

Sangre de minero: poder, contexto y acusaciones de corrupción en el mormonismo boliviano*

DAVID C. KNOWLTON**

Abstract

MINER'S BLOOD: POWER CONTEXT AND CORRUPTION ACCUSATIONS WITHIN THE BOLIVIAN MORMONISM. *This work analyzes a case in which several members of a Bolivian Mormon neighborhood rose up against their own leaders as a result of corruption issues and consequently one family was suspended from the church making clear the way in which power should operate within the Mormon religious system. It becomes evident how this fact depended upon the particular history of this area as well as upon previous events; for instance, octubre negro (black October) when they rose up against the president within a violent repression environment. In this way, it becomes clear that the international and universal Mormon system depends on local contexts in order to work or to be challenged.*

Key words: *Mormon, power, Santiago II, Bolivia, local*

Resumen

En este artículo se analiza el caso de los miembros de un barrio mormón en Bolivia que se pronunciaron (alzaron la mano) en contra de sus líderes, acusándolos de corrupción. Como resultado, una familia fue suspendida de la Iglesia, lo cual constituyó un ejemplo de cómo debe funcionar el poder en el sistema religioso mormón. Este acontecimiento dependió de la historia particular de la zona y de hechos anteriores, por ejemplo el octubre negro, cuando hubo un levantamiento en contra del presidente del país frente a una represión violenta. Así, se arguye que el sistema mormón universalizante e internacional depende de contextos locales para su funcionamiento o para ser desafiado.

Palabras clave: *mormón, poder, Santiago II, Bolivia, local*

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, conocida comúnmente como "Iglesia mormona", se caracteriza por una rígida estructura de autoridad.¹ El poder se origina en el centro con el profeta y los apóstoles, y de allí irradia hasta alcanzar a toda la Iglesia (Quinn, 1994 y 1997). El sistema mormón se desarrolló en el contexto a) de los esfuerzos de la Iglesia para poblar el oeste intermontano estadounidense, b) de sus luchas con el gobierno federal de Estados Unidos y c) de la transformación de su fe ligada a comunidades agrícolas a una fe de grupos suburbanos (Yorgason, 2003). Desde entonces ha crecido hasta encontrarse en casi todo el

* Artículo recibido el 24/02/06 y aceptado el 18/09/06. Una versión anterior de este trabajo se presentó en el congreso anual de 2005 de la Society for the Anthropology of Religion, llevado a cabo en Vancouver, Canadá, y en el Simposio Sunstone, realizado en Salt Lake City, Utah, EUA, en 2005.

** Associate professor of Anthropology, Behavioral Sciences Department, Utah Valley State College. Orem, Utah USA 84058. knowltda@uvsc.edu

¹ La Iglesia prefiere que se escriba su nombre completo o, en segundo lugar, "La Iglesia de Jesucristo", pues la palabra "mormona" es apta sólo para referirse a la cultura de la sociedad de miembros y no a la Iglesia (véase www.lds.org). En este trabajo se sigue la costumbre de usar "mormón" para hablar también de la Iglesia.

mundo. Como resultado de estos cambios, se ha reconstituido conscientemente para administrar una organización religiosa internacional y sus intereses en los negocios, de una forma que enfatiza y protege el derecho y el poder de los altos líderes de la Iglesia.

Sin embargo, cuando sale de su país de origen, ingresa a contextos sociohistóricos diversos en los cuales su estructura y manera de proceder adquieren una relevancia y una realidad peculiares, sea porque así se haya decidido intencionalmente o no; es por ello que un modelo formal de su organización jerárquica interna no describe adecuadamente cómo funciona el poder dentro de ella. Para lograr una descripción apropiada se deben observar las restricciones y controles internos de la organización y, a la vez, considerar y teorizar cómo la organización se motiva, encuentra propósitos, y toma forma en los variados contextos locales en los cuales se mueve.

La Iglesia SUD (Santos de los Últimos Días) busca instalar su estructura de autoridad alrededor del mundo en diversos contextos, e imponer en ellos su forma y su contenido. La Iglesia espera que estos dos últimos (forma y contenido) sean una manifestación natural de la aceptación de principios doctrinales mormones de sus feligreses, es decir, signos de su fe. Asimismo considera que, al hacerse mormón, debe adoptarse una “cultura del evangelio” y una “actitud del evangelio” hacia la autoridad y el poder. Por ejemplo, el apóstol Dallin Oaks articuló esta lógica en la Conferencia General de la Iglesia, después de asesorar a la institución en las Islas Filipinas.

[El evangelio] nos requiere hacer cambios en nuestra cultura familiar, nuestra cultura étnica y nuestra cultura nacional. Debemos cambiar todos los elementos de nuestro comportamiento que entran en conflicto con los mandamientos, convenios y cultura del evangelio [...] Decimos a todos, “dejad vuestras tradiciones y prácticas culturales que son contrarias a los mandamientos de Dios y a la cultura de su evangelio, y juntaos con su pueblo en la construcción del reino de Dios” (Oaks, 2003).

La conformación de una organización y una cultura universal religiosa es muy importante para los líderes mormones.² Sin embargo, aunque no es su intención, el élder Oaks³ afirma que se están desarrollando a la vez culturas mormonas nacionales, étnicas y familiares en la interacción entre la Iglesia y las sociedades locales, e informa de la actitud negativa de la Iglesia hacia ellas. Aun así, se ha hecho muy poca investigación etnográfica acerca de la Iglesia internacional de los Santos de los Últimos Días y acerca de cómo, al ser una organización transnacional, elabora estructuras locales y universales (véase Tullis, 1987; Martins, 1996, y Grover, 2005).

El presente ensayo proporcionará un ejemplo etnográfico de este proceso.⁴ Explorará el entorno en el que miembros del barrio (parroquia) Santiago II, Bolivia, en una zona de mineros relocalizados, desafiaron la jerarquía local en la estaca (diócesis) de El Alto Satélite. Este estudio se realizó con base en la observación de Victor Turner de que es en los dramas sociales donde se encuentra más claramente presente la estructura de una situación y no tanto en las circunstancias ordinarias, y se espera contribuir a la comprensión de la mecánica de la autoridad religiosa transnacional y especificar cómo las estructuras internacionales requieren de contextos locales (cf. Friedman, 1994 y Martin, 2001).⁵

La autoridad en el mormonismo

El mormonismo enfatiza la delegación del poder en su esfera más alta para simbolizar el poder de actuar en el nombre de Dios, y es el centro de la Iglesia quien representa a Dios.⁶ Otorgar poder de las bases a la cima es inconcebible en el mormonismo, ya que la Iglesia insiste en que es una restauración del cristianismo verdadero. Se trata de una Iglesia formada solamente por una sociedad de personas. El liderazgo central mormón se considera autorizado y capacitado por su proximidad a Dios y por la concesión de actuar en su

² La insistencia mormona en el universalismo es uno de los muchos esfuerzos por crear o imponer universalismos en este mundo globalizado. Como tal, entra en conflicto con los proyectos de mantener lo particular y lo local frente a dichos movimientos universalizantes.

