

La práctica religiosa y los procesos migratorios: el caso del mormonismo en España.

Religious practice and migration processes:
the case of Mormonism in Spain.

Rocío de Diego Cordero¹ Juan Carlos Suárez Villegas²

¹ Profesora Departamento de Enfermería, Universidad de Sevilla, España

² Profesor Departamento Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política, Universidad de Sevilla, España

Recibido: 07/07/2016

Aceptado: 23/12/2016

Correspondencia: Rocío de Diego Cordero. C/Avenzoar, 6. 41003 Sevilla, España. E-mail: rdediego2@us.es

Resumen

Introducción: La relación entre los flujos migratorios y las religiones es algo muy observado; haciendo un recorrido por la historia de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en España (SUD) se evidenciará esta relación en el grupo español.

Método: Revisión de la literatura de los científicos sociales de la religión que han tratado la relación entre los flujos migratorios y los movimientos religiosos en los últimos años (2005-2016). También se han analizado los datos aportados por el movimiento de los Santos de los Últimos Días en España así como datos del Observatorio de Pluralismo religioso en España.

Resultados: Se evidencia cómo la inmigración ha sido un factor determinante para la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, tanto en sus inicios a nivel mundial así también como determinante en el caso de la permanencia y crecimiento en la sociedad española.

Conclusión: El fenómeno migratorio actúa como “salvador” del movimiento de los Santos en España ya que sólo una quinta parte de los bautizados en España son españoles y del idioma es un factor determinante en la procedencia de los miembros extranjeros, ocupando su mayoría la procedencia latinoamericana.

Palabras Clave: flujos migratorios, religiones, mormones, inmigración, secularización.

Abstract

Introduction: The relationship between migration and religions is very observed; making a tour of the history of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS) in Spain this relationship will be evident in the Spanish group.

Method: Review of the literature of social scientists of religion that have addressed the relationship between migration and religious movements in the last years (2005-2016). We have analyzed the data provided by the Latter Day Saint movement in Spain and data from the *Observatorio de Pluralismo religioso* in Spain.

Results: There is evidence of how immigration has been a determining factor for the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints him, both in their early world as well as determining level in the case of permanence and growth factor in Spanish society.

Conclusion: The migration acts as a "savior" of the movement of the saints in Spain since only one fifth of the baptized in Spain are Spanish and the language is a determining factor in the origin of foreign members, occupying most of Latin American origin.

Keywords: migration, religions, Mormons, immigration, secularization.

1. Introducción

Se toma como punto de partida la relación entre los movimientos migratorios, el fenómeno del asociacionismo y la conformación de nuevos grupos religiosos. Para hacerlo concreto en el caso español de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días, se ha ido conociendo este fenómeno mediante las cifras aportadas por la iglesia, observándose que no en todos los lugares dicha relación ha tenido lugar en la misma medida, pero ratificando la importante relación entre las partes analizadas.

También se dedican unas líneas al tan tratado concepto secularización/desecularización pues es en una sociedad supuestamente secularizada (la sociedad española) donde va a tener lugar la llegada, desenvolvimiento y permanencia del movimiento religioso que nos ocupa.

2. Método

Se ha llevado a cabo la consulta y análisis de bibliografía relevante del campo de la sociología y la antropología. Además, para conocer el recorrido de los Santos de los Últimos Días en España, se consultaron documentos de la Iglesia, que con el apoyo de sus dirigentes, han permitido exponer su historia española.

También se analizaron las gráficas de evolución de las entidades inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia entre 1968-2014 del Observatorio de Pluralismo religioso en España.

Y toda la información obtenida ha sido analizada e incorporada al presente artículo.

3. Resultados

3.1. Los orígenes de los primeros mormones en España

Fue precisamente un soldado español quien 100 años antes de la llegada de los primeros misioneros a España, traduce, no al completo pero sí en gran parte, el Libro de Mormón al español. A partir de aquí 1955 es el año de la llegada de los primeros militares estadounidenses a tierras españolas y 1956 es la fecha de la llegada de los primeros mormones. 1957 será el año en el que el grupo de militares madrileños miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días se convierte en la rama de Madrid, que contaba con casi 100 miembros que además de militares eran personas de la embajada americana y de empresas multinacionales con sede en la capital (López, 2014).

