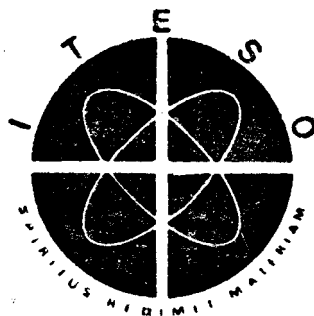


# INSTITUTO TECNOLOGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

---

---

MAESTRIA EN COMUNICACION



DISCURSO, IDENTIDAD Y PODER EN LA CONSTRUCCION DE  
UNA REALIDAD RELIGIOSA : LA LUZ DEL MUNDO.

---

---

## TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
MAESTRA EN COMUNICACION

P R E S E N T A:  
ANGELA RENEE DE LA TORRE CASTELLANOS  
GUADALAJARA, JALISCO. 1993

---

---

Discurso, identidad y poder en la construcción  
de una realidad religiosa:  
La Luz del Mundo

Iteso  
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Tesis  
que para obtener el grado de  
Maestra en Comunicación  
presenta

Angela Renée de la Torre Castellanos

Guadalajara, Jal., Agosto de 1993.

## Indice general

### Introducción.

1. Comunicación y construcción de la realidad .....	8
2. La elección del estudio de caso .....	8
3. Objetivos .....	9
4. Una guía para el lector .....	9
5. Agradecimientos .....	10

### Primera parte. Definición del objeto de estudio.

#### II. Marco teórico metodológico.

1. Marco conceptual .....	11
A) La comunicación en el proceso de construcción social de la realidad .....	11
B) La construcción de la realidad social y el poder .....	11
C) Comunicación, cultura y realidad social .....	13
D) Concepción Semiótica de la cultura .....	13
E) Comunicación y discurso en y desde las prácticas sociales .....	14
F) Comunicación, cultura e identidad .....	15
G) Comunicación, cultura y vida cotidiana .....	16
2. Construcción teórico-metodológica del objeto de estudio .....	16
A) Discurso institucional y campo religioso .....	17
B) Discurso y organización social .....	18
C) Discurso y vida cotidiana .....	20
3. Propuesta metodológica .....	21
A) Estrategia .....	21
B) Métodos, técnicas e instrumentos de análisis .....	23
C) El escenario de interacción de la investigación .....	24

#### II. La historia de La Luz del Mundo.

1. Introducción .....	27
2. El principio de una nueva era .....	27
3. La conversión de Eusebio .....	28
4. Origen de la historia mítica .....	28
5. La construcción del carisma .....	30
6. Institucionalización de La Iglesia La Luz del Mundo .....	32
7. La Hermosa Provincia: la primera piedra del Pueblo de Dios .....	33
8. La muerte del Restaurador: la distinción hace la diferencia .....	34

9. La sustitución del liderazgo: modernidad y crecimiento .....	35
10. Conclusiones .....	38

## Segunda parte. Discurso y campo religioso.

### I. El campo religioso en México: las iglesias y el debate por la historia nacional.

1. Introducción del capítulo .....	41
2. Hacia una definición del campo religioso .....	42
3. El proyecto liberal y el campo religioso en México .....	42
4. Los primeros protestantes en México .....	43
5. Anticlericalismo católico: gobierno, masones, protestantes y gringos .....	44
¿enemigos de la nación? .....	44
6. Protestantes para la modernidad .....	45
7. El discurso de la Iglesia católica a propósito de los protestantes .....	46
8. La diversificación del campo religioso .....	47
9. Diversificación del campo al interior de la Iglesia católica .....	48
10. La pentecostalización del campo religioso .....	48
11. El discurso católico a propósito de los valores nacionales .....	50
12. Comentarios finales .....	51

