto paracaidista, abdominales, flexiones de brazo, todo con borceguí puestos, terrible era. Todas esas cuestiones nos hacían a nosotros para poder fortalecer el cuerpo físico, para poder mantenernos bien preparados. Todas esas cosas para mí eran normal, porque tenía la costumbre de jugar el deporte, no era tan difícil. Solamente es algo que uno tiene que equilibrarse para poder no demostrar su incapacidad. Es algo que yo sabía como tengo que estar para poder no crear problemas.

Después de eso tuvimos otro entrenamiento de combate, porque era algo que estaba sucediendo por el problema del canal de Beagle con Chile. Y el General de División en aquel entonces era Leopoldo Fortunato Galtieri, era 2do Jefe del Ejército. Después estaba el General Esperelo, después estaba el Comandante Bussi, después había otro General que no se si era Ministro del Interior, General Harguindeguy algo así. Ellos venían a ver las prácticas de los soldados del regimiento. Y ahí conocí al Gral. Galtieri personalmente, pude saludarlo. Todas esas autoridades grandes que han podido pasar. Y siempre me sentía contento porque nunca me decían que era diferente a otras personas. Estaba dentro del grupo de soldados donde no había ninguna diferencia. Y eso me hacía sentir muy contento porque me consideraba persona normal, sin ningún problema. Podía hacer las mismas cosas que hacían los otros.

Entonces vieron que tenía una necesidad de falta de entendimiento, de teoría. Entonces me hicieron ingresar a la escuela primaria del regimiento. Cada vez que tenía un tiempo libre, una hora más o menos, me iba a estudiar. Estudié más o menos 3 o 4 meses ahí en la escuela del ejército. Y cuando terminaron las clases nos hicieron algunos exámenes y pudimos pasarlos. Y el oficial a cargo de la escuela me entregó un certificado, que lastimosamente lo perdí. Porque yo creí que no tiene ningún sentido, lo importante era aprender a leer y escribir.

Los suboficiales hacían abuso de autoridad cuando no estaba un oficial. Esa parte nunca me gustó. Porque había gente que fue maltratada. Porque los oficiales daban las órdenes, pero los suboficiales cuando no estaban los jefes hacían lo que querían. Y uno no puede quejarse. Cuando alguien hacía una macana caíamos todos. Entonces había que ser responsable. Hubo mucho enfrentamiento con los suboficiales. Al principio me gustaba la forma de organización del ejército, porque tenían reglas. Las ponían y se las cumplía.

La vida del soldado de infantería era dura, había que aprender a sobrevivir. Yo era el único que sabía por ejemplo en comer la fruta silvestre. Y no tenía problemas por ejemplo en tomar agua de la laguna. Y yo comía y después comía la fruta de la tuna. Que era el alimento de mi infancia y recién ahí pude probar otra vez. Y me veían los soldados y decían “¿si éste come esto cómo no voy a poder comer yo también?”, “los indios son los que saben sobrevivir”, “al final no son unos inútiles” Y éramos como 10 soldados por grupo e hicimos como una relación de un trato, algo así. Tal fulano hace tal cosa, y otro otra, así nos hemos organizado más o menos. Entonces yo les llevé para que ellos puedan al menos conseguir lo que necesitaban. Yo les mostraba cada fruta que ellos podían consumir. Y yo les advertía que estas cosas si ellos no pueden ingerirlas van a tener problemas, pero si ellos pueden comer tranquilamente quiere decir que adapta fácilmente el estómago. Los muchachos me enseñaban algunas cosas de castellano, cada palabra que yo no sabía. Me corregían también cuando decía una palabra mal. Eso era muy bueno para mí. No había un resentimiento para mi persona, me respetaban y me ayudan a que continuara. Y fue algo muy lindo, porque es ahí donde estoy valorando mi persona. Es ahí donde pude por lo menos avanzar un poco. Porque yo creía que era una persona que no tenía potencial de persona.

Yo siempre estoy contento por esa parte de poder aprender cosas que necesitaba. Prepararme para que sea una persona responsable e intentar que se me respete mi forma de ser y de poder saber las cosas que tengo que hacer. Es muy importante para mí esa parte que es la clave del comienzo de la vida de un hombre. Porque fue algo muy difícil. Pero para mí yo creo que estaba acostumbrado en el trato de la vida, porque para mí era normal. A pesar de difícil, era normal sobrevivir, enfrentar los desafíos de la vida. En el ejército hay muchas cosas malas y buenas.

iv- La Iglesia Católica

Yo nunca he podido pensar que si una persona no tiene religión no podría estar dentro del ejército. Pero no era así. Se hizo una encuesta de todos los soldados, cada uno con sus respectivas religiones. Y entonces como yo no era parte de ninguna institución religiosa, me preguntaron si tenía alguna que me gustaba y yo dije que no. De ahí me han hecho algunas preguntas de si yo estaba dispuesto a aceptar a la Iglesia Católica y yo nunca pensé que iba a tomar esa decisión de que podía ser parte de la religión católica. Entonces me contaron de que si no aceptaba la religión católica yo tenía que volver a mi casa para poder buscar mi religión. Como no me dieron tiempo para poder buscar una institución religiosa es como que me obligaron a ser parte de la religión católica.

De ahí hicieron los trámites respectivos para que yo me bautizara en esta iglesia. El capellán de la unidad del regimiento me bautizó. Y buscaron un suboficial del ejército para que sea mi padrino en ese entonces, el cabo 1ero Cruz. El y la esposa de él se anotaron como mi padrino. Yo nunca supe qué es eso de padrinos y no pregunté tampoco, parecía que no le daba importancia. Y la única cosa que me preguntaron era el nombre de mi madre, porque el nombre de mi padre ya tenía, para poder registrar en el certificado de bautismo de la Iglesia Católica. Y se hicieron los trámites y me llevaron en el Unimog del ejército a la Iglesia María Auxiliadora de Don Bosco que está en Formosa capital y ahí me bautizaron, me mojaron en la coronilla con un poco de agua y después me hicieron una señal de cruz en la frente. Luego me dieron el certificado de bautismo y antes de todo eso me hicieron una entrevista de confesión de pecados²⁸⁵. Todas esas cosas hicieron antes cuando averiguaron si cada uno era parte de una religión o no, porque en el ejército no se permiten personas ateas, tiene que tener una religión.

Los aborígenes no sabemos la existencia de la Iglesia Católica, ni nunca participamos de ninguna reunión. Porque parece que es para los blancos esa religión. Entonces nunca nos interesó, tampoco ellos se interesan. Nunca nos hicieron una

²⁸⁵ La comprensión de Fermín sobre el rito de confesión católico aparece aquí mediatizada por su marco interpretativo de la religión mormona. La palabra clave aquí es *entrevista*, la cual representa una de las instancias fundamentales de la vida religiosa de todo miembro. O bien para ser nombrados en algún *llamamiento* de la iglesia, o para renovar la carta de recomendación para ingresar al Templo, o simplemente para conversar sobre asuntos específicos, los miembros constantemente tienen entrevistas personales y privadas con sus líderes religiosos, hecho que se reproduce en escala jerárquica.

invitación. Cuando era chico yo iba con mis hermanas mayores y primos a los *cultos* del *evangelio* y me gustaba cantar y danzar pero no sabía nada de nada qué es la religión.

v- La fiesta por el Centenario de Formosa

Cuando estaba en el Regimiento de Formosa, vinieron los preparativos por los 100 años de la fundación de la ciudad de Formosa. Hemos trabajado durante un mes antes. No me imaginaba que era una fiesta tan grande y entonces cuando llegó ese día fue un día muy especial. Limpiamos los uniformes para presentarnos bien vestidos. La gente venía llegando. Y así hemos sido preparados para por lo menos colaborar en algo y a la vez ver el espectáculo.

Y los primeros que vinieron fueron los gauchos de Salta, era la compañía del Gral. Martín Miguel de Güemes. Fueron los primeros que llegaron y yo estuve de guardia ese día. Yo era el que recibía a los visitantes. Después a la noche nos relevaron y vinieron otros muchachos. Y en ese momento fue hermoso ver el movimiento de personas de diferentes lugares, de las provincias. Había jinetes que venían de Santiago del Estero, de Catamarca, de Entre Ríos, de Salta. Todos vestidos de la forma como anteriormente se usaba. Y fue muy hermosa porque fue algo que nunca se ha visto, en toda la historia de la provincia de Formosa. Y venía el Regimiento 1 de San Patricio [sic], un color muy hermoso, la forma que desfilaba.

Después vinieron los policías motorizados. Solamente en la televisión yo he visto esa clase de motos, gigantes. Se me hace recordar la historia de los "Chips" de Estados Unidos. Es semejante, es idéntico. Porque en esa parte yo he podido ver un tiempo televisión, nada más. Yo creía que era eso, esas personas, pero eran parecidos nada más. Después vino el Regimiento de Granaderos a caballo. Después uno que está en Corrientes. Y después estuvieron los compañeros de nuestro regimiento, representando la institución.

Después del espectáculo de las motos, vinieron los del grupo antiterrorista que fue formado por un servicio de inteligencia o de investigación, algo así. Y había un grupo que se preparó para representar al terrorismo. Y había una persona que estaba organizando como atacar una institución, cómo podemos llegar. Hicieron la demostración. Fue hermoso y a la vez difícil de creer porque era algo, como si hubiera sido una película real. Porque se disparaban y todo, y preparaban cómo podía hacer para atrapar al delincuente. Seguir las huellas a través de los canes que fueron amaestrados.

Había un hombre que escapó de esa lucha y le quedó atrapado un pedazo de tela de su camisa. Y mandaron al animal para poder hacerle oler y poder detectar el rumbo donde tomaba este delincuente. Lo largaron al perro y empezó a buscar corriendo y el hombre estaba a punto de subir al auto y llegó el perro y lo agarró. Y el hombre hacía todo lo posible para deshacerse de ese animal. Y se notaba que el animal es muy adiestrado para poder ganarle al hombre Y así vino la policía y le sacaron el armamento que tenían y algunos portafolios y dinero que tenían. Después eso hicieron esposar a este hombre para poder detenerlo.

Después hicieron otro que era para poder rescatarle a su líder. Entonces en ese momento hubo un tiroteo, y se veían manchas de sangre por todos lados. Y entonces en esa parte yo creí que era real. Pero había sido que eran municiones de foguero, pero sangraban, no sé cómo lo hicieron. “Esto es una guerra real”, pensaba yo. Me preocupaba esa parte pero después de eso se levantaron los hombres, sacaron la chaqueta antibalas, había sido que tenían puesta. Y sacaron unas bolsas de sangre que le introdujeron. E iban sacando todo y se levantaron y era algo muy difícil de creer. En otra parte había muchos jóvenes, bien vestidos así como si fueran estudiantes. Entonces había un líder que los dirigía. Les ordenaba el trabajo que tenían que hacer. Y esos grupos de jóvenes parece que había uno que tenía la insignia del Che Guevara, algo así. Eran grupos distintos pero el líder era uno, que hacía estos movimientos para poder hacer el trabajo que tenían planeado. Y así tenían algunos mapas que colocaban poder en el suelo y hacían reunir a estos jóvenes. A tal parte vamos a atacar, de tal forma, y ésta y ésta, todo perfectamente planeado. Entonces la policía seguía investigándolos para poder llegar al punto exacto para poder agarrarlo. Pero parece que los terroristas eran más inteligentes que la policía. Pero gracias al adiestramiento de estos canes que fueron utilizados agarraron al líder.

Después vinieron los desfiles de las distintas fuerzas militares, y de los tanques y todo el armamento. Y había un oficial que estaba a cargo para ir diciendo “esto es un cañón corto, esto un misil”. Son instrucciones que se daban al público para poder decirle para qué sirve cada armamento y saber hasta qué punto puede llegar. Y en ese tiempo era muy lindo ver estas cosas que hacen los militares, es como garantizarle a las personas que se muestran los materiales para poder defenderse de lo que pueda ocurrir. En ese tiempo se prevenía más el ataque de los guerrilleros. La práctica era preparar a la gente netamente para poder defenderse contra el ataque guerrillero. Todos los días se

hablaba de eso, todos. Porque estuvo el ataque al regimiento de Formosa y la gente tenía miedo todavía porque allí murieron varios soldados. Por eso se daba hincapié en la prevención para que no suceda más esa cosa.

Después había otra parte donde se mostraban imágenes de los primeros pobladores de Formosa. Entonces en esa parte lo más interesante que he podido yo ver es que estuvimos nosotros representados, los aborígenes del Barrio *Nam Qom*. Y había una imagen de un hombre con cosas artesanales. Entonces eso fue lo que yo pude rescatar de esas imágenes.

Al poco tiempo de esto me llegó la baja y volví a la colonia. Pero tuve un problema porque en el ejército me robaron toda la ropa y el calzado que tenía. Y no tenía a quien pedirle. Tenía a mi primo Anselmo, pero él también tenía necesidades y no tenía nada, y aparte no sabía como ubicarlo. Y estaba muy preocupado por esa situación de no tener nada de nada. Y me fui igual al Barrio *Nam Qom*, fui a ver a un muchacho que era de la colonia y me regaló unas alpargatas. Me fui caminando sobre la ruta, por lo menos tenía calzado. Y llegué a la colonia. Yo quería llegar de noche para que nadie me viera, tenía vergüenza. Fui a la casa de mi hermana Rosita y tenía un sobrino que tenía siempre ropa. Y le comenté mi problema y conseguí alguna cosita más.

e- Retorno a La Primavera y encuentro con Amanda

Cuando llegué a la colonia estaba preocupado porque yo quería encontrar un patrón para quedarme en alguna parte a trabajar. Porque en el ejército yo aprendí algo y es que si una persona se siente responsable de sí misma puede conseguir lo que necesita. Cuando nos daban las instrucciones nos decían que la voluntad puede más que el cansancio.

Y anduve fuera de la colonia trabajando en la cosecha en distintas chacras. Estuvimos en un pueblito por aquí cerca que se llama Primera Junta. Trabajamos en lo de un patrón que se llamaba Rino Segnana, un gringo era. A él siempre le gustaba juntar mano de obra aborígen, entonces ahí siempre se juntaban los aborígenes para trabajar. Y también nos encontrábamos para jugar al fútbol. Y ahí estaba mi hermano Juan, que estaba juntado con la hija mayor de Emiliano Asijak. Esa es la señora de mi hermano.

Fue en ese tiempo también cuando conocí a mi esposa. En Loma Tuyuyú pasó esto. Nosotros los aborígenes tenemos una costumbre y es que casi no hay una conversación organizada y detallada sobre tal cosa sino que nos encontramos y listo. Yo

ya la conocía a mi señora, desde chico. Ella dice que nunca me conoció, y yo siempre dije que eso era mentira. Porque es cuñada de mi hermano, pero resulta ser que nunca me fui a visitar a mi hermano a su casa. A mi me gustaba siempre, veía y me gustaba. Pero yo nunca dije que la quería, sino que me gustaba las formas que ella tiene. Y charlamos ahí, era una época de cosecha, y conversamos un poco y ahí nomás nos juntamos. Ella tenía 14, 15 años más o menos y yo ya tenía 19, casi 20. Y de ahí nos juntamos, trabajamos juntos y de ahí parece que nació otra mentalidad y trabajé más tiempo de lo que hacía siempre. A ella nadie le enseñó cómo tiene que hacer las cosas, porque ella se crió con la madre sola. Entonces parece que no tiene problema en hacerse las cosas. Los padres se separaron cuando ella era muy chica. Ella creció casi en la misma situación mía. A veces estaba con su mamá o a veces estaba sola. Y ahí trabajamos juntos y desde ese momento nunca tuvimos una discusión, yo siempre estoy agradecido a esa parte. Nunca ha habido celos entre nosotros. Y entonces ahí me mudé al rancho de ella, sin pedir permiso a la madre ni nada. Me fui nomás. Ella era muy práctica, ya sabía hacer todas las cosas domésticas.

Por esa época ya así no volvía más a la colonia, me quedé ahí trabajando y tratando de juntar algunas cosas, porque cuando volví del ejército yo no tenía nada, ni ropa, ni mosquitero, ni zapatos, nada. Y de allí fuimos a otro lugar, levantamos todo y nos fuimos a un lugar que se llama Sol de Mayo a unos 6 o 7 km. ahí fuimos a juntar maíz y algodón. Y trabajamos por esas partes por un buen tiempo, en distintas cosechas o haciendo otras cosas como cortar palmas para hacer postes de alambrado o arreglar la carretera. El hombre agarró confianza con nosotros y nos dio otro trabajo. Ya era el año '80. Y así nos quedamos solitos, todos los compañeros de trabajo se fueron de la cosecha y abandonaron la casa del patrón, no pagaron sus cuentas. Y yo me quedé porque aprendía que para ser honesto se necesita demostrar la honradez, si uno no puede tiene que decirlo. Yo traté mucho de cubrir mi cuenta, porque ese hombre que nos dio la oportunidad yo reconocí la ayuda que él me dio, me dio fiado ropa, campera, calzado, sábana. Hermosa ropa nos dio a nosotros y a los compañeros míos. Entonces esta gente que son mal agradecidos se escaparon de este lugar. Pero nosotros nos quedamos y a veces íbamos a La Primavera a visitar a mi suegra y caminábamos 40 km hasta la colonia. Y le llevábamos algunas cositas de mercadería a la mamá de ella para que se quede tranquila y sepa que estamos bien.

Al año más o menos quedó embarazada ella y yo dije que teníamos que tener una casita para poder quedarnos tranquilos en nuestra casa y prepararnos para poder mantener nuestros hijos en el futuro. Y volví a trabajar con el patrón y la cuenta se iba achicando cada vez más, y cuando faltaba poco para terminar de cubrir todo yo traje a mi esposa aquí la colonia y estuve una semana. Entonces este hombre cuando vio que yo tuve abandonando la casa se enojó conmigo, me dijo un montón de cosas. Y vino el padre del patrón. Era un viejito de 80, 85 años. Era paraguayo que fue exiliado por la guerra del Paraguay que hubo hace tiempo. Entonces le dijo al hijo: *“Ud. debería estar agradecido por este muchacho, que él no te abandonó y trató de cubrir su cuenta. No es que te abandonó como los otros sinvergüenzas, él procuró mucho de parte la cuenta pero él no puede. Lo que pasa que el precio que le estás pagando es muy poco”*. Y ahí se armó un lío por este asunto. Cuando el aborígen se encuentra solo lejos de la colonia ahí es donde más viene el abuso, la discriminación. Yo me acuerdo que las gentes de esos lados se burlaban de mi persona, en guaraní hablaban y yo entendía algo. Pero no me importaba porque ella estaba acostumbrado a eso. Y el viejo me dijo que mi cuenta no es grande y que me podía ir cuando quisiera. Cuando estaba en ese lugar, yo nunca dije que yo venía de hacer el Servicio Militar, que era excombatiente y que sabía hacer muchas cosas, nunca dije nada, para no orgullecerme y que la gente pensara mal.

Después estuve un tiempo de aquí para allá, jugando al fútbol con mis amigos. Ellos me venían a buscar y nos íbamos para Villa Lucero, Palma Sola y otros pueblos a jugar al fútbol. Y en esa parte parecía que yo había abandonado a mi señora, porque me iba de farra, porque también bebía y fumaba, y también a trabajar. Y me costó mucho volver a casa. Pero era por el deporte que yo no volvía. Cuando volví yo no sabía que había nacido mi hijo. Yo no conocía las reglas de la vida. Y siempre los sábados me iba a jugar al fútbol. Si me venían a buscar, yo siempre me iba con ellos. Entonces venían los campeonatos de la colonia. Venían los indígenas del Paraguay, de Clorinda, de Formosa. Era un torneo muy hermoso porque nos conocíamos entre nuestras razas. Los *tobas* y los *guaraníes* y los *maká*, las razas de Paraguay. Ahí siempre la llevaba a mi señora a acompañarme siempre a todos los partidos.

En esos momentos me dije que ya tenía que hacerme la casa y no tener que estar más en la casa de mi suegra. Entonces trabajé en eso. Después nos fuimos con mi señora y mi hijo a trabajar a una chacra cerca de Laguna Blanca, y cuando terminó la cosecha nos fuimos a otro lugar. Siempre caminando, nunca en bicicleta u otro vehículo.

Y después volvimos acá a la colonia y yo me puse a trabajar en este monte donde ahora vivimos con mi familia. Hachaba postes de palma y cada poste me pagaban 4 pesos. Yo hacía más o menos 15 o 20 postes por semana, era un ingreso importante. De ese trabajo por lo menos podría comprar alguna ropita, calzado, una frazada. Pero llegó el momento en que me accidenté, me corté con el hacha y casi me saco todo el pie. Estuve enfermo en mi casa un mes. Me tenía que quedar acostado porque sino se me abría la herida. Y no pude trabajar por un tiempo y pensaba “qué va a ser de mi hijo”. Pero por suerte teníamos uno solo. Hay una costumbre nuestra, o sea de los aborígenes anteriores, que es cuando uno es responsable de su hijo siempre tiene que cuidar a su esposa. Por largo tiempo uno no tiene que relacionarse con su esposa²⁸⁶. Esa costumbre era buena para nuestros antepasados, que por lo menos un hombre puede tener una relación con su esposa después de dos años, sin tener una relación que pueda afectar al chico. Porque estos ancianos decían que un hombre que no quiere a su familia, no quiere a sus hijos, siempre quiere tener una relación con su esposa al poco tiempo. Esto dice que se relaciona con el crecimiento del chico. Los padres cuando se relacionan más rápido hacen que el chico tarde en el crecimiento. Entonces yo trataba de hacer lo que decían estos ancianos. Yo decía no quiero tener mi hijo hasta que tenga una edad de más de tres años. Porque con esa edad uno no puede hacer nada, la madre si está sola no va a poder ser útil a un hijo, de poder mandarle que consiga esto, que vaya a buscar tal cosa, es un chico que no responde a las necesidades de la casa. Entonces en esa parte me controlé muy bien. Y por suerte con mi esposa nos entendíamos bien. Recién cuando mi hijo Eduardo tenía 7 años nació nuestro segundo hijo, que fue una mujer. Esos fueron años que estuvimos luchando para construir la casita. Entonces empecé a cortar palmas y juntar todas las herramientas. Ahí al lado de la casa de mi suegra, construí una casita pequeña de 6 x 3 metros. Ese terreno lo consiguió mi suegro para mi hermano Juan Casas, cuando estaba juntada con la hija de él. Pero cuando ellos se separaron abandonaron todo eso. Después vinimos nosotros y nos encargamos de esas tierras.

Una de las cosas que vino después fue el abandono de mi sobrina Alejandra, la hija de mi hermano Juan y Osvalda, la hermana mayor de mi señora. Tenía 5 años y se vino a vivir con nosotros porque los padres la abandonaron. Entonces tenía a mi hijo Eduardo y a mi sobrina viviendo con nosotros.

²⁸⁶ Entiéndase tener relaciones sexuales.

f- La religión como fuente civilizadora

En el año '87 vino la Iglesia Congregación Cristiana y mi cuñado, el marido de mi hermana mayor Rosita, me invitó para cortar palmas nomás. Nunca me dijeron que les interesaba mi persona para que sea parte de esa iglesia. Trabajamos ahí unos dos días, yo con mi hermano Pedro, mi cuñado Sanagachi y otros sobrinos. Y después vinieron las autoridades de esa iglesia desde el Brasil a Laguna Blanca. Y una tarde me dijeron que yo era invitado a un *culto* que se iba a hacer en Laguna Blanca. Y era sorpresa para mí porque no me dijeron nada, ni siquiera me preguntaron si estaba dispuesto a aceptar el bautismo, me llevaron directamente a la pila bautismal sin consultarme. No me preguntaron si estaba de acuerdo o si quería saber más, directamente al bautismo. Y bueno como yo no quería confrontarme con ellos, porque yo sentía esa necesidad de aprender el evangelio y entonces justo aparecieron ellos no hubo ningún inconveniente.

Y de ahí fui a los *cultos* pero nunca me sentí muy bien, parecería que algo me faltaba, no tenía un sentimiento seguro y tranquilo. Y así trabajamos casi el mismo sistema que la iglesia actual, la de los mormones. Porque eso por lo menos a mi me gustaba siempre la *reverencia*, los cultos eran reverentes, sin ninguna costumbre que puede haber²⁸⁷. En esa iglesia ya estaba bautizada mi esposa, de un tiempo atrás cuando habían visitado la colonia. También mi hermano Pedro se bautizó.

En el año '88 nos casamos por el Registro Civil, después de largo tiempo de concubinato. Era una idea que teníamos porque siempre decíamos que si queremos estar bien tenemos que llevar una vida bien ordenada. Yo he aprendido en el Ejército de que si queremos ser parte de la Argentina tenemos que tener siempre en regla nuestra documentación. Y justo en ese momento hicimos la anotación de nuestra hija, la segunda hija que tuvimos, Andrea. Lastimosamente murió a los tres años por una enfermedad, muy triste fue eso, muy triste.

Y de ahí nos fuimos organizando nuestra forma de pareja, cumpliendo las reglas de la sociedad. Tratando de que cuando nacen nuestros hijos no tengan ningún problema.

²⁸⁷ Fermín está haciendo alusión aquí a la categoría mormona de "*reverencia*", que como ya hemos visto expresa el sentido de ascesis, moderación y control corporal que debe imperar en las "reuniones" o demás eventos religiosos de la IJSUD. Se revela aquí también la apuntada iconoclasia con respecto a las prácticas religiosas del *evangelio*, la "*costumbre*" de que habla Fermín.

Al año de aquel tiempo, en el mes de abril, vino la Iglesia Mormona a la colonia. Era el año '89. En el mes de julio llegaron a mi casa un élder mendocino y otro uruguayo. Ellos me preguntaron si quería escuchar el mensaje, "*porque nosotros somos representantes de Jesucristo y queremos compartir el mensaje con Ud.*" -me dijeron. Justo estaban ahí unos familiares que nos venían a visitar. Y yo acepté a escuchar la charla. Y todas las cosas que me decían yo decía si, si. Y vinieron después un día domingo para invitarme a una *reunión*, y la palabra reunión para mí algo muy raro, porque acá las personas, las reuniones dominicales que tienen los hermanos se las denomina cultos. Entonces reunión para mi es algo raro. Pensaba que era una reunión así como charlas políticas. Tenía el deseo de saber de qué temas se van a tratar, que problemas se van a resolver.

Y al fin nos reunimos el domingo a las dos de la tarde, éramos cuatro personas, yo, una señora, otra señora y Antonio Martínez, que está en Formosa. Donde está la capilla ahora, ahí nos reuníamos a escuchar los discursos de los *élderes*. Y me bautizaron el día 24 de julio de 1989, me bautizaron con mi esposa y con esa otra señora. Y yo les dije que ya me había bautizado en la Iglesia Católica y después en la Iglesia Congregación Cristiana y que ahora me iba a bautizar por 3era vez, no sabía si estaba bien. Y ellos me explicaron lo de la *línea de autoridad*²⁸⁸ y que no había problema en bautizarme de vuelta.

Y yo al principio me sentía avergonzado por estar en ese lugar, porque siempre pasaban los evangélicos y siempre se burlaban de nosotros y decían cosas y el temor que le sentía yo era qué dirán los demás, ¿no? Nos decían que nos habíamos equivocado, que nos habíamos unido a una iglesia Anticristo y que tarde o temprano íbamos a recibir las consecuencias. Había muchos chismes y se decían muchas cosas sobre los mormones y se levantó una organización anti-mormona. Había mucha competencia entre las iglesias²⁸⁹. Entonces nos sentíamos muy solos, pero los *élderes* me ayudaron bastante a superar el problema. Y me dieron muchas oportunidades, porque yo pensaba que al saber leer y al saber escribir pensé que ya sabía todo, pensaba que ya con eso era

²⁸⁸ Recordemos que esta noción se relaciona con el carácter exclusivo del bautismo y sacerdocio mormón. La *línea de autoridad* refiere a una genealogía bautismal, que todo miembro conoce y tiene registrada en una pequeña tarjeta, en donde se detalla el nombre del *élder* que bautizó a uno, siguiendo por el que bautizo a este *élder* y así en orden regresivo hasta llegar a Jesús y los apóstoles Pedro, Santiago y Juan; siendo estos últimos los que -según afirma la mito-historia mormona- una tarde hacia fines de 1820 se revelaron y bautizaron al joven Joseph Smith y a Oliver Cowdery en las orillas del río Susquehanna.

²⁸⁹ Sobre estos temas nos detendremos específicamente en el próximo capítulo, razón por la cual he

suficiente, pero con el tiempo me di cuenta de que falta alguna cosa, me falta algo. Y venían los hermanos, teníamos semana de bienestar y nos enseñaban a leer, a escribir, y cómo leer las escrituras. Todos esos pequeños detalles que yo aprendí creo que es muy grande, que es un avance, que me dieron esa ayuda que yo necesitaba.

El hermano Amadeo Sosa fue llamado como *Presidente de Rama* y yo recibí el *llamamiento de Presidente del Qorum de Élderes*. Aprender a organizarnos y demás. Yo estuve deseando el orden porque yo en el Servicio Militar he podido aprender esa forma de autoridad bien ordenada. Entonces parece ser que la iglesia era similar a la institución militar. Pero la diferencia estaba en la libertad de hacer lo que nosotros creamos, no era obligado.

En julio de 1990 fue relevado el hermano Sosa, porque los líderes parece que me notaban algo distinto, diferente como más aceptable y responsable. Me veían que era persona capaz para poder dirigir la rama correctamente y administrar correctamente las organizaciones. No era que lo relevaron por algo que hizo mal el hermano sino por la falta de capacidad de poder aceptar todas las instrucciones que se le daban, porque era una persona de edad muy avanzada. Yo era como su secretario, yo era la confianza. Entonces cuando fue relevado se sintió algo molesto por esa parte, porque parece ser que él estaba acostumbrado ya en ese tema del liderazgo. No importa si el hacía o no los trabajos, pero él era un líder. Entonces le costaba aceptar que un joven como yo podía ser un líder. Entonces era un problema para mí, pero igual yo me esforzaba y trabajaba.

En ese *llamamiento* que tuve he podido aprovechar, aprender algo más. La primera responsabilidad que me dieron como presidente de rama fue que me dieron la confianza de poder ayudar a los hermanos, en darle asistencia médica. Me enseñaron a aplicar inyecciones, y me dieron ese trabajo por 3 meses, y esos dos meses que me dieron los medicamentos los hermanos yo me iba todas las mañanas para aplicarles inyecciones a los hermanos, ahí enfrente de la casa de Velázquez. Y esa confianza que a mi me dieron creo que es algo muy grande, porque siempre necesitamos que alguien confíe en nosotros, como nosotros necesitamos confiar en alguien, porque creo que es un intercambio de servicio. Y esos son los casos que pude aprender acerca de mi vida. Porque yo no sabía pero a través del tiempo creo que pude lograr un pequeño conocimiento y meditar todo.

optado por abreviar la narración de Fermin al respecto.