En 1964 se registran en España 4 grupos (coincidentes con las bases aéreas y navales): Madrid, Rota, Zaragoza y Sevilla. Al no estar permitida ninguna forma de proselitismo, en estos primeros inicios los mormones se dedicarán a intentar convertir a los militares no mormones y a rescatar a los militares mormones no practicantes dentro de dichas bases militares.

Con una mayoría de miembros formada por militares y familiares de estos llega el año de la aprobación de la Ley de Libertad Religiosa en España: 1967, aunque ésta no será aprobada hasta junio. Por ello, los días 6 y 7 de enero tendrá lugar una conferencia en Madrid para todos los miembros del Distrito Mediterráneo occidental en el que se les advierte de la prohibición de predicar y se les recomienda una actitud pasiva pero dispuesta a compartir el evangelio con aquellas personas que de manera privada así lo solicitasen. Una vez se aprueba la ley, aunque continúan las persecuciones y detenciones de miembros de la Iglesia, se resuelve un problema que hasta ahora no se había podido solucionar y era el hecho de tener que acudir a las bases para las reuniones sin ser personal militar. Con la entrada de la ley se alquilarán locales fuera de las bases y en ellos tendrán lugar las reuniones (López, 2014).

Una vez conseguido ésto el siguiente paso era el de recibir misioneros, pero para ello la iglesia debía ser reconocida legalmente, para lo cual se lleva a cabo la inscripción en el Registro de Asociaciones Confesionales no Católicas haciéndose efectivo en el mes de octubre de 1968.

Será unos meses más tarde, en mayo de 1969 cuando tenga lugar la “dedicación de España para la predicación del Evangelio”¹. Después de este acontecimiento, se inicia una silenciosa tarea proselitista española y un mes más tarde llegan a Madrid los primeros misioneros de la Iglesia. Pero hacer tarea proselitista en un país donde aún permanecía el régimen franquista, con una Ley de Libertad religiosa recién estrenada y con una población mayoritariamente católica, no era algo fácil; a pesar de ello, sólo unos días después de la dedicación de España (5 de Junio de 1969) ya estaban los primeros misioneros mormones en nuestro país. (López, 2014).

Con ser decisiva, la Ley de 1967 resultaba inadecuada ya ante el ordenamiento configurado por la Constitución de 1978 e, incluso, insuficiente ante la misma concepción del Vaticano II en que decía inspirarse. Así, el 6 de diciembre de 1978 el

¹ La “dedicación” la realiza un oficial de la iglesia dentro de una ceremonia cuyo fin es por una parte reclamar los poderes celestiales para convertir en sagrado un lugar o un tiempo con un fin determinado y

pueblo español aprueba en referéndum la nueva Constitución. En su artículo 16 se especificaba que “los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones” (Corral, 1968).

Tres objetivos fueron los que principalmente se perseguían con la Constitución de 1978 en materia de libertades religiosas: un alto grado de libertad, un elevado consenso de la población española y de las fuerzas políticas que la representaban y una previsión de estabilidad. Todo ello basado en 4 principios fundamentales, encabezados por el más importante de todos: el principio de libertad religiosa. Seguido éste del principio de igualdad según el cual todos los ciudadanos son iguales ante la ley independientemente de su adscripción religiosa. Sigue a éste el principio de neutralidad del Estado según el cual el Estado actuará en el tema de las religiones ateniéndose a los efectos sociales de las mismas; finaliza con el principio de cooperación del Estado, que obliga al Estado a cooperar con las religiones, pero sin olvidar los principios de igualdad y neutralidad. Este principio trajo consigo la consideración de la religión como un fenómeno social, y que se acepta como “normal” en la vida pública. De modo que la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, crea el Registro de Entidades Religiosas y otros instrumentos como la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y los convenios o acuerdos de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas. Para la firma de estos convenios, surge el elemento del “notorio arraigo”, para determinar qué confesiones religiosas, por su implantación social, pueden establecer estos acuerdos de cooperación. Sólo 3 acuerdos de firmaron hasta en 1992; hasta que el 23 de Abril de 2003, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días consigue tal distinción. Esta distinción supone desde el punto de vista legal:

- a) Reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio religioso
- b) La enseñanza confesional de la religión en los colegios públicos
- c) La asistencia religiosa en centros públicos
- d) La asistencia religiosa en centros públicos de internamiento, tales como establecimientos militares, hospitales, asilos o penitenciarías.
- e) Cooperación económica del Estado con las confesiones religiosas, sobre todo a través de exenciones tributarias, incentivos fiscales y ayuda económica directa.

por otra consagrar a las personas que van a llevar a cabo este fin. Se dedican templos, iglesias y lugares, como este caso ocurre con España.