### II. Análisis argumentativo del discurso de La Luz del Mundo.

1. Introducción al análisis del discurso .....	53
2. Metodología del análisis argumentativo .....	53
3. El contexto discursivo más próximo .....	55
4. Tópicos dominantes del discurso de La Luz del Mundo .....	56
5. El contradiscurso: La Luz del Mundo polemiza con la Iglesia católica .....	56
6. Estrategia de la argumentación (nivel paradigmático) .....	56
7. Botellita de jerez: todo lo que tú me digas será al revés .....	57
8. Mexicanos al grito de guerra... ..	59
9. El recurso del espejo: manifestación de identidades y alteridades, .....	59
o quitense que a'í les voy... ..	59
10. El nosotros inclusivo: proceso de revelado en positivo .....	61
11. El nosotros exclusivo: proceso de revelado en negativo .....	62
12. Estructura de la argumentación (nivel sintagmático) .....	63
13. Consideraciones preliminares .....	63
14. De regreso al campo religioso .....	65
A) Primer acto: respuesta de la Iglesia católica o “¿por qué no dejan la religión para meterse de lleno a la política?” .....	65
B) Segundo acto: La respuesta a Amatulli “a imagen y semejanza” .....	66
C) Tercer acto: presentación pública de los principios universales de La Luz del Mundo. ....	67

D) Cuarto acto: máscara contra cabellera .....	68
E) Quinto acto: La Luz del Mundo frente a los cambios de las relaciones Iglesia(s)-Estado. ....	69

### **III. La Luz del mundo en la apropiación de valores nacionales.**

1. Introducción .....	72
2. La Luz del Mundo: el despertar del espíritu israelita .....	73
3. El águila y el nopal en la construcción de una identidad política religiosa. ....	74
A) Relaciones de La Luz del Mundo con el PRI-Gobierno .....	74
B) Símbolos y fiestas patrias en La Luz del Mundo .....	75
C) El nacionalismo en el discurso de La Luz del Mundo .....	76
4. La conquista del extranjero: por mi raza hablará el espíritu. ....	77
5. Conclusiones .....	79

### **Tercera parte. Discurso, organización social y poder simbólico.**

Introducción .....	81
--------------------	----

#### **I. La organización interna en la autorización, legitimación y reconocimiento del discurso.**

1. Del dicho al hecho no hay tanto trecho .....	84
2. Entre la realidad y la práctica está la jerarquía .....	84
3. La autoridad percibida .....	86
4. La institución total y los límites de la sociabilidad .....	87
5. El ojo panóptico de Samuel todo lo ve y, lo que no, se lo platican: agencias de vigilancia y orden social .....	89
6. De lo que habla el hablar: mediaciones institucionales del discurso hegemónico. ....	91
7. A manera de conclusiones .....	92

#### **II. El ritual como expresión de un proyecto integral.**

1. Introducción .....	94
2. Una aproximación teórica del ritual: la función social y simbólica de los rituales .....	95
3. El ritual cotidiano en la Hermosa Provincia .....	95
4. Las fiestas en La Luz del Mundo .....	96
5. La jerarquía legitimada en el ritual: consagración y pecado .....	97
6. Las competencias discursivas en el ritual: no es del que grite ni del que lllore .....	99
sino de aquel que el Señor tiene misericordia 9 .....	99
7. La comunión espiritual: la Santa Cena .....	102

8. Cuando Samuel habla.....	104
9. Lo sagrado y lo profano unidos en el ritual .....	105
A) La celebración espiritual: y lloverán lágrimas sobre las mañanitas a Samuel .....	105
B) La celebración política: al son de la tambora20 .....	105
C) La celebración social: moles, corundas y hot dogs del otro lado .....	106
D) Las mil y una noches de Samuel .....	106
10. El ritual de la muerte de Aarón: un apretón de manos con el PRI .....	107
11. A manera de conclusiones .....	108

## **Cuarta parte. Significación y vida cotidiana.**

### **I. La conversión como mediación de las aspiraciones individuales**

#### **y la oferta institucional.**

1. Aproximaciones teóricas sobre la conversión .....	112
2. Cinco recetas para acceder a la salvación .....	113
A) Don Julio: del caos a la búsqueda del orden .....	114
B) María: entre el abandono y la búsqueda de protección .....	117
C) Don Juan: vivir para trabajar y trabajar para vivir .....	121
D) Una narración institucional del proceso de conversión: .....	121
la búsqueda del fundamento perdido. ....	121
E) Mario y Guadalupe: una mirada exterior de La Luz del Mundo .....	123
3. Conclusiones .....	125
A) La conversión como proceso de purificación .....	125
B) La revelación carismática y la conversión .....	126
C) La conversión y la oferta de un mundo mejor .....	127