Entonces vino un problema en mi familia, falleció mi tercer hijo de dos años y lo llevé al hospital y lo internaron y después le dieron de alta y después se murió porque le sacaron un diente que decían que tenía mal y se tragó su propia sangre y murió. Y para mí eso fue un golpe muy duro, y me sentí muy solo, porque en el entierro nadie vino, solo estábamos yo y mi mujer, nadie más. Y entonces me afectó grandemente, y enfermé. Fueron 6 meses más o menos. No podía levantarme, estaba muy flaco. Entonces estuve internado en el hospital de Laguna Blanca, los médicos estaban debatiendo qué es lo que podría tener. Entonces ahí me quedé solo en el hospital, tenía puesto suero en el brazo. Y esa noche yo no sé si estuve despierto o soñando y vino como una columna de luz que venía y pasó el pecho sin ningún problema. Y se paraba ahí al lado de un hombre mayor que estaba internado en la misma habitación. Y en un momento mi hija me vino a buscar y me llevó a un campo abierto, como un desierto. Y había gente como atrapada en la tierra que estaba pidiendo socorro. Y me llevaron en una silla de ruedas, la que manejaba la silla era mi hija y estábamos volando. Yo estaba como atado a la silla y ella me llevaba como si fuera un carrito. Y había mucha gente que lloraba abajo. Y mi hija me decía: *“Papá éstas son las personas que necesitan ayuda para que salgan de esa situación. Entonces esas son las personas que nunca tuvieron la oportunidad de conocer el evangelio”*. Y yo le dije a mi hija: *“Yo qué tengo que ver con estas cosas”*. Y ella no me contestó nada. Y me llevó a un lugar donde el ser humano no puede ir. Pasamos tormentas, lluvias, con ese carrito. Y llegamos a un lugar donde había todo luz. Y ahí me preguntó mi hija qué quería hacer, si quería entrar y que también tenía la libertad de volver pero volver solo porque ella no podía acompañarme. Y cuando volví me desesperé porque había gente que había gritando, que le tome la mano para sacarla del barro que estaban enterrados. Y ese sueño fue muy importante para volver a pensar en las cosas que tengo que esforzarme. Y cuando volví y este hombre que estaba al lado mío estaba preocupado porque decía que yo estaba como desesperado, que gritaba y me movía. Ese fue como un sueño real, como si hubiera estado despierto. Y yo decía qué significado tenía. Fue un sueño muy importante para mí. Pude recorrer el espacio y ver esos lugares. Y ver el clamor de la gente de salir de ese lugar, y los rostros que no se podían ver. Y mi hija me dijo que esa gente necesitaba ayuda. Y le pregunté qué es lo que puedo hacer. Y me dijo que tenía que ayudar a esas personas. Después de eso me recuperé y Amanda me fue a visitar y después salí del hospital.

Después tuve otro problema de salud en los ojos. Me dolía mucho la cabeza y había me quedaba como ciego, no veía nada y me mareaba. Entonces los líderes me llevaron a Resistencia para hacer un tratamiento.

Con el tiempo y la ayuda de los líderes y las otras personas empecé a comprender, me da ánimo para seguir luchando y lograr obtener un poquito de conocimiento. En esa época yo hacía muchos viajes a Resistencia o Formosa para solicitar algún apoyo para la rama. Entonces yo lo que insistía era que los líderes de la iglesia apoyaran la causa nuestra de poder darnos a entender el evangelio. Porque yo siempre decía: si nosotros somos unas personas que recién estamos queriendo ingresar al verdadero camino, lo que necesitamos es una persona que nos dirija despacio. Porque para empezar uno necesita una persona preparada para poder dirigir los pasos. Yo quería que los líderes interpreten esa necesidad de urgencia para poder brindar a los miembros lo mejor posible. Entonces yo viajaba para poder preocuparme por el estado de la salud de los miembros, la situación que nos encontrábamos, la forma de preparar a los líderes, las capacitaciones. Todas esas cosas yo reclamaba para que a la rama se le brinde las cosas necesarias para poder cambiar la forma de ser del indígena. Y justamente en esta parte he tenido muchos problemas con los viajes que hacía. Porque en esa época no había reembolso de los pasajes, no existía el presupuesto que actualmente hay. Y no había el presupuesto para cubrir ciertas necesidades y para poder brindarle un apoyo al líder. Estos programas que son nuevos en esa época no existían. Yo viajaba a Formosa para estar en la capacitación de los *élderes*. A principio no me invitaban, solamente los *élderes* me llevaban y ellos costeaban los pasajes. Porque había algunos que veían que yo estaba comprometido seriamente con el evangelio. Entonces ellos no tenían problema de poder pagarme el pasaje e irme con ellos. Y así fueron muchos los viajes. Y todas esas cuestiones me ayudaron bastante para ver un enfoque distinto al que yo estaba haciendo. Porque hay cosas que yo no estaba de acuerdo que hacen otras ramas y hay cosas que yo estaba haciendo mal acá dentro. Entonces recorriendo los diferentes lugares se adquiere un conocimiento de los hechos de una rama, lo que está mal tengo que descartarlo y buscar esas cosas positivas.

Yo nunca pensaba en ganar algo por estos trabajos. Los líderes se sintieron muy contentos por esa cosa. Pero hay una cosa que yo siempre pensaba. De que ellos podrían reconocer algo de las labores que hice. Porque es una obra para engrandecer la Misión, el Distrito y la Rama. ¿Y quién es el que se beneficia de todos estos trabajos?; es la

Misión Resistencia, porque es la que organiza todo. Entonces para poder mantener en orden estas cosas, se necesita interesarse más por la parte nuestra.

Yo siempre decía que en estas cuestiones de religiones yo sé que sería parte del mormonismo que me ha podido demostrar el camino diferente a lo que era mi vida anterior. Porque acá en la colonia existían las religiones hace muchos años pero nunca me gustaban la forma en que se hacen las ordenanzas del *evangelio*. Yo nunca he criticado a las demás iglesias de mis hermanos acá en la colonia, me gusta estar con ellos. La diferencia que tengo con ellos es que a mí no me gustan la forma en que se hacen las reuniones. Pero no puedo decirles directamente: “de Uds. no me gustan esas cosas”. Les respeto, es la decisión de ellos. Esas cosas que hacen no ayudan para nada, eso debilita nuestro cuerpo físico. Porque yo sé exactamente que Dios no requiere el barullo, el tumulto. Cuando somos reverentes, es ahí donde el espíritu puede morar, en un lugar de reverencia, no en el ruido. Entonces yo siempre pensaba que si nosotros queremos ser parte de la civilización tenemos que adaptar las doctrinas que fueron establecidas dentro de la sociedad, para que nosotros seamos parte de la sociedad y que participemos de esas doctrinas que se han establecido, los derechos los beneficios de toda la sociedad. El mormonismo es algo que para mí es muy especial en mi vida, que me ha dado muchos cambios. He podido adquirir muchos testimonios dentro de la iglesia y que yo los mantengo y trato de fortalecer para demostrar que sí es la Iglesia de Jesucristo, que es la que enseña el verdadero evangelio.

g- Reflexiones sobre la cuestión aborígen

A veces me encuentro un poco bajoneado por los problemas de los pueblos, a veces cuesta mucho entender esas cosas. Yo sé que muchas cosas que vamos a recibir dependen de nuestras acciones. En la época que estamos viviendo es muy difícil, y la iglesia prevé muchas cosas que nosotros tenemos que evitar.

Entonces es por esa razón que a veces a mí me afecta que en la iglesia cuando recurrimos a nuestros líderes a veces no encontramos la solución de nuestros problemas. Porque lo que yo estoy viendo siempre ahora es que vivimos en una etapa de crisis en todas partes de la Argentina y el que queda más afectado de esta crisis somos nosotros, los aborígenes. ¿Porqué?, porque no estamos dentro de ninguna institución pública que trabaje en aborígenes, porque no tenemos participación. Entonces la esperanza que yo

tengo a través de la iglesia es que ellos se interesen por nosotros que nos den la oportunidad de enseñar a nuestros hijos, a nuestros jóvenes, para que conozcan los sistemas que la sociedad estableció. O sea que nuestros hijos, nuestros nietos, sean líderes muchos más preparados que nosotros y puedan encontrar respuesta a los problemas que tendrán en el futuro, para que puedan solucionar los problemas, puedan usar las leyes que nosotros no sabemos, que tenemos leyes buenísimas que hemos visto en esos libros que estaban trayendo²⁹⁰. Son valores que para mi son muy grandes, que estaban ahí ocultos porque nosotros no los conocemos. No hay ninguna persona que pueda decirnos: esto es tu derecho, esto es lo que te pertenece, lo tenés que hacer así, así, así. No hay.

Y si la gente, la gente blanca por lo menos, si se da cuenta de esas cuestiones que nosotros pasamos creo que sería mucho más feliz poder compartir esa responsabilidad dentro de todos. Para que no estemos así como se nos juzga: que el aborígen es una persona inútil, no sabe cumplir una función, irresponsabilidad. Que son palabras que me hace doler cuando escucho eso de las personas que son muchos más inteligentes que nosotros. Y a mi me duele cuando escucho dentro de las religiones mismas los problemas que como que desprecian la existencia nuestra. Entonces se juzga de un aborígen que hizo tal cosa mala, y esas cosas malas que hizo fulano de tal me afecta a mi porque soy aborígen, no importa si hago bien las cosas pero me afecta.

Entonces yo siempre digo que demostrando las cosas buenas que estoy intentando hacer cambiar la forma de poder demostrar que yo puedo hacer mejores cosas de lo que se juzga. Demostrándolos con hechos. Y yo sé que muchos de nosotros se sienten impotentes por no poder encontrar la salida de los problemas que se encuentran en la vida. Y yo sé que en este tiempo como parte que somos de La Primavera lo que queremos es salir de la colonia y participar dentro de la sociedad, fuera de la colonia. Porque aquí estamos como en un círculo cerrado. Nosotros tenemos nuestros vecinos, que son Laguna Blanca, Laguna Nainneck, después está Riacho, Siete Palmas, son pueblitos que están más cercanos que nosotros. ¿Pero que pasa?, éstas ciudades que están habitadas alrededor nuestro es como si ignoran nuestra existencia. Como si fuera que no existimos. No le dan importancia a la existencia del aborígen porque la única cosa que le interesa es usar al aborígen para conseguir su propósito

²⁹⁰ Fermín refiere al proyecto de "Biblioteca Rural Colonia La Primavera" que, con diversos obstáculos, tratamos de coordinar junto a la colega Silvia Citro.

personal. Entonces yo creo que sería mucho más factible si es que nosotros despertáramos de esta situación, nos levantemos, utilicemos las leyes que fueron decretadas para nosotros, que esas leyes se cumplan, y que tiene que ser el derecho del aborigen que fue decretado en las leyes. Yo sé que va a ser un poco difícil, pero la lucha continúa.

h- Cambio de residencia y situación actual

Yo antes nunca había pensado que podría llegar a mudarme y venir a vivir al monte. Lo que hizo que pueda estar aquí y yo siempre le agradezco es a mi amigo Gregorio Muratalla. El me invitó a que viniera a ver el terreno éste y me ofreció para poder habitar este lugar, aquí en el monte. Esto fue el 31 de diciembre del año '99, cuando él me dio esa oportunidad para poder ser parte de este lugar. Y me vine ese día, recorrimos con él todo el terreno y me gustó. Yo después hablé con mi esposa de la conversación que tuve con el hermano Gregorio. Y ella siempre estaba esperando que yo me decida, porque mi familia no tenía ningún problema de mudarnos allí. Y cuando me decidí venir acá empezaron los trabajos, porque esta parte me gusta mucho.

Acá se puede encontrar la forma de poder cambiar nuestra situación económica, a través del trabajo en las cosas que podemos plantar para poder consumir frutas y todas las cosas que sembramos en este lugar. Esta era la motivación más importante de venir acá. Me venía todos los días para limpiar este lugar. Un día traje a mi esposa para ver el terreno y le gustó mucho porque le gusta trabajar en la chacra y plantar cualquier cosita para poder comer. Y lo que me faltaba era algo para poder llevar las cosas para mudarme. Entonces le pedía ayuda a Guillermo Jara que vive por acá cerca. El tenía un tractor y un acoplado y ahí podía transportar las cosas. Y así llegó el día en que nos mudamos. Era un monte con muchas espinas, todo esto estaba cubierto de esas espinas que cuelgan de los árboles, la espina corona como le decimos acá. Toda esta parte era impenetrable, todo el día machete y hacha. Yo tenía miedo de las víboras porque acá estaba lleno de hojas secas y las víboras se esconden ahí, pero nunca pasó nada.

En aquellos tiempos plantamos banana, mango y otras verduras y mirá ahora cómo están esas plantas, hermosas, y eso me da ánimo para poder tener más bananas. Y pasó el tiempo y con tanto sacrificio trabajamos y trabajamos. Y había momentos en que las cosas no fueron favorables para nosotros, porque no tenemos ingresos, ni ningún

trabajo. A veces comíamos una torta frita cada uno por día. Yo en ese tiempo salí a pedir colaboración a otras personas, pero parece que nadie está dispuesto a ayudar.

Así pasaron dos meses que estuvimos acá y tuve un problema de desnutrición. El médico me dijo que era por hacer mucho esfuerzo con el hacha y comer muy poco. Entonces me dijo que tenía que alimentarme y trabajar menos sino me iba a enfermar grave. Y me quedé un mes en casa sin hacer nada. Hicimos cosas artesanales con mi esposa, dejé el hacha y nos pusimos a hacer artesanías. Y así juntamos alguna platita vendiendo algunas cosas en Laguna Nainneck, Clorinda, Laguna Blanca. Y mi esposa también salía y vendía cosas. Y un día vino un hombre de Clorinda y pidió unos 15 costureros, que nosotros vendíamos a \$ 4. Y lo que él hizo fue bajar el precio porque llevaba más cantidad, era tan necesitado que al final le vendimos a \$ 2 cada costurero. Y lo más lindo fue que el hombre no nos mintió. El nos dijo que nos compraba también para ayudarnos a nosotros, y que prefería comprarnos nuestro trabajo que regalarnos cosas. Pasaron esos tiempos difíciles. Después hubo problemas con el agua, porque no podíamos ir a cargar a la escuela 291 porque se nos rompió la bicicleta y entonces hubo que ir a buscar agua a la Laguna Blanca, que está acá cerca²⁹¹. Pero los problemas se fueron superando de a poco y estamos muy contentos de estar acá. Al menos ahora tenemos una platita para poder comprar comida y hacer algunas cosas²⁹².

Este lugar es muy especial para mí, me encanta vivir. A pesar de los mosquitos, la distancia del agua. Pero yo veo que acá está el progreso, porque viendo las bananas y las naranjas que van a crecer mucho me pone contento. Esas frutas van a ser útil para mis hijos. Porque yo no quiero que mis hijos pasen lo que yo pasé, muchas necesidades. Es preferible sacrificarme por un tiempo por mi trabajo para que en el futuro pueda sacar los frutos. Entonces dejé ya de buscar changas por otro lado porque eso me perjudica, no me ayuda en nada. Mi esposa se halla mucho en este lugar, no tiene problema y mis hijos también se hallan mucho en este lugar. Ahora no tengo la casa bien hecha pero tengo la idea de hacerla. Pero tengo que tener una preparación más

²⁹¹ La escuela 291 se ubica a unos 5 kilómetros del lugar donde viven Fermín y su familia. La laguna blanca, por su parte, se encuentra a unos 3km de distancia aproximadamente, mitad por la espesa vegetación del monte, siempre acompañados de bellas aves y tenaces mosquitos, y mitad por el llano y resplandeciente palmar que se extiende hasta la laguna.

²⁹² Fermín se refiere implícitamente al ya comentado subsidio estatal conocido como Plan Jefas y Jefes de Hogar. Una de las cosas que pudo hacer con esa "platita", por ejemplo, fue mandar a construir un acoplado para poder cargar mejor la leña que debe enviar a la escuela, y que estaba próximo a recibir luego de mi partida. Desafortunadamente, en el viaje posterior me comentó que el herrero de Laguna Blanca al cual le había encargado el trabajo le hizo "todo mal", poniendo partes inservibles y haciendo

ordenada, como corresponde, para poder demostrar a la gente que yo procuro hacer lo que puedo y no depender de alguien para poder sacar el fruto de mi trabajo. Entonces son estas cuestiones las que me hacen pensar, porque el monte es un lugar muy especial para mí. A veces cuando me siento un poco desanimado, salgo y empiezo a recorrer y escuchar el canto de los pájaros que hay por aquí, y así se me pasa esas cosas malas que cruzan mi mente. Y como que vuelvo reanimado espiritualmente como para seguir trabajando.

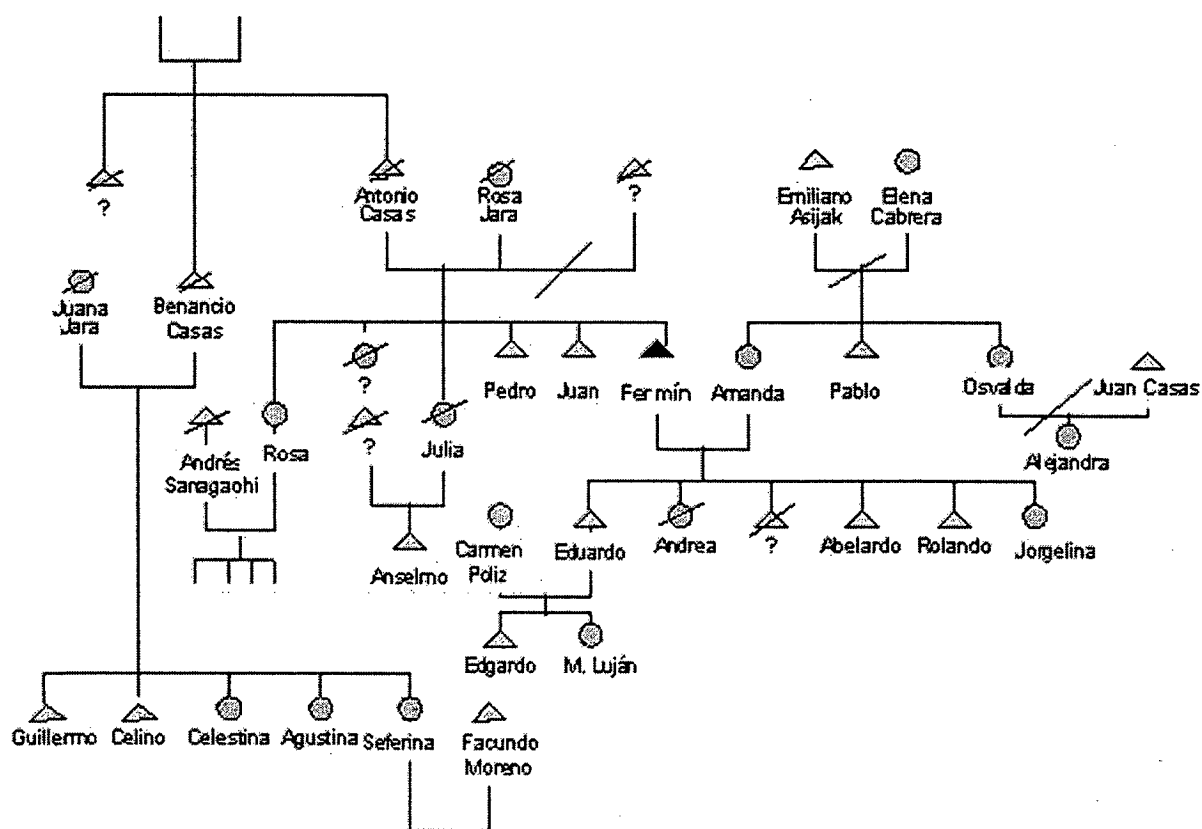


Imagen 13. Genealogía de Fermín Casas

del carro algo imposible de transportar.

Parte II

Memoria, intersubjetividad y práctica moral

Recordar constituye una gran voluptuosidad para el hombre, pero no en la medida en que la memoria se muestra literal, pues pocos aceptarían vivir de nuevo las fatigas y los sufrimientos que, sin embargo, gustan recordar. El recuerdo es la vida misma, pero tiene una cualidad diferente.

Claude Lévi-Strauss

El propósito de esta parte es ofrecer una interpretación sobre la narración de Fermín acerca de los recuerdos y reflexiones de su vida y el mundo. El sentido de esta interpretación reside en vincular tanto los aspectos *etnográficos*, *históricos* y *sociológicos* como la *dimensión subjetiva e intencional*. El primero de estos tópicos se alinea al objetivo principal de la 'historia de vida' según la tradición antropológica: desentrañar cómo se construye la relación entre individuo, cultura y sociedad y el peso que la contingencia histórica devela en la misma. El segundo de estos elementos nos introduce en una fenomenología de la memoria, donde la rememoración y el acto de narrar a otro la propia vida adquieren un carácter performativo y moral²⁹³.

En base a estos presupuestos fundamentales, es posible organizar tres ejes de comprensión de la historia de vida de Fermín Casas: a) como *construcción intersubjetiva*; b) como *documento oral* de la historia socio-política del país; c) como *ethos performativo* y catártico.

a- La historia de vida como construcción intersubjetiva

Es posible interpretar la historia de vida de Fermín como una *construcción intersubjetiva* donde dos grandes marcos interpretativos, normativos y morales se enhebran de modo indisoluble y solo analíticamente distinguibles: 1) valores y normas culturales *qom*, 2) valores y normas culturales *doqshi* y *mormones*. Estos marcos configuran la subjetividad de nuestro protagonista, sostenida en su experiencia social y su penetrante sensibilidad moral (en el sentido de Linde 1993). Describamos brevemente el modo en que éstos son puestos al descubierto a partir de la narración.

²⁹³ Algunos estudios clásicos al respecto: Kroeber (1908); Radin (1913, 1926); Neidhardt (1932); Lewis (1964). Algunos estudios contemporáneos, con fuertes influencias de la antropología interpretativa y el llamado "giro reflexivo", Crapanzano (1980); Myheroff (1978, 1992); Watson & Watson-Franke (1985); Passerini (1987); Linde (1993); Frank (2000).

En primer término, es preciso remarcar que la narrativa constituye – como sostiene Messineo (2003: 58)- “una práctica comunicativa relevante en la vida social de los tobas”. Dentro de la tipología de relatos se incluyen, entre otros, *narraciones míticas, cuentos humorísticos, crónicas shamánicas, historias de vida y relaciones de sucesos históricos*. No obstante, salvo las expresiones *l'aqtaGanaGako so lta'alpi* (“las palabras de nuestros padres”), *togeshek l'aqtaGanaGako na qompi* (“las antiguas palabras de los toba”) y *l'aqtaGanaGako so qadkedoGonekpi* (“las palabras de nuestros ancianos” –referidas al género mítico) no se han registrado otras denominaciones propias relativas a las crónicas históricas o experiencias personales.

Como observamos en el capítulo previo, la *salud* y la *enfermedad* ocupan un tema central en el pensamiento y vida *qom*. Es también uno de los tópicos importantes que atraviesan la historia de Fermin, donde la problemática de la enfermedad, su cuidado y curación surge de manera explícita o metafórica en varios fragmentos de la misma. El relato sobre la enfermedad que lo acoso luego de asumir como líder de la rama mormona y el sueño de su hija muerta es un ejemplo notable al respecto. Junto a esto, y de acuerdo a los esquemas históricos de organización social, la unión entre *legitimidad política y religiosa* aparece con fuerza en el modo en que Fermín da cuenta de su misión como líder de la Rama Mormona de La Primavera. Aplicar inyecciones a los “hermanos” enfermos y viajar a las ciudades *doqshi* en busca de conocimientos y bienes concretos para su congregación, son ejemplos cabales de cómo Fermín, en continuidad con el pensamiento y acción de los antiguos caciques/shamanes y los posteriores *dirigentes* del *evangelio*, también sostiene que todo líder debe procurar por el sustento y la salud de su grupo, entendida esta como una totalidad físico/espiritual inmersa en un entramado de relaciones sociales. La articulación entre parentesco y religión, y la función pragmática asociada a ésta última, en tanto debe servir a intereses concretos (alimento, salud, vestimenta, educación, integración social), aparecen como puntos destacables.

Otro de los tópicos interesantes es la vigencia e importancia sociolingüística del *consejo* (*nqataGak*) que parientes, jefes o líderes religiosos transmiten a sus interlocutores o audiencias²⁹⁴. Y el ejemplo prototípico que Fermín expresa con énfasis

²⁹⁴ Como argumenta Messineo (2003: 54), “el *nqataGak* constituye en toba un género particular en cuanto a sus rasgos formales, a sus dominios semánticos y a la importancia social que posee”. Estas formas discursivas “constituyen medios eficaces para transmitir contenidos culturales, reglas sociales y pautas morales de manera no coercitiva a la vez que juegan un rol fundamental en al regulación del

es el *nqataGak* que su hermana Julia le da cuando se entera de que están llamando a la clase 59 a alistarse en el Servicio Militar: “Ella me dijo vos tenés que cumplir, si es que te llaman, vos tenés que cumplir. Porque si vos no vas al cuartel las autoridades tarde o temprano te van a venir a buscar y te van a meter preso”.

En lo relativo a la *organización de la vida doméstica*, son también los patrones tobás los que han guiado buena parte de la experiencia de Fermin. La búsqueda de parejas sexuales y su relación con las redes de parentesco; la uxori-localidad como norma de residencia post-marital²⁹⁵; las reglas de continencia sexual post-parto, y la percepción acerca de los niños y sus deberes domésticos aparecen como elementos centrales a este respecto²⁹⁶. No obstante, en los relatos de Fermín también emerge -y aquí pasamos al segundo marco interpretativo- la impugnación de muchas prácticas y valores *gom* y una imagen del mundo *doqshi* como moral e intelectualmente superior.

Las *narrativas hegemónicas* de la conquista y colonización del Chaco, junto a las prácticas de incorporación-exclusión de los grupos indígenas, aparecen también como elementos importantes que surgen en estas memorias y reflexiones de Fermín Casas. La imagen del indio como naturalmente “vago”, “sucio”, “amoral”, junto al nomadismo y oralidad como concomitantes culturales a estos atributos, se veía contrastada con los valores de la civilización, donde el “trabajo”, la “conducta honesta y obediente”, la “responsabilidad” y el “orden”, junto a la agricultura, la escritura y la religión cristiana, aparecían como los valores y referentes esenciales. En esta reseña de Fermín sobre su vida y pensamiento no es difícil observar cómo estas narrativas han impactado fuertemente en su subjetividad. Hay que tener en cuenta a su vez que dichos discursos y prácticas se han visto remarcados por la experiencia del protagonista en el Servicio Militar y en la Iglesia Mormona, cuyas afinidades electivas parecen estar muy presentes en la consciencia de Fermín. La *escritura* y sus diversas expresiones, como por ejemplo: telegramas, DNI, cédulas, documentos, certificados, literatura religiosa, etc., son interpretados como símbolos de poder, cuya eficacia legitimadora sobrepasa la atribuida vacuidad de la palabra oral. También ocupa un lugar especial en esta historia el valor otorgado a la *familia* y al cuidado de los hijos, y aquí debemos tomar en consideración la importancia crucial que dichos elementos presentan en el marco de la

comportamiento en la vida cotidiana y el control social (ibid.). Sobre su papel en la prédica de los *cultos* del *evangelio*, consultar Wright (1990).

²⁹⁵ Rasgo típico de numerosos pueblos chaqueños.

²⁹⁶ Ver, entre otros, Braunstein (1983), Tola (1999, 2004).

doctrina mormona²⁹⁷. Un ejemplo cabal de esto último surge en la mirada positiva del protagonista sobre su cuñado –Ernesto Sanagachi, uno de los “discípulos” de *Don Juan Chur-* porque “*era muy trabajador y pudo dar a sus hijos a través de su esfuerzo*”.

Estos temas nos conectan con otros dos valores fundamentales del mormonismo, tan propios a su vez del protestantismo norteamericano: el *sentido de individualidad* y la *autonomía económica*, esta última entendida como expresión visible de la primera, que a su vez se sitúa como fundamento de una correcta relación con la divinidad. Podemos ejemplificar esta idea cuando Fermín, en las evocaciones de su etapa en el Servicio Militar, expresa el deseo de poder prepararse “*para que sea una persona responsable e intentar que se me respete mi forma de ser y de poder saber las cosas que tengo que hacer [porque] para mi esa parte es la clave del comienzo de la vida de un hombre*”. Otro ejemplo lo encontramos cuando menciona en las palabras finales, al mejor estilo de Ralph W. Emerson o Walt Whitman, que “*el valor más grande que el ser humano tiene es el de reconocer de sí mismo, tener esa confianza consigo mismo.*”

La *ideología del progreso personal*, esa “*mentalidad de superación*” que menciona Fermín; el cuidado de la urbanidad y aseo corporal como expresión visible de la civilidad y *santidad* (“*el pelo corto es la forma de las personas*”); la *obediencia* a la jerarquía y la *reverencia* como *ethos* cültico mormón, aparecen como otras características del sistema de valores mormónicos apropiados en la experiencia social del protagonista. Pero esta “situación colonial” vuelve a marcar los contornos de esta experiencia ofreciendo a su vez sus imágenes contra-hegemónicas.

La visión crítica de Fermín se expresa de forma multivariada, y constituyen buenos ejemplos de la misma los siguientes puntos: la visión del ejército como espacio igualitario y también cómo “*abuso de autoridad*”; la imagen del indio que conoce la naturaleza, sabe sobrevivir en el campo, les enseña a los mismos *doqshi* y puede construir lazos de reciprocidad con ellos; el sentido de pertenencia común y de resguardo ante la hostilidad y marginación de la sociedad blanca, cuando sostiene que si “*el aborigen se encuentra solo [y] lejos de la colonia ahí es donde más viene el abuso, la discriminación*”; la reinterpretación del fútbol como espacio de reafirmación étnica pan-indígena: “*era un torneo muy hermoso porque nos conocíamos entre todas las*

²⁹⁷Recordemos que si bien ésta es una característica propia de la tradición judeo-cristiana, en el mormonismo adquiere una dimensión especial. Así, la familia representa el núcleo sociológico y soteriológico fundamental de la vida mormona. La figura paterna aparece aquí como rectora y parámetro de *santidad* del grupo familiar.

razas”; las críticas a la Iglesia Mormona por desconocer los códigos de reciprocidad Toba, al no saber retribuir los servicios dados por él; y, finalmente, los deseos conjuntos de integración a la sociedad mayoritaria y de autonomía cultural, en donde también entra en juego su mirada sobre el rol de los antropólogos.

Al tercer o cuarto día de trabajar en su historia, Fermín me comentó que estuvo hablando con su primo Guillermo, hombre de 60 años aproximadamente, reconocido *pi'ioGonaq* de la colonia, y que había recogido más información sobre su familia y de donde venían sus padres. Asimismo, recuerdo su comentario sobre las charlas que mantuvo con su amigo y vecino Samuel Pérez acerca de los recuerdos del Servicio Militar, pues ellos habían sido en parte compañeros. También las charlas con su mujer Amanda en donde recordaban juntos diversas cosas del pasado. Traigo a la memoria también las fotos y los “papeles” (certificados del Templo, partidas de nacimiento de sus hijos, recetas médicas, literatura religiosa, etc.) que fueron apareciendo a medida que Fermín los encontraba y veíamos y disfrutábamos entre toda la familia, suscitando en él otros recuerdos o reflexiones. Todos estos ejemplos nos llevan a considerar la otra dimensión elemental en la construcción de esta historia de vida: su *carácter colectivo y de empresa social*.

“Para acordarse, necesitamos de los otros” –resume Ricoeur (2004: 157) como punto medular de las exploraciones de Maurice Halbwachs (1950) sobre la memoria individual y colectiva. Por más que sea el mundo subjetivo del protagonista el que “filtre” toda la información agregada, al verbalizarla y narrarla, debemos considerar la importancia de esta faceta colectiva; también presente en la relación con el etnógrafo interlocutor. Es a partir de los diversos intercambios comunicativos que el sujeto realiza con personas de su círculo íntimo, y que como tales constituyen parte de su historia personal, que el trabajo de rememoración se retroalimenta.

b- El estatus de documento oral

El llamado género testimonial, cuyo auge fue importante en África y América Latina luego de los respectivos procesos post-coloniales y post-dictatoriales, conlleva un objeto político y social bien definido: restituir la palabra a aquellas personas sumidas en un contexto de opresión. La explotación económica e ideológica, la tortura y la vejación de sus cuerpos y almas son algunos de los temas registrados. El objetivo de este género es

sentar las bases de una memoria colectiva, con miras a proyectar un futuro en donde estas ignominias de la experiencia humana no se repitan. En el caso latinoamericano, la historia de vida de Rigoberta Menchú (1985) fue un ejemplo paradigmático al respecto. Entre este género testimonial y la historia de vida se ubica, “*Yo Montiel Romero, de Raza Toba*” (1983), obra producida por Edelmi Griva y María Cecilia Stroppa y publicada –ya en el exilio- en México. Concluida en 1973 en los momentos previos al retorno de Perón, el trasfondo utópico y político de esta historia es llanamente declarado por los investigadores y el protagonista²⁹⁸.