No obstante, no sólo son beneficios puramente legales lo que se obtiene de dicha distinción, sino “el reconocimiento estatal de un grupo como confesión religiosa les otorga en “aura de respetabilidad” que los distingue socialmente de las simples asociaciones”, pudiendo entenderse lo que ello supuso para la iglesia de los Santos de los últimos días en España (Martínez-Torrón, 2001).

Esta Ley Orgánica 7/1980, de 5 de Julio, de Libertad Religiosa, en su artículo 7: *el Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, acuerdos o convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España.* En todo caso, estos acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales. Como se ha apuntado, desde su promulgación en 1980, sólo se habían firmado, hasta 2003, tres acuerdos con comunidades religiosas: evangélica, israelita e islámica. En el artículo 5º de la LOLR, leemos: *la inscripción se practicará en virtud de solicitud, acompañada de documento fehaciente en el que consten su fundación o establecimiento en España, expresión de sus fines religiosos, denominación y demás datos de identificación, régimen de funcionamiento y órganos representativos, con expresión de sus facultades y de los requisitos para su válida designación.* Con lo que puede extraerse que además de los beneficios fiscales y económicos establecidos, contar con la calificación de notorio arraigo dota a al movimiento religioso de un peso como entidad religiosa y por ello de “prestigio social”, separadas de aquellas que, no habiendo conseguido tal distinción, han de inscribirse como una organización sin ánimo de lucro (de Diego, 2016).

3.2. Secularización y nuevos movimientos religiosos

Es traído aquí uno de los cuestionamientos acerca de la relación entre la secularización y los llamados *Nuevos Movimientos Religiosos* (NMR): “La literatura académica no contempla ningún tipo de contradicción en el hecho de ver cómo dos procesos, el de la secularización y el de la diversificación religiosa, coinciden temporalmente en un mismo contexto social” (Moreras, 2006: 6).

Consideramos necesaria alusión al texto “*La secularización de los españoles*” de Alfonso Pérez-Agote para hablar y concretar cómo se ha llevado a cabo este proceso de secularización en España. Lo primero que se nos presenta en el texto es que se debe reparar para hablar del caso español, en tres lógicas sociales interrelacionadas: la que él

llama lógica de la secularización de las conciencias, la lógica de las relaciones Sociedad- Estado y la lógica de la quiebra de la homogeneidad cultural. Esta última lógica hace referencia a los flujos migratorios y la importancia que éstos han tenido en la configuración del actual espacio social; y más en un país como España que cuenta con mayor flujo absoluto de inmigrantes de toda la Comunidad Europea. Esta última lógica ayuda a tocar un aspecto fundamental: entender ese proceso de recreación cultural que plantea Pérez- Agote en su texto: “(...) decimos re-creación porque se trata de reproducir esquemas culturales de las sociedades originarias, pero modificadas por la experiencia necesariamente traumática de la migración y por necesaria acomodación a las sociedades de llegada. (...)” (Pérez- Agote, 2008: 172).

El antropólogo Eduardo I. Gómez Carrillo de la Universidad de San Buenaventura de Bogotá destaca el papel mediador de la religión y la espiritualidad en los procesos migratorios, dando lugar a “nuevos sentidos sociales” fruto de la interacción entre los flujos migratorios y las sociedades receptoras (Gómez, 2012).

El trasiego que supone salir del lugar de origen y asentarse en el nuevo genera una situación de disconfort y el movimiento religioso va a funcionar como “bisagra” para facilitar el proceso como creador de “sentido social” y por otra parte como puntos de encuentro (Gómez, 2012). Por lo que puede entenderse que pertenecer a un movimiento religioso va a hacer algo más llevadero el proceso migratorio.