### **II. Las fronteras entre la vida privada y la vida pública.**

1. Jerarquía al interior de la familia .....	129
2. Noviazgo, sexualidad y matrimonio .....	131
3. Familia y vida comunitaria: las fronteras de la identidad .....	133
4. La Iglesia del Dios Vivo: apropiación y uso de los símbolos .....	134
5. Enfermedad y pecado; arrepentimiento y sanación .....	137
6. Trabajo y tiempo libre .....	137
7. Educación escolarizada .....	138
8. Conclusiones .....	139

## **Conclusiones generales.**

1. El proceso histórico de institucionalización de La Luz del Mundo .....	141
2. El impacto de los procesos comunicativos en la construcción social de la .....	
realidad de la Hermosa Provincia. ....	143
A) El discurso y la producción de significados sociales .....	144
B) Discurso y relaciones de poder .....	144
C) Discurso e identidades .....	147
<b>Bibliografía</b> .....	151
<b>Anexos</b> .....	162

# Introducción

## 1. Comunicación y construcción de la realidad

El presente trabajo tiene como primera inquietud reconocer la importancia que poseen los procesos de comunicación en la construcción de una realidad socio-religiosa. Considero que la relevancia de esta investigación se encuentra, por un lado, en abrir nuevos caminos al estudio de los procesos y las prácticas de comunicación enmarcados en contextos institucionales de interacción social, los cuales pasaron inadvertidos durante muchas décadas, puesto que los estudiosos de la comunicación se limitaban a atender los efectos producidos por la comunicación masiva.

Otro punto relevante es que, ante la abundancia de propuestas teóricas para concebir la cultura y la comunicación, nos encontramos con una pobreza de estudios empíricos que busquen corroborar las tesis planteadas, que tracen caminos y formas de aproximarnos a la realidad social (Fuentes 1992:195). Mucho se ha escrito de la importancia de la comunicación en la producción cultural, pero desde otras ópticas y disciplinas, como han sido la filosofía y la sociología del conocimiento, la antropología interpretativa, la hermenéutica, la semiótica, la lingüística, sin embargo, aunque posiblemente no haya mucho nuevo qué decir, el reto consiste en integrar estos aportes en una propuesta sociosemiótica de la comunicación. En este sentido, creo que el presente documento, más que un “tratado”, es un trabajo exploratorio que busca apropiarse de algunos planteamientos teóricos para construir un objeto de estudio e interpretar un estudio de caso y abrir caminos metodológicos para futuras investigaciones sobre la comunicación.

## 2. La elección del estudio de caso

Se eligió estudiar una comunidad religiosa de carácter fundamentalista denominada la Hermosa Provincia. Esta comunidad pertenece a la Iglesia de La Luz del Mundo, fundada en Monterrey en 1926 por el Hermano Aarón, cuya sede se encuentra en la ciudad de Guadalajara. La base doctrinal de esta Iglesia se centra en la creencia de las manifestaciones divinas que experimentó Aarón, según las cuales Dios lo eligió para ser el restaurador de la Primitiva Iglesia Cristiana fundada por Jesús Cristo.

Escogí el estudio de La Luz del Mundo porque considero que las instituciones son espacios sociales en los que se ritualiza y se fija el sentido de la relación social. Las iglesias, al igual que otros espacios institucionales, “son espacios privilegiados para estudiar los procesos de la producción, transmisión y reproducción tanto de la cultura como de la dominación” (Azaola 1990:17). Por tanto, mi análisis prestará una atención especial a las relaciones del discurso con la producción de la cultura y las relaciones de poder.

El fenómeno religioso de La Luz del Mundo es reciente, su crecimiento y fortalecimiento tanto en la región como en el exterior ha sido objeto de estudios de historiadores y sociólogos (Gaxiola 1970; Ibarra y Lanczyner 1972; Morán 1986; Reyes 1989; De la Peña y De la Torre 1991 y Fortuny 1992). Los trabajos previos me fueron de suma utilidad para la presente investigación, pero creo que son limitados en las formas de aproximación: todos se realizaron con base en fuentes oficiales de la Iglesia y no contrastan los datos con los de otros actores sociales involucrados. A fin de cuentas, las iglesias no pueden ser estudiadas únicamente desde la visión institucional como productoras de verdades y creencias, como tampoco sería suficiente abordarlas sólo desde los marcos de significación de los creyentes, ya que la comprensión del fenómeno debe incluir y relacionar las condiciones sociales de producción institucional del saber legítimo con las condiciones de reconocimiento de las verdades plausibles, es decir, lo que hace que una verdad construida se convierta en creíble. Por tanto,