En el caso de la historia de vida de Fermín Casas, aunque su objetivo se enmarca en otros intereses, esto no implica desconsiderar –como sostiene Lass (1994: 89)- que la “biografía de un individuo tiene significación histórica”. De esta manera, las historias de vida ofrecen un espacio interesante para documentar y problematizar cuestiones del proceso histórico y sociopolítico. Para ello es preciso, como sugiere McConnell (2000: 27), considerar estas narraciones como “representaciones de la historia social” que nos permiten “alargar y derramar nueva luz en la naturaleza multifacética de la historiografía que fácilmente se presenta en una forma unilineal o unidimensional”²⁹⁹.

La falta del DNI como expresión directa de la invisibilidad social del aborigen en tanto no ciudadano del país y las deudas interminables con el patronazgo *doqshi*, aparecen como ejemplos importantes al respecto y que Fermín evidencia en su narración. Pero son sin duda los recuerdos e interpretaciones del protagonista sobre su experiencia en el Servicio Militar, realizado en los momentos álgidos de la represión y el terrorismo de estado impuesto por la última dictadura militar, los que ofrecen un mayor potencial documental sobre la historia argentina, y de modo especial en lo relativo al contexto formoseño. Las ideologías y prácticas sobre la llamada “lucha contra el terrorismo”; el conflicto con Chile por el canal de Beagle; su ‘encuentro con hombres infames’ (los Generales Galtieri y Harguindeguy), la conexión entre ejército y

²⁹⁸ Las palabras finales de Montiel Romero, puestas allí “quizá de alguna manera intencionalmente”, como reconoce el propio investigador que realizó la historia de vida (Griva y Stroppa 1983: 117), son bien claras al respecto: “Dios es el que puede elegir una persona para gobernar. Como todas las cosas vienen de Dios todo va a marchar bien. Como el gobierno de Perón. Yo me imagino que tiene que ser parte de Dios o que Dios encamina a esa persona. Antes cuando entró presidente hizo muchas cosas buenas [...] Los que conocen la acción de ese presidente tiene fe que con la reconstrucción nacional todo va a volver a estar como en los tiempos de antes” (ibid. 113).

²⁹⁹ “Thus, we can take representations of life history as a form of the representation of oral history and, in doing so, enlarge and shed new light on the multi-faceted nature of historiography that is easily presented in a unilineal, or one dimensional, form” (Mc Connell 2000: 27-28).

catolicismo y el pánico moral sobre el “ataque guerrillero”, aparecen como tópicos importantes. Junto a éstos, las vivencias e interpretaciones de Fermín sobre la conmemoración por el Centenario de Formosa (1979) ofrecen una pantalla privilegiada para indagar en la construcción de los “ritos nacionales” durante este período histórico. Aquí, la *representación de la nación* y el “ser nacional” –con los desfiles de gauchos y demás- y la *puesta en escena del poder* –con los desfiles de tropas y armamentos- se sitúan como temas centrales. Mención aparte merecen las representaciones teatrales con fines de ‘pedagogía política’, orientadas a educar a la gente sobre cómo operaban las “organizaciones terroristas”, y el asombro inaugural de Fermín al no distinguir si constituían ficciones o hechos reales.

Tengamos presente asimismo, que la realización del Servicio Militar ofrece un repertorio de experiencias sociales e interculturales que se inscriben con fuerza en los aborígenes. En términos generales, el caso de Fermín se corresponde al de muchos otros paisanos cuya experiencia en dicho lugar puede ser interpretada como auténtico rito de paso. En este caso, símbolos dominantes, nuevos conocimientos, sumisión jerárquica y camaradería son algunos de los tropos centrales que se advierten en la narración del protagonista y que encuentran una clara correspondencia con la etapa liminal propia de estas instancias de transición social. En este caso como metáfora de un renacimiento cultural como “ciudadano argentino y persona civilizada”. Y aquí podemos pensar en lo interesante que sería realizar un trabajo multivariado de historias de vida de indígenas argentinos teniendo como tema fundamental el Servicio Militar en diferentes momentos de nuestra historia.

c- El *ethos* performativo y catártico

Los antiguos griegos distinguían dos formas principales asociadas a la memoria. La *mneme* y la *anamnesis*. La primera designaba al recuerdo como evocación, en tanto algo pasivo que aparece súbitamente. La segunda refiere al recuerdo como objeto de una búsqueda llamada rememoración o recolección. “El recuerdo –sostiene Ricoeur (2004: 20) en su última obra- se sitúa así en la encrucijada entre la semántica y la pragmática. Acordarse es tener un recuerdo o ir en su búsqueda”. Retomando estas distinciones clásicas de la filosofía occidental, Henri Bergson (1982) discriminaba entre una “rememoración instantánea” y una “rememoración laboriosa”, ubicando esta última

como un tipo de “esfuerzo intelectual”³⁰⁰. Y al igual que en otras formas de esfuerzo intelectual, todo *esfuerzo de rememoración* –y la historia de vida es uno de ellos- se ve interpelado por una doble dimensión intelectual y afectiva.

La historia de vida también sitúa con especial claridad aquello que Edward Casey (1987) denominó, en su tipología de los “modos mnémicos”, *reminiscencia* (*reminiscing*). En efecto, éste consiste, en palabras de Ricoeur “en hacer revivir el pasado evocándolo a varios, ayudándose mutuamente en hacer memoria de acontecimientos o saberes compartidos” (2004: 60). Aunque el soporte de la escritura otorgue materialidad a las huellas conservadas, la forma canónica de la *reminiscencia* es la conversación mediante la oralidad, materia prima de toda historia de vida. Junto a esto, y según sostiene Linde (1993), la construcción narrativa de una historia de vida se caracteriza por su *dimensión evaluativa*. En este sentido, en la narración de su propia historia Fermín evalúa, juzga, aprecia o moraliza constantemente los hechos y acciones evocados por su memoria y situación actual. “*Entonces a veces cuando yo crecí, parece que me siento renegado con mi familia por esas cosas. Pero siempre me viene a la mente la necesidad de contar con ellos y me olvido esas cosas*”.

El acto de narrar la vida a otra persona, que es también un otro étnico, perteneciente al “poderoso”, “admirado” y “recelado” mundo *doqshi*, ofrece asimismo un espacio fértil para *hacerse visible* y ensanchar así los límites de la *consciencia reflexiva* y la *agencia*. La historia de Fermín puede ser comprendida, siguiendo a Myherhoff (1992), como una expresión *performativa*, donde el sujeto narrador pone en escena su propia (re)presentación. Ahora bien, la audiencia a la cual se dirige la presentación de la persona aparece aquí desdoblada en dos grandes ‘unidades’: una representada metonímicamente por la figura del antropólogo (y que Fermín denomina “*la sociedad*”), otra por su propia familia y pares étnicos. En el cierre final que el protagonista realiza se vislumbra con claridad esta audiencia desdoblada a la cual él cuenta su vida y pensamientos.

Además de esto, la acción de *re-vivenciar* la vida otorga a la misma narración un sentido moral con una cierta cualidad redentora, en donde, volviendo a Myherhoff

³⁰⁰“Cuando rememoramos hechos pasados, cuando interpretamos hechos presentes, cuando oímos un discurso, cuando seguimos el pensamiento de otro y cuando escuchamos nuestros propios pensamientos, en fin, cuando llena nuestra inteligencia un sistema complejo de representaciones, nos damos cuenta de que podemos adoptar dos actitudes diferentes: una, de tensión, y otra, de relajación, que se distinguen sobre todo en que la sensación de esfuerzo está presente en una y ausente en la otra” (citado en Ricoeur 2004: 48-49).

(ibid.: 240), la idea de que “todo esto no ha sido en vano”, aparece como rectora. De esta manera, es posible entender ese doble movimiento de recordar la propia vida y narrarla a otro como una “*práctica moral*” (Lambeck 1996: 242). Esta idea también se extiende, en el caso de Fermín, al grupo social de referencia, abriendo así el camino a un proceso de imaginación y reinvención cultural a partir del cual su identidad como aborigen Toba es revalorizada, idealizada y puesta en escena. Es posible señalar tres ejemplos paradigmáticos de este proceso: 1) la inequívoca identificación de Fermín como aborigen y vocero de los reclamos sobre la situación de marginalidad estructural de sus pares étnicos (“*que podamos demostrar que la capacidad nuestra es igual a la de cualquier persona*”); 2) la vida en el monte, como niño primero y como hombre y padre de familia en la actualidad, y la interpretación del mismo como espacio de paz espiritual y progreso económico, idea que devela una penetrante reflexión sobre su experiencia mormona; y 3) la imagen de la naturaleza como madre bondadosa y dadora de vida, cuya raíz simbólica, con probabilidad, deviene de una apropiación de la imagen primitivista sobre los aborígenes, en tanto ecólogos y místicos inmanentes.

Como aclaré en su momento, he optado por sustraer de esta historia, los eventos relativos al conflicto sociorreligioso entre los mormones y *evangelio*. Este puso en evidencia muchas de las cuestiones sociológicas reveladas aquí y en el capítulo previo; como la competencia entre familias y redes parentales, la yuxtaposición del liderazgo político y religioso, la dimensión pragmática de la espiritualidad *gom* y las narrativas y praxis de las empresas religiosas y/o estatales. El vehículo fundamental de este drama social fue la circulación de una serie de rumores y acusaciones sobre los nefastos propósitos que inspiraban a los mormones a misionar en la zona. Estos rumores mítico-prácticos constituyen los temas fundamentales del próximo y último capítulo en esta exploración de mormonismo y los *lamanitas* en Argentina.

CAPÍTULO 8

EN LAS FAUCES DE *MORONIA*: RUMOR Y DRAMA SOCIAL

El capítulo indaga los sucesos relativos a los primeros años del mormonismo en colonia La Primavera y el drama social desencadenado entre los *evangelio* y la nueva comunidad de creyentes. Analizando la génesis social y las representaciones simbólicas que el conflicto suscitó, se ponen en evidencia un conjunto de rumores sobre los mormones y sus “maléficos” intereses, acusaciones insertas en una trama sociológica de recelos familiares y contra-alianzas políticas. De modo especial, la exploración se detiene en la construcción de alteridad a partir de la circulación de rumores mitoprácticos sobre los propósitos subyacentes que animaban a esta iglesia a misionar en dicha zona. Junto a esta indagación sobre la poética y política del rumor entre los *evangelio* y mormones, el capítulo plantea un esbozo comparativo de mayor rango sobre un tipo singular de representación de la otredad cultural en contextos coloniales o neo-coloniales: el vampirismo/canibalismo. Finalmente, y retomando los análisis presentados en los dos capítulos previos, la indagación resume los hechos principales de la experiencia *lamanita* en La Primavera y otros asentamientos aborígenes de Formosa.

a- “Ese poder sin rostro”: el rumor como *performance* ideológica

Continuando lo expresado en el capítulo 1, el rumor y el chisme expresan el modo en que se configuran y representan determinadas relaciones sociales, donde el hablar valorativamente sobre el otro (sea un individuo o un grupo) aparece como fundamental. A medio camino entre la explicación y la comprensión, los rumores constituyen eventos analizados y comentados más que mal entendidos o deformados (White 2000). Asimismo –como expresó Gluckman en un estudio clásico- estos constituyen auténticos hechos sociales, según la triple dimensión establecida por Durkheim: exterioridad, coerción, independencia.

[El chisme] constituye en cierto aspecto algo externo al individuo... Las formas del chisme y sus reglas constriñen a cada individuo, en el punto en que ambas lo presionan a unirse en el chisme, así lo deseé o no, y en que las reglas lo controlan determinando

qué debe decir, a quién debe decir qué cosa y cuándo puede decir algo (Gluckman 1968: 29)³⁰¹.

Es preciso observar también la *dimensión performativa* del rumor y su relación con otros actos del habla. Para ubicar al chisme en el rango de los actos del habla de una comunidad es necesario, como sugiere Abrahams (1970: 290), “investigar los rasgos característicos del chisme y aquellos que son compartidos con otros eventos y actos del habla”³⁰². La práctica del ‘rumoreo’ puede interpretarse entonces como una negociación de sentidos entre el locutor y la audiencia, cuyo consenso y legitimidad se establecerán de acuerdo a la destreza del hablante y el modo en que se ajustan a un protocolo socialmente pautado.

Si bien rumor y chisme suelen utilizarse como sinónimos es factible establecer una distinción en tanto los primeros, más que los segundos, “se mueven entre ideas acerca de lo personal y lo político, lo local y lo nacional” (White 200: 58). Tal cual observaremos en las próximas páginas, los rumores sobre los misioneros mormones en La Primavera, al igual que los personajes míticos de los *pishtacos* andinos y el *Familiar* en los ingenios de Salta y Tucumán, se ajustan a esta particularidad. Por otro lado, es factible establecer una vinculación entre el rumor y la mitopoiesis. El proceso de contar y recontar historias sobre ciertos personajes y sus actividades puede constituirse como el primer paso en la conformación de nuevos mitos. Junto a esto, el vínculo entre rumor y leyenda también ha sido evidenciado por los estudiosos del folclore (Honko 1964; Dégh 1965; Mullen 1972; Blache 1999). En un intento por combinar ambas producciones culturales, Patrick Mullen (1994: 64) sostuvo con lucidez que “uno de los enfoques de la teoría del rumor más importante que puede ser aplicado al estudio de la leyenda es el concepto del rumor como proceso de interacción social”. Es aquí donde es posible articular también el concepto de *mito-praxis* ya señalado (Sahlins 1988), entendido como dispositivo intelectual y práctico que organiza la historia y sus acontecimientos como metáfora de realidades míticas. En el capítulo 4 hemos revisado el modo en que la conformación mitopráctica de los *lamanitas* abrevó simultáneamente en explicaciones

³⁰¹ “It is in some senses external to the individual, for gossiping most commonly goes on before he is born into a group or join a network. Forms of gossip and its rules constrain every individual, in that there are both pressures on him to join in the gossip, whether it wishes to or not, and in that the rules restrain him by determining what he may say, and to whom he may say what, and how he can say anything”.

³⁰² “It is necessary to investigate the features unique to gossip and those which are shared with other speech acts and events”.

teológicas de la época sobre el origen de los nativos americanos, en los rumores y pánico moral sobre las actividades de los aborígenes y en la imaginación utópica sobre la ocupación territorial fronteriza. La idea esbozada por Sahlins de que “los chismes de la gente suelen repetir acontecimientos fantásticos tan fabulosos como los del mito” constituyendo “una especie de mito de la vida cotidiana” (ibid.: 63) nos servirá como guía en estas disquisiciones. Si bien no todos los rumores adquieren una conformación mito-práctica, las historias que luego pondremos en comparación, como la *Reina Moronia* en La Primavera, los *walok'l Kaiq* en los ingenios de Salta, los *bazimamotos* en Africa colonial y los *pishtacos* en los Andes centrales, ofrecen elementos interesantes para pensar esta articulación.

Los estudios antropológicos y sociológicos sobre el rumor, el chisme y la acusación han relevado la íntima relación que presentan estos temas con el control social y la adquisición, mantenimiento o subversión del poder³⁰³. Los rumores constituyen explicaciones orientadas a interpretar contradicciones o ambigüedades propias de la vida social, el cambio y el contacto cultural. Constituyen así tecnologías del habla que permiten “entender y manejar hechos que no están visiblemente conectados” (Mullen 1994: 71). El referido Abrahams (1970: 298), en su estudio sobre la dimensión performativa del chisme entre los habitantes de St. Vincent, expresó este tema con claridad al advertir que

Una de las llaves para entender los chismes es comprender la naturaleza de los conflictos internos y observar cómo los recursos expresivos de cualquier clase, incluyendo los chismes, son utilizados para mediar las contradicciones que emergen en la forma de situaciones públicas problemáticas³⁰⁴.

Tamotsu Shibutani (1966) también sostuvo que la cualidad común que presentan los diferentes contextos de producción del rumor es precisamente la ambigüedad. No es azaroso entonces que los períodos de tensión social ofrezcan un marco favorable a la producción y circulación de rumores. En palabras del historiador social Luise White en la conclusión a su notable estudio sobre los rumores de vampirismo en el Africa colonial:

³⁰³ Entre otros, Gluckman (1963, 1968), Szwed (1966), Shibutani (1966), Hannerz (1967), Mullen (1972), Paine (1967), Kapferer (1987, 1990), P. Turner (1993), White (1993, 1997, 2000), Sheper-Hughes (1996), Comaroff y Commaroff (1999).

³⁰⁴ “This suggests, then, that one of the keys to understanding gossip, at least in St. Vincent, is to understand the nature of the internal conflicts, and to see how expressive devices of all sorts, including gossip, are used to mediate the contradictions which arise in the form of public problem situations”.

Historias y rumores son producidos en los conflictos culturales de la vida local; marcando maneras para hablar acerca de los conflictos y contradicciones que otorgan sentido y poder. Estos conflictos y sus significados solo pueden ser reconstruidos si las historias son puestas en relación con otra evidencia, otras interpretaciones, otras historias³⁰⁵.

Podemos avanzar en relación con estos tópicos estableciendo conexiones entre la sociodinámica del rumor y la emergencia de *pánicos morales*. Diversos estudios al respecto pusieron en evidencia el modo en que dicha efervescencia de pavor colectivo, y las cruzadas morales comandadas por distintas personalidades o instituciones, ofrecen “una avenida central a través de la cual ciertas condiciones son construidas y validadas como problemas sociales” (Goode & Ben Yehuda 1994: 152). Los rumores pueden ser comprendidos entonces como “catalizadores del proceso social”, dirimiendo o exacerbando conflictos, y transformándose en poderosos instrumentos sociales para las personas o grupos que conocen su manejo “y pueden por lo tanto dirigir o canalizar su efecto catalizador” (Paine 1967: 283).

Este último punto conecta la discusión con la noción de *drama social* propuesta por Turner (1974:37), y definido como “unidades de un proceso inarmónico o disarmónico que emerge en situaciones conflictivas”. Este concepto se orienta a interpretar conflictos sociales motivados por relaciones interpersonales de status y por posiciones diferenciales de grupos en el marco de una estructura asimétrica. En dichos procesos, organizados a partir de “relaciones en el tiempo” y donde los conflictos de lealtades y obligaciones se instalan con fuerza, “el curso de los eventos puede adquirir una cualidad trágica” (ibid. 35). El concepto de drama social pretende plasmar una síntesis conceptual entre tres tópicos: 1) las fases de los ritos de paso; 2) la teoría del proceso social; 3) las metáforas teatrales. Siguiendo este propósito, Turner sostiene que es posible distinguir un esquema dinámico del drama social compuesto por 4 fases de duración ambigua y parcialmente yuxtapuestas: 1) *Ruptura* de las relaciones sociales regulares y normativas; 2) *Crisis*, donde la ruptura se extiende en una “escalada” cuyos rasgos liminales son característicos; 3) *Acción compensatoria*, en aras de limitar la expansión de la crisis y reajustar, por mecanismos formales o no, cierto orden social, 4)

³⁰⁵ “Stories and rumors are produced in the cultural conflicts of local life; they mark ways to talk about the conflicts and contradictions that gave them meaning and power. These conflicts and their meaning can only be reconstructed if the stories are grounded in relation to other evidence, other interpretations, other stories” (En: Luise White 2000; <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8r29p2ss/>).

Reintegración, donde el conflicto social puede llegar a un acuerdo, un impasse, o bien un cisma irreparable entre las partes en pugna.

Los actores de un drama social ponen en escena “paradigmas maestros” (*root paradigms*), entendidos como “modelos culturales que están en la cabeza de los actores” y no como guías estereotipadas para la acción, sistemas coherentes y unívocos o herramientas del pensamiento. Estos paradigmas pertenecen al dominio existencial y se manifiestan por medio de la imaginación creadora a partir de símbolos, metáforas, alusiones y representaciones que nacen de los supuestos según los cuales cada cultura concibe sus lazos sociales (Turner 1974: 64). Si cada fase del drama social “tiene sus propias formas discursivas [y] su propia retórica y simbolismo”, (ibid., 43), la idea es reflexionar la manera en que los rumores mitoprácticos pueden representar estas retóricas y formas simbólicas ligadas al momento liminal propio de la fase de *crisis*. En relación con el caso etnográfico a analizar, es posible pensar la manera en que estos “paradigmas maestros”, presentes en todo drama social, pueden configurarse bajo la forma de chismes, rumores y creaciones míticas (monstruosas y liminales) que conforman al mismo tiempo construcciones de alteridad social y expresiones de pánico moral.

b- Conflicto sociorreligioso y política del rumor

En primer lugar, es necesario explorar si es posible distinguir entre los toba un género comunicativo conocido como ‘rumor’ o ‘chisme’ e indagar el contexto de transmisión del mismo tanto en el ámbito general de la vida cotidiana como en el de la competencia político-religiosa. En este último asunto, nos abocaremos a explorar casos previos de antagonismo religioso entre distintas facciones políticas del *evangelio*, para así realizar algunas comparaciones válidas respecto al caso estudiado notando las similitudes y contrastes pertinentes.

El arte verbal y sus variantes genéricas entre los toba y otros guaycurú constituyen uno de los aspectos medulares de su vida social. Si bien –como argumenta Klein (1986: 241)- no existe entre este grupo étnico una conciencia de los diferentes estilos del habla y un reconocimiento del sentido de su arte verbal, la habilidad para narrar y la destreza oratoria constituyen cualidades de alto valor social. Al mismo tiempo ésta tiene una incidencia directa en el prestigio y legitimidad de los jefes

políticos y religiosos³⁰⁶. Al respecto, Messineo argumenta que tanto la transmisión y reproducción social de valores y conductas como el establecimiento o afianzamiento de ciertas relaciones sociales (intra o interétnicas) “encuentra su manifestación explícita en determinados tipos de discurso” (2003: 51). Dentro de los *géneros y modos del habla*³⁰⁷ entre los *qom* los estudiosos han identificado tres de ellos: la conversación informal (*naqtaGayaGak*), el consejo (*nqataGak*) y la narración (*l'aqtaGanaGak*). En el capítulo previo, observamos a través de la narración biográfica de Fermín Casas, la vitalidad sociolingüística de los consejos y la impronta en su experiencia social y subjetiva. La pregunta que ronda estas inquisiciones, ¿pueden los rumores y chismes conformar un género o subgénero narrativo propio entre los toba?, merece un estudio detallado y específico. El mismo debe tomar en cuenta, al igual que en los señalados géneros discursivos, una transcripción que respete los rasgos prosódicos y de estilo y una traducción atenta a los significados referenciales, pragmáticos y metacomunicativos (Messineo 2003: 63). En el momento actual carecemos de estos estudios, siendo provisionarias las notas que aquí presento.

La expresión toba que designa aquello que nosotros llamamos ‘rumor’, más allá de su densidad sociológica, es *n'axayaxac huayoxonaxaic* (Buckwalter 1980: 429). El término *n'aGayaGa*, utilizando ahora la grafía de Wright (1997), designa una “noticia” o “suceso contado”, *huayoGonaGaik* por su parte refiere a “algo que vuela” o “volador”. La misma expresión, *n'aGayaGak*, se utiliza –según me han referido diversos hablantes- para puntualizar que “*escuché que ellos dicen algo de otra persona*”. También me fue aludida su forma plural, *qad'daGayaGak*, cuyo sentido sería “*nosotros nos enteramos que hablan algo con otra persona*”. Esta locución refiere al parecer al chisme o rumor entendidos como el hablar sobre sucesos y acciones de otras personas que son contados a un tercero, en ausencia de aquellos. Por otro lado, *n'aqtaqa'l'o'* designa al “chismoso” o “*a la persona que le gusta el chisme*”. Estas personas son claramente distinguidas en la comunidad, y generalmente –aunque no de modo exclusivo- refieren a mujeres. Que a dicho personaje “*le gusta hablar mucho*

³⁰⁶ Al respecto del poder de la palabra oral en sociedades ágrafas consultar el estudio clásico de Maurice Bloch (1973). En relación especial al contexto toba Wright (1989, 1992) analiza un género narrativo propio a los *relatos* de conversión al evangelio y a la iniciación shamánica, género que el autor refiere como ‘testimonio’.

³⁰⁷ Desde el punto teórico, estos se diferencian de los *estilos* en el hecho de que no se centran exclusivamente en los rasgos formales. Por el contrario, los *géneros y modos de habla*, si bien poseen propiedades formales, “toman en cuenta el significado o función del discurso, diferenciando así modos de

sobre los otros” o que “*siempre inventa historias*” son designaciones (y acusaciones) comunes en el habla toba. Los casos que presentaré sobre las historias que se divulgaron acerca de las actividades de los mormones de La Primavera, así como las alusiones al profeta fundador, podrían inscribirse en la expresión *n'aGayaGak*.

Cualquiera que realice etnografía en dicho contexto cultural podrá notar la rápida difusión de rumores y chismes que impregnan la vida cotidiana de la gente. Las noticias de que tal persona está enferma “*de algo raro*” y por eso no puede trabajar en la chacra o ir al *culto*, de que aquel otro es una persona mala y “*nunca ayuda a alguien*”, o que los hijos de tal persona son “*ladrones y borrachos*”, son algunos de los chismes comunes que suelen divulgarse. Junto a esto, la llegada de un extraño –caso paradigmático del antropólogo– ofrece un caldo de cultivo óptimo para circular nuevas historias. En efecto, mis períodos de residencia, viviendo en la casa de una persona respetada en la comunidad o bien ubicando mi carpa en la ribera del monte, fueron motivo de originales rumores. Evoco uno especialmente, aquel que sostenía que yo había ido a la colonia con el fin de instalar un “comedor para ancianos y niños”.

La competencia y lucha por el poder político/religioso se caracteriza por disputas constantes de legitimidad. Esto ocurre tanto al nivel de cada congregación como entre las diferentes iglesias. Generalmente es el pastor y los dirigentes principales quienes se convierten en blanco de rumor y acusación por parte de la gente, del mismo modo en que antes, y en menor medida actualmente, eran los *pi'ioGonaq*. Que el pastor aquel está enfermo y como tal ha perdido el *gozo y poder*³⁰⁸, que ese otro se guarda las ofrendas para su provecho, que aquel tiene un trato monetario “especial” con pastores blancos, son algunos de los rumores que circulan más profusamente. De aquí se explica asimismo, junto a la posibilidad estructural que ofrece el pentecostalismo³⁰⁹, la frecuencia de escisiones y formación de nuevas iglesias, las cuales demuestran su competencia de acuerdo al *haloik* que los cultos manifiestan, cuya polisemia abarca desde las curaciones, el financiamiento, el fichero de culto, las credenciales, los bienes materiales, etc.

habla, como por ejemplo, el contraste entre cuento, mito, canción, consejo, etc” (Messineo 2003: 52).

³⁰⁸ Sobre representaciones *gom* de la enfermedad, la muerte y las prácticas curativas consultar Wright (1989, 1992); Citro (2003).

³⁰⁹ Es decir una estructura organizativa independiente y descentralizada que permite a los interesados abrir nuevas iglesias sin mayor problema que obtener el registro correspondiente.

Vayamos a un ejemplo concreto y representativo de este fenómeno social: Carlos Gómez era Pastor de una iglesia de la Asamblea de Dios, pero tuvo conflictos con la congregación por un “*envío de ayuda que recibió pero no repartió*” –según me refirió Miguel Velazquez. “*Entonces la gente dijo que si no cambiaban al pastor no iban a ir más*”. Luego de esto Gómez se pasó a la Iglesia Mormona y Ricardo Ríos – hijo de Hilario uno de los *santos* pioneros- pasó como pastor de la Asamblea de Dios, transportando el edificio religioso, según la norma, a su propio terreno. Mientras relevaba estas historias (diciembre de 2003) se comentaba que Ricardo se estaba aprovechando de “*unas cosas que mandaron de Buenos Aires*” para toda la congregación, concretamente de una heladera freezer. Los que más asiduamente difundían estos rumores eran el pastor competidor de la propia congregación y su suegro, ambos vecinos. Según ellos, Ríos usufructuaba la heladera para propio beneficio vendiendo alimentos congelados y helados.

Como observamos en el capítulo anterior, los conflictos religiosos en La Primavera se retrotraen a sus épocas fundacionales. El caso más recordado por los ancianos es la disputa entre el misionero *Juan Chur* y el cacique Trifón Sanabria; disidencia política más que religiosa debido a que –según aseguran algunos- este último “no le hizo caso a don Juan”, haciéndose pasar por Cacique General del asentamiento³¹⁰. La llegada de nuevas experiencias religiosas como la *Corona* y el *evangelio* también estuvieron sujetas a constantes presiones y conflictos entre las partes. Aunque los *qom* suelen estar bien atentos a la recepción de nuevos mensajes religiosos, la competencia por el control religioso/político no fue ni sigue siendo menor. Conversando sobre estos “*celos entre las distintas iglesias*” –según Miguel Velazquez- éste me comentó sobre una resonada disputa que tuvo como protagonista al pastor Chavez Pereira de la Iglesia de Jesucristo Pentecostés y a los pastores y predicadores de la Unida. “*Eso fue en el año '68 o '69. Llegó del Chaco este pastor y se peleó con Julián Shilagaloí*” –primer pastor de la Iglesia Evangélica Unida en el asentamiento, en el mismo terreno donde antes funcionaba una *Corona* de Luciano. “*Julián decía que era otra religión y que había que echarlo*”. Pero, en palabras de Miguel, “*parece que había gozo allí*” –es decir poder del Espíritu- y hubo otras personas interesadas, entre ellas dos futuros pastores y dirigentes de la Unida.

³¹⁰ Recordemos que no azarosamente el primer título de tierras –año 1942- establece “10.000 hectáreas a ocupar libremente por la tribu del cacique Trifón Sanabria”.

De acuerdo a lo acontecido en La Primavera, es posible observar que en las primeras instancias los *mormones* no fueron vistos como algo muy distinto al *evangelio*, tanto por los líderes tobas como por sus futuros seguidores. Por el contrario, y según el punto de vista indígena, se presentaron como un *evangelio* “mejor”, en el sentido de poseer mejores medios (económicos, tecnológicos, asistenciales, etc.) y una fascinante organización burocrática. Fue esto particularmente lo que los atrajo, junto al anhelo de tener iglesias a su cargo, como símbolos bien visibles y concretos de estatus político, económico y religioso. El respeto de los *evangelio* por Amadeo Sosa contribuyó a estas primeras percepciones sobre los *santos* en La Primavera. Según me refirió un sobrino de éste, tiempo después de la instalación de la capilla, dirigentes de distintas iglesias lo fueron a visitar e inquisitivamente le preguntaron por qué se había pasado a esa iglesia. Amadeo –según el mismo testimonio– “les dijo que era un *evangelio* más y ahí la cosa se calmó; que era una iglesia *doqshí* como la Cuadrangular y la del Nazareno”.

Retomando lo argumentado en los capítulos previos, podemos sostener que el punto de inflexión en las percepciones sobre los mormones en La Primavera estuvo dado por el repentino cambio de liderazgo de la naciente congregación. Efectivamente, la designación de Fermín Casas como nuevo Presidente de Rama implicó que aquella sutil confianza que los *evangelio* depositaron en Amadeo, bajo la idea de que los mormones eran “un *evangelio* más”, quedara suspendida. Los resentimientos posteriores de varios familiares y allegados de Amadeo por causa de este hecho, sumado a que la enfermedad y posterior muerte, no hicieron más que fermentar el antagonismo religioso. A partir de estos eventos, los mormones comenzaron a ser vistos por varias personas –especialmente las más activas en el *evangelio*– como “gente mala”, que “se aprovecharon de él y después lo dejaron solo” –como me comentó doña Rosa, cuñada de Amadeo. Ingresamos así en la fase inicial de la ‘ruptura’.

El hecho de que éste hubiera donado el terreno para la construcción de la capilla estuvo también en el centro de la emergente disputa. Debemos comprender que para un *qom* este “ofrecimiento” se sitúa en una lógica de reciprocidad, algo que precisamente no fue sujeto a una interpretación cultural por parte de los líderes mormones. Conversando en el barrio toba de Clorinda con su hijo de 40 años, me comentaba que la meta del padre “era tener una iglesia” y que “por lo menos mi madre tuviera una casa como la gente, que tuviera un techo donde pueda vivir tranquila”. Aquí encontramos una de las primeras causas del conflicto desatado entre los *evangelio* y los mormones,

que responde claramente a una distancia en los códigos culturales y en el tipo de organización religiosa. La gente no concibe que las iglesias no estén edificadas en los terrenos del *pastor*, pues ellas constituyen expresiones materiales que simbolizan su potencia y eficacia espiritual, terapéutica y política.