Siguiendo con la idea de Pérez-Agote a este respecto, “estas recreaciones culturales, entre ellas la religiosa, constituyen una fuente importante de estigma social, y con ello, de autoestima”. (Pérez-Agote, 2008: 172)

En relación con esto, Marian Martínez plantea dos conceptos fundamentales: por una parte la idea de tolerancia respecto a las minorías y por otro el de normalización. Y lo hace como “la lógica de la normalización bajo el concepto de tolerancia”, siendo ésta la manera en la que las minorías perviven en el mapa social español: son toleradas, pero no en concepto de igualdad, sino en términos de desviados de la normalidad de las prácticas españolas. Este modo de tolerancia genera inevitablemente grupos estigmatizados por ser los que están fuera de lo normal, aunque sean tolerados (Martínez, 2011). Además de la estigmatización, esta forma de tolerancia genera lo que para Young son “desventajas sistemáticas” (Young, 2005) en lo referido al acceso a los recursos, lo que estará relacionado con dificultades para alcanzar posiciones de prestigio social. Así, “la normalización transforma la diferencia en desviación, y por ello es fuente de opresión estructural en la medida en que construye la diferencia como

problema y tiende a excluir a aquellos que no encajan con las normas” (Martínez, 2011: 37).

Pero la pertenencia a un determinado movimiento religioso puede ser una fuente importante de “capital social” (Levitt, 2008) que permita a estos “desviados” ir adquiriendo presencia en la realidad social, “utilizando” al movimiento como medio para adquirir prestigio.

Hay un aspecto más que hay que tener en cuenta a la hora de mirar hacia la configuración concreta de religión mormona y es el hecho de cómo otras religiones minoritarias incrementan sus funciones de solidaridad y ayuda cuando emigran a otros lugares, presentándose así como un medio que dota de identidad y que da resguardo a su comunidad. Estos modos más reforzados de religiosidad conviven con un nivel cada vez menor de religiosidad de la población autóctona. Recordemos aquí que los mormones vienen de una sociedad cuyo concepto de religiosidad es distinto al caso europeo, donde la pluralidad ha conformado un mapa religioso diverso; tal y como apunta Pérez-Agote tomando lo apuntado por W. Herberg: “en Estados Unidos la religión operativa es el American Way of Life, que constituye el sustrato general de la vida estadounidense. Más allá de todas las diferencias de religión, de cultura y de clase que en ella existen”. Esto supone una configuración distinta al caso europeo, donde la cultura y la religión han caminado de la mano durante siglos, y por ello, la llegada y el surgimiento de movimientos religiosos minoritarios son vistos como conflictos, fruto de luchas por ocupar el lugar central; en el caso americano, la cultura no necesita de la religión para legitimarse; va por encima y en ella tienen cabida todas las formas de religiosidad. (Pérez -Agote, 2008).

En el caso español, lo que tiene lugar es una “exculturación” de la religión; una ruptura con los lazos entre cultura y religión, ambas tradicionalmente unidas y difícilmente diferenciadas. Eso ha dado lugar a malas interpretaciones de determinados símbolos y conflictos frutos del uso poco apropiado que se ha hecho del propio concepto religión; esto es:

“el uso indiscriminado de la categoría de religión en realidades sociales en donde la realidad simbólica e incluso institucional y religiosa no está necesariamente diferenciada supone, aparte del peligro de incurrir en una percepción etnocéntrica, la incapacidad de comprender las consecuencias de semejante diferenciación cuando ésta se produzca” (Pérez-Agote, 2008: 175).

Este proceso de separación en el caso español no ha estado libre de conflictos, dada la

tradicional resistencia protagonizada por el catolicismo de abandono de posiciones privilegiadas; esto ha llevado a que esta exculturación se haya producido mediante el anticlericalismo. Y en este sentido, Pérez- Agote habla de tres oleadas de secularización en España: un primer intento previo a la Guerra Civil (que tras el triunfo del franquismo queda parada); otra en los años sesenta, caracterizada ya no por el conflicto, sino por una progresiva pérdida de interés en la creencia en Dios. Esto explica el aumento del número de creyentes que paulatinamente van abandonando las prácticas religiosas, y por otro el aumento del número de los definidos como “indiferentes. Y en los años noventa ya comienza a definirse una tercera oleada de secularización, en la que lo que predomina es la pérdida de interés con respecto a la religión; no es la lucha de la primera oleada ni el alejamiento de la segunda; es la observancia de la religión como algo extraño, un ingrediente ni siquiera contemplado; el individuo de la tercera oleada no contempla la religión porque ni siquiera se pregunta por ella. Es la llamada crisis de la religión *tout court* (Pérez-Agote 2008).