el aporte de este documento al conocimiento de La Luz del Mundo reside en conjugar distintos niveles y perspectivas desde donde participan los diversos actores sociales que cohabitan la comunidad Hermosa Provincia, mismas que abren un abanico de posibilidades para aprehender la realidad. El trabajo integra los distintos niveles de composición social para explicar y comprender lo que es y significa, según la definición misma de diversos actores sociales, La Luz del Mundo.

### 3. Objetivos

El interés fundamental que guía este estudio es el análisis y la interpretación del papel que las prácticas de comunicación juegan en la creación, preservación y transformación de una realidad religiosa: la Iglesia de La Luz del Mundo.

La atención especial al estudio de la comunicación se debe al interés de explicar el tránsito de: a) las percepciones subjetivas a realidades intersubjetivas, y b) la realidad objetiva a esquemas subjetivos<sup>1</sup>. Dicho de otra manera, me interesa entender el tránsito de las representaciones subjetivas a la constitución de estructuras sociales objetivas, y la forma en que lo objetivo se interioriza y se rutiniza en la interacción de la vida cotidiana. Por tanto, se busca no sólo privilegiar los procesos de producción de la significación, sino develar la manera en que, en la interacción de los sujetos con la estructura social, se confiere el valor a los símbolos, las prácticas sociales, las expresiones y los diversos objetos que forman parte de nuestro universo cultural (Geertz 1987 y Giménez 1988). Se atenderán los procesos de institucionalización de la realidad social con relación a la constitución de identidades culturales. Para lograrlo será indispensable no perder de vista las relaciones entre actor social, cultura y estructura social, pero no como realidades interdependientes, sino como aspectos de un proceso de estructuración.<sup>2</sup>

Por último, quiero probar que el análisis de las prácticas comunicativas puede ayudar a entender la producción de la cultura, a través de las mediaciones existentes en tres procesos de producción simbólica: a) la significación del discurso religioso-político, de las prácticas y de los procesos sociales; b) el discurso y las relaciones de poder, y c) la conformación de identidades culturales.

### 4. Una guía para el lector

El presente documento está organizado en cuatro partes: la primera comprende dos capítulos: un marco teórico metodológico y una reconstrucción de la historia del movimiento religioso. El marco conceptual fue la base que me permitió construir el objeto de estudio. Ahí se contemplan las relaciones básicas que permiten entender a la comunicación en el proceso de construcción de una realidad social, como son: discurso, cultura, identidad y poder. Asimismo se busca definir el impacto de la comunicación y la producción cultural desde las prácticas sociales y la vida cotidiana. A continuación se incluye la construcción teórico-metodológica del objeto de estudio, que se refiere a la apropiación de las herramientas teórico-metodológicas acordes con la comunidad que se pretende estudiar. Este apartado, más que haber sido una guía de trabajo, se fue construyendo en el proceso mismo de la investigación, pues se pretendía mantener una revisión epistemológica constante que permitiera el ajuste entre los intereses personales, la coherencia teórica y la pertinencia del método con la situación y el sujeto de estudio. Se decidió diseñar el estudio en tres niveles de la realidad social, que me permitieran tres distintas

---

<sup>1</sup> No creo conveniente distinguir entre los conceptos realidad objetiva y realidad intersubjetiva. De acuerdo con Gramsci coincido en que: "Objetivo quiere decir siempre 'humanamente objetivo', lo que puede corresponder en forma exacta a 'históricamente subjetivo'. O sea que objetivo significaría 'universalmente subjetivo'" (Gramsci 1958, citado en Paoli 1984:20).

<sup>2</sup> La teoría de la estructuración busca romper con el dualismo entre el actor y la estructura social y propone centrar la atención en la acción (Giddens 1984).

formas de aproximación al estudio: 1) discurso institucional y campo religiosos; 2) discurso y organización social y 3) discurso y vida cotidiana. Cada nivel contempla un marco conceptual y, en algunos casos, metodologías apropiadas que se utilizarán sobre todo como herramientas interpretativas. Estos niveles serán al mismo tiempo el principio ordenador del análisis y de la estructura del presente documento.