El segundo de estos primeros líderes del grupo fue, como ya describimos, Emiliano Asijak. Este antiguo dirigente mantuvo prolongadas relaciones con punteros y hombres fuertes del partido político tradicionalmente opositor al peronismo, tanto en la escena provincial y nacional, el radicalismo. Es de notar entonces cómo a partir de las relaciones de parentesco y afinidad de Emiliano una gran parte de los tobas conversos al mormonismo se posicionarán en el polo opuesto a las lealtades y alianzas políticas de los *evangelio*. Esto también debe ponerse en la balanza para analizar las causas del drama social desatado entre estos dos grupos, teniendo en cuenta que el nuevo líder de la Rama fuera el yerno de este dirigente, poniendo de manifiesto de esta manera una tensión familiar y política entre ambos grupos. Los mencionados celos de la familia Sosa y allegados, de tradición evangélica-peronista, unido a los cambios en el liderazgo indígena, aparecen causas profundas que incidieron en el estallido del conflicto entre los *evangelio* y los mormones.

El hecho central fue que los *evangelio* se sintieron amenazados por esta nueva presencia y, más allá de la división congregacional o las rencillas entre familias, unieron sus fuerzas para expulsar a aquello que parecía ser una misteriosa y opulenta organización. La llegada de la Iglesia Mormona a La Primavera fue un acontecimiento para muchos de sus residentes y que viniera de la mano de hombres reconocidos de la comunidad, como Amadeo y Emiliano, otorgaba un plus de interés para que parientes y allegados se acercaran. La potencia de la iglesia estaba bien a la vista: camionetas relucientes con serviciales hombres de pelo corto, sonrisas generosas y atuendos formales que regalaban sus libros sagrados e invitaban a los residentes a participar en una charla informativa. La rápida construcción de la nueva capilla, la constante presencia de élderes visitando casas o coordinando reuniones, la ayuda material (ropa, alimento y medicamentos), los viajes a Formosa y Resistencia de su líder emergen como concretos símbolos de poder. Fueron éstas y otras cuestiones las que influyeron en la decisión de numerosas familias de bautizarse en la nueva iglesia³¹¹. Como me

³¹¹ Según se evidencia en el registro de la Rama Primavera (marzo 2003), fueron bautizadas 99 familias, que equivalían a 224 miembros. De este total se discriminan 186 personas adultas, 103 mujeres y 83

comentó Hilario Ríos: “yo les dije a mi familia que debíamos probar, si no es tanto obligatorio, uno empieza a ir y le ayudan, le dan medios, le dan todo, la iglesia le da todo”. Este éxito inicial en la colonia, y su desarrollo paralelo en varios lugares de la provincia, llevó al ojo de la tormenta la percepción de que varios creyentes del *evangelio* estaban ahora bautizándose en la Iglesia Mormona. Fue entonces en el espacio de los celos, las envidias y los temores donde los rumores mitopoiéticos sobre el mormonismo tomaron forma, y se constituyeron como los símbolos dominantes de la segunda fase del drama: la ‘crisis’.

El drama ya estaba desencadenado y al tiempo que estas historias empezaron a circular, diversos acontecimientos trataron de “arrancar *la Rama y tirarla afuera*”, según las palabras de Fermín Casas. Burlas constantes al pasar por la capilla, entradas nocturnas a esta última, acompañadas de robo de materiales y saqueo de publicaciones religiosas, y la denuncia policial contra la IJSUD realizada en la Sub-Comisaría del vecino pueblo criollo de Laguna Naineck, figuran como hechos bien inscriptos en la memoria de los marginados conversos al mormonismo. El por entonces líder de la congregación rememoraba lo siguiente,

A los dos meses como Presidente de Rama me pasó eso. Terrible momento como yo no sabía nada de la Iglesia, ni se en qué puedo defenderme. Porque es algo que estás en frente de personas que tuvieron mucha experiencia dentro del evangelio y conocen mucho de la Biblia. Y utilizan la Biblia para poder encontrar una acusación que le podría llevar a arrancar la rama y tirarla afuera, cosa que no se logró [...] Y entonces me citaron en la Comisaría Naineck. Y yo no averigüé el tema de los que hicieron la denuncia. Me preguntaron si conocía a estos hombres que tenían ahí en un papelito y les dije que sí. Qué relaciones tengo con ellos, me preguntaron. “Normal” -les dije- “no hay ningún problema”, no son mis amigos pero los respeto como mis hermanos. Lo que yo quiero es que ellos respeten mi derecho y mi elección de una religión.

En relación a esta acusación, no deja de ser importante el hecho de que la acción fue comandada por un pastor criollo y conocido puntero peronista de la Iglesia del Nazareno de Laguna Blanca. Esta acción fue apoyada por reconocidos líderes de las 4 iglesias evangélicas que existen en el asentamiento, también unidos por lazos políticos del partido peronista, hegemónico en la provincia. Este hecho debió ser, para los *evangelio*, el golpe de gracia al mormonismo en la colonia, pero falló pues la IJSUD presentó toda la documentación legal necesaria. También argumentó que el terreno

donde se instaló la capilla, zona de litigio aun vigente y similar al caso de otras comunidades, como el Lote 68, fue otorgado por el propietario del mismo.

El conflicto ya estaba planteado, y pese a la malograda acusación en la policía de Nainck, el ambiente en La Primavera se encontraba enrarecido. Fue allí cuando las doctrinas fuertes del evangelio hicieron su aparición, junto a nuevos mitos que hablaban sobre la verdadera naturaleza de la religión mormona y el porqué de los misioneros en la colonia. Siguiendo entonces este esquema, pasemos a observar en primer lugar qué era lo que los evangelio decían (y continúan afirmando hoy en día) sobre la doctrina mormona, tópicos que reproducen claramente los patrones discursivos de la teología protestante fundamentalista. En palabras de un importante dirigente local de la Unida:

Como acá las razas aborígenes entienden que la Santa Biblia fue elegida en todo el mundo como la palabra de Dios. Este es el drama, ellos tienen el Libro de Mormón y la Santa Biblia tenemos nosotros, y entonces los evangélicos, nosotros, decimos que ellos son anticristo.

Ya identificamos cómo la historia del *Evangelio* está atravesada por disputas de poder entre sus distintas facciones, pero ahora el problema parecía tomar otro cariz. Y si bien en los comienzos las diferencias entre la *Iglesia de Jesucristo* y los *evangelio* aparecían con poca nitidez para la gente de Primavera, Barrio *Nam Qom* o Misión Tacaaglé, con el tiempo las cosas empezaron a cambiar. En palabras de un joven de 28 años, por entonces Secretario del Organismo de Jóvenes de una de las congregaciones de la Unida más antigua y políticamente importante de la colonia:

Ellos tienen el error de difundir la palabra o el libro que ellos tienen hacia personas que ya tienen una religión o que siguen a una secta evangélica y no van hacia personas que no han ido a una iglesia evangélica o no han asistido a la iglesia católica. Porque el que ya tiene una religión es que ya tiene su base fundamentada sobre donde está pisando mientras que otras personas que no tiene un conocimiento dentro de la Biblia a esos tendrán que ir a difundir las enseñanzas religiosas o bíblicas.”

Todas estas acciones anti-mormonas se vieron motivadas por un conjunto de rumores y chismes acerca de los verdaderos objetivos de dicha iglesia, los cuales fueron minando la conversión de algunas familias. Es decir, los rumores, en tanto género performativo, tuvieron su eficacia simbólica al detener el crecimiento importante que esta congregación presentaba en los primeros años de la década de 1990.

Pasemos a describir e interpretar cuáles fueron los rumores que con mayor profusión recorrieron la colonia en el momento álgido del conflicto. Si bien específicamente pondré en evidencia tres distintos, debemos entender que en las representaciones de la gente todos ellos aparecieron entrelazados y su *función práctica* fue la misma: explicar lo pernicioso y perverso del mormonismo con el objeto de reducir al mínimo la competencia planteada y restaurar así el orden sociorreligioso hegemónico.

b.1- “José Smith era guerrillero”

Ya organizados los principales líderes del movimiento para desterrar la presencia de los *santos* en la colonia, una de las tácticas utilizadas fue divulgar material religioso donde se narraba la verdadera y nefasta historia de esta religión. Según me comentaron dos reconocidos dirigentes de la Iglesia Evangélica Unida, el que había traído esta “fotocopia” que se distribuyó en las distintas congregaciones indígenas era el principal referente de los Obreros Fraternal Menonitas. Aparte de esta fotocopia, comenzó a circular en la colonia la noticia de que algunos pastores tenían en su poder un video que mostraba toda la historia de los mormones. Lo interesante a remarcar de este asunto, y aquello que lo ubica como un rumor, no fue tanto el hecho de si este video existió sino la autoridad simbólica que encarnó para la gente y las reinterpretaciones locales que motivó. En mi opinión personal, y de acuerdo a lo que hablé con las personas del lugar, es muy probable que el video haya realmente existido, aunque solo algunos líderes lo hubieran visto.

El rumor afirmaba que en ese video se mostraban “*todas las cosas malas que José Smith había hecho*”, destacándose –según los informantes- “*que fue guerrillero y tuvo como cuarenta mujeres*”. Aunque sabemos que el segundo tema poco tiene de rumor, pero si de estigma perdurable, es interesante analizar en la identificación de Smith como “guerrillero”. El hecho histórico sin duda se remonta a los años más conflictivos de la historia mormona (1837-1840) y a la sociedad secreta de los *Danitas*, cuyas historias sobre sus actividades y existencia han subsistido a lo largo del tiempo³¹².

Pero el punto central es que la acusación de *guerrillero* contiene una carga estigmatizante muy fuerte en un contexto socio-histórico y geopolítico como Formosa. Allí, y debido a su carácter fronterizo, las percepciones locales sobre los militares y

gendarmes en tanto “guardianes de la patria”, y también lo acontecido en la última dictadura militar, son en general positivas. Tengamos presente las vivencias relatadas por Fermín Casas sobre el “ataque terrorista” al regimiento de Formosa en 1976 y, sustentado por la propia cúpula militar, el pánico moral que causó entre la gente la posibilidad de otra embestida. Como toda zona fronteriza, Formosa fue descripta como un territorio vulnerable a la influencia externa (Prieto 1990). Pero en la visión hegemónica de aquellos tiempos un nuevo enemigo parecía surgir puertas adentro, aunque siempre en conexión con un proyecto de dominación internacional: la llamada “infiltración marxista”. Aunque la complejidad de este tema escapa a nuestros intereses, considero que plantea tópicos dignos de investigar con mayor detenimiento para una antropología de la historia regional e indígena en particular. Particularmente, me llamó fuertemente la atención al hablar con la gente (y aquí las diferencias entre tobas o criollos son escasas) la idea de que “*en tiempo de los milicos estábamos mejor*”, de que “*si uno hacía las cosas bien no lo jodían*” y que “*por lo menos estaba la cosa en orden y uno tenía para comer*”. Otro tema inscripto en buena parte del imaginario formoseño son las representaciones del militante de izquierda de aquellos tiempos como un Otro, no solo en sus dimensiones políticas o ideológicas sino en su misma humanidad. Las metáforas medicalizantes del comunismo como un virus que infiltra e inoculara todo el organismo, ya rastreables en la ciencia-ficción norteamericana de los años '50³¹³, tuvieron su triste repercusión en las recreaciones locales³¹⁴.

En el contexto formoseño, entonces, no considero arriesgado afirmar que para el común de la gente “guerrillero” y “anticristo” se vislumbran como sinónimos. En el caso de los toba de La Primavera, las percepciones sobre los militares también suelen ser positivas, aunque con diferencias de opinión y énfasis. El desconocimiento de la política de genocidio aplicada por el estado nacional sobre la disidencia es aquí evidente. A esto se suma un hecho histórico recordado por todos los habitantes del asentamiento: el “desalojo” por parte de los militares –en 1976- de los criollos que ocupaban tierras indígenas. En palabras de Agustín Koshipé “*fue bueno que los milicos*

³¹² Remito al capítulo 2.

³¹³ Cuyo título paradigmático fue “La Invasión de los Usurpadores de Cuerpos” de Don Siegel (1955), donde los apacibles ciudadanos norteamericanos son silenciosamente duplicados por extraterrestres deseosos de dominar el orbe.

³¹⁴ Un caso patente al respecto –que debe cotejarse con otras producciones culturales- es el del escritor, nacido en Santa Fe y radicado en Formosa, Ariel Bergara Bai. En varios cuentos de su libro “Frontera Adentro” (1994) –especialmente “Soldado Santillán Toribio” y “Los mellizos”- se advierte esta

desalojaron a los doqshi porque los aborígenes nos estábamos quedando cada vez más sin tierras, nos estaban empujando para el fondo de la colonia”.

Para concluir, es posible señalar que la autoridad simbólica representada por el “video sobre Joseph Smith” se manifestó en el hecho de su importante y duradera influencia, que pude constatar personalmente en el terreno 10 años después de los eventos narrados cuando un predicador y cancionista del *evangelio* me preguntó si esa acusación era verdadera³¹⁵. Aunque para ese entonces eran pocos los interesados en el asunto, pues la Iglesia Mormona apenas se mantenía con escasos miembros y el conflicto era parte del pasado.

b.2- La economía oculta de la misión mormona

La temática del dinero y sus influjos se ubica sin duda como otro de los rumores de mayor circulación en torno a la actividad mormona, murmullos que de por sí reaparecen esporádicamente bajo distintas formas. El alto valor social atribuido por los *qom* a las tecnologías y medios de comunicación de la sociedad nacional (escritura, televisión, video cassette, etc.) y la reinterpretación local del “guerrillero” ofrecían un sustrato de creencias y valores por donde el rumor anti-mormón podía circular con facilidad. Inmerso en una trama sociológica atravesada por conflictos de liderazgo y parentesco entre distintas facciones, las habladurías y acusaciones por enriquecimiento también abonaron el terreno del drama social. Sea un pastor de alguna iglesia, un *pi'ioGonaq* de importante (o dudosa) reputación o un dirigente político, siempre es factible estar en la mira de la acusación por recibir dinero impune y codiciosamente. La relación entre este tipo de acusaciones y la lógica de la brujería parece evidente. Como sugiere Peter Gerschiere (1997) en su estudio sobre las nociones de brujería en el Africa post-colonial, la clave aquí radica en la inevitable ambivalencia acerca del poder y la riqueza. La gente –sostiene al respecto Sally Falk Moore (1999: 306)- “desea poder y riqueza, pero el discurso de la brujería expresa la idea de que aquellos que las han obtenido lo hicieron por medios ilegítimos y son peligrosos para los otros”³¹⁶.

representación del militante de izquierda como alguien totalmente deshumanizado.

³¹⁵ A lo cual respondía, matizadamente y en términos historicistas, diciendo que “*en un momento muy difícil de la historia de la iglesia los mormones formaron un pequeño grupo de hombres armados para defenderse de los ataques de otros grupos*”.

³¹⁶ “People want power and wealth, but the witchcraft discourse expresses the idea that those who have achieved them have used illegitimate means and are dangerous to the others”.

Fuente de recelos y envidias cotidianas, acrecentadas en este caso por la potencia visible de la nueva iglesia, los rumores acerca de que los misioneros y algunos fieles indígenas poseían, distribuían y cobraban billetes por sus quehaceres, fueron variados y constantes. Uno de los más difundidos, que según me comentaron influyó en la deserción de varias familias recién bautizadas, era que por cada nuevo miembro los misioneros cobraban \$ 200. Las costumbres de éstos de fotografiar los bautismos que realizan, a modo de recuerdo y trofeo de su obra misional, y registrar en sus libretas todos los datos concernientes al neófito, fueron interpretadas por la gente de la colonia como confirmadores de la creencia. En palabras de un miembro: *“dicen que los misioneros mandan las fotos y todo a los Estados Unidos así archivan eso y después les pagan”*. Nuevamente, el papel de los bienes, tecnologías y saberes *doqshi* parece ocupar un lugar importante en este rumor. Una derivación del mismo es que el líder indígena de la Iglesia Mormona tenía un “enganche” con los misioneros y también se llevaba su parte por cada nuevo converso de la colonia. Es importante destacar que estos rumores atañen no solo a la mirada de los *evangelio* sino también a la de los adeptos mormones, los cuales suelen acusar y difundir que tal o cual dirigente *“está cobrando plata”* ilegítimamente. Al final del capítulo volveré sobre este tema, cuya implicancia en el largo crepúsculo de la Rama Primavera es también remarcable.

Aunque estos rumores fluctúan y son correlativos al grado de actividad de la iglesia, especialmente en la visibilidad de sus líderes y en la afluencia de nuevos o antiguos miembros, igual se mantienen con cierta constancia. Sea para atraer a nuevos miembros o para retener a los pocos fieles, la acción mormona en La Primavera siempre está bajo sospecha de que el dinero maneja buena parte de dichas relaciones sociales. Como me comentó un muchacho evangélico: *“quizás ellos recibirán algo por bautizar, le pagan por difundir tal cosa, le pagan por difundir libros, muchos están bien pagados porque regalan libros así nomás”*.

b.3- La Reina Moronia y sus sicarios gringos

Como estamos observando, las visiones sobre el Otro mormón abrevaron en distintas fuentes que fueron construyendo una imagen negativa sobre este grupo y sus adherentes. No obstante, la más dramática de estas representaciones fue la del rumor mitopoiético sobre la *Reina Moronia*, una original creación toba. La historia de Moronia me llegó por primera vez por cuenta de un importante predicador y *big man* del

evangelio, hombre respetado por ser enfermero de profesión y emparentado con una de las familias principales de la colonia³¹⁷. Tanto cuando partía a realizar entrevistas como al volver a la tarde, Miguel solía decirme en repetidas oportunidades: “*Moronia, Moronia*”. Por mi parte, reía tímidamente sin entender sobre qué asunto podría tratarse³¹⁸. Hasta que un día me preguntó si conocía la historia de la *Reina Moronia* y si pensaba que era cierta o no. Azorado, le dije que no sabía nada y entonces me despachó el rumor acerca de un personaje femenino y monstruoso que residía en los templos mormones de Estados Unidos y cuya finalidad era alimentarse de la sangre de mujeres vírgenes, motivo por el cual se creía que trabajan los misioneros y, *ergo*, merodeaban en la colonia La Primavera.

Según la versión de este hombre, fue Salustiano López (hermano menor de Aurelio, célebre fundador de la Iglesia Evangélica Unida) el que trajo esta historia y se la contó a él y a otros importantes líderes del *evangelio*. Podemos pensar aquí hasta qué punto este recurso de invocar una respetada fuente, en una jerarquía de credibilidades posibles, haya sido una estrategia performativa de legitimar el rumor. Hay que tener en cuenta también -como Paine (1967) y Abrahams (1970) pusieron en evidencia- que aunque la historia puede ser creíble porque así suene a aquellos que la escuchan (la posición clásica de Gluckman), es preciso no desviar la atención del *gossiper* y su capacidad de manipular información según sus propios objetivos y las negociaciones de sentido que construye con la audiencia. Pasemos entonces a la historia en sí tal cual me fue relatada:

Según lo que nos contó este hermano cuando nos reunimos con otros dirigentes del evangelio, se dice que en los templos que los mormones tienen en Estados Unidos vive una mujer que tiene una túnica blanca y larga. Esa es la Reina Moronia que es como mujer y bicho. Llega la hora de darle el sacrificio y tiene que darle la sangre de las mujeres vírgenes, por eso es que los misioneros prefieren a los que tienen mujeres. Yo ahí vi que esto era verdad porque parece que los misioneros solo estaban interesados en convertir mujeres, solo a las mujeres como a Casilda Sosa o la hija de Tito Chiliani. Entonces los misioneros de los mormones lo que tienen que hacer es buscar sangre de las chicas vírgenes y dárselas a la Reina Moronia porque es con lo único que se alimenta. Entonces los misioneros vinieron acá y a otros lugares de por acá con jeringas para sacar la sangre de las aborígenes vírgenes y llevarlas a los templos norteamericanos para su Diosa Moronia.

³¹⁷ El referido Miguel Velázquez, yerno de Julio Shitaki, este último “apóstol” de John Church y administrador de la colonia luego del desalojo del misionero inglés.

³¹⁸ Leyendo el *Libro de Mormón* noté luego que allí se registra la historia de Moroniah, hijo varón del capitán Moroni (Alma 62: 43, Helamán 1: 33 y 4: 14-20). Sin embargo, y como observaremos en breve,

Conversando con otras personas del lugar puede comprobar que la historia tuvo una fuerte repercusión, y varios la conocían. Desconozco con precisión durante cuánto tiempo se divulgó por la colonia la historia de esta Reina. Como buen rumor que “crea lazos de intimidad social” (Gluckman 1968), el nombre de la historia de la *Reina Moronia* circuló con más énfasis a oídos de los *evangelio*, mientras que sus oponentes sabían sobre qué se rumoreaba pero sin tanta precisión. En palabras de Fermín Casas,

Decían que eran cristianismo, eran personas de Estados Unidos que venían a matar a las jovencitas. Que sacaban la sangre y la llevaban a Estados Unidos a alimentar a un monstruo, eso decían. A mi personalmente no me lo dijeron pero son comentarios que hubo en la colonia

Del mismo modo que ocurre en distintas narrativas folclóricas, otras versiones paralelas fueron apareciendo donde el objetivo ya no eran las jovencitas sino los infantes. Conversando con Rita Recalde –miembro de la iglesia de 40 años- me comentó que repetidas veces había escuchado, por parte de parientes y vecinos, “*que los mormón son anticristo y que se llevan a los chicos a Norteamérica para carnearlos cuando llegue el fin*”. En relación con esta versión, Fermín mismo recordó entre risas una anécdota de aquellos años mientras recorría la colonia acompañando a los *élderes* norteamericanos a difundir el mensaje religioso.

Estábamos andando con el Elder Thomas para ir a visitar a una familia y un chiquito que estaba jugando en el camino apenas nos vió empezó a correr como desesperado. Entonces el *élder*, para que el chico no tenga miedo, empezó a correrlo también, y el chiquito desesperadísimo corría más y más y el *élder* no entendía por qué hacía eso. Entonces le tuve que explicar que los *evangelio* habían dicho a los chicos que tengan cuidado con esas personas porque estaban ahí para secuestrarlos y llevárselos a Norteamérica.

Notemos también que algo de hecho fático hubo en el trasfondo de la historia, el cual puede haber fertilizado la construcción de esta representación. Recordemos las crónicas de Fermín sobre su *llamamiento* de “velar por la salud de los hermanos” para lo cual anduvo, junto a un misionero norteamericano, aplicando inyecciones a personas ancianas necesitadas. A la luz de sus opositores, el hecho de que este novato líder religioso no tuviera experiencia en el cuidado de la salud y así y todo lo dispensara –con jeringas y todo!- no hizo más que reforzar la acusación.

Sintetizando esta historia, podemos señalar que los mormones son representados como un grupo corporativo bajo el mando de un personaje liminal, entre lo humano y lo

nada de esto tiene relación con la mito-praxis toba sobre la *Reina Moronia*.

monstruoso. Esta sombría entidad –caracterizada por algunos como la *Reina Moronia*– reside en los templos norteamericanos y subsiste gracias a la sangre de mujeres vírgenes o la carne de niños, motivo por el cual trabajan los misioneros. Al igual que otras mitologías historizadas de los aborígenes sudamericanos o africanos –como observaremos en el próximo apartado– la historia de *Moronia* puede ser interpretada como metáfora neo-colonial sobre el temor a la continuidad de la reproducción social de los *qom*. En tanto esta entidad monstruosa femenina tiene por objeto el robo de la sustancia vital de las mujeres, o bien la expropiación de niños, a manos de sicarios rubios y jóvenes, a los cuales también se les remunera su labor.

Buscando la pertinencia de estos rumores en el marco de las creencias y valores tobas, debe destacarse la noción que atribuye a la circulación de la sangre (*ItaGo*) como la fuente generadora de vida. Este representa uno de los motivos principales en las concepciones indígenas sobre la gestación. Como Tola (1999) puso en evidencia, el encuentro entre la sangre femenina y la masculina constituye la causa raíz de la gestación, teniendo en cuenta que el semen también posee sangre y con mayor potencia que la femenina. Suele considerarse a su vez que la sangre de la mujer es más débil que la del hombre, fluido que también está sujeto a connotaciones negativas durante el período menstrual, otorgando mayor peligro y vulnerabilidad a sus receptoras (Tola 1999, 2004; Citro 2003b). Asimismo, según esta visión, la infracción femenina ante los tabúes relativos a la ingesta de carne durante el período menstrual y el embarazo trae aparejada una enfermedad que implica una regresión a un caos primigenio, previo al orden humano y cultural. Se convierten en *NsoGoe*, la mujer caníbal de “las historias de los antiguos” (Citro 2003b). Caracterizada como un ser copiosamente peludo, de carácter terrorífico y con unas notables garras con las cuales despedaza a sus víctimas y luego las engulle insaciablemente, este personaje podría tener algún nexo simbólico con la *Reina Moronia*, cuyo género, rasgos liminales entre lo antropomórfico y lo bestial y objeto (impedir la reproducción de la vida social y cultural) parecen coincidir. Aunque – y esto es importante a destacar– el primer caso se refiere a un temor *interno* al medio cultural, el cual está sujeto a normas y contextos específicos, y el segundo a una intrusión *externa*, sí parece haber una asociación importante en el hecho de que ambos emergen como mecanismos de control social. El primero sobre las prescripciones dietarias de las mujeres, en una estructura de posiciones sociales subordinada al hombre. El segundo sobre las acciones relativas a los *creyentes*, y esto incluye genéricamente a

todos los *qom* de la zona, cuyo deber es permanecer en el *evangelio* y no mudarse a una religión “*anticristo*”. No obstante, y en relación a nuestro análisis, debemos enfatizar que la mito-praxis de la *Reina Moronia* surgió como consecuencia de un conflicto sociorreligioso latente en la misma comunidad, del cual delineamos algunas de sus causas y hechos fundamentales.

El postulado hipotético de estas disquisiciones es que los rumores tobas sobre los mormones, con su reina vampira, profeta guerrillero y sicarios gringos, ofrecieron una explicación del conflicto social al operar simultáneamente como *epistemología*, *performance ideológica* y *mecanismo de control*. Cabe ubicar en este postulado las apreciaciones de Richard Schechner sobre el carácter inherentemente dramático de estas situaciones –argumentos, combates, ritos de paso-, dado el hecho de que “los participantes no solo hacen cosas, sino que *también tratan de mostrar a los otros que las están haciendo o que las han hecho*, tomando las acciones un aspecto de performance para cierta audiencia” (énfasis original)³¹⁹. Así, los rumores y demás representaciones canalizaron el drama, el cual operó en un plano mitopoiético y no jurídico o ritual, pero que al igual que estos últimos -y por el poder de los símbolos dominantes que allí operaron- instigaron a la acción social.

c- Vampirismo/canibalismo como género narrativo y metáfora colonial

Habiéndonos sumergido en un análisis teórico sobre la antropología del rumor, focalizamos luego en el conflicto sociorreligioso entre mormones y evangélicos en la colonia La Primavera. Este apartado pretende dar un paso más y delinear una hipótesis comparativa. El punto clave en este planteo es que el mundo de los rumores ofrece un espacio permeable para explorar los procesos de construcción de la otredad social, al constituir en mayor medida representaciones simbólicas, históricamente situadas, acerca de los motivos y propósitos que subyacen en las costumbres o acciones de *cierta* gente. Las situaciones de contacto y cambio cultural se sitúan igualmente como terrenos fértiles para el rumor, el chisme y la acusación (Mullen 1974, White 2000). Y es probablemente en el ámbito de lo religioso, y su superposición en la arena política, en

³¹⁹ “These situations –arguments, combats, rites of passage- are inherently dramatic because participants not only do things, they try to show others what they are doing or have done; actions take on a ‘performed-for-an-audience’ aspect”(citado en Turner 1985: 179).

donde los rumores, escándalos y acusaciones emergen y se difunden con inusitada agilidad.

Las visiones sobre los cristianos como infanticidas y caníbales que circulaban los pensadores romanos en los primeros siglos de esta era y la aterradora imaginería y *praxis* de la Santa Inquisición, constituyen apenas ejemplos de un vasto espectro. En el contexto del Oeste norteamericano durante mediados del siglo XIX, los mormones se inscribieron en la imaginación de sus opositores como un temible y peligroso 'culto'. A partir de la intrigante historia que recorrió este pueblo se tejieron innumerables rumores y teorías conspirativas sobre sus designios y costumbres. Como argumentamos en los capítulos 2 y 4, fue la radicalidad del proyecto de constituir "un pueblo aparte", con su propia religión, organización social, política y económica³²⁰, lo que lo llevó a constantes fricciones y revueltas con el *status quo* estadounidense. Desde la primera época del profeta Joseph Smith hasta la actualidad los rumores y acusaciones sobre los mormones no han mermado en absoluto. Explicitemos dos de los más renombrados: 1) Los templos, sus sacrificios y misterios³²¹; 2) La CIA como sinónimo de mormonismo, o mejor dicho este último como fachada de las actividades del primero³²². Agreguemos uno actual y ciertamente *bizarre* que circula en una página de Internet: el pacto entre "fuerzas extraterrestres", el gobierno norteamericano y la jerarquía mormona en Utah, con el objeto de experimentar, invadir y colonizar el planeta³²³.

Dirigiendo ahora la mirada a los contextos de dominación colonial y explotación económica, notamos que muchos de estos rumores emergen como representaciones sobre el mundo simbólico y cultural del grupo dominante y sobre la propia experiencia social de los grupos subalternos. Este mundo cultural del dominador se ubica en el

³²⁰ Remarquemos que es en esta articulación de sueños milenaristas y utopías colonizadoras propias de la época, con su simultáneo afán de prosperidad económica y visiones del Espíritu, donde reside uno de los elementos originales del mormonismo.

³²¹ En la página web *bolivia.indymedia.org* se lee: "Denuncia a mormones va al parlamento nacional. Mormones hacen pactos satánicos en el templo mormón en Cochabamba Bolivia, extorsionan con el diezmo mormón y cometen abusos físicos". En la página "Noticias Cristianas" por su parte encontramos una nota proveniente de Antofagasta, Chile: "Niña de 10 años fue secuestrada en el baño de un templo Mormón... Allí una mujer le colocó una toalla en el rostro y la obligó a subir una camioneta. 'Es muy grande, no sirve' habría dicho el nombre del bigote. La menor fue abandonada en el sector de La Chimba".

³²² Hay que ser prudente en este tema: que muchos mormones han ocupado cargos de rango en el FBI, la CIA, la policía y el ejército norteamericano es un hecho comprobado estadísticamente y sin mayor discusión. Sociológicamente nada tiene de raro dada la afinidad electiva entre estas instituciones regidas por una plusvalía de obediencia, una organización jerárquica y una ética corporativa.

³²³ Rumor bien acorde al furor conspirativo de los años '90, donde la serie de televisión *Los Expedientes X (X Files)* se ubicó como ícono fundamental.

espacio ambiguo de lo *terrible*, en su acepción griega original de temor y fascinación a la vez³²⁴. Si en el primitivo imaginario de la conquista, América y Africa constituían un territorio plagado de caníbales y por ende adoradores del demonio, en la contemporánea y posterior imaginación de los dominados el panorama no fue muy distinto. Investigaciones como las de June Nash (1979) y Michael Taussig (1981, 1987), sobre las figuras del diablo entre los mineros bolivianos y la escalada de terror y curanderismo en los valles colombianos en tanto “metáforas de la alienación colonial”, tuvieron una importante influencia en los estudios posteriores sobre representaciones simbólicas y prácticas en contextos de dominación y coerción social. No obstante, y con mayor coherencia argumental, diversos autores advirtieron sobre lo riesgoso de una explicación normativa que reduce dichas producciones culturales -especialmente en el modelo de Taussig- a “reacciones fantásticas” en tanto productos de un “fetichismo pre-capitalista” (Da Matta 1986; T. Turner 1986; Hill 1988).