3.3. *El fenómeno del asociacionismo religioso*

Estamos frente a un caso de *asociacionismo religioso*: una situación política adecuada permite la llegada de los primeros mormones y se comienza a crear una comunidad nueva, que no sólo crece en adeptos por conversos de la población autóctona, sino que sirve de red de apoyo para los inmigrantes que siguen llegando a las bases españolas. A su vez, la conformidad de esta comunidad no es sólo un trasvase de unos dogmas desde el lugar de origen a la sociedad de acogida, sino que supone un proceso de “resocialización”, pues la nueva comunidad se ajusta a códigos y normas también nuevos y el resultado de esto es una “nueva comunidad mormona”, particular y distinta. (Mata y Giró, 2013: 124).

Las asociaciones de cariz religioso comparten unos rasgos diferenciadores que las distinguen de aquellas otras asociaciones no religiosas, dado que cuentan con un lazo común alrededor del cual se organiza, que evita conflictos en cuanto al nombramiento de líderes o distribución de los recursos, pero que por otra parte puede provocar un mayor extrañamiento para con la sociedad de acogida. No obstante, el asociacionismo religioso supone una forma ventajosa de unión, dado que al no tener que consensuar objetivos y estar establecidos los criterios principales, su crecimiento es más rápido, mayor y permite la creación de lazos que ya se extienden más allá de la sociedad en al que se asientan, nacionales e internacionales (Mata y Giró, 2013: 125-126).

La organización jerárquica de la Iglesia SUD refleja esta manera de asociacionismo en lo que a nombramiento de líderes se refiere; el presidente es un profeta, un nexo de unión e interpretación con la divinidad; tiene autoridad para nombrar y designar a los participantes en la jerarquía de la Iglesia. En las reuniones, estas “propuestas autoritarias” pueden ser aceptadas o rechazadas por los miembros mediante voto a mano alzada. Con lo que, el miembro no puede elegir al presidente ni a las autoridades principales; sólo a los líderes locales. (López, 2014).

Y así, el crecimiento de las asociaciones religiosas va aumentando conforme crece la llegada de inmigrantes, y esto lleva a un *modus operandi* compartido por todas las asociaciones religiosas de inmigrantes: encuentros informales que derivan en entidades formales organizadas. Y aquí se presenta brevemente el caso mormón español: tras los acuerdos de defensa entre Estados Unidos y España en 1953, dos años más tarde empezaron a llegar los primeros militares estadounidenses para las Bases Militares y, entre ellos, a finales de 1956, llegaron cuatro militares mormones a Madrid. Estos primeros miembros de la Iglesia trabajaban en unas instalaciones militares de Getafe, y allí hacían sus primeras reuniones. Las reuniones dominicales pasaron a la Base de Torrejón, una vez acabadas sus instalaciones. Pero fue la elección como Ministro de Agricultura del Gobierno estadounidense de Eisenhower de un miembro de la Iglesia lo que permitió la autorización para que las reuniones dominicales se hicieran fuera de las instalaciones militares o de domicilios particulares. Y algo parecido tuvo lugar en las bases de Zaragoza, Morón de la Frontera, San Pablo en Sevilla y la Base Naval de Rota en Cádiz. Con los miembros de la Iglesia de estas bases se organizó el Distrito del Mediterráneo Occidental, que formaba parte de la Misión Francesa.

Pese a la distinción entre las asociaciones expresivas e instrumentales, el carácter religioso permite ir desde el asociacionismo expresivo hasta el instrumental dado que una vez asentados los aspectos religiosos, comienzan a buscar intereses más instrumentales que les permitan una mayor visibilidad y capacidad de negociación (Mata y Giró, 2013). Los responsables de las asociaciones municipales de las sociedades de acogida, se muestran colaboradores en su proceso de inserción y crecimiento, dado que una asociación estructurada y con un líder es mucho más accesible, y está más “controlada”.

Esto es lo que hemos entendido como “el mito de la integración”: la sociedad receptora del movimiento religioso permite formas de religiosidad distintas a las entendidas como autóctonas, pero de manera controlada y en momentos determinados;

el resto del tiempo están “sumergidas” y relegadas al ámbito privado, por lo que en vez de integración y diversidad, lo que se da es una cada vez mayor pérdida de lo particular, en aras de un espacio donde conviven en un segundo plano otros movimientos religiosos, no subvencionando las entidades públicas determinadas actividades que permitirían un mayor conocimiento y refuerzo de sus creencias, obligando a actuar de manera independiente y mediante actividades que no suponen esfuerzos económicos importantes y que sí consiguen la visibilidad que necesitan (un ejemplo, en el caso de los SUD, las periódicas campañas de donación de sangre que tienen lugar en los centros de reuniones).