La segunda parte del trabajo: *Discurso y campo religioso* está compuesta por tres capítulos: 1) el campo religioso en México: las iglesias y el debate por la historia nacional; 2) Análisis argumentativo del discurso de La Luz del Mundo; y 3) La Luz del Mundo en la apropiación de valores nacionales. Esta sección tiene como objetivo reconocer las condiciones interinstitucionales, es decir, del campo especializado en que surge y a partir del cual se construye un discurso de identidad social. Asimismo se incluye la manera en que este discurso tiene una eficacia en la legitimación de las prácticas y la doctrina de la Iglesia.

La tercera parte se titula *Discurso, organización social y poder simbólico*, comprende dos capítulos: 1) La organización interna en la autorización, legitimación y reconocimiento del discurso; y 2) El ritual como expresión de un proyecto integral. Este apartado aborda las prácticas de comunicación hacia el interior de la comunidad, no sólo desde la producción, sino haciendo hincapié en el papel que tiene la comunicación en el reconocimiento y legitimación de la estructura jerárquica de la Iglesia, así como la manera en que el status jerárquico de quienes participan en las situaciones comunicativas condicionan, modelan y autorizan las formas de hablar en las situaciones rituales y en la interacción cotidiana.

La cuarta parte, *Significación y vida cotidiana*, presenta la perspectiva de los actores sociales, desde la cual los creyentes recrean los espacios institucionales y se apropian de ellos en la vida cotidiana para satisfacer sus propias necesidades. Esta sección comprende dos capítulos: 1) La conversión como mediación de las aspiraciones individuales y la oferta institucional y 2) La fronteras entre la vida privada y la vida pública.

Por último, el apartado sobre conclusiones, incluye una propuesta para integrar el papel que tiene la comunicación en la socialización de la Hermosa Provincia en los distintos niveles de representación social estudiados: a) campo religioso; b) organización social; y c) vida cotidiana, mediadas por tres relaciones fundamentales: a) discurso y significación social; b) discurso y relaciones de poder; y c) discurso e identidades.

## 5. Agradecimientos

Para finalizar la introducción quisiera agradecer a las instituciones y personas que hicieron posible la realización del presente trabajo. A la Maestría en Comunicación del Iteso por brindarme un espacio para la formación, reflexión y la discusión académica; al CIESAS-Occidente, lugar de encuentro y de trabajo, por permitir desarrollarme profesionalmente, pero sobre todo a mis compañeros de trabajo por animarme y alentarme día a día en la realización de esta investigación; a la Fundación Konrad-Adenauer por haberme concedido una beca, con la cual pude sufragar mis gastos de estudiante en la Maestría.

De manera personal quiero dar las gracias a Guillermo de la Peña por su acompañamiento incondicional, sus arduas lecturas, comentarios, cuestionamientos y señalamientos al trabajo; a Carlos Luna por la confianza depositada en mi trabajo y por su tiempo de asesoría; a Raúl Fuentes por no perder la esperanza en los estudios de la comunicación; a Fernando González por sus atinados comentarios y por abrirme un universo de preguntas que no contemplaba; a Patricia Fortuny por su agradable compañía en nuestras giras a la Hermosa Provincia y por haberme inculcado el interés por los movimientos religiosos. Gracias también a Cecilia Palomar e Isabel Orendáin por el tedioso trabajo de corrección y edición.

Ya para acabar, quiero expresar mi gratitud a todas las personas que me brindaron un espacio de su tiempo vital para responder a mis preguntas y a veces hasta para contarme su vida.

# Primera parte. Definición del objeto de estudio.

## II. Marco teórico metodológico

*El análisis de los discursos sociales  
abre camino al estudio de la  
construcción social de lo real.  
Verón 1987:126*

### 1. Marco conceptual

#### *A) La comunicación en el proceso de construcción social de la realidad*

La comunicación la entenderé como el principio generador de la socialización. Es el vínculo entre lo material y lo simbólico, entre un *ego* y un *alter*, es el acto mismo de construir comunidad. Pero a la vez es una práctica socialmente regulada e históricamente situada.

Asimismo, la comunicación sólo puede entenderse en el vínculo entre un Emisor y un Receptor; esto significa que es requisito indispensable que el mensaje emitido por el emisor sea recibido, aunque esto no garantice su reproducción.