³ Para los mormones, élder es un título en el sacerdocio y significa anciano, pero se optó por usar el anglicismo.

⁴ Las investigaciones necesarias para elaborar el presente artículo fueron financiadas por la Presidential Faculty Fellowship; el despacho del vicepresidente Brad Cook; la School of Humanities, Arts, and Social Sciences; y el Department of Behavioral Sciences; todos del Utah Valley State College.

⁵ Sobre dramas sociales, véase Turner (1975).

⁶ Para el trasfondo de la antropología sobre la autoridad mormona y su relación con la teología de esta religión, véase Davies (2000).

nombre. Esto conlleva santificar la estructura jerárquica como algo que consta de validez religiosa y, por consecuencia, es verdadera, pero, como todo poder o autoridad, su legitimidad depende de la aceptación social por parte de los miembros locales de la Iglesia. Aunque ésta no reconozca el poder otorgado de las bases, si dicho poder no existiera en alguna forma la Iglesia dejaría de funcionar (Adams, 1975).

Como consecuencia, el mormonismo vive una tensión entre *a*) su insistencia en la autoridad divina, fundamentada en una estructura de revelación a los profetas y apóstoles, quienes afirman conducir la Iglesia en el nombre de Dios, y *b*) su realidad como organización social, que depende de que la gente acepte sus pretensiones y les otorgue poder. Al considerar este acto como la creación social del poder, los mormones ven a la concesión de poder como un acto moral individual, es decir, de obediencia y aceptación del “camino del Señor”. Lo rotulan como sumisión a la voluntad de Dios (en cuanto otorgación de poder a una organización social). Por ende, el poder desde abajo se hace invisible en su etnosociología de poder y autoridad, oculto por la importancia dada a la necesidad teológica y social de percibir a la autoridad únicamente como una transmisión de Dios. Otros tipos de poder, por ejemplo cuando una persona se siente autorizada a discrepar con la Iglesia, vendrían del “adversario”, o sea Satanás, como una manera de desafiar la autoridad sagrada. En realidad no se percibe al ser individual como una base útil o estable del poder institucional; el poder de abajo es necesariamente invisible y no comentado, salvo dentro de los estrechos marcos permitidos por esta estructura religiosa.

La postura teológica básica y la estructuración social de la autoridad mormona se tratan con rigor excesivo dentro de las prácticas mormonas. Por ejemplo, se anima a los integrantes a “apoyar” a sus líderes. Este tropo de “apoyo” reconoce y vuelve real para los miembros la sanción divina de la Iglesia y su elección moral de someterse a su gobernación. Ellos regularmente levantan la mano en público para afirmar su “apoyo” a los líderes. Además, de manera habitual les preguntan respecto a su “apoyo” y, según su respuesta, pueden obtener ingreso al templo mormón, a diferencia de las capillas. Aceptar el sistema de autoridad pasa de una aprobación pasiva a una afirmación activa y se manifiesta en símbolos clave como “sacerdocio”, “apoyo”, “profeta”, “liderazgo” y “autoridad” (Ortner,

1973). Este traspaso es un acto espiritual y religioso importante consistente con el énfasis general mormón en acción y actividad. Se vuelve parte de las herramientas hermenéuticas por las cuales los mormones evalúan tanto su “rectitud” y “espiritualidad” como las de los otros (Knowlton, 2001).

Entonces, se espera que los integrantes demuestren un carácter (*ethos*) que se incorpora en un gesto (*gestus*) y un hábito (*hexis*) de afirmación de autoridad y obediencia a la misma (Bourdieu, 1977; Csordas, 1997; Davies, 2000, y Knowlton, 2001). En esta Iglesia, bastante laica, todos los hombres dignos poseen el sacerdocio y tienen una línea de herencia de autoridad que parte de Jesús y se extiende hacia ellos, lo cual se puede registrar. El orden y la dirección de la autoridad son importantes y organizan a la Iglesia y mucho de la vida mormona. La autoridad se vuelve una de las principales formas del sistema mormón de estatus y se aprende a reconocerla y respetarla mediante el uso apropiado de títulos, pragmáticas lingüísticas y posturas corporales.⁷ Como área central de la vida émica mormona, es difícil darle demasiada trascendencia.

En los niveles locales, destacan los líderes de la congregación, es decir el “barrio”, como el obispo, el primer consejero y el segundo consejero. Ellos nombran a todas las demás autoridades del lugar y, a su vez, son designados por las autoridades que están por encima de ellos. Y se aferran a la metáfora espacial de la jerarquía, ya que, desde esta concepción, la autoridad se desprende de Dios, que está por encima de todo. Las congregaciones se combinan en estacas, las cuales tienen un presidente, dos consejeros y doce miembros del Sumo Consejo de la estaca, quienes son nombrados por los máximos líderes de la Iglesia bajo inspiración divina. En términos oficiales, funcionan –o “sirven”, en la jerga mormona– con el beneplácito de los líderes supremos y no con el de los feligreses; más bien, estos últimos deben sostenerlos como representantes de Dios para el ordenamiento de las cuestiones locales.

Sin embargo, los miembros no siempre aceptan todas las implicaciones de este argumento de legitimidad de la jerarquía mormona. Existe una gran evidencia empírica de feligreses que rechazan lo anterior.⁸ Cuando se trata de individuos, éstos varían en cuanto al momento en que toman el “apoyo” como el tropo adecuado para interpretar su respuesta a las acciones y palabras de un líder. Además varían en cuanto a la filosofía y praxis del poder más amplias que utilizan para dar

⁷ El tema de la jerarquía interna en el mormonismo y las diferenciaciones de estatus quedan por estudiarse adecuadamente.

⁸ Esta variedad se ve en los conflictos entre los intelectuales y las autoridades generales que recibieron mucha cobertura en los medios. Para acceder a la literatura correspondiente, véase Waterman y Kagel (1998), y Ostling y Ostling (2000).

sentido a sus mundos mormones. Entonces, la autoridad mormona puede someterse a otros discursos y otras lecturas cuando las personas de las bases procuran entender y evaluar a los líderes mormones con los marcos de su autorreferencia (Knowlton, 1996). El mormonismo no existe aislado de la organización social ni de la vida de sus miembros. De esta manera, la autoridad y el liderazgo de la Iglesia adquieren una conexión con los entendimientos locales de la forma en que el poder y el liderazgo religiosos deben actuar. A veces este enlace permite que el sistema funcione como prefiere la élite, y en otras ocasiones conduce a tensión, disputas y drama social (Turner, 1975).

El mormonismo en Bolivia

Bolivia cuenta con 22 estacas, seis de las cuales se encuentran en la ciudad de La Paz y en la colindante ciudad suburbana de El Alto. El mormonismo llegó a Bolivia en 1964 (*Deseret News*, 2004: 278) y, de acuerdo con las cifras oficiales de la Iglesia,⁹ hacia finales de 2003 tenía una feligresía de 137 817 personas, y durante el último decenio creció 77%. Si esta membresía es como las de Chile y México, de ese total sólo 20 o 25% de los listados son miembros comprometidos y activos (Knowlton, 2005), quienes cumplen con la estructura laica mormona y ministran a los demás.