Investigando estos temas en la literatura etnográfica e histórica de América y Africa, encontré ejemplos sugerentes de rumores sobre vampirismo/canibalismo que nos pueden conducir a comprenderlos como un género narrativo común a experiencias culturales ligadas a una situación de contacto y dominación social. En estas situaciones suelen desencadenarse, al modo de “disparadores simbólicos de confrontación o encuentro”³²⁵, disímiles dramas sociales, algunos de los cuales pueden constituir el preludeo de transformaciones profundas en la estructura sociopolítica del grupo, pueblo o nación. Es posible citar tres casos al respecto, que pese a la distancia en sus experiencias históricas de colonización y en sus configuraciones socioculturales, pueden ayudarnos a develar cierto patrón común a este género. Para ello seguiremos un camino que va, en términos espacio-temporales, de lo más lejano a lo más cercano a nuestro caso de las representaciones tobas sobre el Otro mormón.

c.1- Vampiros en el África colonial

En el referido estudio sobre los rumores de vampirismo durante las últimas décadas del período colonial (1930-1960), el historiador norteamericano Luise White (2000) analiza e interpreta diversos casos del Africa subsahariana. Conocidos, entre otros

³²⁴ Aunque de ninguna manera la imaginación sobre el otro y sus rumores es privativa de los grupos subalternos, pues también aparece con vigor en las representaciones estigmatizadas que los grupos hegemónicos construyen sobre aquellos (Trincheró 2000).

³²⁵ Al decir de Bailey, citado por Turner (1974: 38).

términos, como *mumiami* o *bazimamoto*³²⁶, estos vampiros aparecen bajo la forma de bomberos, policías, cazadores profesionales y médicos. Siempre en contextos de opresión económica y cambio social, estos seres maléficos operan a partir de nuevas tecnologías y procedimientos (agujas, maquinas especiales, vehículos y medios de transporte, etc). Tomando entonces al vampirismo como categoría epistemológica a partir de la cual los africanos describen su mundo, ambos como creencias y metáforas, el estudioso se propone reescribir parte de la historia del África colonial a partir de cuatro casos concretos: 1) la propiedad urbana en Nairobi, 2) el trabajo asalariado en Rhodesia del Norte y el Congo Belga, 3) los sistemas de control de la enfermedad del sueño en Rhodesia del Norte y 4) las políticas coloniales y el nacionalismo en Uganda. El resultado de estos rumores, sugiere White (2000: 10), “no es una historia de miedos y fantasías, sino una historia de la vida cultural e intelectual africana bajo el régimen colonial”.

En los cuatro casos explorados, las historias sobre distintos agentes o grupos extranjeros que extraían la sangre o la carne de los africanos tuvieron dilatada difusión durante por los menos 30 años, llegando a su punto álgido en el proceso de descolonización que se iniciaba a fines de 1950. En una perspectiva de estudio cercana a la antropología histórico-crítica de los esposos Comaroff y Gerschiere, nuestro autor sostiene:

¿Porqué los hombres africanos representan los conflictos y problemáticas de nuevas habilidades y regímenes económicos en historias acerca de empleados públicos que extraen sangre? La respuesta más simple es tal vez la mejor: ninguna otra idea puede cargar el peso de las complicaciones del trabajo, identidades y máquinas. Primero, ellas son una metáfora de origen colonial; más allá de los intentos oficiales de conectarlas con prácticas tradicionales, muchos informantes africanos expresaron que *bazimamoto* surgió a finales de la década de 1910 y comienzos del '20. Segundo, estos vampiros son descritos con todas las herramientas y tecnologías, todos los uniformes, títulos y rango de autoridad de las burocracias coloniales: los vampiros fueron cargados con todas las formalidades e ineficiencias de los servicios públicos coloniales. Sus terroríficas actividades nocturnas explican la rutina sin sentido y la disciplina de sus trabajos diurnos (White 2000)³²⁷.

³²⁶ Cuyas respectivas traducciones serían, respectivamente, “medicina que se prepara con sangre” y “el que extingue el fuego”.

³²⁷ “Why did African men represent the conflicts and problematics of the new skills and economic regimes in stories about public employees who sucked blood? The simplest answer is perhaps best: no other idea could carry the weight of the complications of work, identities, and machines. First, it is a metaphor of colonial origin; despite official attempts to link it to “traditional” practices, most African informants said *bazimamoto* emerged in the late teens and early 1920s. Second, these vampires were described with all the tools and technologies, all the uniforms, titles, and rank and authority of colonial bureaucracies: vampires were encumbered with all the formalities and inefficiencies of colonial public services. Their dreadful night duties explained the senseless routine and the discipline of their daytime

c.2- *Pishtacos* en los Andes Centrales

En las poblaciones quechuas y aymaras las historias sobre los *pishtacos*, *naqaq* o *kharisiri* (cuya traducción sería “degolladores” o “los que cortan en pedazos”) presentan una larga tradición. Estos *pishtacos* son generalmente caracterizados como hombres blancos, de aspecto desalineado en su ropa y aseo personal y mirada penetrante, que deambulan por los caminos luego del crepúsculo. Su única motivación es secuestrar gente para extraerles la grasa o la carne con el objeto de venderla para múltiples y polisémicos fines: fabricar campanas de iglesias, o, en versiones recientes, para utilizarla en aviones, automóviles, computadoras, y como medio de pago de la deuda externa del país (Ansión 1989).

El etnohistoriador galo Nathan Wachtel (1997), luego de describir su experiencia personal sobre el tema al regresar a Chipaya en 1989, realizó una genealogía de este personaje, ya presente en crónicas hispanas del siglo XVI, y su proceso de reacomodación a través del tiempo. Uno de los temas a destacar, y que enlaza la temática del vampirismo en Africa colonial y en el Chaco argentino, es la evolución de una representación más bien solitaria e individual del *pishtaco* (aunque siempre en relación al grupo dominante) a una imagen colectiva y corporativa del mismo. Los degolladores contemporáneos, tengamos presente el clima de conflicto permanente y extrema violencia vivido en el Perú durante los años ‘80, aparecen así portando credenciales de identidad, reunidos entre ellos, formando una organización e incluso enviados por el gobierno (Wachtel 1997: 77). En palabras del autor:

El *kharisiri* encarna, por definición, el otro asimilado al mal radical (pero humano), por ello es comprensible que pueda combinar una continuidad plurisecular con múltiples formas que varían según las circunstancias locales y coyunturas históricas. Se percibe sin embargo, cierta evolución en los procesos andinos de la construcción del extranjero (Wachtel 1997: 81).

c.3- El familiar y los *waloq lqaik* en los Ingenios argentinos

Las creencias y rumores acerca de seres humanos o semi-humanos que habitaban en los ingenios azucareros de la zona del valle de San Francisco (Jujuy y Salta) y merodean por la noche en busca de la carne de los trabajadores, ofrecen un ejemplo paradigmático de este género en el contexto histórico y cultural argentino. En el campo antropológico, investigadores como Gastón Gordillo (1997, 1999, 2000), Alejandro Isla (1997) y

Hugo Trincherro (2000) indagaron con detenimiento estas representaciones tan vivas en la memoria social de sus antiguos y culturalmente heterogéneos trabajadores³²⁸.

Entre los tobas del oeste de Formosa las historias sobre el *Familiar* nos hablan de seres ambiguos que pueden adquirir diversas formas: “un hombre blanco vestido con traje y corbata, un gringo, un ser humanoide y peludo, un perro grande o un gran león” (Gordillo 1997: 15). Pero éste no es el único ser maligno de los cañaverales, también están los *kiyagaikpi* (“los que comen siempre carne de gente”), grupos de personas *doqshi* que presentan atuendos particulares y hábitos extraños, como cabellos largos y trapos enrollados en la cabeza, y se alimentan de carne humana. A ésta última la obtienen por la fuerza, a partir del secuestro de personas, o bien por la compra, pues es especialmente remarcado la riqueza económica de los mismos. Una presencia fáctica de trabajadores hindúes en el ingenio La Esperanza (Jujuy) de los hermanos ingleses Leach, durante las décadas del ‘20 y 30, parece ofrecer un sustento empírico a la representación de esta entidad maligna (Gordillo ibid.). Por su parte, Trincherro (2000: 173-178), remarcando con precisión el nexo indisoluble entre las prácticas materiales y los mundos simbólicos, indaga otras reinterpretaciones indígenas sobre el *Familiar*. En estas representaciones su vinculación directa con las maquinarias y tecnologías es central: “el sistema agroindustrial funciona no sólo sujetando el cuerpo, sino que lo devora” (ibi.: 178). Leamos al respecto el testimonio, citado por el autor, de un antiguo trabajador wichí,

El familiar venía con una luz en la cabeza buscando a la gente que estaba trabajando. Entonces elegía uno y se lo llevaba. El prefería a la gente indígena. Entonces las máquinas volvían a trabajar, porque las máquinas se tragaban a la gente. El familiar era Patrón Costas. Los ingenieros venían por los lotes y se llevaban a la gente que no trabajaba bien. Llevaba a la gente y así alimentaba a las máquinas (Trincherro 2000: 176).

Los *gom* del este de Formosa con los cuales he trabajado migraron en menor intensidad a dichos ingenios. No obstante, en la memoria de algunos trabajadores aún pervive una variación creativa sobre el tema de los *kiyagaikpi*. Según el comentario de Hilario Ríos, que de joven migró con su padre a los ingenios de Salta, estas personas eran conocidas por la gente como los *waloq lqaik* (literalmente “cabeza de algodón”). Notemos en el siguiente testimonio cómo se configura esta representación donde

³²⁸ Conformados por contingentes de criollos y coyas de la zona, hasta migrantes temporales del Chaco boliviano y argentino, principalmente de grupos chiriguano, tobas y wichí.

“personas con mucha plata” compraban niños y secuestraban mujeres o jóvenes díscolos que contrariaban los consejos de los mayores,

Esta gente secuestraba a las personas y las llevaba a una habitación donde ellos viven. Algunos dicen que ellos tienen una carnicería y que ellos comercializan las carnes. Cuando se reunían se cuidaba mucho de que no se descubra, tenían ese secreto muy guardado, ese trabajo que hacían. Ofrecían mucha plata. Pedían que podían adoptar chicos, si habían huérfanos ellos también pueden adoptarlos. Esta gente ofrecía plata para poder adoptar a los chicos o a las chicas en especial. *Son gente de mucha plata, personas que se dedican a labores normales como empresarios.* Entonces era más fácil manejarse así secretamente, *porque manejaba a la policía.* Si uno quiere reclamar no podía encontrar justicia porque era poco el tema de seguridad. La gente tenía mucho temor. Porque dicen que salen de noche y de día se ocultan. De día trabajan encerrados en esa habitación donde viven y de noche salen a buscar gente. *Se llevaban a las mujeres borrachas y a los jóvenes temperamentales que no escuchaban los consejos de los ancianos y les pasaba la misma cosa...* Usaban una cabellera larga hasta la cintura y se empieza a enredar en la cabeza y se hace un rollo de trapo y se cubrían la cabeza. Tiene otro aspecto que los *qom*, son más altos. Son *doqshi* pero vienen de otro país, no vienen de la Argentina, hablan otro idioma que no se cual es. La ropa era blanca, toda blanca, tenía fajas, como se viste la vestimenta de los que practican el karate: pantalones anchos blancos con alguna faja, todos blancos y el trapo en la cabeza.

Estas representaciones surgidas de la experiencia social de los indígenas en los ingenios azucareros y otros enclaves productivos revelan un carácter ambiguo y contradictorio entre el terror y la seducción. Imágenes terroríficas y el sentimiento constata de temor –propias de las condiciones ominosas de explotación socioeconómica- se fusionan con visiones fascinadas sobre el dinero, el poder y el trabajo jornalizado. Evoco el comentario que Fermín realizó mientras conversábamos sobre estos temas, acerca de los recuerdos de Hilario sobre aquella experiencia: “*Ríos siempre que habla de esos lugares decía que era una buena oportunidad para tener buenos ingresos, para tener una buena casa, una familia bien formada. Entonces él se lamentaba porque volvía a Formosa y él trabajaba mucho y quería volver ahí*”.

Las creaciones simbólicas del *waloq lqaik*, el *pistacho* y el *bazimamoto* pueden así iluminar el análisis de un caso de menor densidad como el de *Reina Moronia*. A la exploración en los motivos sociológicos de su irrupción –la competencia religiosa, los celos familiares, las acusaciones- y su inclusión en una poética del rumor es factible agregar su dimensión metafórica respecto a una existencia social amenazada y en proceso de cambio cultural. Podemos considerar así hasta qué punto estos rumores, y los casos comparativos revisados sobre vampirismo/canibalismo, constituyen una forma

particular de conciencia histórica, al modo de una mitología-práctica que trata de explicar y evaluar los procesos sociales donde los actores se hallan involucrados.

d- Epílogo. Del fervor al desencanto *lamanita*

La experiencia mormona en La Primavera, el barrio *Nam Qom*, Bartolomé de las Casas y el barrio toba de Resistencia siguió el mismo patrón, signado por un auspicioso comienzo a principios de 1990 y un progresivo debilitamiento hacia mediados y fines de la misma década. Las razones que motivaron este hecho debemos buscarlas en la fallida *relación* construida entre ambos grupos. Desde el punto de vista indígena, recordando lo argumentado en el capítulo 6, los mormones *doqshi* no cumplieron con las propias expectativas de lograr “un cambio real” y superar por ese medio las condiciones de marginalidad y explotación. Los mormones criollos, por su parte, realizan una acusación similar: fueron los indígenas los que no cumplieron “los convenios” realizados, buscando un provecho exclusivamente material y descuidando los bienes patrimoniales de la iglesia.

Enfocando ahora la lectura antropológica realizada, podemos ubicar tres elementos generales que incidieron en esta truncada experiencia del mormonismo entre los toba del Chaco argentino: 1) la rigidez puritana de las prácticas religiosas mormonas, ubicadas performativamente en el polo opuesto del *evangelio* (en tanto sistema cultural); 2) la mirada prejuiciosa y estigmatizante de los “hermanos” criollos de la región combinada con la narrativa ideológica del *Libro de Mormón* y la mito-praxis *lamanita*; 3) el animoso desinterés de los *santos* en explorar las pautas y códigos culturales indígenas (lenguaje, formas de sociabilidad, creencias y valores morales, etc.). A estos tres elementos podemos agregar un cuarto que tuvo una incidencia poderosa en asentamientos como la colonia La Primavera y en el barrio *Nam Qom*.³²⁹ Me refiero a la presión social y sus mecanismos simbólicos de ejecución, desplegados por el grupo sociorreligioso hegemónico y competidor, el *evangelio*.

³²⁹ Recordemos que la rama de *Nam Qom*, el barrio periurbano ubicado a 11 km de Formosa capital, también estuvo sujeta a constantes fricciones con los *evangelio* y entre su presidente y los líderes mormones de Formosa. Actualmente, se encuentra desactivada. Mi conocimiento es que durante aquellos años (1990-93) hubo acusaciones de los *evangelio* de ser “anticristo”, al igual que en La Primavera. Desconozco, por el momento, si el rumor mitopoiético de la Reina Moronia, o alguna de sus versiones, también se difundió en dicho lugar.

Como fue puesto en consideración, la adscripción al *evangelio* constituye un fenómeno religioso y cultural mayoritario entre los toba. Tradicionalmente, los *católicos* representaban la otredad absoluta y la visión sobre éstos aparecía dialécticamente atravesada por la dimensión étnica (el *evangelio* es *qom*, el catolicismo es *doqshi*) y la teología y moral de raíz protestante (los católicos “chupan”, “fuman” y “son idólatras”, entre otros asuntos). Pero uno de los hechos ligados a la introducción del mormonismo en La Primavera es que redefinió esta jerarquía de alteridad, al menos en cierto momento y para algunos creyentes, apareciendo los mormones como una no domesticada otredad. Las representaciones simbólicas que los *evangelio* construyeron sobre el Otro mormón también aparecen confrontadas dialécticamente. Teniendo en cuenta la dimensión temporal y procesual del conflicto, este imaginario se plasmó en imágenes de resistencia a la inclusión mormona en estas comunidades, presentándose a éstos como usurpadores de la identidad y supervivencia física de los *qom*.

Luego del período ingente de la crisis social, la Iglesia Mormona siguió funcionando en La Primavera y bautizando a varias familias, pero ya no con el vigor de los primeros tres años (1990-93). Nuevos cambios de liderazgo y tensiones con la jerarquía mormona no-indígena, junto a crecientes conflictos internos, fueron minando progresivamente la acción de esta iglesia entre los tobas del este formoseño. Los conflictos propios de la feligresía mormona indígena son también un elemento importante a considerar y no desvinculado de las otras causas señaladas. Los primeros años del liderazgo de Fermín Casas³³⁰ estuvieron sujetos a fuertes antagonismos con los *evangelio*, celosos y con temor de perder el control del campo socio-cultural y no meramente religioso. No obstante, si bien los recelos familiares y políticos continuaron, con el tiempo la tensión se fue relajando hasta llegar casi a un grado cero. Pero al tiempo que estos conflictos se debilitaban, nuevas disputas comenzaron a irradiarse, cuya arena de discusión se centró entre los miembros y los líderes religiosos “*lamanitas*”. La presidencia de Pedro Casas, cuya capacidad de acción proselitista y liderazgo fue sustancialmente menor a la de su hermano, implicó una progresiva disensión interna. Durante las sucesivas investigaciones etnográficas varios miembros advirtieron que “*el problema que tiene esta rama es que no funciona el presidente*”, según el comentario de Simón en agosto de 2002.

³³⁰ En los dos periodos 1990-97 y 2002-2004. En el periodo intermedio de 1997 hasta octubre de 2002, la presidencia de la Rama recayó en su hermano mayor Pedro Casas.

Cuando se cambie el presidente la rama va a funcionar de vuelta, pero si las cosas siguen así la rama va a desaparecer porque falta que el líder hable con los hermanos, le pregunte cuáles son los problemas y que se trate de resolverlos ya nadie va a las reuniones y eso es porque no hay un presidente que haga las cosas bien.

El mismo Pedro me comentó que ya estaba “cansado de tener ese llamamiento” y que estaba esperando que lo releven. No obstante, varios miembros –entre ellos Esteban y Teresita, Hilario, Fermín, Emiliano, Garcia y los hermanos Sanchez– consideraban lo contrario: que Pedro se quedaba porque mantenía una relación corrupta con el presidente del Distrito Clorinda. En palabras de Esteban,

Hay muchos hermanos que piensan que la plata que el Secretario de Finanzas del Distrito da por mes para la limpieza y mantenimiento de la capilla y para comprar algo de comida y chupetines para los chicos en las reuniones de los domingos se la queda Pedro. Porque nada de eso se hace.

La legitimidad del líder religioso estaba claramente puesta en duda, debido a su incapacidad de llevar a cabo tal tarea y bajo las acusaciones de enriquecimiento. Hilario Rios me comentó que “*si Fermín no vuelve aquí no pasa nada*”, que solo él podía encaminar el rumbo de la Rama ya que se sentían “*quedados*”.

El retorno de Fermín como presidente de la rama pareció auspiciar un provechoso cambio. En los primeros meses, éste volvió a organizar algunas actividades religiosas ya casi desaparecidas (Escuela Dominical, Sociedad de Socorro), y trató de recuperar su prestigio como líder viajando a Formosa, Resistencia y Buenos Aires. El objeto, desde ya, era obtener bienes materiales para los miembros, ropa y alimentos especialmente, y mayor preocupación de los líderes en aquello que Fermín llama “la capacitación de los miembros”. Esto implicó una efímera revitalización de la Rama Primavera durante el primer semestre del 2003. En una carta que me envió hacia fines de 2003 me comentaba: “*Ahora estoy procurando de animar a todos mis hermanos. Esos dos meses que estoy tuvimos dos bautismos por lo cual me ayuda mucho para seguir luchando a favor de mis hermanos. Los domingos tenemos una asistencia de 30 hermanos*”.

Pero la continuidad de este renacimiento fue breve y se vió precipitada por nuevos rumores y acusaciones contra el líder religioso. El hecho desencadenante fue el viaje que Fermín realizó a Buenos Aires en septiembre de 2003 con el objeto de solicitar ayuda para la congregación y para la colonia en general. En este último tema

radica la disputa que volvió a socavar las bases de legitimidad social del presidente y la decadencia de la Rama Primavera. Habiendo sido un viaje positivo según los objetivos planteados, el enfrentamiento se disparó cuando llegó de Buenos Aires el camión con las mercaderías prometidas, según los lugareños “*lleno de ropa, de zapatillas, camisas, todo completo*”. La causa: Fermín decidió que esas mercaderías debían repartirse a todos aquellos necesitados, algunos miembros y otros no. Hilario Ríos se enojó fuertemente por esta decisión, al igual que los otros pocos miembros activos, acusándolo de irresponsable y de ser un mal líder. Para él esa ropa sólo debía repartirse entre los activos feligreses y su familia. Esta situación volvió a poner en escena el estudiado mecanismo de control ideológico tan eficaz en este medio social: la circulación de rumores de que otro camión “lleno de ropa” llegó al rancho de Fermín. La idea de Fermín de implementar una lógica redistributiva generalizada, es decir más allá de las redes de parientes y afines que comparten una misma religión, no fue consensuada por el grupo y puso en tela de juicio su legitimidad como líder. Junto a esto, las raíces de esta situación también se ubican en las nuevas expectativas de esta persona a raíz de su incorporación en el proyecto de la Red de Comunicadores Indígenas³³¹ y –hacia fines de 2004- capacitándose como “líder social” respaldado por las organizaciones católicas Endepa y Edipa. Si bien en el capítulo anterior, al tratar la historia de vida de Fermín, estos últimos acontecimientos no fueron narrados, podemos señalar cómo los mismos no resultan incoherentes de acuerdo a los pensamientos, actitudes y experiencias sociales que conforman su subjetividad. No es de extrañar que estos nuevos intereses y expectativas de Fermín hayan sido blanco de recelo y acusación por parte de sus antiguos “hermanos” de religión. En una carta del 15 de diciembre de 2004 me escribía,

Sabes César yo estoy muy metido con el tema RED y también yo estoy colaborando con las organizaciones de ENDEPA y EDIPA que son organizaciones de la iglesias Católica y también estuve participando en la escuela de ciudadanías de esa manera se capacita las personas como líderes social donde se instruye a los ciudadanos sus derechos y los deberes. Es por esa razón nos hemos quedados un poco con la rama y también que los líderes de la

³³¹ Proyecto auspiciado por la pastoral católica de pueblos indígenas, ENDEPA, y el Proyecto de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI). Su objeto es capacitar a los aborígenes en el ámbito de la comunicación social, especialmente dirigida a un programa de red de radios aborígenes. La idea es que los sujetos participantes –y ahí es donde Fermín se ha introducido- puedan ser corresponsales de la Red respecto a las vicisitudes y problemas de cada asentamiento o barrio. Ellos deben ser capaces de escribir informes sobre la situación social del lugar, conocer los problemas generales que aquejan a la gente (falta de pozos de agua y aljibes, escasez de medicamentos, por ejemplo) y poder transmitirlos a la organización para que sean difundidos en la radio.

iglesia me parece que no tiene voluntad de hacer algo husted se acuerda cuando ellos decían que iban hacer algo asta ahora no paso nada (sic).

En la experiencia de Fermín los constantes reclamos a que “los líderes hagan algo”, las sospechas y rumores de algunos miembros y –fundamentalmente- su atracción a nuevas instancias de capacitación cultural constituyeron los factores del alejamiento y separación del cargo por parte de los líderes del Distrito. Desde enero de 2005 el presidente de Rama Primavera es Hilario Ríos. Mi investigación para esta tesis concluye con estos últimos eventos y, según el estado de mi conocimiento, el camino parecería no ser muy próspero en cuanto a las relaciones mormones-tobas en La Primavera y el Chaco argentino en general.

CONCLUSIÓN

A través del recorrido por la etnografía y la antropología histórica, esta tesis exploró las dimensiones de la imaginación cultural mormona de acuerdo a dos contextos y creaciones culturales divergentes. A saber: i) La *emergencia y establecimiento* del mormonismo en Estados Unidos, Argentina y una comunidad toba del oriente formoseño; ii) El *Libro de Mormón*, la *invención lamanita* y su *reapropiación* cultural en mormones de Buenos Aires y Formosa. Por su parte, la arquitectura teórica del estudio se organizó a partir de dos temas interrelacionados: i) La dimensión ideológica de la imaginación cultural, su triple constitución identitaria, legitimadora y reificadora y la vinculación con las nociones de mito-praxis y conciencia mito-histórica; ii) Los marcos simbólicos y materiales en la construcción de la otredad cultural. Enfocando el estudio de la producción ideológica en los planos de las narrativas mitoprácticas y biográficas, el rumor y la construcción de la identidad/alteridad, la investigación presentada tomó como piedra de toque un postulado medular de la tradición antropológica: la relación íntima y compleja entre la imaginación, la acción simbólica y la experiencia social.

Siguiendo los contextos señalados, en esta conclusión expondremos una síntesis general de las relaciones principales que atraviesan el estudio. Comenzaremos esquematizando los rasgos generales del mormonismo en tanto sistema cultural, tarea que requirió el abordaje de su devenir histórico en Estados Unidos y Argentina. De aquí pasaremos a uno de los íconos particulares de esta religión: *el imaginario sobre el origen y destino de los indígenas americanos*. Finalmente, delimitaremos la contribución de este trabajo en el ámbito de la antropología social de la religión y el estudio de la imaginación cultural.

En el tratamiento propuesto, ubicamos la historia particular del movimiento mormón en el contexto del noreste de Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Cambios acelerados en la industrialización, el comercio, la vida política y sociocultural norteamericana fueron paralelos a reacomodamientos estructurales en el campo religioso. Fue Nueva York precisamente, una región de pequeños comercios y explotación agropecuaria individual bajo el impacto de una creciente economía capitalista, donde el fervor religioso tuvo una destacada actividad. Como sostuvo Eric

Hobsbawn “ese despertar religioso fue el producto de la frontera norteamericana” (1997: 233). Del mundo rural y agropastoral de Nueva York surgió el mormonismo, cuyo proyecto sociorreligioso combinó creativamente creencias y prácticas del folclore mágico y el esoterismo iluminista con valores morales de un protestantismo en pleno reavivamiento espiritual. Relativas a las primeras se alinean los encantamientos, dagas, talismanes sagrados, horóscopos, las piedras-visionarias y búsqueda de tesoros. Respecto al ‘esoterismo iluminista’, refiero a un conjunto heterogéneo de reelaboraciones sobre motivos del hermetismo renacentista, la cábala, la teosofía y la filosofía natural de Jacob Boehme que dieron conformación a la masonería simbólica y a diversos movimientos rosacruces durante mediados y fines del siglo XVIII (Yates 1985, Corsetti 1993, Faivre 1994). Con relación al movimiento pan-evangélico conocido como el *Second Great Awakening* (1820-1850), este ocupó un lugar importante en el complejo devenir del fenómeno sociorreligioso en la modernidad. A raíz del mismo se redefinieron buena parte de las iglesias establecidas, bautistas, metodistas y presbiterianos especialmente, y surgieron una pléyade de nuevos movimientos. Entre los más representativos, podemos ubicar a los mormones, los Adventistas del Séptimo Día, la Ciencia Cristiana y los Shakers.

Ponemos en juego aquí dos categorías debatidas críticamente en los estudios sociales contemporáneos: *modernidad* y *religión*. Las narrativas de la sociología clásica (Comte, Marx, Weber y Durkheim) acerca de la modernidad como proceso constante y homogéneo de racionalización, diferenciación social e independencia de las esferas religiosa, jurídica, política y económica fueron ampliamente revisadas (Hadden 1987; Parker 1993; Bastian 1997). A nuestros fines, la piedra de toque en esta discusión fue la supuesta relación antinómica que este proceso presentaba respecto a las creencias, prácticas e instituciones religiosas. El punto es comprender que ambos fenómenos, lejos de constituir tendencias antagónicas, se ubican como corrientes superpuestas de procesos y relaciones sociales en constante configuración. Y aquí la experiencia mormona es ejemplar.

Según sugerimos, la imaginación mormona se ubicó en un movimiento pendular entre el *numen-mythos* y el *logos*. En las décadas formativas del movimiento (1830-1850) el éxtasis emocional, las revelaciones angélicas, las curaciones milagrosas, ansiedades milenaristas y creaciones mito-prácticas sobre la historia americana se ubicaron paralelamente a un reordenamiento sistemático de la vida moral, un énfasis en

la educación secular y poderosas expectativas de ganancia económica. Con el tiempo, las manifestaciones divinas dejaron de tener una presencia central en el imaginario mormón, pero no así la especulación cosmológica sobre los poderes sagrados del Sacerdocio de Melquisedec y menos aún la concepción del logro material en tanto manifestación terrenal de la virtud.

Desde los tiempos originarios hasta la actualidad, el mormonismo se fue constituyendo en un sistema cultural con un ethos y visión del mundo propios. En la región de las montañas rocallosas de Utah y estados vecinos, este grupo religioso conforma una especificidad cultural comparable, en cierto modo, al catolicismo en Latinoamérica. ¿En dónde radica esta posible afinidad?, en que más allá de no ser un miembro activo de la iglesia, es decir no participar formalmente, se comparte una herencia cultural, basada en una moralidad, una historia en común y un conjunto de valores y conductas distintivos.

La propuesta revolucionaria de este movimiento durante la época de los primeros profetas, donde el hermetismo religioso y los experimentos sociológicos (comunismo, poligamia, sectarismo corporativista, teocracia a la americana) aparecen como sus elementos representativos, fue seguida por un interés en acomodarse parcialmente a valores y sensibilidades más cercanas al conjunto nacional. Si el elemento primordial del mormonismo en el siglo XIX fue su deseo y praxis en constituir “un pueblo aparte”, en el siglo XX este proyecto entró en un camino de mayor tensión y ambigüedad respecto al lugar de la comunidad mormona en el marco de la sociedad norteamericana. Dentro de este proceso de cambio social, en la segunda parte del siglo XX, la IISUD logrará una creciente expansión misional más allá de las fronteras norteamericanas y nuevos desafíos se pondrán en escena. En este punto entra en juego la experiencia de esta religión en Argentina, cuyos orígenes se remontan a 1925, pero su afianzamiento institucional se verá consolidado durante los años '50.

Distintos estudiosos han puesto en evidencia que la mayor de las pruebas que enfrenta el mormonismo contemporáneo radica en cómo articular una ideología fuertemente territorializada y centralizada en contextos culturales divergentes al norteamericano. Dentro de éstos, Latinoamérica ha sido el área de mayor crecimiento mormónico, seguido por Asia, el Pacífico occidental, África central y Europa oriental. Como sugiere Knowlton (1994: 219), “un múltiple y contradictorio proceso social contribuye a la rápida expansión de misiones por el mundo y la aceptación por parte de

las personas, comúnmente por razones bien locales”³³². 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.

Es necesario entonces, y más allá del crecimiento numérico de conversos, plantear otras observaciones de mayor asidero sociocultural, que emergen asimismo como interrogantes nodales que guiaron el presente estudio. En primer término, ¿Qué tipo de sistema cultural o visión del mundo promueve el mormonismo?, y ¿Cómo se exterioriza a los grupos sociales receptores? En segundo lugar, ¿En qué medida estos nuevos mormones incorporan dicha religión en tanto *estilo de vida*?, para lo cual la retención e integración de neófitos, y no meramente el bautismo, se presenta como índices sociológicos de mayor envergadura. Finalmente, y de modo inclusivo, ¿Qué tipo de representaciones, percepciones y hechos sociales se establecen entre estos grupos receptores, insertos asimismo en mundos sociales politizados, y la IISUD?³³³

En relación a los dos primeros interrogantes, podemos sostener que 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 estabilidad³³⁴. No es difícil observar así, en palabras de Young (1994: 57), “una correspondencia general entre las tasas de retención de miembros, por un lado, y las similitudes entre la cultura religiosa mormona y la de las sociedades huéspedes, por el otro”³³⁵. Así pues, como argumenta este autor y cotejamos empíricamente en nuestra investigación, es un fuerte *escollo intercultural* el que limita la acomodación del mormonismo en los señalados contextos.