Los procesos de exteriorización e interiorización de significados sólo pueden ocurrir a través de la comunicación, puesto que ésta es la puesta en común de significados, conocimientos, valores, ideas, sentimientos, fantasías... que nos permite exteriorizar el mundo subjetivo, y al exteriorizarlo fijar el sentido de nuestro mundo interior en discursos objetivados que se convierten en significados compartidos. Pero además, "comunicar es co-construir una realidad con la ayuda de sistemas de signos, aceptando un cierto número de principios que permiten el intercambio de un cierto número de reglas que lo rigen" (Ghiglione 1986:102 citado en Marc y Picard 1992:35).

La posibilidad de auto-reconocernos, nombrarnos, identificarnos, catalogarnos, estriba en la capacidad de comunicarnos, es decir, en la habilidad de construir elementos materiales y simbólicos que nos ligen, que nos ayuden a producir un sentido común, un capital compartido (sea a través de formas verbales, gestos, rituales, mitos, símbolos, etcétera).

Por último, la comunicación es la práctica que nos permite vincular realidades, establecer puentes entre distintos niveles de la realidad social: pasar de lo macro-estructural y conectarlo con la vida cotidiana. Pero estas relaciones entre niveles de la realidad no se dan de manera causal, sino a través del tejido de las relaciones sociales y las mediaciones tanto institucionales como subjetivas que se encadenan en el tejido mismo de la vida cotidiana.

#### *B) La construcción de la realidad social y el poder*

La construcción de la realidad social depende de tres procesos básicos: "A través de la externalización la sociedad es un producto humano. A través de la objetivización la sociedad se convierte en una realidad *sui generis*. A través de la internalización el hombre es un producto de la sociedad" (Berger 1967:4).

Aunque la propuesta de Berger es muy ilustrativa para entender la dinámica de constitución social, no

da cuenta de cómo opera en el marco de las relaciones de poder. Véamos cómo estos tres procesos se encuentran estrechamente ligados a las relaciones de poder:

a) El hombre exterioriza conceptos, conocimientos y valores que encarnan un razonamiento o conocimiento común, cuya existencia “está simbólicamente encarnada e históricamente situada” (Habermas 1987:11). El proceso de exteriorización es un proceso mediante el cual los actores sociales luchan por definir el mundo social, pero las definiciones sociales se ponen en juego en un campo de lucha simbólica que traza los distintos niveles de apropiación cultural de acuerdo con una distribución desnivelada del capital simbólico (Cirese 1979:14). La lucha se da entre quienes detentan el capital y quienes luchan por su apropiación (García Canclini 1990:19).

b) El proceso de objetivación se da a través de las instituciones; éstas son las agencias mediadoras entre el sujeto y la estructura social: permiten que lo subjetivo se vuelva “objetivamente disponible y subjetivamente plausible” (Berger y Luckman 1986: 121). Las instituciones pueden ser estudiadas desde dos perspectivas complementarias: la macrosocial y la microsocia. La perspectiva macrosocial tiene que ver con la forma en que se organiza, valida y autoriza lo socialmente legítimo. Considerando que las instituciones no operan de manera autónoma, sino que están ligadas a campos especializados que autorizan y validan el saber social con relación a la lucha de clases entre los sectores dominantes y los sectores dominados, es pertinente estudiar las relaciones interinstitucionales vinculándolas al campo de poder en que se realizan (Bourdieu 1990); la microsocia corresponde al papel que juegan las instituciones en la tipificación y normatividad de las conductas sociales y la manera en que los sujetos se definen a partir de los roles (el deber ser) y las competencias (el poder ser) que les son institucionalmente asignados.