Se concreta ahora en el caso mormón: conocedores del marco social, político, legal en el que se insertan, los SUD van a buscar actividades que les permitan avanzar en el proceso de asentamiento y acomodación, luchando contra la desconfianza que actividades concretas, aisladas y controladas generan en la sociedad de acogida. El fructífero calendario de actividades con el que cuenta la iglesia de los SUD, las obras de caridad y su difusión en redes sociales y medios de comunicación, su organizada sala de prensa, su visibilidad en las grandes catástrofes... son algunas de las estrategias de transparencia, de reivindicación de su espacio simbólico, pero a su vez, uno de los motivos de su rápido crecimiento, pues suponen otras vías de llegada a la Iglesia, de captación de nuevos miembros y de consolidación de la comunidad existente.

Esta idea se complementa con la que la investigadora mejicana Olga Odgers apunta tras revisar diversos autores: “las creencias, prácticas e instituciones religiosas, si bien en ocasiones son fuente de conflicto, también han constituido un recurso relevante en los procesos de integración de los inmigrantes” (Odgers, 2013: 134).

Para terminar de tratar estas cuestiones se alude al estudio “*Las dos caras de la inmigración*” que Juan Díez Nicolás concluyó en 2005, como resultado de catorce investigaciones realizadas anualmente entre 1991 y 2003 en España, con una muestra de 16.894 entrevistas personales, en el que se persigue presentar ambos puntos de vista con respecto a la inmigración en España: la del español y la del inmigrante. Uno de los objetivos del citado estudio fue averiguar el nivel de integración de los inmigrantes entendiendo dicha integración como la asimilación de los valores del país al que emigran y la sustitución de los propios (teoría de cambio de valores de Inglehart). Desde el punto de vista de los españoles, la religión se encuentra entre los mayores obstáculos para la integración. Desde la perspectiva de los inmigrantes, las mayores dificultades son el idioma y la dificultad para encontrar trabajo y obtener la residencia. No obstante,

estos último también dicen encontrar consuelo y fortaleza en la religión (Díez, 2005).

Jordi Moreras, un año después, expone que “(...) al incorporar el factor religioso, no sólo se completa la multidimensionalidad de las realidades migratorias, sino que también se plantea un principio de pluralización religiosa de las sociedades receptoras (...)” (Moreras, 2006: 5).

Se plantea la idea de el surgimiento de versiones particulares de un mismo movimiento religioso, siendo imposible “trasplantar” de una sociedad a otra (Moreras, 2006). En el caso de la Iglesia SUD española, es una versión de la exportación de una megaiglesia (Gómez, 2012) y por ello particular y única, ya que es el resultado de la conjugación de unos hechos históricos, sociales y legales concretos. Los movimientos religiosos traspasan las barreras espaciales, se expanden, se asientan y se particularizan. Estas versiones son a las que Moreras se refiere como “religiones inmigradas” que con su llegada han modificado el mapa religioso español, que “ya no se entiende si no es en clave de pluralidad” (Moreras, 2006: 7).

Estos NMR van a luchar por conseguir su lugar en el mapa social, su “capital social”; pero su acceso al espacio público va a depender de tres factores: de lo que la sociedad receptora entiende por ciudadanía y nacionalidad, de la tradición judeocristiana que pone difícil la asunción de otras formas de religión y la idea de secularización imperante que lleva pareja el hecho de relegar al ámbito de lo privado las opciones religiosas. Por ello, el reconocimiento social de estas otras religiones va a estar directamente relacionado con el modo particular en que cada sociedad conciba al movimiento religioso inmigrante. Esto sustenta la idea de Moreras de que la pluralidad religiosa en España es “más formal que real” (Moreras, 2006: 31), a pesar del auge de la producción en las ciencias sociales de estudios referidos a NMR y de las cada vez más numerosas actividades llevadas a cabo entre las distintas religiones. Pero este interés en tratar el tema religioso y su relación con la inmigración está muy relacionado con el concepto que la sociedad tiene del hecho religioso. Asistimos a un campo religioso cambiante, protagonizado por procesos de mezcla de elementos de los movimiento religiosos importados y la sociedad receptora, originando así versiones particulares que vienen a entremezclarse y a enriquecer el mapa religioso actual (Moreras, 2006).