De acuerdo con datos publicados por el antropólogo boliviano Xavier Albó, esta reducida población de mormones tiene bien fundamentado su compromiso y se lo inculca a sus hijos; 82% de los nacidos en los hogares que se proclaman mormones afirman su pertenencia a los encuestadores, cifra que contrasta con las que expresan miembros de otras confesiones: 48% de los que provienen de hogares sin identidad religiosa y 68% de los que nacen en la tradición de Santidad, 72.4% de los de casas no-católicas sin mayor definición, 76% de los adventistas, 81% de los provenientes de familias de protestantes históricos, y 88.9% de pentecostales (Albó, 2002: 73).

Los datos anteriores muestran la fuerza de estas nuevas religiones latinoamericanas, además de que el mormonismo parece adquirir bastante arraigo,¹⁰ lo cual es importante para la presente discusión, pues significa que las nociones de autoridad mormona, más que una filosofía religiosa fácilmente abandonada, quizá han echado raíces profundas en quienes afirman

una identidad mormona; también quiere decir que es poco probable que entren en conflicto con su mundo religioso, a menos que tengan un fuerte motivo para ello. De hecho se necesitarían circunstancias poco usuales y un alto convencimiento de sí mismos para poder hablar en contra de los líderes mormones.

En el caso considerado en este trabajo, los motivos y las circunstancias se hallaron en la fe de los actores y en la historia boliviana de 2003, cuando la zona de Santiago II formó parte esencial de la sublevación en contra de la Presidencia nacional de Gonzalo Sánchez de Losada.

La dimisión forzada del presidente boliviano

Aunque los lineamientos mormones acerca de la autoridad son bastante específicos y están vigilados por la Iglesia central, deben adecuarse a diversos contextos locales en América Latina, región que tiene casi 40% del total de fieles de la Iglesia. Por un lado, la autoridad mormona opera dentro de una estructura sociopolítica local que la sostiene o entra en tensión con ella y, por el otro, también se ejerce conforme a los criterios de la teología mormona y en un espacio local de religión con sus propias ideas sobre la autoridad y su funcionamiento. A pesar de que el gobierno, la política y la religión pertenecen a distintas esferas, las ideas, entendimientos, esperanzas, patrones e historias de liderazgo en cada uno se equilibran con el otro o en contra el uno del otro, lo cual se percibe en la forma en que los líderes mormones consideran al sistema político.

Los líderes mormones en El Alto suelen equiparar la política secular con lo que llaman “el camino del Señor”. Esta comparación involucra a la autoridad de la Iglesia como proveniente de Dios y explica la diferencia del constante forcejeo para obtener y mantener el poder en la política boliviana. La Iglesia, con su enfoque en el sacrificio, el servicio, el respeto por la autoridad divina, y sus procesos estables y fidedignos, se manifiesta en contra de un sistema caracterizado por el personalismo, las prebendas, la corrupción, las pugnas continuas, etcétera. La experiencia de los mormones en sus barrios y estacas debe contrastar con el mundo boliviano de huelgas, disputas, bloqueos, acciones militares y acusaciones de corrupción, lo cual da testimonio de la “veracidad” de la Iglesia.

⁹ Mis cálculos están basados en cifras de *Deseret News* (2004).

¹⁰ La información de Albó proviene de un solo caso. Como resultado es sugerente pero no conclusiva. Se tiene que investigar más para hablar con seguridad en cuanto a retención a través de las generaciones.



En las acciones y diálogos de los mormones locales, hay un discurso constante en el cual se invocan los procesos locales para contrastar con la Iglesia. Como se ha visto, así se afirma el mormonismo, pero a veces se cambian los términos y eso puede llevar a cuestionar el liderazgo mormón. El concepto de *superchería sacerdotal*, basado en la sección 125 del Libro de Doctrina y Convenios y en El Libro de Mormón –dos de los libros canónicos del mormonismo–, significa el mal uso de la autoridad eclesial, es decir, emplearla con el fin de vanagloriarse y no de cumplir con Dios. Existe

una controversia en cuanto a si los miembros deben seguir al mal líder y dejar sus fechorías sólo en manos de Dios, o si deben tomar acciones directas para negar su autoridad.

Si surgen ideas de democracia popular con transparencia y el cuestionamiento de las autoridades establecidas –como ha pasado con el aumento de movimientos populares en Bolivia–, y si hay evidencia de que los líderes mormones se asemejan a los líderes del sistema boliviano, entonces surge una afinidad (que se da por elección) entre la idea de superchería sacerdotal y la de democracia popular, lo cual implica cuestionar sólo a las personas que ocupan las posiciones de liderazgo mormón y no a todo el sistema.

Crisis en Bolivia

En 2003, Bolivia vivió una de sus crisis más significativas, que transformó la percepción de posibilidades políticas frente al poder, por lo que algunos investigadores la comparan con el levantamiento de Tupac Katari en el siglo XVIII. Aunque impactó a todo el país, la crisis dependió de la movilización activa de la población de El Alto. Esta ciudad de casi un millón de habitantes se sitúa en el altiplano, arriba de la hoyada en que se encuentra La Paz, capital de la nación.¹¹ En El Alto, algunas de las movilizaciones más fuertes y de los conflictos más agudos con las fuerzas del poder tuvieron lugar en Santiago II.¹² Debido a la protesta y a la resistencia de la gente de El Alto, el presidente de Bolivia, Gonzalo Sánchez de Losada, *Goni*, fue obligado a dimitir y huir del país.

Goni se encontró en una disyuntiva entre las exigencias de las organizaciones multilaterales que sostenían su administración de tecnócratas y los movimientos sociales que surgían del pueblo (los indios, los sindicatos, los mineros y las asociaciones de vecinos). Estos últimos criticaron de forma severa al gobierno de *Goni* y sus aliados: desafiaron su autoritarismo y su resistencia a las demandas de la gente común; desaprobaban su representación de los intereses del sector internacional, en especial de Estados Unidos, y sus violaciones

¹¹ Este importante conflicto ya figura en la literatura. Véase, por ejemplo, Sánchez (2003), García, Prada y Tapia (2004), y Knowlton (2003).

¹² La zona cercana a Río Seco, al otro lado de El Alto, también sostuvo una fuerte lucha y un conflicto violento, y existen preocupaciones de sus habitantes en cuanto a sus líderes mormones, pero no se ha realizado el trabajo etnográfico que permitiría considerar los hechos o saber si los líderes evitan los desafíos. Sólo hay certeza de las diferencias arraigadas en Santiago II, por sus historias de las minas y del movimiento sindical y las luchas consecuentes. Río Seco es una zona de población del campo aymara, con la experiencia de movilización campesina y de los consejos vecinales, que tiene posibilidades distintas y proviene de contextos históricos particulares. Además, el barrio mormón de Santiago II tiene miembros con una educación al mismo nivel o más alto que sus líderes estacales, por lo que están capacitados culturalmente para enfrentarlos.

a los derechos humanos, y consideraron que la represión violenta en contra de los grupos de ciudadanos para mantenerse en el poder habían socavado su legitimidad; además, aseveraron que el poder viene del pueblo, de abajo, y que el papel del gobierno es llevar a cabo la voluntad de la gente, manifestada en las bases. Cuando el gobierno pierde su legitimidad, puntualizaron, perdura en el pueblo el derecho de movilizarse para exigir el cambio social.