En el caso mormón, el temperamento de la comunidad mormona se sitúa en contradicción con aquel de la comunidad receptora... ¿Por qué? Debido a que el

³³² “A multiple of contradictory social processes contribute to the rapid expansion of missions throughout the world and to people’s acceptance of them, often for very local reasons”.

³³³ Retomando la perspectiva de análisis de las relaciones de poder y los procesos de politización de la vida social propuesta por Norbert Elías, Federico Neiburg (1998: 44) anota que los “mundo sociaes *politizados* são aqueles nos quais os individuos tendem a conceber seus problemas e relações em termos ‘políticos’, mundo sociaes nos quais ‘a política’ não só envolve relações jurídicas, mas também valores morais” [énfasis original].

³³⁴ En un extremo y otro de esta escala se ubican países como República Dominicana, Nigeria, Honduras, Guatemala, Filipinas y Escocia, Sudáfrica, Nueva Zelanda, Inglaterra y Estados Unidos (Young 1994).

³³⁵ “A general correspondence would be found between rates of Mormon membership retention, on the one hand, and the similarities between the Mormon cultural region and host societies, on the other hand”.

mormonismo pretende tomar un modelo de comunidad que fue desarrollado en un lugar específico –donde la Iglesia Mormona es uno de sus actores sociales más poderosos– y transportarlo a otras sociedades no emparentadas (ibid.: 56)³³⁶.

No obstante esta dificultad de la Iglesia Mormona en sostener su presencia en contextos de otredad cultural, la IJSUD pondrá en escena diferentes estrategias de *congraciación dramática* con miras a lograr mayor respetabilidad social en el campo religioso y político (Snow y Benford 1988, Frigerio 1999). 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, 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. Hacia aquí se orienta, específicamente, el tercer y último interrogante indicado, aquel donde las dimensiones locales, nacionales y geopolíticas de la vida social adquieren mayor preponderancia.

En la primavera de 1989 dos misioneros mormones fueron asesinados en La Paz, Bolivia, por la Fuerzas Armadas de Liberación Zarate Willca, otro de los tantos grupos armados que pretendieron sintetizar una propuesta revolucionaria marxista- indigenista. “La violación de nuestra soberanía –sostenía el comunicado del grupo– no puede dejar de ser castigada”³³⁷. Enmarcado este hecho en su contexto sociohistórico, en un país en convulsión con los US Marines y los Peace Corps dispuestos a intervenir y “erradicar” los cultivos de coca, los misioneros mormones fueron interpretados netamente como símbolos del imperio. Más allá de este episodio radical, para el común del pueblo boliviano, los *élderes* mormones aparecían, según refiere Knowlton (1994: 218), como “extraños, incomprensibles, místicos y tal vez peligrosos”. Así, una misma burla, que no expresaba otra cosa que un potente rumor, solía oírse con frecuencia mientras estos jóvenes misioneros caminaban por las calles: “*Gringo jeringo mata la guagua*”. “La aguja del gringo mata a los bebés” sería una traducción acorde y cuyo motivo no era

³³⁶ “In the Mormon case, the nature of the Mormon community stands in contradiction to the nature of community in the new host societies... Why? Because Mormonism attempts to take a form of community that was developed in a specific place –where the Mormon church is one of the most powerful social actors- and to transport that community to other societies that are not as well matched.”

³³⁷ Citado en Young (1994: 50).

otro que el significado nativo que las agujas de los Cuerpos de Paz norteamericanos tenían para muchos bolivianos: aborto de bebés y/o esterilización de su madres.

Simultáneamente a estos hechos, aunque cruzando el Atlántico, el gobierno de Ghana ordenaba la expulsión de la Iglesia Mormona del país que fue vanguardia en el proceso de descolonización africana y en la lucha anti-apartheid. Las razones eran evidentes, aunque no tanto para la IJSUD: el hábito misionero (camisa blanca, pantalón y corbata oscura, similar al que usaban los antiguos oficiales coloniales), la arquitectura estandarizada y claramente no-ghaniana de los edificios de la iglesia, los autos y otros símbolos de poder económico de sus representantes, no hacían más que unir metonímicamente al mormonismo, los Estados Unidos y el pasado colonial del país. Podemos ubicar aquí, como otro ejemplo al respecto, las investigaciones presentadas sobre los rumores mitoprácticos que encauzaron el drama social entre los mormones y evangélicos en La Primavera.

Estos casos señalados, en un conjunto sin duda mucho mayor, tocan un mismo problema: el papel de las percepciones que los propios sujetos, situados en sus experiencias histórico-sociales, construyen sobre el mormonismo, muchas de las cuales conectan indisociablemente dicha empresa sociorreligiosa con fines económicos y políticos de hegemonía estadounidense. Pero aquí también debemos reinstalar la otra cara de la moneda: los imaginarios que inducen a la gente de los llamados países “periféricos”, sea en Bolivia, Ghana, Filipinas o Argentina³³⁸, a unirse a esta religión y el modo en que la misma es integrada en relación a las normas, códigos y representaciones sociales de los actores.

Es posible sostener que en la percepción de los miembros argentinos sobre su comunidad religiosa prevalece aquello que denominamos un *prestigio de modernidad*. En efecto, en la representación de los miembros locales 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 *qom* de Buenos Aires y Formosa 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

³³⁸ Países todos donde las tasas de crecimiento superaron el 50% durante la década de 1980 (Young 1994).

religión católica. *“Eso de besar 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 de Lugano explicándome que cada año se realizan tareas de mantenimiento integral en todas las instalaciones de la iglesia, especialmente en los templos. *“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”. Esta perspectiva se enmarca asimismo en el ethos protestante³³⁹, que históricamente ha reclamado como propio los ideales de libertad de conciencia, responsabilidad individual y trabajo incesante. En la visión de los adventistas argentinos, por ejemplo, este contraste marcado con el catolicismo, entendido como añejo, obsoleto e ineficaz, es también remarcado por sus fieles (Ceriani Cernadas 1998).

Podemos decir que el mormonismo enfatizó los presupuestos ideales del protestantismo al punto de efectuar una *sacralización* de la organización institucional y su funcionamiento. *“La organización de la iglesia es perfecta, pueden fallar sus integrantes pero no la organización”*, es una frase recurrente que los miembros de diversos rangos y antigüedad realizan. Una muletilla que irrumpe tanto en narrativas personales de conversión como en situaciones de conflicto entre líderes y miembros. En los momentos de autoafirmación, la veracidad del mensaje mormón, en su doctrina, rituales y libros canónicos, es correlativa a la excelencia de “la organización” y constituye, a su vez, su propia medida. En momentos de tensión, por ejemplo ante reclamos de miembros indígenas a sus correligionarios criollos, la misma es utilizada con propósitos de compensación y dimisión del conflicto. Esta es una construcción ideológica relevante que los adeptos locales incorporan de acuerdo a sus marcos culturales, experiencias de vida y aspiraciones: la idea de una institución y un

³³⁹ Referido aquí en términos genéricos y englobando a las denominaciones ‘ortodoxas’ y ‘heterodoxas’ en relación a los principios luteranos, calvinistas o anabaptistas.

management sagrado, al igual que los libros canónicos, los ritos del templo y la familia. En el parecer y actuar de los miembros esto se conecta con la idea de que “*en la iglesia se progresa y se aprende*”. Y este progreso, que según refieren los adeptos trae aparejado “*bendiciones materiales y espirituales*”, será consecuencia de la *obediencia* a las normas, acciones y decisiones de los líderes religiosos según su jerarquía de autoridad. Una motivación clave de los miembros argentinos es que *la eficacia de la organización eclesiástica y el poderío económico son símbolos que legitiman el mensaje religioso*. Los más avezados en el grupo correlacionaron estos temas con la historia oficial del pueblo mormón, interpretada como una gesta triunfal que adquiere dimensiones míticas, con héroes, mártires y pruebas de rigor.

El estudio aquí presentado tomó como relevante un aspecto especial de la ideología mormona: la percepción y praxis sobre los aborígenes americanos o *lamanitas*. Según expusimos, la conexión entre religión, frontera y expansión colonial jugaron aquí un destino decisivo. Las migraciones y posibilidades de la empresa colonial se superpusieron a una búsqueda de autonomía cultural y social. En sus momentos emergentes, el imaginario mormón abrevó en un tema que gravitaba en los pensamientos y preocupaciones de muchos colonizadores euro-americanos: los pueblos indígenas. En efecto, la pregunta por el origen y destino de estos pueblos originarios se ubica como tema central en el surgimiento del movimiento. En el proyecto comandado por Joseph Smith, su núcleo de familiares y cercanos seguidores, el surgimiento de una nueva religión debía fundamentarse en la palabra escrita y sagrada, de inequívoca autoridad y legalidad. Esta palabra, cristalizada en el *Libro de Mormón*, tuvo un papel decisivo en la construcción de una ideología propia, que sentó las bases simbólicas de una identidad colectiva y legitimó socialmente las acciones de los líderes y neófitos mormones.

Estableciendo una continuidad con narrativas de la época sobre el origen semita de los indios, particularmente en el mundo cultural del protestantismo anglo-norteamericano, el profeta Smith y sus íntimos colaboradores reactualizaron el tema de acuerdo a las propias ansiedades y expectativas de su medio social. De allí que esta obra pueda ser comprendida como una *narrativa de frontera* apoyada en una *mito-praxis colonial*. La conexión de geografías y linajes sagrados entre el Antiguo y Nuevo Mundo y la sacralización témporo-espacial de los Estados Unidos –en modo especial su frontera

occidental³⁴⁰ - constituyen elementos claves de esta mito-praxis. La idea matriz de que Dios había destinado a su pueblo elegido una “tierra de promisión”, del mismo modo que a los antiguos judíos y a los puritanos del *Mayflower*, fue reinventada y puesta en práctica por los creyentes mormones. Ubicando esta mito-praxis colonial dentro de su “estructura de la coyuntura”, el proyecto de evangelizar a los indígenas americanos fue indisociable del ideal de colonización territorial y autonomía social. Aquí podemos ubicar el corolario de este imaginario, desplegado en aquello que hemos denominado la *narrativa del pionerismo*. Junto a esto, a medida que el proyecto mormón se afianzó entre los anglo-norteamericanos de la frontera oeste (Ohio, Missouri, Utah) y europeos de Inglaterra y Dinamarca, las misiones entre los pueblos indígenas y el ideal utópico de su emancipación en el “final de los tiempos” pasaron a un segundo o tercer plano de importancia. En ciertas coyunturas históricas, la *cuestión lamanita* volverá a tener relevancia en la agenda misional de la IJSUD, como en las décadas de 1960 y 1970 en Estados Unidos y hacia fines de 1980 en Argentina. Pese a que la obra misional y el interés práctico por las condiciones de vida de los indígenas han sido fluctuantes en la experiencia histórica del mormonismo, las creencias y valores acerca del origen y condición de aquellos se mantienen inalterables. Como categoría emergente de la situación neo-colonial, *lamanita* reemplaza al concepto de *indio* y le confiere un excedente de significación al ubicarlo en una *narrativa ejemplar* marcada por la desobediencia inicial, la maldición y la redención futura.

Por otro lado, la hermenéutica nativa del *Libro de Mormón* parte de un principio inexcusable: todos los acontecimientos relatados son verídicos y ocurrieron en algún lugar de América. Este aparece en conjunción con otro, ya no de orden interpretativo sino afectivo y emocional: la determinación en última instancia de la comprobación individual por la fe y la gracia del Espíritu. Es estimado entonces, y estimulado por diversas instituciones de la IJSUD, emprender una búsqueda de explicaciones científicas en arqueología, lingüística, genética molecular, historia comparada de las religiones –entre otras disciplinas- que logren corroborar dicha Escritura como crónica religiosa de la historia americana.

El punto clave en nuestra investigación fue dilucidar las interpretaciones que realizan los propios adeptos de acuerdo a sus marcos simbólicos y experiencias

³⁴⁰ Recordemos que es allí, “cerca de las fronteras con los lamanitas”, donde debía construirse la Nueva Sión mormona y donde según el profeta retornaría el Mesías en pos de inaugurar su reinado milenarío.

históricas. Al explorar entonces la incorporación de estos principios por parte de miembros de Buenos Aires y Formosa, pusimos en evidencia una dualidad explicada en términos de distancia social e histórica: allí donde la “cuestión *lamanita*” es un hecho socialmente visible, el *Libro de Mormón* es leído como fuente de conocimientos históricos y espirituales. En la acción misionera en comunidades indígenas y en los creyentes fronterizos, formoseños en particular, la impronta colonial y racializada del Libro es reapropiada creativamente según a los referentes culturales y socio-históricos propios de cada parte. Inversamente, a medida que la distancia social y espacial se extiende, como el caso de los miembros porteños, prevalece una hermenéutica a-histórica del Libro Dorado. En este último caso, el valor esencial del texto radica en la contemporaneidad del mensaje religioso y el contenido de pedagogía moral que encierra.

En el sentido común de los criollos formoseños, el indígena es representado como un ser naturalmente ocioso, ignorante y proclive a toda manipulación –política y espiritual especialmente. Los fieles mormones de la zona superponen esta percepción generalizada, que articula en sí miradas prejuiciosas y paternalistas, a las narrativas coloniales de su religión. Como observamos en la experiencia de Julián Benitez, la conversión redefinió en parte sus representaciones simbólicas sobre los aborígenes americanos, otorgando una explicación justificatoria sobre las condiciones de marginación y explotación económica. Asimismo, la reinención *lamanita* de este criollo fronterizo se expresó en diversos campos de su vida social, como la composición musical y las creencias sobre tesoros ocultos que pertenecían a los antiguos indígenas.

Como sostuvimos, las prácticas evangélicas implementadas sobre los aborígenes del Chaco argentino se dirigieron a lograr que éstos “*cambien sus costumbres*”, especialmente la higiene corporal, el aseo del espacio doméstico, la abstinencia de los “vicios” y la organización económica, y que también “*conozcan su verdadera historia*” de acuerdo al *Libro de Mormón*. Como estrategia y perspectiva general, ésta no dista mucho de la llevada a cabo por otras empresas misioneras en la región, percibidas a sí mismas como metáforas de la civilización y encaminadas a la redención social de estos pueblos. El foco de la investigación sobre el mormonismo entre los tobas argentinos estuvo puesto en la colonia La Primavera, donde revisamos proceso de cambio sociorreligioso y su actual configuración. Desde la Misión Emmanuel y las enseñanzas de *Don Juan Chur*, describimos la emergencia de movimientos indígenas como la

Corona de Luciano durante los años '40 y '50 y su progresiva reincorporación en un movimiento de mayor legitimidad entre las nuevos dirigentes indígenas, el *Evangelio*. Una vez analizado el campo socio-histórico, arribamos a los mormones y su proyecto inconcluso de convertir *lamanitas* en el Chaco argentino.

El arraigo de la misión mormona entre los *qom* de Formosa se ubicó en el primer lustro de la década de 1990. La estrategia partió de la por entonces Misión Argentina Este, que abarcaba la región noreste y litoral del país. Contactados con mormones criollos del centro de la provincia, en la zona de Ibarreta y Comandante Fontana, se buscó, en primer término, lograr la conversión de algún líder religioso del *evangelio*. Efectivamente, es posible argumentar que este procedimiento de acercarse a los *dirigentes* del *evangelio* fue una estrategia eficaz que permitió allanar el camino para la afiliación de varios contingentes indígenas. La captación de Guillermo Flores fue decisiva en esta etapa, dado su prestigio en la zona como fundador y predicador de la Iglesia Evangélica Unida y sus extensas redes de parentesco y afinidad que permitieron canalizar la demanda de miembros que la recién llegada iglesia requería. A partir de allí —entre los años 1988 y 1990— comenzaron a constituirse *Ramas lamanitas*, en diversos asentamientos indígenas del centro y oeste de Formosa, como Bartolomé de las Casas, La Primavera, Barrio *Nam Qom*, colonia Alberdi, colonia Ensanche, Barrio Toba de Resistencia y otros. En el área de La Primavera y Misión Taacaglé, entre los denominados *takshik*, dos antiguos dirigentes religiosos y políticos, emparentados entre sí y con Guillermo Flores, fueron los encargados de difundir este “*nuevo evangelio*”.

Ubicando estos eventos en su marco procesual y simbólico, señalamos aquí uno de los temas capitales. En los momentos cercanos posteriores al establecimiento de la misión, el mormonismo fue comprendido por la gente como un “*evangelio más*”. Las rencillas políticas y teológicas entre las diversas iglesias que conforman el campo religioso indígena son constantes y siempre proclives a expresarse. Las competencias entre pastores por la obtención de bienes y servicios materiales, la capacidad en restablecer la salud física mediante procedimientos rituales y los dilemas sobre algunas prácticas del culto como las danzas, componen las arenas principales en donde los conflictos suelen expresarse. No obstante, estas fronteras y disputas de poder entre las distintas iglesias parece existir un consenso generalizado de que “todas son *evangelio*”. Y aquí la división de aguas continúa siendo el catolicismo, entendido según los *evangelio* como condición amoral y errada. Como sugiere Wright (2003: 261), “para un

toba 'evangélico' el término católico refiere a aquellos individuos que no pertenecen a ninguna iglesia y continúan en prácticas mundanas como fumar, tomar alcohol y, a veces, practicar deportes". Ahora bien, el mormonismo entre los toba –para retomar una noción de Sahlins (1988)- puso en riesgo las categorías culturales que definían los límites simbólicos y ontológicos entre ser o no ser *evangelio*. La afinidad en el discurso moral y ético, desdeñando los "vicios" y observando una estricta moralidad, y su llegada de la mano de reconocidos pastores, parecían situar a este grupo dentro del campo del *evangelio*. Pero junto a esto, la disputa inexcusable entre el evangelismo y el mormonismo, cuyos orígenes se remontan al siglo XIX, y la impugnación del primero hacia el segundo en tanto "*religión falsa*", "*idólatra*" y "*anticristo*", tuvo su aparición en el propio campo de la religiosidad indígena.

En el caso analizado de colonia La Primavera, este proceso de diferenciación tajante entre ambos grupos estuvo ligado a conflictos subyacentes en el plano de la competencia política y los conflictos de parentesco. La importancia del *evangelio* en la estructuración de los marcos sociales de la experiencia, en sus múltiples dimensiones económicas, políticas, morales, estéticas y espirituales, es aquí central. El drama social desencadenado entre los *mormón* y los *evangelio* se expresó, entre otros canales, a través de una poética y política del rumor. Estos dieron forma a creaciones mitoprácticas como la de la *Reina Moronia* y fundamentalmente permitieron encauzar un conflicto enraizado en la competencia por la hegemonía del campo religioso y las rencillas familiares. La noción de *mito-praxis* puede ser entendida como el *sentido práctico de la creación mítica* y, en el caso etnográfico analizado, los monstruos vampiros y misioneros mercenarios tuvieron asimismo una *función práctica* evidente: construir una imagen negativa de dicha religión y limitar lo más posible su potencial de adhesión. La otra producción mitopráctica analizada en este estudio, la invención *lamanita*, presenta un sentido simbólico y práctico de mayor densidad, cuyos temas clave gravitan sobre la imaginación de frontera, la colonización de tierras y almas y la utopía de reforma socioreligiosa.

Hemos expuesto los rasgos fundamentales de la experiencia de los tobas mormones de acuerdo a dos ejes estructurantes y en dinámica tensión crítica. Por un lado, la *incorporación ideológica* del discurso mormón, emergente de discursos coloniales y estigmas sociales sobre las formas de vida indígenas. Por el otro, la *crítica política-religiosa* sobre la labor de iglesia o bien la acción de algunos de sus

representantes. Las narrativas hegemónicas relativas a la colonización del territorio del Chaco construyeron una imagen del aborigen como detentador de una falta y carencia original expresada en términos materiales y morales. La afinidad de la ideología mormona con estas narrativas es evidente y se expresa de diversas maneras en el discurso y práctica de los indígenas conversos. Pese a esto, lo que prevalece en el caso estudiado es una apropiación selectiva y estratégica de la ideología mormona.

En la experiencia de los *takshik* de La Primavera, la afiliación al mormonismo tuvo una influencia heterogénea que se vio articulada a algunos aspectos de la vida social de la gente. Las nociones sobre el poder y la salud, los sueños como reservorio de signos y la preocupación por la obtención de recursos materiales, constituyen elementos centrales en esta apropiación creativa de la religión mormona. Pero también son importantes, y en modo similar a sus hermanos criollos de Formosa y Buenos Aires, las concepciones nativas de que el mormonismo “*enseña a la gente*”. Es decir, provee herramientas conceptuales y prácticas eficaces como formas de conocimiento y superación personal.

Al observar las rutinas diarias de los miembros de la *Rama Primavera*, comprobé que la incorporación del ethos y habitus promovido por la iglesia se ponía en escena, en general, durante las reuniones religiosas pero no así en otras situaciones de la vida cotidiana. La preocupación por la higiene y el aseo personal, por ejemplo, solo se restringía a aquellos momentos ceremoniales o especialmente en las reuniones religiosas realizadas en Clorinda. Allí, los aborígenes trataban de acomodarse estratégicamente al habitus mormón, mientras los *hermanos* criollos de Clorinda creían ver en ese cuidado corporal el signo de un “*cambio en el estilo de vida*”. El énfasis mormón en la autosuficiencia y la responsabilidad individual se ubicaron como principios abstractos para la mayoría de los miembros de la *rama*.

Sin embargo, éste no fue el caso de Fermín Casas, *persona liminal* en el contexto social de la colonia y de la propia congregación mormona. La exploración en su historia de vida nos permitió indagar en el vínculo entre subjetividad, memoria e imaginación social. En dicha historia se condensan algunas de las tensiones que atraviesan el cambio cultural toba, donde la adopción de ideologías religiosas o seculares del mundo *doqshi* se entrelazan a una crítica de la situación imperante y una práctica orientada a subvertir por distintos medios ese orden de cosas. En estas mismas contradicciones radica su lugar ambiguo en el marco de la experiencia mormona en La

Primavera, siendo a la vez el líder organizativo mejor calificado, el más crítico respecto a la actitud prejuiciosa y marginadora de algunos *santos* criollos y el más diestro en la doctrina y práctica religiosa. Asimismo, su experiencia da cuenta paradigmáticamente de cómo el mormonismo puede ser también adoptado estratégicamente –aunque no de modo consciente- en tanto herramienta de aprendizaje de los códigos normativos de la sociedad hegemónica. La escritura, la confianza en uno mismo y el entendimiento de las “*reglas de la sociedad*” –en palabras de Fermín- son los elementos capitales que involucra este aprendizaje. Su puesta en afinidad del Servicio Militar y la Iglesia Mormona como las mayores “escuelas” al respecto es sin duda ilustrativa.

Como argumentamos en su momento, en el contraste entre la experiencia religiosa toba del *evangelio* (extática, emocional y altamente ritual) y la mormona (ascética y con un marcado control corporal) puede yacer una de las causas profundas de la dificultad de esta religión en incorporarse a dicho contexto cultural. Pero también debemos pensar la contracara dialéctica de esta situación. Me refiero al hecho de que uno de los rasgos de identidad más notorio en los tobas mormones es su referida iconoclasia respecto a las prácticas rituales del *evangelio*. Los miembros con los cuales dialogué, en diferentes momentos y conversaciones, dieron cuenta de una crítica cultural, aludieron a lo errado de aquellas prácticas, “*que no sirven para nada*”, “*que se hacen de noche*”, “*que son pura costumbre*”, asociándolas así como propias de un pasado salvaje e ignorante. Por otro lado, aunque esto debe aún cotejarse con subsiguientes estudios, muchas de las personas que conocí a lo largo de los cuatro años de investigación si bien dejaron en algún momento de participar en las reuniones religiosas o la vida eclesiástica, no tengo registros de que hayan concurrido posteriormente a una congregación del *evangelio*. Por el contrario, y aunque algunos desde hace años que no participan de la vida religiosa de la *rama*, siguen manteniendo su postura crítica en torno a la religiosidad del *evangelio* y su carácter equivocado en relación al modelo mormón.

En tanto dimensión constitutiva del imaginario cultural, el fenómeno ideológico manobra poniendo en *escena* y *disputa* la forma del orden que regula las acciones y relaciones sociales. En el estudio presentado, las narrativas mitoprácticas sobre los *lamanitas*, la conciencia histórica y la identidad grupal constituyen materiales fundantes de este fenómeno. También se devela el potencial heurístico del rumor, entendido como un canal de producción y performance ideológica relevante en toda vida social, aunque

sujeto a esquemas culturales y contextos históricos específicos. Dentro de éstos, los procesos de contacto cultural e interétnico se ubican como espacios fértiles a su creación mitopoiética. Como sostuvo Fredric Jameson, uno de los gestos clave de la ideología consiste en instaurar una rígida dicotomía entre lo familiar, que es valorizado positivamente, y aquello que es considerado extraño y “arrojado más allá de las fronteras de lo inteligible” (1981: 114).

El camino propuesto en el análisis de la ideología sostiene que ésta puede ser comprendida como una producción cultural orientada a *atar significados* por medio de representaciones, prácticas y relaciones humanas objetivadas. En su plano más constitutivo, la ideología adquiere la función de proporcionar –siguiendo a Ricoeur (2001: 227)- “una suerte de metalenguaje para las mediaciones simbólicas inmanentes a la acción colectiva”.

Las ideologías son en primer lugar representaciones tales que refuerzan y fortalecen las mediaciones simbólicas, incorporándolas por ejemplo en relatos, crónicas, por medio de los cuales la comunidad *repite* en cierto modo su propio origen, lo conmemora y lo celebra (ibid.) [énfasis original]

A esta incorporación de representaciones que refiere Ricoeur, se conectan la aparición de los fenómenos de ritualización y estereotipo. Esta *atadura de significados* contiene en su tercera dimensión la forma de una imagen defectuosa. Así, la ilusión creada por el fenómeno ideológico radicaría, como argumenta Laclau, no en la representación falsa de una esencia positiva “sino exactamente en lo opuesto: en el *no reconocimiento* del carácter precario de toda positividad, *en la imposibilidad de toda sutura final*” (1993: 106) [énfasis agregado].

La invención *lamanita* constituye al respecto un ejemplo cabal. Construidos en tanto imagen especular de los colonizadores anglos, representados por lo fieles *nefitas*, los *lamanitas* representan aquello que está más allá de las fronteras simbólicas y sociológicas del grupo. Temas claves para la conformación de una ideología grupal, como la identidad, la confianza y la obediencia son metafóricamente expresados en el *Libro de Mormón*, y estudiados por los *santos* a partir de oposiciones entre las formas de vida y moralidad de *nefitas* y *lamanitas*. Si bien como observamos en el estudio, las lecturas del Libro varían de acuerdo a los contextos socio-culturales de referencia, podemos preguntarnos hasta qué punto la imagen de los *lamanitas* reificada en el *Libro*

de *Mormón*³⁴¹ condiciona de hecho la posibilidad de un diálogo cultural horizontal entre mormones e indígenas. En nuestro caso sobre la misión entre los grupos indígenas del Chaco argentino, ésta comenzó con ímpetu por parte de los misioneros mormones y tuvo una recepción favorable en varias familias. Pero las estrategias misionales fueron construidas de modo unidireccional sin establecer una comunicación con las costumbres, códigos y expectativas de los aborígenes. Luego de 15 años de iniciada la misión, varias ramas ubicadas en asentamientos indígenas de Formosa y Chaco cerraron, siendo escasa la concurrencia de miembros y la visibilidad para con los *hermanos* criollos. Importantes dirigentes de la iglesia en el país me han expresado que “*el tema de los aborígenes es muy complicado*”. Por su parte, miembros de La Primavera y Bartolomé de las Casas advirtieron sobre el poco interés en seguir participando en la vida religiosa mormona. Ambos grupos, con diferentes pareceres y propósitos, aludían a un hecho general: la grieta comunicativa abierta entre ellos y su incapacidad para establecer puentes simbólicos y culturales.

Las problemáticas que deja abierta esta investigación son variadas y acordes a los distintos temas abordados. Deseo concluir estas consideraciones, señalando algunos rumbos que podrían tomar futuras investigaciones en el campo. Organizaré esta reflexión final según dos ejes que guiaron esta investigación, con sus idas, vueltas y rodeos. A saber, la *antropología histórica de la producción religiosa* y los *procesos de emergencia y cambio sociorreligioso*.

En relación con el primer eje, la exploración en la invención *lamanita* nos introdujo en una deconstrucción antropológica de las marcas culturales e ideológicas del *Libro de Mormón*. El estudio de las matrices culturales, junto a los deseos y expectativas de los agentes, que dieron forma a una específica producción religiosa, constituye un fértil campo de investigación. Las vías mediante las cuales esta producción pretende fijar significados son heterogéneas, siendo las formas literarias o artísticas, como la música, la pintura o la arquitectura, las más recurrentes³⁴². Los conceptos de *mito-praxis*, *episteme*, *narrativas ideológicas* y *dialéctica mito e historia* ofrecen, entre otros, núcleos teóricos y espacios empíricos abiertos a nuevas

³⁴¹ Reificación actualizada en el señalado empeño de comprobar científicamente la veracidad del relato, en investigaciones en arqueología, genética molecular y lingüística.

³⁴² Exceptuando desde ya a la producción específicamente religiosa, manifestada en las doctrinas y las prácticas rituales.

reformulaciones. Mis investigaciones particulares sobre la cuestión religiosa durante los años de la independencia nacional, particularmente sobre el gravitar de creencias milenaristas y la emergencia de una heterodoxia en manos de Francisco Ramos Mejía (1773-1828), adquieren a la luz de estas nociones sugeridas nuevas miradas posibles sobre las cuales seguir analizando (Ceriani Cernadas 1999, 2000, 2004a).

Con respecto al segundo eje, ligado a la emergencia y desarrollo de nuevos movimientos religiosos, el estudio exploró relativamente el panorama del campo nacional e indígena chaqueño. La investigación antropológica sobre el mormonismo en Argentina deja abierto el camino hacia nuevas investigaciones acerca del modo en que esta religión es incorporada a la vida social de la gente. El estudio de narrativas de conversión, las reconfiguraciones en la vida cotidiana de los sujetos y los conflictos políticos entre miembros o facciones serán –entre otros- temas de importancia para completar un cuadro acabado sobre el papel de esta religión en el campo religioso local. Soy consciente de las limitaciones que este estudio contiene al respecto, orientado a ofrecer un cuadro parcial sobre el *ethos* y las prácticas religiosas de los mormones porteños. La noción de *prestigio de la modernidad*, que parece recorrer las percepciones de los miembros nacionales sobre su comunidad religiosa debe ser discutida a partir de nuevos estudios empíricos, y localmente variables, que puedan dar cuenta de la compleja trama de significados culturales que involucra la adopción del mormonismo como religión y estilo de vida.

Por su parte, el estudio del cambio sociorreligioso entre los indígenas de Chaco y Formosa ofrece asimismo un espacio para futuros abordajes. Uno especialmente relevante, y que esta investigación ha preludiado, se lo puede situar en la exploración de las fronteras simbólicas y disputas por el capital social que operan en el *evangelio*. Como señalamos, éste constituye un ‘campo religioso’ (en el sentido de Bourdieu 1971) conflictivo y en constante reconfiguración, donde alianzas políticas, expectativas culturales e historias de vida son puestas en competencia. Las relaciones entre las congregaciones y bandos políticos que integran el *evangelio*, el lugar de los agentes e instituciones religiosas que no integran el campo (como el caso de la Iglesia Católica y la Mormona), el papel de los misioneros menonitas y su impacto diferencial en la organización normativa, imaginación histórica y *ethos* de las iglesias indígenas, son algunos de los temas que merecen investigaciones particulares y comparativas.

“Nuevas situaciones demandan nueva magia”, escribió Evans-Pritchard (1976 (1937): 513) en su célebre estudio. Del mismo modo, podemos agregar nosotros, estas investigaciones requieren nuevos estudios que permitan profundizar los presupuestos teóricos y empíricos aquí explorados. El objeto, siempre pausado y limitado, es avanzar en el conocimiento antropológico de la religión en la Argentina y el mundo actual.