3.4. Inmigración como factor determinante en la iglesia SUD actual

En aproximaciones previas, como las de Gabriel Piedrahita sobre la religión como agente social de integración y de conflicto entre las minorías religiosas en la

comunidad de Madrid, se recoge que el crecimiento de las distintas confesiones religiosas en España está protagonizado por población inmigrante, de modo que incluso en algunos casos llegan hasta ocupar un 50% (Piedrahita, 2005).

Fijándonos en las gráficas de evolución de las entidades inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia entre 1968-2014 del Observatorio de Pluralismo religioso en España es notable el brusco crecimiento exponencial que ha experimentado la Iglesia de los Últimos Días, principalmente entre 1992 que pasa de 4 a 78 en 2014².

Pero el fenómeno migratorio está directamente relacionado con estas cifras: la pervivencia de la Iglesia SUD en nuestro país depende de la inmigración; tal y como demuestran las cifras de bautizados.

Analizando como ejemplo la misión España Málaga, según datos de la Iglesia en el período de 2003 a 2007 los bautismos se distribuían:

Tabla 1: Distribución bautismos por nacionalidades Misión España Málaga 2003- 2007

Misión España Málaga		
Nacionalidades	Nº Bautizados	%
Espanoles	255	38%
Otros europeos	34	5%
Latinoamericanos	283	42%
Africanos	72	11%
Otras nacionalidades	23	4%

Fuente: Elaboración propia a partir de datos aportados por el movimiento.

Como puede verse en esta tabla, la cifra de miembros de procedencia latinoamericana supone más de un 40% del total de bautizados, por encima de los españoles.

² Comentar a este respecto que la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días se constituye como una única entidad religiosa que se organiza, interna y territorialmente, a través de lugares de culto que se anotan en el Registro de Entidades Religiosas que, al no constituirse como entidad, carecen de personalidad jurídica propia. Es por ello que los datos sobre sus lugares de culto son necesarios para conocer la dimensión y alcance de esta minoría religiosa.

Y entre 2008 y 2012, en la misión de España Málaga se han bautizado un total de 1334 miembros, distribuidos de la siguiente forma:

Tabla 2: Distribución bautismos (nacionales/ extranjeros) Misión España Málaga 2008-2012.

Misión España Málaga				
Año	Nº Bautizados Españoles	Nº Bautizados Extranjeros	% Bautizados Españoles	% Bautizados Extranjeros
2008	52	113	31,5%	68,5%
2009	64	120	34,8%	65,2%
2010	79	129	38%	62%
2011	115	211	35,3%	64,7%
2012	158	293	35%	65%

Fuente: Elaboración propia a partir de datos aportados por el movimiento.

Las cifras recogidas en esta tabla evidencian que los bautismos en extranjeros superan en casi la mitad a las cifras de bautizados españoles, manteniéndose esta distancia con escasas variaciones en este período entre 2008-2012.

Si hablamos de la situación española en general, las cifras apuntan a que sólo una quinta parte de los bautizados en España son españoles. Con lo que podemos hablar de que la población hispanoamericana es a la Iglesia en España como la británica a la inicial iglesia americana: una salvación. Con la característica que en los inicios facilitó los contactos entre británicos y americanos y ahora lo hace entre españoles y latinoamericanos: el idioma.

Como puede entenderse, fruto de estos contactos entre miembros de distintas nacionalidades, surge una iglesia muy diversa culturalmente que debe unirse en un mensaje común.

4. Conclusiones

La situación en la que se encontraba España tanto histórica, política, social como legal a la llegada de los primeros portadores de la religión mormona ha influido de manera directa en el modo en el que se implanta y se desarrolla el movimiento. La Iglesia llega a una España en la que el catolicismo es la religión oficial del Estado, pero en la que las relaciones políticas con los Estados Unidos comienzan a ser favorables y la legislación en materia de libertad religiosa también experimenta cambios. Y la suma de todo ello es lo que permite que este movimiento religioso fragüe en tierras españolas y no sólo eso, sino que lo haga de una manera concreta.

Entendiendo que en nuestro país estamos en la tercera oleada secularizadora planteada por Pérez-Agote, en la que los flujos migratorios han propiciado la quiebra de la homogeneidad cultural (Pérez-Agote, 2012) presentamos al movimiento religioso mormón nacional como una recreación particular del mormonismo y que ha pasado a formar parte de esta realidad religiosa heterogénea, una realidad donde lo que ha tenido lugar es una transformación de las creencias (Cantón, 2004) en un campo cambiante y dinámico en el que, en la medida en la que tengan lugar las conexiones entre los agentes del campo (religiones), sus límites de modificarán y redefinirán continuamente (Bourdieu, 2003).