Desde los años ochenta, con el avance del neoliberalismo, los movimientos sociales se volvieron un actor político central en Bolivia.¹³ El país se ha encontrado en una situación donde la presión al gobierno, ejercida por las movilizaciones, las huelgas, las marchas, los bloqueos de carreteras troncales, etcétera, conduce a negociaciones y cambios en las políticas gubernamentales. De hecho, en la actualidad, los movimientos sociales se han vuelto una parte del sistema boliviano de gobierno. Ahora la gente puede asentar sus voces más allá de las elecciones, consultas ocasionales y encuestas, pues se reconoce la presión de abajo y al público como una voz directa en el gobierno y no sólo como una voz representada.

Aunque la administración de Sánchez de Losada se justificó en términos de la eficiencia burocrática, la ética profesional y un movimiento en contra de la corrupción, muchos pensaron que era más bien la continuación del antiguo régimen de personalismo, de la construcción de coaliciones mediante el otorgamiento de prebendas y del aprovechamiento personal de posiciones gubernamentales. Después de la dimisión de *Goni*, los medios reportaron que él y los suyos sustrajeron millones de dólares de este empobrecido país, donde difícilmente la mayoría percibe dos dólares por día.¹⁴ Entonces, los discursos neoliberales sobre la modernización y el desarrollo se recibían con escepticismo, como un disfraz de la gestión y la explotación acostumbrada, sobre todo cuando solamente pueden funcionar con la represión de la gente común y corriente.

Por lo tanto, los movimientos propusieron una forma gubernamental representativa donde el gobierno no tomaba las decisiones, sino que implementaba aquellas tomadas por la sociedad, lo cual respondía a una parte de su crítica al gobierno central, aludiendo a que éste no manifestaba los intereses bolivianos, y

que implantaba y administraba las políticas y decisiones determinadas por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el gobierno de Estados Unidos. La autoridad delegada de alguna entidad política o económica internacional se puso en duda en contraste con el poder del pueblo. La soberanía de la gente, y del gobierno como su representante, se hizo trascendental. En todo el país, los gobiernos municipales y las organizaciones económicas fueron evaluados con base en las normas de transparencia. Las acusaciones de corrupción se volvieron una forma común de cuestionar la legitimidad de las autoridades y líderes políticos.

Santiago II

La mayoría de los habitantes de Santiago II son mineros a quienes reubicaron en ese lugar después del colapso de esta industria provocado por las reformas de los años ochenta. A pesar de las nuevas posiciones de clase y su nueva vida, esta población es el armario de la memoria histórica del radicalismo del movimiento sindical minero. De 1952 a 1985 quizá representaron la fuerza popular más significativa del país y una que resistía los intereses estadounidenses (véase Klein, 1992). Los habitantes de Santiago II se valieron abiertamente de este recuerdo y del de la comunidad indígena para la resistencia contra *Goni* en 2003, lo cual se vio reforzado por la solidaridad que los habitantes de esta región ofrecieron a los mineros que marcharon de sus campamentos fuera de la ciudad hacia La Paz y en las mesas colectivas (los *apthapis*), donde se usaron recursos reunidos de las casas de la zona para dar de comer a los mineros y los locales. Aunque en algunos lugares de La Paz prevaleció la escasez de comida durante la lucha de octubre, aquí no ocurrió gracias al esfuerzo comunal. Además, la experiencia de confrontar balas, tanquetas, gases lacrimógenos y muertes originó que la gente de Santiago II, junto con muchas otras de El Alto, sintiera el derecho histórico de cuestionar las estructuras de explotación. (Esta vivencia también restó importancia a diversas estructuras de autoridad establecidas en la zona.) Eran herederos de la lucha histórica de la clase obrera y seguirían su combate en contra del autoritarismo y la dominación en donde los hubiera.

¹³ Sobre la importancia de los movimientos sociales, véase Laserna (2001), Calderón y Lechner (1998), y Calderón y Szmukler (2000).

¹⁴ Mientras se escribía este texto, a un año y medio de la dimisión de *Goni*, la prensa boliviana informó que se habían levantado a éste y a sus ministros nuevos cargos por actos que cometieron al estar en el poder ("Ministros de *Goni* fueron imputados por masacre sangrienta y homicidio: Caso Octubre Negro tiene nueve imputados", en *Bolpress*, consultado el 21 de mayo de 2005, disponible en <http://www.bolpress.com/politica.php?Cod=2005000625>).

Lo anterior transformó de manera radical la vida y el proceso social en El Alto. Después de la destitución de Sánchez de Losada, su sucesor Carlos Mesa fue obligado a reconocer la voluntad del pueblo y no la de una empresa multinacional de suministro de agua ni la de multinacionales petroleras.¹⁵ Los movimientos sociales siguen siendo vanguardia de la lucha por la privatización o la nacionalización de las utilidades de agua y de los recursos de petroquímicos; la presión que ejercen ha cambiado el campo político en el que se mueve el actual presidente, y requieren ser tomados en cuenta, pues prometen seguir representando una fuerza importante en la realidad boliviana. El autorrespeto y el poder de los movimientos se manifiesta en lemas como “El Alto de pie, nunca de rodillas” o “Sangre de minero, semilla de guerrillero.”

Con base en todos los elementos antes descritos, no sorprende que algunos mormones de Santiago II y de otras zonas de El Alto se valieran de ellos para observar y desafiar tanto el liderazgo en su Iglesia, como la forma en que ésta maneja sus propiedades y congregaciones.

Crítica y crisis del poder mormón en Santiago II

Al despejarse las nubes de gases lacrimógenos y al llenarse las zanjas que se excavaron para impedir el avance de los caimanes, El Alto y Santiago II procuraron volver a la normalidad en 2003. Sin embargo, los habitantes conversaban acerca de su contribución a los hechos de octubre, a la cual relacionaban con su herencia minera, y reflexionaban sobre el efecto que tendría en sus vidas (cf. Ejdesgaard-Jepesen, 2005). Se sentían felices por el papel tan significativo que tuvieron. Incluso se llegó a ver a El Alto y a Santiago II como ejes de la vida nacional y como una especie de conciencia nacional y guardián de ética.

El barrio mormón de Santiago II se conoce como fuerte. Tiene una capilla que está a una cuadra de la Plaza del Minero, con su estatua que celebra la militancia minera. La capilla se destaca por su especial construcción, su cancha de baloncesto/futbolito y sus jardines, y contrasta con las calles polvorientas, recién enlosetadas, y con el mercado callejero que se instala los domingos por la mañana y bloquea el acceso vehicu-

lar a la capilla. Asimismo, se diferencia de un local pentecostal que ocupa el segundo piso de un edificio no terminado, de hormigón armado y ladrillo.