BIBLIOGRAFIA

ABELES, Marc

1997 La Mise en Representation du Politique. En: Marc Abeles y Henri-Pier Jeudi (eds), *Anthopologie du politique*, Paris: Gallimard, pp. 247-271.

ABRAHAMS, Roger

1970. A Performance-Centered Approach to Gossip. *Man* 5 (2): 290-301.

ADAMS, Walter R.

1997 An introduction to Explorations in Anthropology and Theology. En Frank Salomon y Walter Adams (org.), *Explorations in Anthropology and Theology*, Boston: University Press of America, pp. 1-22.

ALAUZIS, Adrián

2002 El pensamiento científico frente al rumor *Ciencia Hoy* 12(70): 83-90.

ALSINA, José

1996 *Diarios y Periódicos Formoseños. Un ensayo historiográfico, 1875-1996*. Formosa: Universidad Nacional de Formosa

ALVARSSON, Jan-Ake y SEGATO, Rita Laura (eds.)

2003 *Religions in Transition. Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Stockholm: Upsala University Library.

ALTHUSSER, Louis

2003 (1970) Ideología y aparatos ideológicos del estado. En: Slavoj Zizek, (comp.), *Ideología. Un Mapa de la Cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 115-155

AMEGEIRAS, Aldo

1989 El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la ciencia social *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social XXXVIII* (386), Buenos Aires, pp. 403-416

1991 Estrategias proselitistas, prácticas de reclutamiento y vida cotidiana en organizaciones religiosas del Conurbano Bonarense. *Sociedad y Religión* 8: 24-40, Buenos Aires.

1994 Socialización y adoctrinamiento religioso: el caso de los jóvenes misioneros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (mormones) *Sociedad y Religión* 12: 37-51, Buenos Aires.

AMESTOY, Norman

1992 Mentalidades misioneras protestantes, En: *500 años de Cristianismo en Argentina*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Tierra, pp. 473-509.

ANDERSON, Benedict

2001 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

APPADURAI, Arjun

1981 The past as a scarce resource. *Man* 16(1): 201-19.

2001 *La Modernidad Desbordada. Dimensiones Culturales de la Globalización*. Montevideo: Trilce/Fondo de Cultura Económica

ASAD, Talal

1979 Anthropology and the analysis of ideology. *Man* 14(4): 607-27.

2000. Muslims and European identity: can Europe represent Islam?. En: E. Hallam y B. Street (eds.) *Cultural encounters. Representing 'Otherness'* London: Routledge, pp. 11-27

ATKINSON, Robert

1998. *The Life Story Interview*. California: Sage Publications

AUSTIN, Diane

1979 History and symbols in ideology: A Jamaican example. *Man* 14(3): 497-514.

BALANDIER, Georges

1994 (1992) *El poder en escenas*. Barcelona: Paidós.

BALCH, Robert y GILLIAM, Margaret

1991 Devil Worship in Western Montana: A case Study in Rumor Construction. En James Richardson; Joel Best y David Bromley (eds) *The Satanic Scare*. New York: Aldine.

BARRET, Michele

2003 (1994) Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe. En: Slavoj Zizek, (comp.), *Ideología. Un Mapa de la Cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 263-94.

BARSTOW, Jean

1982 Introduction. En: Jean Barstow (eds), *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*. Minnesota: Minnesota Latin America Series, pp. 1-22.

BARTOLOMÉ, Leopoldo

1972. Movimientos Milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905-1933. *Suplemento Antropológico* 7(1-2): 107-120.

BASTIAN, Jean Pierre.

1997 *La Mutación Religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

BEN-YEHUDA, Nachman

1985 *Deviance and Moral Boundaries: Witchcraft and the Occult. Science Fiction, Deviance Sciences and Scientists*. Chicago: Chicago University Press.

1986 The sociology of moral panics: toward a new synthesis. *Sociological Quarterly* 27: 495-513

1990 *The Politics and Morality of Deviance: Moral Panics, Drug Abuse, Deviant Science, and Reversed Stigmatization*. Albany: State University of New York Press

BERGSON, Henri

1982 *La energía Espiritual*. Madrid: Espasa-Calpe

BERRYMAN, Charles

1980 From Wilderness to Wasteland: The Trial of the Puritan God in the American Imagination. Review author: Neal C. Gillespie, *Journal of American History*, 67(1): 110-111

BIANCHI, Susana.

2001 *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina 1943-1955*, Buenos Aires: Trama editorial/Prometeo libros.

BIDNEY, David

1965 (1959) El concepto de valor en la antropología En: Alfred Kroeber (org.) *Antropología. Conceptos y Valores*, Buenos Aires: Libros Básicos.

BLACHE, Marta (comp.)

1999 *Folklore Urbano. Vigencia de las leyendas y los relatos tradicionales*. Buenos Aires: Colihue

BLOCH, Maurice

1977 The past and the present in the present. *Man* 12(2): 278-92.

BLOOM, Harold.

1994 *La Religión en los Estados Unidos. El Surgimiento de la Nación Poscristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.

1997 *Presagios del Milenio*. Barcelona: Anagrama

BOAS, Franz

1936. "History and Science in Anthropology: a Reply" *American Anthropologist* 38: 137-141

BOON, James

1993 (1982) *Otras Tribus, Otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BONFIL BATALLA, Guillermo
 1972 El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* 9: 105-124
 1992 *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*. México: Fondo Editorial del Cehass
- BOURDIEU, Pierre
 1971 Génese et structure du champ religieux, *Revue Française de Sociologie* XII: 295-334.
 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre y EAGLETON, Terry
 2003 (1994) Doxa y vida cotidiana: una entrevista. En: Slavoj Zizek, (comp.), *Ideología. Un Mapa de la Cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 295-308.
- BORELLI, Jose
 1978 *Etnohistoria del Chaco*. Resistencia: Editorial Región
- BORGES, Jorge Luis
 1980 *Borges oral*. Barcelona: Bruguera
- BRACHT, James
 1990 The americanisation of Adam. En G. Trompf (ed.) *Cargo cults and millenarian movements: Transoceanic comparisons of new religion movements*. Berlin, New York: Mouton de Gruyer, pp. 97-142
- BRAUDEL, Fernand
 1966 *La mediterrannée et le Monde Méditerranéen a le époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin
- BRAUNSTEIN, José
 1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
 ----- y FERNÁNDEZ, Analía
 2002 *Historias de Pampa del Indio. IV Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires: Dunken.
- BRIONES, Claudia
 1994 "Con la tradición de todas las generaciones gravitando sobre la mente de los vivos": usos del pasado e invención de la tradición. *Runa* 21: 99-129.
 1998 *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BRODIE, Fawn
 1971 (1945) *No Man Knows my History: The life of Joseph Smith, the Mormon Prophet*. New York: Alfred A. Knopf

- BROOKE, John L.
1994 *The Refiner's Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644 – 1844*. New York: Cambridge University Press
- BUCKWALTER, Alberto
1980 *Vocabulario Toba*. Buenos Aires: Talleres Grancharoff.
- BUCKWALTER, Alberto y LITWILLER, Lois
1998 Por qué no establecimos una iglesia menonita en la Argentina. *Missions Now*. Newton, Kansas: Mennonite Press.
- BURRIDGE, Kenelm
1970 (1966). *Nuevo Cielo, Nueva Tierra*. Caracas: Tiempo Nuevo.
- BURTON, Richard Francis
1986 (1862): *Viaje a la Ciudad de los Santos (El País de los Mormones)*. Barcelona: Laertes
- CABRERA, Paula
1999 *Ritual, cosmos y persona en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
2003 'Ser' carismático. *Revista de la Escuela de Antropología* 8: 145-155, Rosario.
- CAIMARI, Lila.
1995. *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires: Ariel.
- CAMPBELL, Donna
2004. Early American Captivity Narratives. Literary Movements. En: <http://www.gonzaga.edu/faculty/campbell/enl310/captive.htm> [Última Modificación 26/07/2004]
- 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.
- CAROZZI, María Julia
1992 *La Conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires*. Informe Final no publicado. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas. Beca de Perfeccionamiento
1993a Consultando a una mae de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 8: 68-93
1993b. Contribuciones del estudio de nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica" En A. Frigerio (comp): *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (I)*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 15-45,
1999 La autonomía como religión: la Nueva Era, *Alteridades* 9 (18): 19-38.
- CAROZZI, María Julia y FRIGERIO, Alejandro

1992b The past in the future: history and the politics of identity. *American Anthropologist* 94(4): 809-815

FRIGERIO, Alejandro

- 1989 *With the banner of Oaxalá: social construction and maintenance of reality in Afro-brazilian religions in Argentina*. Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, University of California, Los Angeles
- 1991a La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres'. Estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires *Revista de Antropología* 10: 22-33, Buenos Aires
- 1991b Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina, *Revista Sociedad y Religión* 8: 69-84, Buenos Aires.
- 1993 Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales. En A. Frigerio (comp.) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 14-30
- 1999 Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación Social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades* 9 (18): 5-18
- 2001 La ciudad católica: El orden religioso-espacial de Buenos Aires. Trabajo presentado en la *IV Reuniao de Antropologia do Mercosul*, Curitiba, 12-14 de noviembre de 2001.

FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia

- 1994 ¿El regreso de la religión?: Su estudio a fines del siglo XX. En: A Frigerio y M. J. Carozzi (comp.) *El Estudio Científico de la Religión a fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, pp. 7-16.

FRIGERIO, Alejandro y ORO, Ari

- 1998 Sectas satánicas en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil, *Horizontes Antropológicos* 4(8): 114-150, Porto Alegre

FRIGERIO, Alejandro y WYNARCZYK, Hilario

- 2004 Cult controversies and Government control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2002. En James T. Richardson (eds), *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic, pp. 453-474

GALLIANO, Gabriel

- 1994 Milenarismo pentecostal, pobreza urbana e interacción social en el Gran Buenos Aires. En: A. Frigerio (comp.) *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina., pp. 95-112

GARCÍA, Miguel

- 1998 Mundos Imaginarios y experiencias perceptivas. La música ritual de los wichi. *Resonancias* 3: 60-74.
- 1999 En torno a las ideas pilagá del origen y la transmisión de cantos. *Música e investigación* 5: 33- 46.

- GARMA, Carlos
1986 *El Protestantismo en una Comunidad Totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- GELL, Anthony
1992 *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- GEERTZ, Clifford
1983 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
1987 (1973) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- GESCHIERE, Peter
1997 *The Modernity of Witchcraft, Politics, and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- GIMÉNEZ BELIVEU, Verónica y ESQUIVEL, Juan
1996 Las creencias en los barrios, o un rastreo de las identidades religiosas en los Sectores Populares Urbanos del Gran Buenos Aires. *Sociedad y Religión* 14/15: 117-128, Buenos Aires.
- GINZBURG, Carlo
1981 *El Queso y los Gusanos*. Barcelona: Muchnik
1989 *Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e Historia*. Barcelona: Gedisa.
- GIRBAL-BLACHA, Noemí.
1997 Dichos y Hechos del Gobierno Peronista (1946-55). Lo Fáctico y lo Simbólico en el Análisis Histórico. *Entrepassados* 13: 63-78.
- GLEDHILL, John
1999 Eric. R. Wolf: An Appreciation. *Critique of Anthropology* 19(2): 202-208
- GLUCKMAN, Max
1963 Gossip and Scandal, *Current Anthropology* 4, 3: 307-16
1968 Psychological, sociological and antropological explanations of witchcraft and gossip: a clarification. *Man* 3(1): 20-34
1975 Datos etnográficos en la antropología social inglesa. En Joseph Llobera. (comp.), *La Antropología como Ciencia*. Madrid: Anagrama
1978 *Política, Derecho y Ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- GODELIER, Maurice
1978 Infrastructures, societies and history. *Current Anthropology* 19: 763-771
- GOFFMAN, E.
1974 *Frame Analysis*. New York: Harper and Row
- GOLDMANN, Lucien
1972 *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión

- GOODE, Erich y BEN-YUDA, Nachman
1994 Moral Panics: cultura, politics, and Social Construction. *Annual Review of Sociology* 20: 149-71
- GOODY, Jack
1996 *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*, Barcelona: Gedisa.
- GORDILLO, Gastón
1994 La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa. *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 15: 53-82
1995 Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental. *Revista Desarrollo Económico* 35(137): 105-126
1997 El aliento de los diablos: una experiencia cultural de explotación y terror. Ponencia presentada en el V congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, 30 de Julio al 1ero Agosto
1999 "A kind of Sanctuary": "Conversion", ambiguity, and contention at Misión El Toba. Trabajo presentado en la conferencia "Indigenous peoples of the Chaco, Cristian Missions, and the Nation-state. University of St. Andrews, Marzo 1999.
- GRIVA, Edelmi y STROPPA, Maria Cecilia
1983. *Yo, Montiel Romero, de Raza Toba. Historia de vida de un indio Toba del Chaco Argentino*. México: Editorial Mar de Cortes
- GROUSSAC, Paul
1980 (1925) *Del Plata al Niágara*, Buenos Aires: Ediciones Diction
- GUBER, Rosana
1991. *El Salvaje Metropolitano*. Buenos Aires: Legasa
- GUSS, David.
1980 Historical Incorporation Among the Makiritare: From Legend to Myth. *Journal of Latin American Lore* 7(1): 23-35
- HALLAM, Elizabeth y STREET, Brian (eds.)
2000 *Cultural encounters. Representing 'Otherness'* London: Routledge
- HADDEN, Jeffrey
1987. Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces* 65: 587-611
- HANDLER, Richard y LINNEKIN, Jocelyn
1984 Tradition, genuine or spurious. *Journal of American Folklore* 97(385): 273-290
- HANNERZ, Ulf
1967 Gossip, networks and culture in a Black American ghetto *Ethnos* 32: 35-60

- HERTZ, Robert
1990 *La muerte, La mano derecha*. México: Alianza
- HILL, Jonathan
1988. Introduction. En: J. Hill (eds) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana: University of Illinois Press.
1992. Contested pasts and the practice of anthropology. *American Anthropologist* 94(4): 809-815
- HILL, Marvin
1972 Review of Fawn Brodie *No Man Knows my History: The life of Joseph Smith, the Mormon Prophet* (1971), *Dialogue: A Journal Of Mormon Thought* 10: 56-59
- HOBBSAWN, Eric
1997 [1962] *La Era de la Revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica
- HOBBSAWN, Eric y RANGER, Terence (eds.).
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- HONKO, Lauri
1964 Memorates and the study of folk beliefs. *Journal of the Folklore Institute* 1: 519
- HORST, Willis
2000 Spirituality of the Toba/Qom Christians of the Argentine Chaco. *Missiology: An Internacional Review* 29(2): 165-184.
2002 Las iglesias y el problema indígena. *Pensamientos de los indígenas de la provincia de Formosa*, PPI, pp. 309-313
- HUDSON, Charles
1966 Folk history and ethnohistory *Ethnohistory* 13(1): 53-70
- HULLINGER, Robert
1992 *Joseph's Smith Response to Skepticism*. Salt Lake City: Signature Books
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde
1992 Mito y mesianismo entre los pilagá (Chaco Central). *Mitológicas* 7: 7-15.
1994 Movimientos Sociorreligiosos: Una esperanza milenaristas entre los Pilagá. En: Alicia Barabás (comp.) *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito: Abya-Yala, pp. 45-77.
- ISLA, Alejandro.
1997. El terror y la producción de sentidos. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 14: 36-46.
- JAMESON, Fredric
1981 *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Art*. New York: Cornell University Press

- EMBRY, Jessie
1996 Ethnic American Mormons: the development of a community. En Dean Davies (ed.) *Mormon Identities in Transition*. London: Cassel, pp. 39-58
- EVANS-PRITCHARD, Edward
1949 *The Sanusi Of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press
1976 (1937) *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Madrid: Anagrama
1978 (1962) *Ensayos en antropología social*. Madrid: Siglo XXI
1991 (1965) *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: SigloXXI.
- FABIAN, James
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press
- FAIVRE, Antoine
1994 *Access to Western Esotericism*. Albany: State of New York University Press
- FAUBION, James
1993 History in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 22: 35-54
- FENTON, William
1952 The training of historical ethnologists in America. *American Anthropologist* 54(2): 328-339
- FERNÁNDEZ, Analía
1999 *El Ayé: un palco terrestre para los orixás de Orum*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- FERNANDEZ, Josefina
1986 Las transformaciones de una historia oral. La trayectoria de Mecxoochi entre los tobos de Buenos Aires. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 1: 9-12, Buenos Aires
- FORNI, Floreal
1993 Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina. En: A. Frigerio (comp.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (II)* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 7-23
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia
1994 El Pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán. *Nueva Antropología* 45: 49-63, México
- FRANK, Geyla
2000 *Venus on Wheels. Two decades of dialogue on disability, biography, and being female in America*. Berkeley: University of California Press.
- FRIEDMAN, Jonathan
1992a Myth, history, and political identity. *Cultural Anthropologist* 7(2): 194-210

- CURBELO, Néstor.
2000. *Historia de los Mormones en Argentina*. Buenos Aires: Gráfica Integral.
- DA MATTA, Roberto
1986. Review of Chevalier and Taussig. *Social Analysis* 19: 57-63
2000. Individualidade e Liminalidade: consideracoes sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Maná* 6(1): 7-29, Río de Janeiro
- DEGH, Linda
1965 Processes of legend formation. *Lectures and Reports of the International Congress for Folk Narratives Research*, pp. 77-78
- DE CERTAU, Michel.
1982 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- DE VITA Y LACERRA, ARMANDO
1971. *Contribución para una historia grande de Formosa*. Buenos Aires: Francisco A. Colombo
- DOUGLAS Mary
1986 *How Institutions Think*. Sicaruse: University Press
1988 (1970) *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.
1991 (1966) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- DRI, Rubén
1998 *Proceso a la Iglesia Argentina. Las Relaciones de la Jerarquía Eclesiástica y los Gobiernos de Alfonsín y Menem*. Buenos Aires: Biblos
2003 *Símbolos y Fetiches Religiosos en la Construcción de la Identidad Popular*. R. Dri (coord.), Buenos Aires: Biblos
- DURKHEIM, Emile
1995 (1912) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Diálogo Abierto.
2000 (1895) *Las Reglas del Método Sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza
- EAGLETON, Terry
2003 (1994) La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental. En: Slavoj Zizek, (comp.), *Ideología. Un Mapa de la Cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 199-251
- ELIADE, Mircea
1994 [1963] *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor
- ELIAS, Norbert
1993 *El proceso civilizatorio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
1998 *La Civilización de los Padres y otros ensayos* Bogotá: Norma

- COHEN, Stanley
1972 *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: MacGibbon & Kee
- COHN, Bernard
1987 *An Anthropologist Among the Historian and Other Essays*. New Delhi: Oxford University Press.
- COMAROFF, Jean y John
1986 Christianity and colonialism in South Africa. *American Ethnologist* 13: 1-19.
1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago: University of Chicago Press.
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.
1999 Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. *American Ethnologist* 26 (2): 279-303.
- COMAROFF, Jean
1985 *Body of Power Spirit of Resistance*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CONNERTON, Paul
1989 *How societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press
- CORDEU, Edgardo
1969 "El ciclo de Metzgoshe" Notas sobre una respuesta mesiánica de los Tobas Argentinos. *Revista del Museo Americanista* 1: 31-43.
1970 Aproximación al Horizonte Mítico de los Toba. *Runa* 12 (1-2): 67-176.
1984 Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico* 19(1): 187-235.
- CORDEU, Edgardo y DE LOS RÍOS, Miguel
1982 Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico* 17(1): 147-160.
- CORDEU, Edgardo y SIFFREDI, Alejandra
1971 *De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez editor.
- CORNWALL Mary, HEATON Tim y YOUNG, Lawrence (orgs.)
1994 *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press
- CRAPANZANO, Vincent
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Berkeley: University of California Press
- CUNNISON, Ian
1959 *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics*. Manchester: Manchester University Press.

- 2005] Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas mormones y evangélicos. *Revista Avá* Vol. 7, Universidad Nacional de Misiones [En prensa]
- (s/f) El General y el Profeta. Acomodación social del mormonismo durante el régimen peronista (1946-1954) [mimeo].

CERIANI CERNADAS, César y CITRO, Silvia

- [En prensa] El movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En: Guerrero Jiménez, Bernardo (comp.): *Pentecostalismo Rural en América Latina*. Iquique: Universidad Arturo Prat.

CERIANI CERNADAS, César y WRIGHT, Pablo

- 2004 Latin American Christianity and Shamanism, En: *Encyclopaedia of Shamanism*. Volume I, Mariko N. Walter & Eva Neumann Friedman (eds.), ABC-CLIO, Santa Barbara, pp. 409-414

CIRIO, Norberto y REY, Gustavo

- 1995 El culto a San Baltasar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense. *Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales*. Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales, pp. 57-59

CITRO, Silvia

- 2000a La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política". *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat* 10: 39-56.
- 2000b Representaciones de lo corporal entre los tobas *Avá*. *Revista de Antropología*. Programa de Posgrado de la Fac. de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina. 1: 75-90
- 2002 Los cuerpos del poder: un análisis de las celebraciones religiosas toba. *Religião e sociedade*, 22(1): 123-142, Río de Janeiro
- 2003a Entre ser evangelio y ser aborígen: hegemonía y resistencia entre los tobas" *Mundo de Antes*. Revista del Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, 3: 163-181
- 2003b "Cuerpos significantes": *Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis doctoral en Filosofía y Letras, Area Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (inédita).

CLEMENTI, Hebe

- 1977 *La Frontera en America 2*. Buenos Aires: Leviatán

COHEN, Abner

- 1973 *Custom and politics in urban African*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.
- 1985 (1970) Antropología Política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En: Joseph Llobera (comp.), *Antropología Política*. Madrid: Anagrama.

- 1992 Mamac Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afrobrasileñas en Argentina. *Afro-Asia* 15: 36-50, Salvador: Centro de Estudios Afro-Orientais
- 1994 Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos, en *El Estudio Científico de la Religión a fines del Siglo XX*, A. Frigerio y M. J. Carozzi (comps.), Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 17-53.

CASEY, Edward

- 1987 *Rememberig. A phenomenological study*. Bloomington: Indiana University Press

CERIANI CERNADAS, César

- 1997 La antropología social y los Nuevos Movimientos Religiosos a fin del 2º milenio: perspectivas conceptuales y estudios de campo en Argentina *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*, Parte 3, pp. 424-432.
- 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 Etnología Americana, Buenos Aires.
- 2000a Sociedades secretas, utopías milenaristas y una heterodoxia religiosa en los inicios de la independencia argentina. *III Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires: Dunken, pp. 99-118.
- 2000b De la destrucción del mundo al cuidado de nuestro cuerpo: la reconfiguración utópica en la Iglesia Adventista del Séptimo Día. *Cuadernos del Instituto Argentino de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19: 147-165, Buenos Aires.
- 2001 Las raíces herméticas de la cosmología mormona. *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religiao* 4(2): 77-111, Universidad Juiz da Fora, Brasil
- 2002 Reflexiones sobre la representación del etnógrafo en contextos religiosos *Etnia* 44-45: 34-49, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Olavarría.
- 2003 Convirtiendo *lamanitas*: Indagaciones en el mormonismo Toba. *Alteridades* 13 (25): 121-137
- 2003b Vampiros en el Chaco. Mitopoiesis y rumor neocolonial en el oriente formoseño. Trabajo presentado en el *Ciclo de Seminarios Abiertos UBACYT F016*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 16 de septiembre de 2003.
- 2004 Francisco Ramos Mexía: um profeta milenarista nos primórdios da independencia argentina (1810-1821). En: Leonarda Musumeci (ed.), *Antes do fim do mundo. Sete estudos sobre milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina.*, Río de Janeiro: Editorial UFRJ, pp. 35-57.
- 2004 La conexión gnóstica. Comparando epistemologías sagradas entre mormones y rosacruces. Ciclo de Seminarios Abiertos UBACYT F196, 3er seminario: 19 de noviembre, Facultad de Filosofía y Letras

JENNINGS, Francis

1975 *The Invasion of America: Indian, Colonialism and the Cant of Conquest*.
Chapel Hill: University of North Carolina Press

KAPFERER, Jean-Noel

1987 *Rumores. El medio de comunicación más antiguo del mundo*. Buenos Aires:
Emecé

HULLINGER, Robert

1992 *Joseph's Smith Response to Skepticism*. Salt Lake City: Signature Books

KEESING, Roger

1987 Anthropology as interpretive quest *Current Anthropology* 28(2): 161-169

KLEIN, Kerwin L.

1997 *Frontiers of Historical Imagination. Narrating the European Conquest of
Native America, 1890-1990*, Berkeley: University of California Press

KOLODNY, Annette,

1975 *The Lay of the Land: Metaphor as Experience and History In American Life
and Letters*. North Carolina: University of North Carolina Press

1984 *The Land Before Her: Fantasy and Experience of the American Frontiers,
1630-1860*. North Carolina: University of North Carolina Press

KNOWLTON, David

1989 The Creation of Sacred Mormon Myth: Missionary, Native and General
Authority Accounts of a Bolivian Conversion. *Sunstone* 13 (1): 14-23

1991 Desengaño y desesperación: las elecciones del 85 en Bolivia y narrativas
populares. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 6: 17-24.

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.

KROEBER, Alfred

1908 Ethnology of the Gros Ventre. War Experiences of Individuals.
Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 1(4): 196-
222

KUPER, Adam

1978 (1974) Raza, clase y cultura en Jamaica. En: *Raza y Clase en la Sociedad
Postcolonial*, Paris: UNESCO

2001 (1999) *Cultura. La Versión de los Antropólogos*. Barcelona: Paidós

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal

1985 *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Madrid: Siglo XXI

LAGOS, Marcelo

2000 *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1970-
1920*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy

- LALIVE D'EPINAY, Christian
1968 *El Refugio de las Masas, Un Estudio del Movimiento Pentecostal en Chile*. Santiago: Del Pacifico
- LAMBECK, Michael
1996. The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice. En M. Antze y M. Lambeck (eds.) *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. London: Routledge
- LANTERNARI, Vittorio
1971 (1966). *Movimientos Religiosos de Libertad y Salvación de los Pueblos Oprimidos*. Barcelona: Seix Barral
1974 (1967) *Occidente y Tercer Mundo*. Buenos Aires: Siglo XXI
- LEACH, Edmund
1977 (1954) *Sistemas Políticos de Alta Birmania*. Madrid: Anagrama
- LE GOFF, Jacques
1991 (1977). *El Orden de la Memoria. El Tiempo como Imaginario*. Barcelona: Paidós
- LEONE, Mark
1979, *Roots of Modern Mormonism*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1995 (1958) "El hechicero y su magia" y "La eficacia simbólica". En *Antropología Estructural I*. Barcelona: Paidós, pp. 195-210; 211-227
1999 (1962) *El Pensamiento Salvaje* México: Fondo de Cultura Económica
- LEWIS, Oscar
1964 *Los Hijos de Sánchez*. México: Grialjo.
- LIENHARDT, Godfrey
1961 *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press
1966 (1964) *Antropología Social*. México: Fondo de Cultura Económica
- LINDE, Charlotte.
1993 What is a Life Story? En: *Life Stories. The Creation of Coherence*. New York: Oxford University Press.
- LOEWEN, J. BUCKWALTER, A. y KRATZ, J.
1965 Shamanism, Power and Illness in Toba Church Life. *Practical Anthropology* 12: 250-280.
- LORANDI, Ana María y DEL RÍO, Mercedes
1992 *La Etnohistoria. Etnogénesis y Transformaciones Sociales Andinas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina

LUDUEÑA, Gustavo

- 1998 *Ascetismo, Corporalidad y Habitus: Etnografía de la Práctica del Silencio en una Comunidad de Monjes Benedictinos*, Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- 2001 *Cosmología y Epistemología Espiritualista en la Escuela Científica Basilio. 'Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 6: 67-77, Barcelona.
- 2003a *The Promotion of Religious Traditions for Tourism in Spain*. Disertación de Maestría, Memorial University of Newfoundland, Canadá
- 2003b *Praesentias: ascetismo y liminalidad en comunidades contemplativas benedictinas del MERCOSUR Ciências Sociais e Religião* 3: 123-152, Porto Alegre

McNAMARA, Mary Lou

- 1994 *Secularization or Sacralization: The Change in LDS Church Policy on Blacks*. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 310-325

MAGRASSI, Guillermo y ROCCA, Manuel.

- 1986 *Características y técnica de la historia de vida*. En: G. Magrassi y M. Rocca (comp.) *La "Historia de Vida"*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina

MALLIMACCI, Fortunato

- 1986 *Estudios sobre el catolicismo argentino Sociedad y Religión* 3: 45-52, Buenos Aires
- 1992 *El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar*. En: *500 años de Cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA/Centro Nueva Tierra
- 1996 *Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina. Sociedad y Religión* 14/15: 71-94, Buenos Aires.

MARIGNY, Jean

- 1999 *El Despertar de los Vampiros*. Barcelona: Ediciones B

MARTIN, Eloisa

- 2000 *La Virgen de Luján: el milagro de la identidad nacional católica. Imaginario* 6: 163-180, Sao Pablo
- 2001 *"Genuinamente Correntina" Um estudo antropológico da experiencia católica na festa da Virgen de Itatí*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre
- 2004 *No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina. Ciências Sociais e Religião* 6: 90-115, Porto Alegre

MAUSS, Armand

- 1967 *Mormonism and the Negro: Faith, Folklore, and Civil rights. Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 2(4): 19-39.

- 1989 Assimilation and Ambivalence: The Mormon Reaction to Americanization. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 22(1): 30-67.
- 1994a *The Angel and the Behive: The Mormon Struggle with Assimilation*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1994b Refuge and Retrenchment: The Mormon Quest for Identity. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 24-63.
- MAUSS, Marcel
- 1979 Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas. En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 155-263.
- MARX, Leo
- 1964 *Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. London: Oxford University Press.
- MC CONNELL, Tristan
2000. Personal narratives of political history: Social memory and silence in Namibia. *Dialectical Anthropology* 25(1): 27-59
- MERLINO, Rodolfo y RABEY, Mario
- 1993 Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur. *Sociedad y Religión* 10/11: 113-127, Buenos Aires.
- MESSINEO, María Cristina
- 2003 Estilos del habla toba. En: Cordeu, E., Fernandez, A., Ruiz Moras, E. Y Wright, P. *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco. Etnias toba (qom) y chamacoco (ishir)*, Buenos Aires, pp. 51-72
- MESSINEO, María Cristina y WRIGHT, Pablo
- 1989 Tiempo y espacio en las categorías verbales del toba y el castellano. Consideraciones para una enseñanza bilingüe. *Suplemento Antropológico* 24(1): 143-179.
- 1996 Deixis en toba. En: Martín, H. y Pérez Diez, A. (comp.) *Lenguas indígenas de Argentina*, pp. 105- 115. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.
- METRAUX, Alfred
- 1946 *Myths of the Toba and Pilaga indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- MEYER, Jean.
- 1991 *Historia de los Cristianos en América Latina siglos XIX y XX*. México: Vuelta
- MIGUEZ, Daniel
- 1998 Política y Magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión de demandas en un contexto de clientelismo político. *Sociedad y Religión* 16/17: 75-94, Buenos Aires

- 1999 Exploring the argentinian case: religious motives in the growth of Latin American Pentecostalism. En: C. Smith, J. Prokopy (eds.) *Latin American Religion in Motion*, London: Routledge
- 2000 Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión* N° 2
- 2002 Inscripta en la piel y el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes. *Religio & Sociedade* 22(1): 22-56, Río de Janeiro

MIGUEZ BONINO, José

- 1985 Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar, 1976-1983. *Cristianismo y Sociedad* (83):81-85.