Podemos hablar del fenómeno migratorio como “salvador” del movimiento de los santos en España, ya que sólo una quinta parte de los bautizados en España son españoles, y del idioma como factor determinante en la procedencia de los miembros extranjeros, ocupando su mayoría los de procedencia latinoamericana.

La secularización en nuestro país ha estado marcada por flujos migratorios que han construido la realidad religiosa actual, dado el papel mediador de la religión y la espiritualidad en los procesos migratorios que han generado “nuevos sentidos sociales”. La religión actúa como fuente de apoyo y lugar de encuentro para los recién llegados. La historia de los SUD es un ejemplo de implantación y desarrollo de un movimiento religioso a partir de flujos migratorios, no sólo en los orígenes de la misma, sino en el caso español en particular, donde estas migraciones estuvieron unidas a estrategias militares y acuerdos políticos que posibilitaron la llegada de misioneros y el desarrollo de la iglesia, algo que anteriormente se había intentado sin éxito.

Emigrar hacia otro lugar siempre es una fuente de estrés e incertidumbre para el emigrante, pero si en el lugar de destino hay un grupo que comparte su adhesión al movimiento, este “aterrizaje” es mucho más llevadero; y si además los miembros del

grupo o, mejor aún, el conjunto de la sociedad receptora comparten el idioma hace que el proceso se lleve a cabo de manera más satisfactoria. En el caso de los santos, los primeros militares que fueron llegando a las bases encontraron en los primeros enviados mormones a su grupo de iguales, lo que facilitaba su estancia en el país. Además los miembros dado que compartían el idioma y demás esquemas culturales con otros militares estadounidenses, llevaron a cabo tareas proselitistas para convertir a los que aún no se habían unido a la Iglesia, presentando a la misma como una manera de integrarse en el país de destino.

Una vez han ido pasando las décadas, el perfil del inmigrante mormón ha ido cambiando hasta estar representados en su mayoría por latinoamericanos que, por una parte, encuentran en la conversión una fuente apoyo durante el proceso migratorio, y que, para los ya miembros, supone una característica muy valorada a la hora de elegir destino.

Referencias

- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Madrid: Anagrama.
- Cantón, M. (coord.) (2004). *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones.
- Corral, C. (1968). El ordenamiento jurídico español de libertad religiosa. *Revista de estudios políticos*, 158, 77-100.
- Corral, C. (1968). Comentario a la O.M. de 5 de abril de 1968. *Revista Española de Derecho Canónico*, 24, 401-408.
- De Diego, R. (2016). *Nuevos Movimientos Religiosos: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Sevilla* (tesis doctoral). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Díez Nicolás, J. (2005). *Las dos caras de la inmigración*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Gómez, E. (2012). Espiritualidad y desplazamiento: consideraciones para los estudios de migración. *Theologica Xaveriana*, Enero-Junio, 61-84.
- Levitt, P. (2008). Religion as a path to civic engagement. *Ethnic and Racial Studies*, 31(4), 766-791.

- López, F. (2014). *La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días. Implantación, desarrollo en España y estudio comparativo con otros países europeos*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Martínez, M. (2011). ¿Es el multiculturalismo bueno para los inmigrantes? *REIS: Revista española de investigaciones sociológicas*, 135, 27-46
- Martinez-Torrón, J. (2001). *Estado y Religión. Proceso de secularización y laicidad*. Madrid: Universidad Carlos III.
- Mata, A. y Giró J. (2013). Reflexiones sobre la influencia de los componentes religiosos en el asociacionismo inmigrante. *Revista Internacional de Sociología*, 71, Extra 1, 117-140.
- Moreras, J. (2006). Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate. *Documentos Cidob Migraciones*, 9.
- Odgers Ortiz, O. (2013). Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes. *Migración y Desarrollo*, 11 (21), 133-157.
- Pérez-Agote, A. y Santiago, J. (Eds.) (2008). *Religión y política en la sociedad actual*. Madrid: Editorial Complutense.
- Pérez-Agote, A. (2012). *Cambio religioso en España: Los avatares de a secularización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Piedrahita, G. (2005). *La religión como agente social de integración y de conflicto en el territorio: caso específico de las minorías religiosas en la Comunidad de Madrid* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Young, I. (2005). Reflections on Social Structure and Sub- jectivity. *On Female Body Experience*. Oxford: Oxford University Press.