La capilla suele llenarse los domingos para las reuniones. Hay un importante grupo de jóvenes adultos que han dedicado dos años como misioneros de tiempo completo. Además, existen algunos miembros mayores que han sido mormones por largo tiempo y que han formado familias mormonas. Muchos sienten una identificación intensa con esta Iglesia.

Desde hace algún tiempo, varios de estos miembros mayores habían estado preocupados por el obispo, Crisolo Calla, y sus consejeros. En 2003, entre los levantamientos de febrero y octubre, al estar presente en una reunión de sacerdocio, los sumos sacerdotes se quejaron del obispo, pues éste no ayudó a un miembro del barrio cuando precisaba apoyo financiero. Mientras discutían alguna estrategia para obligarle a dar asistencia, indicaron su frustración por la falta de respuesta a esta y otras solicitudes de ayuda por parte de los miembros. No obstante, mantenían un fuerte sentido de lealtad hacia el obispo y respeto por su autoridad.

En junio de 2004, ocho meses después del *octubre negro*, como lo llamaron, y, entre continuas movilizaciones, la situación había cambiado. La presidencia de estaca había convocado a una conferencia de barrio. En la reunión sacramental, el segundo consejero de la estaca, Humberto Colque, dio lectura a los nombres del obispado y pidió que los miembros presentes levantaran sus manos como signo de apoyo; luego abrió un espacio para que se manifestaran en contra (lo cual es un acto rutinario sin trascendencia, pues en ese momento nadie suele levantar la mano). Sin embargo, ese día 14 miembros, entre ellos varios de los mayores y más respetados, levantaron sus manos en oposición, por lo cual la presidencia de estaca se sorprendió y se enfadó. Humberto Colque hizo una pausa en la lectura de nombres y reprendió severamente a quienes mostraron su desacuerdo, diciendo que “ningún miembro recto levantaría su mano en contra de su autoridad”, y agregó que podrían ser excomulgados. Entonces se hizo un paréntesis en la reunión y los que levantaron la mano fueron llamados, uno por uno, a una oficina para reunirse con el presidente de estaca, Douglas Franco, quien los regañó y los cuestionó sobre quién los había instado a actuar de esa forma. Después,

¹⁵ Al verse atrapado entre los movimientos sociales y el movimiento pro autonomía de las tierras bajas bolivianas, el presidente Carlos Mesa renunció a su cargo en junio de 2005, después de que se escribiera este trabajo. Desde entonces, el jefe de la Corte Suprema, Eduardo Rodríguez, asumió la Presidencia y preparó el camino para llevar a cabo las elecciones nacionales en 2005, en las cuales por primera vez en la historia boliviana un partido ganó más de 50 por ciento de los votos, y su líder, Evo Morales, obtuvo la Presidencia.

Franco insinuó que había una confabulación en el barrio en contra del obispo y acusó a una familia en particular.

Yo regresé al barrio ese domingo, después de concluida la reunión, y no se hablaba más que de ella, por el furor que había levantado.

Una familia

A pesar de que el sentimiento de inconformidad era generalizado en contra del obispo, Franco culpó a la familia Escobar de conspirar en contra de éste y de no apoyarlo.

Esa familia ha sobresalido en el barrio: el marido, Juan Carlos Escobar, cumplió una misión para la Iglesia, egresó de la universidad, es ex consejero de la estaca, obrero en el templo y maestro popular para los adultos jóvenes. Es hijo de un minero y creció en el centro minero de Huanuni. Llegó a Santiago II con su madre y su hermana, quienes también residen en la zona. Su esposa, Romualda Cabezas de Escobar (Romy), se graduó de la prestigiosa Universidad Católica, titulada en periodismo y ocupa un trabajo lucrativo en el campo de patentes y marcas registradas. Es brillante, carismática y fue líder de estaca para las mujeres jóvenes. Su hijo Joaquín, de 15 años, asiste a un colegio católico de alto nivel y es el pianista del barrio—casi el único que ha aprendido a tocar este instrumento, lo cual es extraño, pues esto se considera fundamental en el culto mormón.

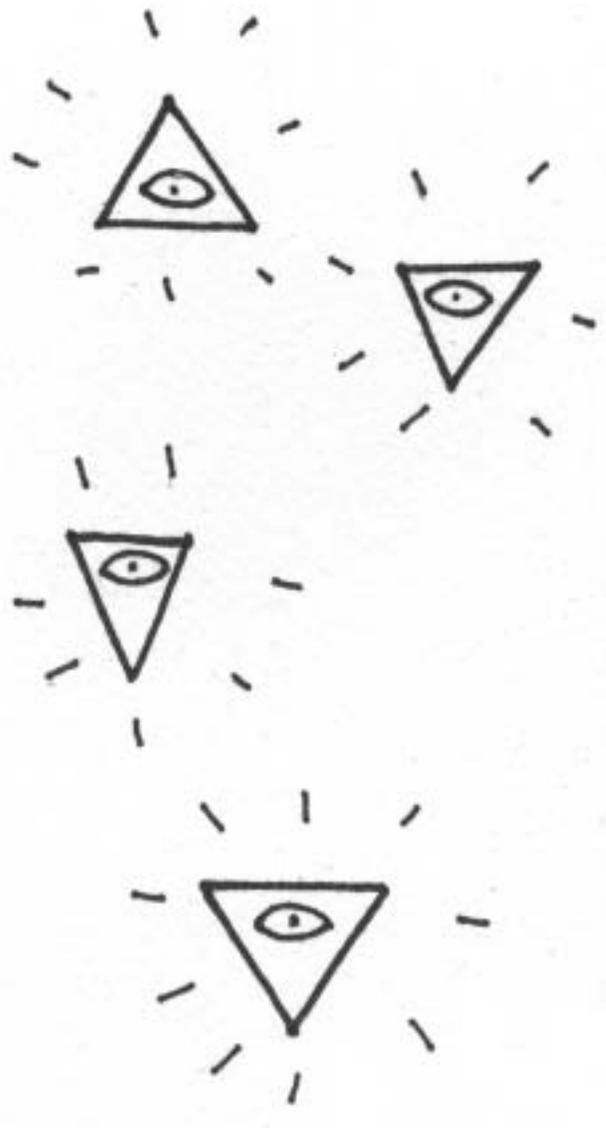
Los Escobar se distinguen por ser unos profesionistas que viven en un barrio difícil y muy pobre. Sin embargo, son respetados por su compromiso cívico y su preocupación por la gente del lugar. Sus vecinos, sobre todo los integrantes de la Iglesia mormona, los visitan con frecuencia. Los lunes hacen “noches de hogar”, donde suelen tener invitados y visitas sorpresa, para cantar himnos, escuchar el evangelio y compartir un refrigerio. En caso de problemas o emergencias, mucha gente les llama antes de acudir a los líderes de la Iglesia. Los jóvenes, hombres y mujeres, buscan su consejo.

Puesto que son personas de mucho respeto en el barrio y en la comunidad, cuentan con una base de poder. Además, debido a su posición socioeconómica y a sus redes de conocidos, su alcance sobrepasa al del obispo, quien es minero relocalizado y empleado de la Iglesia como conserje. Compiten, sin querer, con la posición y las redes de conocidos de la presidencia de la estaca.