MILLER, Elmer

- 1970 The Christian missionary: Agent of secularization. *Anthropological Quarterly* 43(1): 14-22
- 1971 The Argentine Toba Evangelical religious service. *Ethnology* 10(2): 149-159
- 1977 Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino. En: Hermitte, Esther (comp.): *Procesos de Articulación social*, pp. 305-338. Buenos Aires: CEAL.
- 1979 *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*. México: Siglo XXI.
- 1995 *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- 1999 Argentine's Eastern Toba: Vitalizing Ethnic Consciousness and Determination. En: Elmer Miller (ed.) *Peoples of the Gran Chaco*. Connecticut, London: Bergin & Garvey, pp. 109-134

MITCHEL, Hildi

- 2000 Good, evil and God-hood: Mormon morality in the material world. En P. Clough y J. P. Mitchel (eds) *Powers of good and evil: Commodities, moralities and popular belief*. London: bergham, pp. 161-184.
- 2001 'Being There' British mormons and the history trail. *Antropology Today* 17(2): 9-14.

MONTENEGRO, Silvia

- 2002a A Islamizacao do corpo. *Religio & Sociedade* 22(1): 143-163, Río de Janeiro
- 2002b Discursos y Contradiscursos: o olhar da mídia sobre o isla no Brasil e sua controversia. *Mana* 8(2): 315-45, Río de Janeiro

MOORE, Sally Falk

- 1999 Reflections of Comaroff lecture. *American Ethnologist* 26(2): 304-306

MORRIS, Brian

- 1995 (1987) *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Buenos Aires: Paidós

MULLEN, Patrick

- 1994 (1972) Teoría de la leyenda moderna y del rumor. En: *Narrativa Folclórica I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina

MURPHY, Thomas

- 1996 Reinventing Mormonism: Guatemala as a Harbinger of the Future? *Dialogue: A Journal Of Mormon Thought* 29:177-192.
- 1997 Guatemalan Hot/Cold Medicine and Mormon Words of Wisdom: Intercultural Negotiation of Meaning. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 297-308.
- 2002 Lamanite genesis, genealogy, and genetics. En: D. Vogel y B. L. Metcalfe (eds.) *American Apocrypha: Essays on the Book of Mormon*. Salt Lake City: Signature Books, pp. 47-77.
- 2003 *Imagining Lamanites: Native Americans and the Book of Mormon*. Ph.D Dissertation, Seattle: University of Washington.

MURPHY, Thomas y SOUTHERTON, Simon

- 2003 Genetic Research a 'Galileo Event' for mormons. *Anthropology News* 44/2: 20-36.

MYHERHOFF, Barbara

1978. *Number our Days. A triumph of Continuity and Culture among Jewish of people in an urban ghetto*. New York: Simon and Schuster
1992. Life History among the Elderly: Performance, Visibility and Remembering. En: B. Myherhoff (eds) *Rememberd Lives. The Work of Ritual, Storytelling, and Growing Older*. Michigan: University of Michigan Press, pp. 231-247

NASH, June

- 1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- 1982 Postscript: Culture, ideology and class consciousness. En: Jean Barstow (ed), *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*, Minnesota: Minnesota Latin America Series, pp. 73-76

NEIBURG, Federico.

- 1992 0 17 de Outubro na Argentina. Espaço y producao social do carisma. *Revista Brasileira de Ciencias Sociais* N° 20, ano 7, pp. 70-89
1999. Politización y universidad. Esbozo de una pragmática histórica de la política, *Prismas* 3, pp. 51-72

NEVILLS, Allan y COMMAGER, Henry S.

- 1956 *A Pocket History of The United States*, Washington: Washington Square Press

NIEHARD, John

- 2000 (1932) *Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. Nebraska: University of Nebraska Press.

- 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
- OWENS, Lance
1994 Joseph Smith And Kabbalah: The Occult Conection. *Dialogue: A Journal Of Mormon Thought* 27:117-194
- PACHECO DE OLIVEIRA, Joao
1998 Uma etnología dos "índios misturados"? Situacao Colonial, territorializacao e fluxos culturais. *Maná* 4(1): 47-77, Río de Janeiro
- PADGEN, Anthony
1988 *La Caída del Hombre Natural*. Madrid: Alianza
1993 *European Encounters with the New World*. New Haven: Yale University Press
- PAINE, Robert
1967. What Is Gossip About? An Alternative Hypothesis. *Man*, 2 (2): 278-85.
- PAGE, Joseph.
1999. *Perón. Una biografía*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori
- PASSERINI, Laura
1988 Memories of self: autobiography and self representation. En: L. Passerini, *Fascism in Popular Memory. The cultural experience of Turin working-class*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-63.
- PARKER, Christian
1993. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernidad*. Santiago: Fondo de Cultura Económica
- PAZ, Arminda, SBARDELLA, Cirilo, Hertelendy, M. Lucía
1985 *La Misión San Francisco Solano de Taccagle*. Formosa: Talleres Gráficos del Obispado de Formosa
- PLOTKIN, Mariano.
1993. *Mañana es San Perón*. Buenos Aires: Ariel
- PRAT, Joan
1997 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- PRIEST, Robert
1997 Christian Theology, Sin and Anthopology En: Frank Salomon y Walter Adams (org.) *Explorations in Anthropology and Theology*, Boston: University Press of America, pp. 23-39

PRIETO, Antonio

1990 *Para Comprender a Formosa. Una Aproximación a la Historia Provincial.*
s/e

QUINN, D. Michael

1994 *The Mormon Hierarchy. The Origins of Power.* Salt Lake City: Signature Books.

1998. *Early Mormonism An The Magic World View.* Salt Lake City: Signature Books.

RADIN, Paul

1913 Personal reminiscences of a Winnebago Indian. *Journal of American Folklore* 26: 293-318

1926 *Crashing Thunder, The Autobiography of an American Indian.* New York: Appleton

RAPPAPORT, Joanne

1990 *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes.* Cambridge: Cambridge University Press

1994 *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History.* Chicago: University of Chicago Press

RASNAKE, Roger

1988. Images of Resistance to Colonial Domination. En Jonathan Hill (eds.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press, pp 136-156

REMOTTI, Francesco

1972 (1971) *Estructura e Historia.* Barcelona: Redondo

RENOLD, Juan Mauricio

1984 Organización y estructura de un grupo religioso En: *Ensayos de Antropología Argentina.* Buenos Aires: Editorial Belgrano, pp. 307-443

REYBURN, William

1954 *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report.* Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.

RICOEUR, Paul

1976 (1969) *Introducción a la Simbólica del Mal.* Buenos Aires: Megápolis.

1986 La hermenéutica de la secularización. En: *Ética y Cultura,* Buenos Aires: Docencia, pp. 101-122

1994 (1986) *Ideología y Utopía,* Barcelona: Gedisa

- 2001 (1986) "La imaginación en el discurso y la acción" e "Ideología, utopía y política". En: *Del texto a la acción*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica pp. 197-218; 257-374
- 2004 (2000) *La Memoria, la Historia, el Olvido* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROOBINS, Thomas
1988. *Cults, converts and charisma: the sociology of new religious movements*. Newbury Park: Sage.
- RODMAN, Margaret.
1992. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist* 94 (3): 640-656
- ROSALDO, Renato
1981 *Ilongot Headhunting, 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press
- ROUQUIÉ, Alan.
1998 (1978) *Poder Militar y Sociedad Política en la Argentina II 1943 -1973*, Buenos Aires: Emecé
- RUIZ MORAS, Ezequiel
1999 *Communitas, crisis y configuraciones de la identidad entre los Toba Taksek del Chaco Central*. En: Berbeglia, Carlos (comp.) *Propuestas para una antropología argentina*. Tomo 5, pp. 309-320. Buenos Aires: Biblos.
1999-2000. Viajando por los rostros de Dios: acerca del nomadismo religioso de los Toba-Taksek del Chaco central. *Boletín de Humanidades*, Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Nueva época, año 2: 39-45
- RUSSI, Bárbara
1999. *El Mundo de los Iconos. Etnografía del Tarot como un Oráculo Moderno*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- SAHLINS, Marshall
1981 Historical Metaphors and mythical realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands kingdom. *Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication N°1* Ann Harbor: University of Michigan Press
1997 (1976) *Cultura y Razón Práctica*. Barcelona: Gedisa
1988 (1985). *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa
- SALVATORE, Ricardo
1998 Ansiedades y prácticas culturales de comerciantes norteamericanos a mediados del siglo XIX. *Prismas*. Revista de historia intelectual, N° 2, pp. 43-73
- SALZMAN, Philip
1978 Ideology and change in Middle Eastern tribal societies. *Man* 13(4): 618-37

SANTAMARIA, Daniel

1991 La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina. En María Ester Chapp y María Myram Iglesias et al. *Religiosidad Popular en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 9-23

SARACCO, Norberto

1989. *Argentine Pentecostalism: its history and theology*. Ph.D. Dissertation, University of Birmingham

SARMIENTO, Domingo

1958 (1851) *Viajes III. Estados Unidos*, Buenos Aires: Hachette

SCHECHNER, Richard

1991 Magnitudes of performance. En: Richard Schechner y Willa Appel, *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-49

SCHEPER-HUGUES, Nancy

2004 "Parts unknown. Undercover ethnography of the organs-trafficking underworld"; en: *Ethnography* Vol. 5(1): 29-73.

SEGATO, Rita

1991 Cambio religioso y desentnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de la Argentina. *Religiones Latinoamericanas* 1: 135-173, México
1999 El vacío y su frontera: la búsqueda del otro lado en dos textos argentinos. *Horizontes Antropológicos* 5(12): 69-82, Porto Alegre
1999 Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global *Anuario Antropológico/97*: 161-196, Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.

SEMAN, Pablo

1994 Identidad de los jóvenes pentecostales En: A. Frigerio (comp.) *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires Centro Editor de América Latina, pp. 80-94
2000 "*A Fragmentacao do cosmos*": um estudo sobre as sensibilidades de fies pentecostais e católicos de um barrio da Grande Buenos Aires. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidade Federal do Río Grande do Sul, Porto Alegre
2001 Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea *Ciências Sociais e Religião* 3(3): 70-93, Porto Alegre

SEMAN, Pablo y MOREIRA, Patricia

1998 La Iglesia universal del reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos *Sociedad y Religión* 16/17: 96-109

SHENK, Wilbert

2000 Leadership of mennonite missions, 1945-1985. *Mission Focus: Annual Review*, 8: 43-62.

- SHIBUTANI, Tamotsu.
1966 *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- SHIPPS, Jan
1985 *Mormonism: The story of a New Religious Tradition*. Urbana: University Of Illinois Press.
1994 Making Saints: In the Early Days and the Latter Days. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 64-86
- SIMONIN, Louis
1993 [1868] *Viaje a los Estados Unidos*. Madrid: B & T Publicaciones
- SLOTKIN, Richard
1973 *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. Middletown: Wesleyan University Press.
1985 *The Fatal Enviroment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890*. New York: Atheneus
- SONEIRA, Abelardo
1999. ¿Quienes son los carismáticos?. *Revista Sociedad y Religión* 18/19: 56-70, Buenos Aires.
2001. *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Entre el carisma y la Institución*. Buenos Aires: EDUCA.
- SMITH, Henry Nash
1950 *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth*. Cambridge: Harvard Unioversity Press.
1957 Can American Studies Develop a Method? *American Quarterly* 9 (2): 197-208
- SNOW, David
1979. A Dramaturgial Analysis of Movement Acommodation: Building Idiosyncrasy Credits as a Movement Mobilization Strategy. *Symbolic Interaction* 2 (2): 23-43.
- SNOW, David y BENFORD, Robert
1988 Ideology, frame resonance, and participant mobilization. *International Social Movement Research* 1: 197-217
- SPADAFORA, Ana María
1994 Creencias milenaristas e identidad religiosa pentecostal: el Ministerio Ondas de Amor y Paz. En A. Frigerio (comp.) *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 113-127
2004 *Religión, Política y Estética. El pentecostalismo en la Argentina de los '90*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- STARK, Rodney.
 1994 Modernization and Mormon Growth: The Secularization Thesis Revisited. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 13-23.
- STARK, Rodney y BAINBRIDGE, William
 1985 *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- STOLL, David.
 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.
- SZWED, John
 1966 Gossip, drinking and social control in a Newfoundland parish. *Ethnology* 5: 434-441
- TARDUCCI, Mónica.
 1993 Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión. En: A. Frigerio (comp.), *Nuevos Movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 81-96
 1994 Las mujeres en el movimientos pentecostal: ¿sumisión o libertad?, En: A. Frigerio (comp.) *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 60-79
- TAUSSIG, Michel.
 1980 *The Devil and Commodity Fetichism in South America*. Chapell Hill: North Carolina University Press.
 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study on Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press
- TAYLOR, Brian
 1976 Conversion and cognition: an area of empirical study in the microsociology of religious knowledge, *Social Compass*, 23 (1): 5-23
- TOLA, Florencia
 1999 Fluidos corporales y roles paternales en el proceso de gestación entre los tobas orientales de la provincia de Formosa. *Papeles de Trabajo* 8: 197-221, Rosario.
 2001 Relaciones de poder y apropiación del "Otro" en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el Chaco argentino, *Journal de la Société des Américanistes* 87: 197-210
 2004 "Yo no estoy solo (solamente) en mi cuerpo". Cuerpo y multiplicidades entre los Toba del Chaco Argentino. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires – Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- TRINCHERO, Héctor
 2000 *Los dominios del Demonio. Civilización y Barbarie en las Fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: Eudeba.

TURNER, Patricia

- 1993 *I Heard It through the Grapevine: Rumor in African-American Culture*.
Berkeley and Los Angeles: University of California Press

TURNER, Terence.

1986. Production, Exploitation and Social Consciousness in the "Peripheral Situation", *Social Analysis* 19: 91-115
1998. "Mito y conciencia social entre los Kayapó". En: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. J. Hill (ed.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press, Introduction, pp.195-213 [Traducción de Aristóbulo Borton]

TURNER, Victor

- 1974 Social dramas and ritual metaphors. En: *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, pp.23-59
1980 (1968) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI
1982 *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Paj Publications.
1989 (1969) *El proceso Ritual*. Madrid: Taurus.
1991 Are there universals of performance in myth, ritual, and drama? En: Richard Schechner y Willa Appel, *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 8-18
1992 (1983) *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications.

TURNER, Victor y BRUNER, Edward (eds)

- 1986 *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

VERNANT, Jean Pierre

- 1992 *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós

VOGEL, Dan y METCALFE, Brent Lee (eds.)

- 2002 *American Apocrypha: Essays on the Book of Mormon*. Salt Lake City: Signature Books

VUOTO, Patricia

- 1986 Los movimientos de Luciano y Pedro Martínez, dos cultos de transición entre los toba - tasék de Misión Tacaaglé. *Scripta Ethnologica* 10: 19-46.

VUOTO, Patricia y WRIGHT, Pablo

- 1991 Crónicas del Dios Luciano: Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino. *Religiones Latinoamericanas* 2 [México]: 149-180.

WADDINGTON, Patrick

- 1986 Mugging as a moral panic: a question of proportion *British Journal of Sociology* 37: 245-59

WALLACE, Anthony

- 1956 New Religious Among The Delaware Indians, 1600-1900. *Southern Journal of Anthropology* XII (1): 1-21
- WATCHEL, Nathan
1997. *Dioses y Vampiros. Regreso a Chipaya*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WATSON, Lawrence y WATSON-FRANKE, Barbara.
1985. *Interpreting Life Histories: An Anthropological Inquiry*. New Brunswick: Rutgers University Press
- WEBER, Max.
1992 (1920) *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid: Taurus
1994 (1944) Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión) En: *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 328-492
- WHITE, Luise
1993 Vampire priests of Central Africa: African debates about labor and religion in Colonial Northern Zambia. *Comparative Studies in Society and History* 35(4): 744-770
1997 The Traffic in Heads: Bodies, Borders, and the Articulation of Regional Histories." *Journal of Southern African Studies* 23, 2 (1997): 225-238
2000. *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press
- WILSON, William
1981 *On Being Human: The Folklore of Mormon Missionaries*. Logan: Utah University Press.
1994 Powers of Heaven and Hell: Mormon missionary narratives as instruments of socialization and social control. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 207-217.
- WOODWOTH, Warner
1987. Brave New Bureaucracy. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 20 (3): 25-36.
- WOLF, Eric
2000 (1982) *Europa y la Gente sin Historia*. México: Fondo de Cultura Económica
1999 *Envisioning Power: Ideologies of Dominances and Crisis*. Berkeley: University of California Press
- WORSLEY, Peter
1980 [1957] *Al son de la trompeta final*. Madrid: Siglo XXI
- WRIGHT, Pablo
1984 Quelques formes du chamanisme Toba. *Bulletin Société Suisse des Américanistes*, 48: 29-35

- 1988 Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea, *Cristianismo y Sociedad* 95: 71-87.
- 1990 Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad* 105: 15-37.
- 1992 Dream, shamanism, and power among the Toba of Formosa province. En: J. Langdon y G. Baer (eds.), *Portals of Power Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New México Press, pp. 49-172
- 1994 Perspectivas teóricas en la antropología de los movimientos sociorreligiosos en el Chaco Argentino. En: Alicia Barabás (comp.): *Religiosidad y resistencia hacia el fin del milenio*. Quito: Abya-Yala, pp. 17-43
- 1997 "Being-in-the-dream" *Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph. D. dissertation. Department of Anthropology, Temple University.
- 1998 El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado. En: Ana Teruel y Omar Jerez (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado. Trece estudios de Antropología, Arqueología e Historia del Chaco y Pedemonte Andino*, pp. 35-56. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- 2002a L' "Evangelio": pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin. *Social Compass* 49 (1): 43-66.
- 2003a "Ser Católico y Ser Evangelio". Tiempo, historia y existencia en la religión Toba. *Revista ANTHROPOLÓGICAS* 13 (2): 61-81
- 2003b Toba Religiosity: code-switching, creolization or continuum?. En J. Alvarsson y R. Segato (eds.) *Religious in Transition. Mobility, Merging and Globalization in the Emergente of Contemporary Religious Adhesions*. Acta Universitatis Upsaliensis: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 37, pp. 253-263

WRIGHT, Pablo y MESSINEO, Cristina

- 2002b La producción cultural del imaginario esotérico. Una mirada desde Buenos Aires. Presentado en las *III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, CEIL-PIETTE -CONICET, septiembre de 2003.

WRIGHT MILLS, Charles

- 1961 *Las Clases Medias en Norteamérica* (White-Collar). Madrid: Aguilar
- 1979 (1959) *La imaginación Sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica

WYNARCZYK Hilario y SEMÁN Pablo.

- 1994 Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina. En A: Frigerio (org.) *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL, pp. 11-29

YATES, Frances

- 1985 *El Iluminismo Rosacruz*. México: Fondo de Cultura Económica

YOUNG, Lawrence

- 1994a 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

1994b Epilogue. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp 349-53

ZANATTA, Loris

1996 *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejercito en los Orígenes del Peronismo. 190-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes

ZIZEK, Slavoj

2003 (1994) El espectro de la ideología. En: *Ideología. Un Mapa de la Cuestión*, Zizek, Slavoj (comp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-42

FUENTES

ARCHIVO HISTÓRICO JUAN CHURCH (h)

BIBLIOTECA DE JUAN DOMINGO PERÓN (Archivo General de la Nación)

El Libro de Mormón, Utah: Salt Lake City, 1952 [BJDP 2756]

Doctrinas y Convenios - Perla del Gran Precio, Utah: Salt Lake City, 1948 [BJDP 2444]

IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DÍAS

1992 *El Libro de Mormón*. Utah: Salt Lake City.

1988 *Doctrinas y Convenios*. Utah: Salt Lake City.

1993 *La Historia de la Iglesia en la Dispensación del Cumplimiento de los Tiempos*. Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

1996 *Nuestro Legado: Una breve historia de la Iglesia de Jesucristo de Los Santos de los Últimos Días*. Utah: Salt Lake City.

1997 *Enseñanzas de los Presidentes de la Iglesia: Brigham Young*. Utah: Salt Lake City

REVISTA *LIAHONA*

Marzo 1990, Junio 1990, Septiembre 2000, Junio 2001, Marzo 2002, Junio 2002, Septiembre 2002, diciembre 2003

HISTORY OF THE ARGENTINE MISSION 1925-1953.

HISTORIA DE LA IGLESIA SUDAMERICA SUR

Biblioteca del Area de Historia y Asuntos Públicos, Oficinas de la Presidencia de Area de la IJSUD, Ciudad de Buenos Aires.

FOLLETOS: *Encuentros antes del encuentro* (11 pags.); *¿Quiénes Sois Vosotros?* (5 pags.); *El Pueblo de la Promesa* (15 pags.); *El Plan divino de Salvación* (5 pags.)

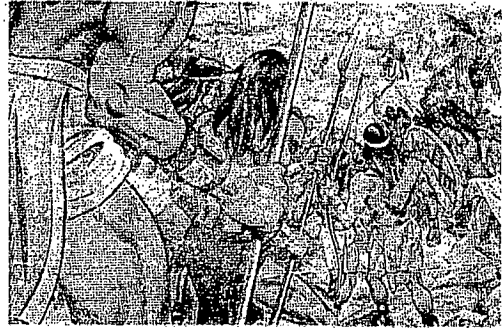
ANEXO

1- Educación y moralidad: ilustraciones del Libro de Mormón para chicos.



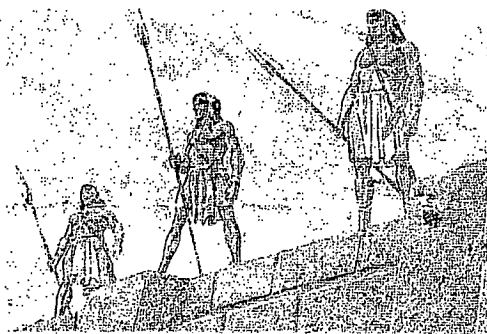
HELAN
Y SUS
2.000 JOVENES

CAPITULO 20



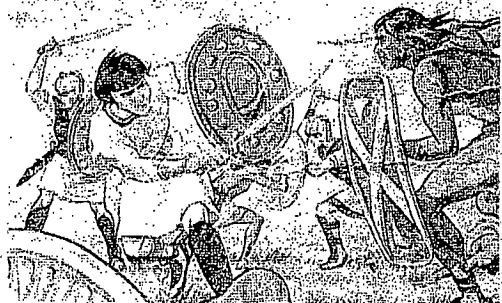
Los lamanitas y los nefitas tuvieron muchas guerras. Los lamanitas deseaban quitar la libertad a los nefitas.

Alma 53:8



Los lamanitas ganaron muchas batallas, y se apoderaron de algunas ciudades de los nefitas.

Alma 53:8



Los nefitas lucharon por conservarse libres, y también lucharon por conservar la libertad del pueblo de Ammón.

Alma 53:10-12



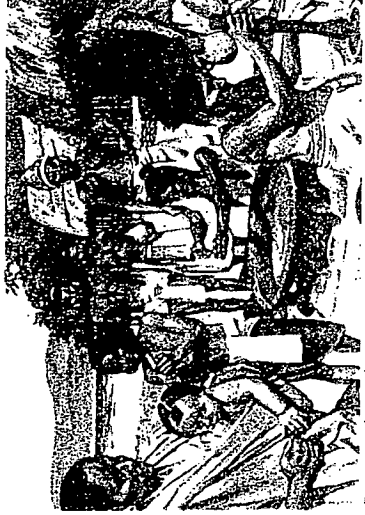
Almán, que era hijo de Alma, dijo a los del pueblo de Ammón que guardaran su promesa de no tomar las armas.

Alma 53:14-15



El pueblo de Ammón deseó tomar las armas en defensa de su tierra. Recordemos que este pueblo había prometido a Dios no volver a luchar.

Alma 53:13,14



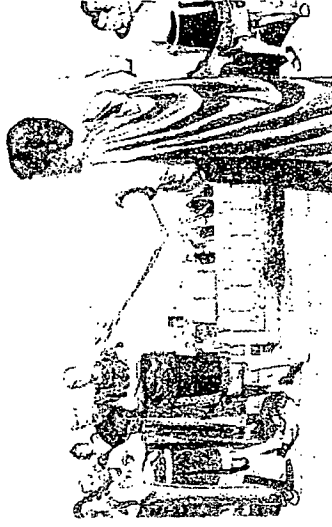
Enos también deseaba que el Señor bendijera a los laminitas. Oyo con gran fe y el Señor prometió que les bendeciría.
Énos 11: 1-2.



Los laminitas eran inquisos; peleaban contra los nefitas y querían de abstrairlos a ellos y sus amigos.
Énos 13: 1-14.



Enos oró para que los anales que el Hevabi no fueran dañados. Oyo para que lo que había escrito en ellos, ayudara a los laminitas a ser justos.
Énos 15: 1-7.



Enos predicó a los nefitas. Deseaba que ellos creyeran en Dios y guardarán sus mandamientos.
Énos 19.



Enos se dedicó a enseñar el evangelio a los laminitas y a enseñar a la gente isralita de Jesús y Su evangelio, su vida y lo que había oído del hijo de su dios.
Énos 26: 1-7.



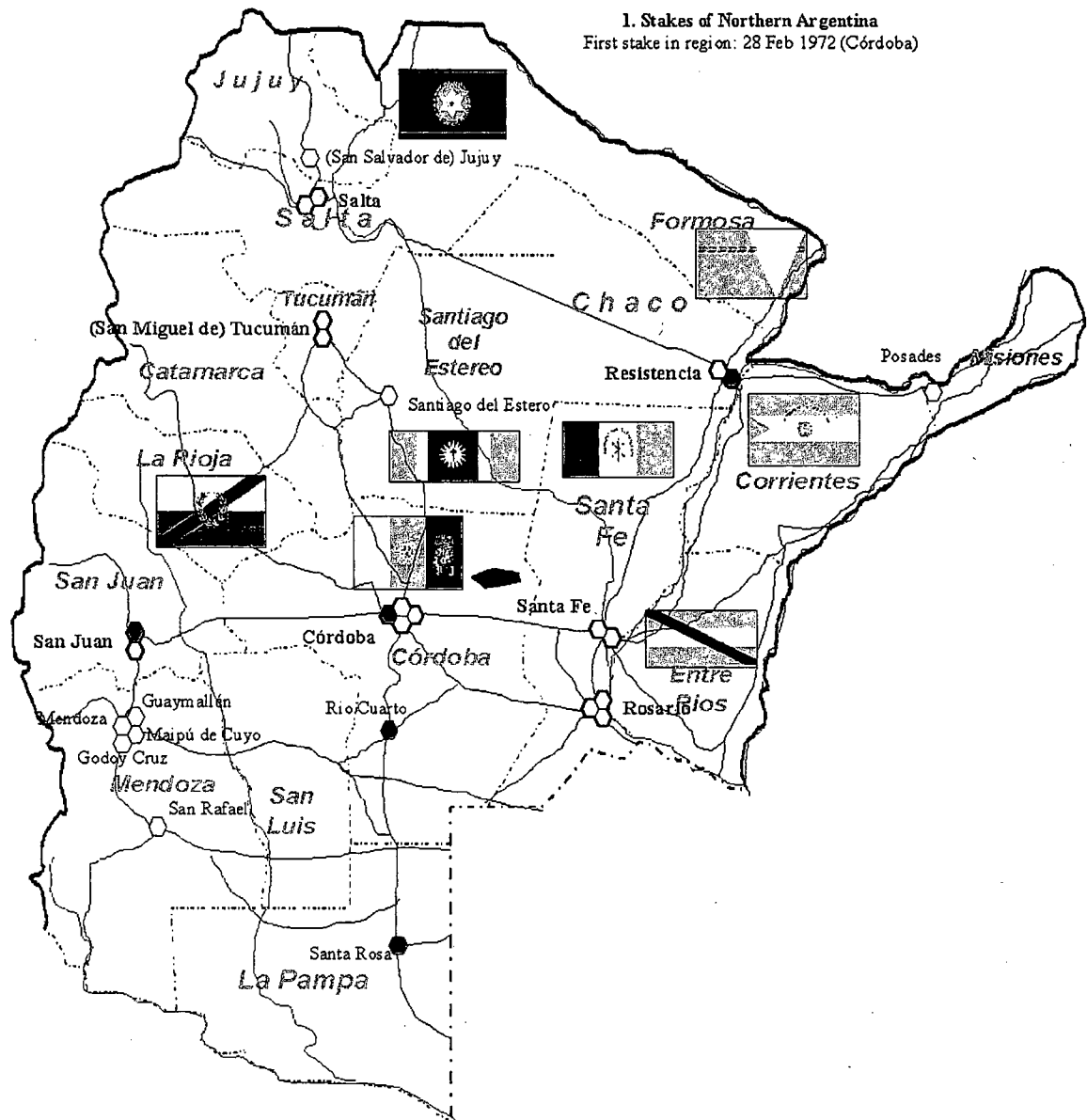
Enos se dedicó a enseñar a la gente isralita de Jesús y Su evangelio, su vida y lo que había oído del hijo de su dios.
Énos 26: 1-7.

2- Folleto para la Misión entre los indígenas

¿QUIENES
SOIS
VOSOTROS?

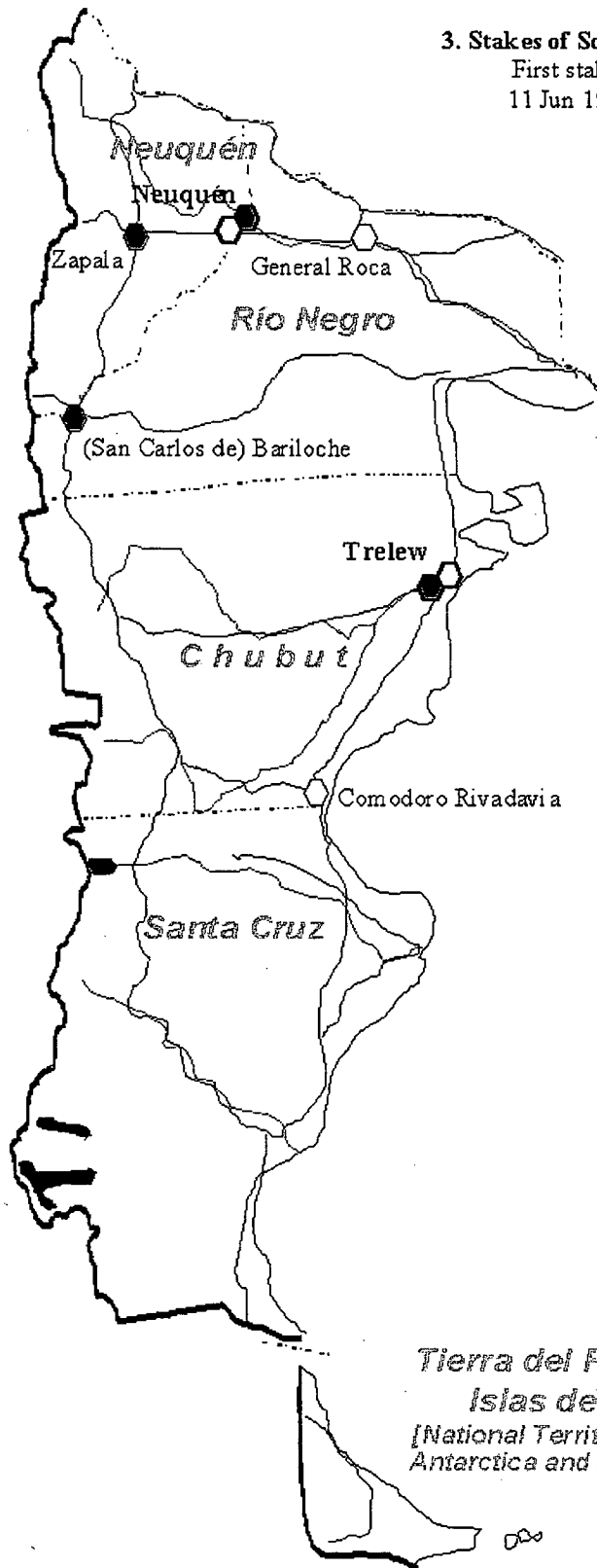


3- Estacas Mormonas en Argentina



3. Stakes of Southern Argentina

First stake in region:
11 Jun 1989 (Trelew)



*Tierra del Fuego, Antártida e
Islas del Atlántico Sur*
[National Territory of Tierra del Fuego,
Antarctica and the Islands of the South
Atlantic]