Juan Carlos sufrió un accidente cayendo del techo de su casa de dos pisos y lastimándose gravemente. Por ello trabaja en su casa para el negocio de su esposa

y se encarga de las labores domésticas, mientras que Romy mantiene a la familia, lo cual hace que esta familia sea considerada una amenaza. Para los líderes de estaca esto es una inversión del orden divino, pues el hombre tiene la obligación sagrada de trabajar para sostener económicamente a la familia y la mujer debe ser ama de casa. A pesar del estatus y del prestigio con que cuenta Romy, Juan Carlos es el líder con sacerdocio del hogar; se consideran una pareja que trabaja en igualdad, y no un hombre que domina y una mujer subordinada.

Aquel domingo, Romy levantó la mano en contra del obispo, pero Juan Carlos no. Ella explicó su conducta “porque el obispo es corrupto y hay evidencia sólida que lo constata”. Afirmaba que era tiempo de



cambio y que había muchos hombres competentes en el barrio que podrían ser mejores obispos que el actual. También se preocupaba de la corrupción que percibía en la estaca y en la relación entre la presidencia y el obispo.

Romy articuló claramente lo que otros pensaban. Este hecho hizo resurgir al octubre negro y al papel que desempeñó Santiago II, por lo que sintieron la obligación moral de levantar la voz en contra de la injusticia. Estos feligreses acotaron su protesta –que fue espontánea, según dijeron, aunque con un fuerte trasfondo de frustración e insatisfacción– al momento en que se pidió confirmar su apoyo al obispo alzando la mano. Señalaron comportamientos que vieron en el obispo y que se asemejaban a los del sistema político secular, criticados por los movimientos sociales. En cambio, la presidencia de estaca, al percibir una crisis de autoridad en el país, aparentemente quiso imponer el sistema de autoridad divina según su criterio y, en consecuencia, limitar la protesta al estigmatizar a una familia que vio demasiado independiente y problemática, aunque cumpliera con los requisitos de la vida mormona. Así procuraron acallar las acusaciones de corrupción en su contra.

En marzo de 2004 Romy tuvo que presentarse ante una corte disciplinaria convocada por la presidencia de estaca.¹⁶ Cuando ella fue presidenta de mujeres jóvenes para la estaca, cuestionó el manejo del presupuesto recibido de la Iglesia central para sus actividades. Cuenta que cuando su organización pedía dinero para realizar alguna actividad la presidencia de estaca solía negárselo, aludiendo a una supuesta falta de presupuesto. En una ocasión, sí les otorgaron fondos para un evento, pero la presidencia de mujeres jóvenes fue severamente criticada por exceder el monto permitido –el costo total del evento fue de 575 bolivianos, alrededor de 60 dólares.

Tiempo después, en una visita de élder Willy F. Zuzunaga, del Cuarto Quórum de los Setenta de la oficina central del área en Lima, Romy se enteró de que la estaca recibía de ésta alrededor de 6 000 bolivianos –unos 700 dólares– para financiar a las mujeres jóvenes de la estaca. “Ese dinero no llegó a mujeres jóvenes”, dijo Romy. Entonces se preguntó en dónde paraba ese dinero, y concluyó que la presidencia de la estaca lo gastaba para su beneficio personal y dijo en público: “nuestros líderes son corruptos”. Por ello la llamaron al consejo disciplinario y le negaron tomar la santa cena por algunos meses.

Aquel domingo, basándose en ese antecedente y en chismes que aparentemente recibieron de alguien del barrio, la presidencia preguntó a los miembros implicados quién los había instado a levantar la mano en contra de sus líderes, los “ungidos del Señor”. De esta forma, la presidencia de estaca interpretó el hecho como una contienda entre ella y los Escobar, y entre éstos y la familia del obispo.

No obstante, al ser cuestionados los miembros opositores, como Edwin Pérez, dijeron que tenían sus propias razones para protestar en contra del obispo, pues desde antes existía ya en el barrio una serie de quejas en su contra, y percibían la necesidad de poner freno a la corrupción y al autoritarismo. A partir de este hecho, la crisis de autoridad se agudizó en Santiago II.

Crisis de autoridad mormona

Después de la crisis gubernamental, los mormones de la zona se quejaban de que la capilla estaba casi siempre cerrada y ya no se les permitía a los residentes llevar a cabo ahí varias de sus actividades (antes, los jóvenes podían utilizar la cancha). Por otro lado, se habían dado cuenta de que la Iglesia mormona, como organización cívica, no tuvo presencia en los acontecimientos de octubre y no hizo en esa etapa contribución alguna a los *apthapis*. Además se comentaba que hubiera sido de gran importancia que la Iglesia abriera su espacio en solidaridad con la población local; sin embargo, el obispo controlaba la llave y no hizo nada, por lo que se le atribuyó una falta de compromiso cívico en un momento de gran necesidad. Una pregunta generalizada era si al obispo le interesaba más la situación de los miembros del barrio, o mantenerse con los jerarcas de las oficinas centrales de la Iglesia en Bolivia, quienes eran sus patrones laborales.

Asimismo, se señalaba que el obispo Calla administraba un bien común para beneficio personal, de sus amigos y de su familia. Por ejemplo, solía dar la llave del edificio a sus conocidos y les negaba el acceso a los miembros que tenían una necesidad legítima de usarlo. También fue acusado de favoritismo y de usar su posición sólo para ayudar a sus amigos y no a todos los feligreses por igual. Aunque la posición de obispo es laica y sin remuneración, él se beneficiaba de la Iglesia por estar empleado como conserje; lo mismo ocurría con el presidente de estaca, quien también trabajaba para la Iglesia y tenía el mismo conflicto de intereses.

¹⁶ Esto fue después del levantamiento de febrero del mismo año, cuando fueron destruidos 19 edificios gubernamentales y hubo ataques y saqueos cerca de Santiago II.

Se presentó evidencia de que el obispo retenía los diezmos, fondos sagrados que deben ir a los cofres de la Iglesia central. La presidenta de la primaria del barrio, María Altuzarra, dijo haber escuchado al obispo Calla y a sus hijos conversar sobre la división de los diezmos entre ellos y hacer que se perdiera la documentación con el fin de usar los fondos en beneficio propio.¹⁷ Afirmó además que el obispo presentaba a la Iglesia recibos por compras de alimentos, los cuales no eran utilizados en las actividades de ésta, sino que terminaba en su hogar,¹⁸ y se le culpó de mentir acerca del número de integrantes de su congregación (reportaba una cifra mayor) para recibir más dinero de la Iglesia central, pues ésta proporciona fondos al barrio de acuerdo con la cantidad de miembros y la asistencia.

Se reportaban asimismo fallas en el uso de fondos de bienestar y de ayudas y testimonios. Mario Chura, del Quórum de los Sumos Sacerdotes, informó que el primer consejero del obispado, Élder Bautista,¹⁹ retiró 5 000 bolivianos para ayudar al obispo Calla con los costos de un problema de salud. El hermano Chura indicó que él firmó por 5 000, pero sólo le entregaron 3 475. Entonces, exigió ver el recibo que indicaba la devolución del dinero a la Iglesia central, pero el obispo rechazó su solicitud. Como resultado, Mario Chura arguyó que el obispado se estaba embolsando fondos de la Iglesia.

Mucha gente hizo acusaciones similares y contó historias parecidas. Se detalló que el obispo compraba comida sólo en los supermercados de la ciudad donde daban recibos. Luego vendía esos alimentos en el mercado popular y ahí compraba otros de menor precio para los eventos de la Iglesia, quedándose con la diferencia, que a veces era bastante considerable. Y también señalaban que una vez por mes el obispo y sus consejeros iban a comer a un restaurante caro de la ciudad, más allá de lo que podían gastar los miembros del barrio, y se lo cobraba a la Iglesia.

Los miembros del barrio pedían transparencia en los asuntos de la Iglesia, pero no la encontraban. La transparencia era en ese momento un argumento de la lucha en contra de la corrupción en la política y en los procesos gubernamentales. Las municipalidades contaban con un comité de vigilancia compuesto por ciudadanos, que tenía la responsabilidad de vigilar los gastos de la comunidad y garantizar una contabilidad correcta mediante reportes al público, lo cual era una

forma de garantizar la transparencia. Empero, la Iglesia argumentó que eso no concordaba con lo dispuesto por el Señor y, por ende, por la Iglesia. Les decían que apoyaran y confiaran en sus líderes, y que sólo competía al Señor juzgar si los líderes actuaban de manera correcta o no. Una abuelita dijo que durante los años que había pagado sus diezmos en efectivo nunca le habían dado ningún recibo, y que, cuando le pidió uno al obispo, le dijo que confiara en sus líderes.

Acusaciones de corrupción en la estaca

Después de la conferencia dramática, por todo el barrio se conversaba acerca de las acciones del presidente de la estaca. Se preguntaban por qué protegía al obispo a pesar de las acusaciones, y había frustración porque la presidencia convirtió al conflicto en algo personal en contra de los Escobar. Además, se empezaba a contar con evidencias de que el presidente de la estaca también era corrupto y que protegía al obispo para mantener su base de poder e impedir cualquier investigación que los inculpara. Por ejemplo, se le acusaba de integrar a una “logia tupiceña” –en solidaridad por su origen en el sur del país, Tupiza–, que ha dominado la presidencia durante más de 20 años, volviéndose familia mediante matrimonios. La Iglesia y su posición les permitían mucha movilidad social y bastante poder económico. Además de conformar este grupo, el presidente de la estaca era empleado de la Iglesia como profesor de seminarios y por ello percibía un mayor salario que aquellos con su mismo nivel educativo y profesional dentro del país.

Por otra parte, se decía que el primer consejero, quien era dentista, cobraba el doble que otros cuando atendía a algún paciente cuyo tratamiento era pagado por la Iglesia, y todo el tratamiento dental que ella costaba en esta zona era para él –tómese en cuenta que todos los jóvenes que salen a misión precisan un examen dental y su tratamiento es cubierto por la Iglesia–. De este modo, se aseveraba, pudo absorber muchos fondos de la Iglesia.

Por último, la presidencia de estaca afirmaba que los beneficios económicos que percibían los líderes eran un derecho del llamamiento y por su obediencia al sistema de autoridad. Su prosperidad los legitimaba como autoridades eclesiales, y esto concuerda con una teología de prosperidad mormona latinoamericana.

¹⁷ A pesar de los sistemas de contabilidad y auditoría de la Iglesia, esto ocurre porque mucha gente paga sus diezmos en efectivo, pues no tienen cuenta de cheques.

¹⁸ Se optó por usar los verdaderos nombres de la gente, ya que esto fue un drama público con implicaciones duraderas. María Altuzarra confirmó estas acusaciones.

¹⁹ Aunque para los mormones élder es un título en el sacerdocio, en este caso Élder es nombre de pila.

Amenaza de excomunión

A dos días del conflicto en el barrio de Santiago II, tres miembros del Sumo Consejo, vestidos de negro, visitaron al amanecer a la familia Escobar y les entregaron una carta, exigiendo su presencia en un consejo disciplinario por “acciones no propias de un miembro de la Iglesia” y acusándolos de organizar una conspiración en el barrio en contra del obispo y del presidente de la estaca. Después de entregar la carta, los tres se sentaron a desayunar con los Escobar. Debido a que la familia estaba por viajar a Lima, movieron sus propias redes dentro de la jerarquía de la Iglesia, incluyendo la presidencia del área. Su consejo disciplinario se pospuso, pero finalmente se llevó a cabo el domingo 15 de agosto de 2004 en el centro de estaca en Ciudad Satélite, la zona de clase media y media alta de El Alto, conocida como ciudad pobre.

Como parte del consejo –pero no previsto en los reglamentos de la Iglesia–, se mantuvo a la pareja Escobar en un aula a solas, mientras que el presidente de estaca, Douglas Franco, sus consejeros y el Sumo Consejo se reunieron con unas diez personas que fueron a dar testimonio en favor de los Escobar. Franco les dijo que eso no hacía falta, pues la presidencia de la estaca sabía cosas de las que los miembros no estaban enterados y que no tenía libertad de revelar para garantizar la privacidad de la familia. Y agregó: “los miembros buenos no necesitan de testigos”.

De pie frente a las más de 20 personas reunidas, los testigos de un lado y el Sumo Consejo del otro, Franco, vistiendo un terno gris, camisa blanca y corbata, agitó su cabeza canosa y dijo:

Vienen ante nosotros a decirnos que los Escobar no organizaron oposición al obispo Crísolo Calla del Barrio Santiago II, para que más de 14 miembros levantaran su mano en contra de él, pero nosotros sabemos que lo hicieron.

Sabemos que los Escobar son muy populares en el barrio y que han hecho mucho servicio a miembros individuales. Pero hemos hablado con miembros que dicen que los Escobar les dijeron que levantaran la mano en contra del obispo. Y acusaron, ante esos miembros, de corrupción a los líderes de la Iglesia. Ustedes dicen una cosa. Ellos dicen otra. Y a ellos les creemos.

Franco miró fijamente a un joven con la cabeza rapada y una mirada adolorida en los ojos y le dijo: “Edwin, tú dices que dudas de que los Escobar hayan organizado una oposición. ¿Cómo puedes decir eso cuando nosotros sabemos que lo hicieron? Esto no

tiene que ver con duda. Tiene que ver con conocimiento. ¿Puedes decir que sabes que no organizaron oposición a sus líderes?”

“¡Sí! Puedo decir que sé que no lo hicieron”, respondió Edwin Pérez al levantar la cabeza y mirar inmutable a Franco a los ojos. “Como le dije en nuestra entrevista, presidente, tengo mis propias razones para levantar la mano en contra del obispo Calla. Fue por eso que levanté mi mano. ¡No soy títere!”

Posteriormente, Franco fue cuestionado acerca de si él y sus consejeros estaban libres de corrupción y si nunca habían hecho trampas con los fondos de la Iglesia, por lo cual se enojó y rehusó contestar la pregunta. Pero señaló: “las acusaciones se hacen en contra del obispo Calla. Yo soy juez de Israel. Ése es mi llamamiento. Esto no [se] trata de los líderes. Trata de si los Escobar han organizado oposición a sus líderes”.

Después de un procedimiento irregular, los Escobar fueron suspendidos de sus derechos como integrantes de la Iglesia. Más tarde, muchos miembros escribieron a las autoridades generales y de área para protestar por el trato a los Escobar y a otros, sin especificar quiénes, y para criticar la aparente corrupción reinante en la estaca. Fueron amonestados a dejarlo en las manos del Señor y apoyar a sus líderes. Un efecto de lo anterior fue que la asistencia a las reuniones del barrio bajó notablemente y se hablaba de organizar una campaña más grande, como se hizo para derrocar a *Goni*. Esto no pasó, en gran medida, por la reticencia de los Escobar de liderarlo. En 2005, el obispo Calla fue relevado y, a finales del mismo año, la presidencia de estaca cambió. Douglas Franco se mudó a Santa Cruz, a donde se trasladaron las oficinas de la Iglesia para evitar el impacto de los movimientos populares, pues ese año, por primera vez en la historia, un indígena fue elegido presidente de Bolivia. En junio de 2006, la nueva presidencia de estaca devolvió a los Escobar sus “bendiciones”, es decir, todos sus derechos como miembros de la Iglesia.

Conclusión

La historia del conflicto en Santiago II ilustra cómo se elabora y se contextualizan las relaciones de poder dentro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, y muestra que la Iglesia no está separada de los demás procesos sociopolíticos del país. Los líderes aluden a la política nacional para justificar el sistema de autoridad mormona, al mismo tiempo que los miembros y otras personas se basan en ella para criticar a dicho sistema. El entorno, en combinación con los

argumentos netamente religiosos, proporciona los elementos que sirven para comparar, elaborar y justificar acciones.

Este caso nos indica la falta de mecanismos para ejercer la crítica e impulsar cambios en la jerarquía, salvo que éstos vengan de arriba. Las denuncias, cuestionamientos o protestas por parte de los miembros de la Iglesia suelen considerarse manifestaciones de una mala actitud y falta de fe, aunque a la larga sí se efectúan los cambios exigidos. Este tipo de conflictos constituye parte de la vida de los mormones.

En este ejemplo se observó cómo la experiencia de los movimientos sociales en la zona, con su peculiar historia, sirvieron de modelo de acción y justificación para manifestarse en contra de sus autoridades a causa de su creciente descontento. La historia de los alteños en general y de los de Santiago II en particular ha tenido grandes repercusiones en muchas instituciones y organizaciones de la región, tanto como en la Iglesia mormona. La sangre de minero sigue luchando, aun en contextos religiosos.

Bibliografía

- ADAMS, RICHARD N.
1975 *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, University of Texas Press, Austin.
- ALBÓ, XAVIER
2002 *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*, CIPCA, La Paz, Bolivia.
- BOURDIEU, PIERRE
1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CALDERÓN, FERNANDO Y NORBERT LECHNER
1998 *Más allá del Estado, más allá del mercado, la democracia*, Plural, La Paz, Bolivia.
- CALDERÓN, FERNANDO Y ALICIA SZMUKLER
2000 *La política en las calles*, CERES, Cochabamba.
- CSORDAS, THOMAS
1997 *The Sacred Self: a Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DAVIES, DOUGLAS J.
2000 *The Mormon Culture of Salvation: Force, Grace, and Glory*, Ashgate Publishing, Burlington.
- DESERET NEWS
2004 *Deseret News 2005 Church Almanac*, Deseret News, Salt Lake City.
- EJDESGAARD-JEPPESEN, ANNE MARIE
2005 "Change and Continuity in Political Dissent: Re-examining Miner's Memories", ponencia presentada en el Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Miami, febrero.
- FRIEDMAN, JONATHAN
1994 *Cultural Identity and Global Process*, Sage, Londres.
- GARCÍA, ÁLVARO, RAÚL PRADA Y LUIS TAPIA (COMPS.)
2004 *Memorias de octubre*, Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia.
- GROVER, MARK
2005 "The LDS Church in Latin America: A Bibliography" [disponible en <http://www.lib.byu.edu/departs/hum/markweb/LDSchurchinla.htm>, página creada en marzo de 2002 y consultada el 5 de mayo de 2005].
- KLEIN, HERBERT S.
1992 *Bolivia: the Evolution of a Multi-ethnic Society*, Oxford University Press, Nueva York.
- KNOWLTON, DAVID CLARK
1996 "Authenticity and Authority in Mormonism", en *Religion and the Social Order*, vol. 6, número especial *The Issue of Authenticity in the Study of Religions*, pp. 113-134.
2001 "Celestial Bodies, Celestial Selves: Sex, Semiotics, and Drama in Mormon Persons and Cosmogony", ponencia presentada en el Congreso de la American Anthropological Association.
2003 "The Burned Palace and the State in Flames: Neoliberalism and the Politics of Sovereignty in Bolivia", ponencia presentada en el Congreso de la American Anthropological Association.
2005 "How Many Members Are There? Two Censuses and the Meaning of LDS Membership in Chile and Mexico", en *Dialogue a Journal of Mormon Thought*, vol. 38, núm. 2, verano, pp 53-78.
- LASERNA, ROBERTO
2001 *Conflictos sociales y movimientos políticos en el año 2000 en Bolivia*, CERES-DFID, Cochabamba.
- MARTIN, DAVID
2001 *Pentecostalism: The World Their Parish*, Blackwell, Londres.
- MARTINS, MARCUS
1996 "The oak tree revisited: Brazilian LDS leaders' insights on the growth of the church in Brazil", tesis de doctorado, Brigham Young University, Provo.
- OAKS, DALLIN
2003 "Repentance and Change" [disponible en <http://www.lds.org/conference/talk/display/0.5232,49-1-401-12.00.html>, página consultada el 5 de mayo de 2005].
- ORTNER, SHERRY
1973 "On Key Symbols", en *American Anthropologist*, vol. 75, núm. 5, pp. 1338-1346.
- OSTLING, RICHARD Y JOAN K. OSTLING
2000 *Mormon America: The Power and the Promise*, Harper, San Francisco.
- QUINN, D. MICHAEL
1994 *The Mormon Hierarchy: Origins of Power*, Signature Books, Salt Lake City.
1997 *The Mormon Hierarchy: Extensions of Power*, Signature Books, Salt Lake City.
- SÁNCHEZ, HUGO JOSÉ
2003 *Una semana fundamental: 10-13 de octubre 2003*, Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia.
- TULLIS, F. LAMOND
1987 *Mormons in Mexico: The Dynamics of Faith and Culture*, Utah State University Press, Logan.
- TURNER, VICTOR
1975 "Social Dramas as Ritual Metaphors", en *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, pp. 23-59.
- WATERMAN, BRYAN Y BRIAN KAGEL
1998 *The Lord's University: Freedom and Authority at BYU*, Signature Books, Salt Lake City.
- YORGASON, ETHAN
2003 *The Transformation of the Mormon Cultural Region*, The University of Illinois Press, Champagne Urbana.