c) La internalización es el proceso por el cual el actor interioriza la cultura en forma de *habitus*: esquemas subjetivos de percepción, valoración y acción (Bourdieu 1988). Este concepto es útil para entender cómo el actor social apropia y reactiva el capital cultural objetivado en las instituciones y lo incorpora a la vida cotidiana como competencia cultural. Pero estas competencias culturales se encuentran desniveladas por su correspondencia con el monopolio del capital cultural: “son el producto de la división objetiva en clases (clases de edad, clases sexuales, clases sociales) y que funcionan al margen de la conciencia y el discurso” (Bourdieu 1988: 479). El concepto de competencia cultural puede esclarecerse si atendemos la propuesta Greimasiana, en la que las competencias del “ser” y “hacer” se vuelven realizables en la adquisición de las siguientes modalidades: poder, saber, deber y querer. Para que un actor realice una acción necesita cumplir con las modalidades antes expuestas (poder-hacer, querer-hacer, saber-hacer, deber-hacer; poder-ser, querer-ser, saber-ser y deber-ser) (Greimas 1979 y Latella 1985), por tanto se entenderá la acción social como el resultado de una correlación entre probabilidades objetivas (obstáculos y disposiciones) y aspiraciones subjetivas.

El tránsito entre las estructuras objetivas y su apropiación en esquemas de pensamiento, valoración y acción hacen posible que los actores sociales se adueñen de un conocimiento práctico que les permite habitar las instituciones; el actor social interioriza las reglas y los códigos de la acción social, adquiere un dominio práctico del mundo. Las competencias no se refieren únicamente al conocimiento de las reglas y al manejo de habilidades y destrezas, sino que tiene que ver con su ajuste en situación (Giddens 1990:260).

Aunque todo apunta a la permanencia y justificación del orden social, pues al parecer los sujetos están confinados a pensar, sentir, y percibir de acuerdo con las constantes interpelaciones de las instituciones, varios autores (Berger y Luckmann 1968; Lechner 1988:40-52) demuestran que estas últimas no dependen únicamente de su capacidad coercitiva<sup>1</sup>, sino que dependen más que nada de la legitimidad y el consenso. Es decir, que su razón de ser está ligada a las expectativas, motivaciones y valores de los actores sociales, y que si no logran ajustarse a ellas son susceptibles de desaparecer. Esta propuesta no excluye la posibilidad del dinamismo, el cual se da en los ajustes diarios entre necesidades sociales y recursos institucionales. La transformación de las

---

<sup>1</sup> En la tradición marxista, específicamente la impulsada por Althusser, las instituciones eran estudiadas como aparatos coercitivos que ejercían a lo largo de la historia una normatividad casi suprema por sobre las voluntades subjetivas.

instituciones es posible, pero para que esto suceda los actores sociales requieren de competencias estratégicas: conocer y reconocer los códigos institucionales para prever sus reacciones y contar con los medios necesarios para incidir en los cambios —aun en momentos coyunturales de inestabilidad del sistema.

### *C) Comunicación, cultura y realidad social*

Entenderé la cultura como un fenómeno pluridimensional: es socialmente construida y, a su vez, subjetivamente reconstruida. La posibilidad creadora del hombre está en la magia de dotar de ser a lo existente: nombrar, catalogar, construir significados y expresarlos, son las propiedades que la cultura ofrece para humanizar, socializar y hacer propio el mundo en que vivimos. En este sentido, el discurso tiene un importante papel cultural en la preservación, reproducción y creación de la realidad social. La sociedad es un mundo humanamente construido, y aunque es una creación de la cultura, es a la vez la condición de su existencia y su reproducción (Berger 1981:21).

La realidad social se nos presenta pues como un mundo dado, vivimos en una realidad fáctica y nos olvidamos de que algún día fue creada por el hombre y que mantiene la facultad del dinamismo. Es cierto que la realidad es una estructura-estructurante de la vida social, pero también que ha sido socialmente estructurada y es cotidianamente estructurable por los agentes que la componen (González 1987:32 y Bourdieu 1990).

En síntesis, la realidad social es el resultado histórico de un proceso dialéctico en el que la estructura social objetiva y el actor social interactúan constantemente por definirla, por mantener lo establecido y/o transformarlo. Es una realidad compleja en la que “El poder al generar realidad genera al mismo tiempo su propia legitimidad” (Lechner 1988:45). En este sentido, la sociedad constituye un espacio de producción de sentido y de oposición de intereses de los distintos agentes que luchan por legitimar y hacer valer como únicas y universales sus propias visiones del mundo (Prud'homme 1988:73).

### *D) Concepción Semiótica de la cultura*

*Tiendo a concebir aquellas relaciones de manera que,  
visualizadas se parezcan más bien a la emulsión que  
se obtiene cuando, agitando adecuadamente el vaso, a  
cada partícula de agua (o fabrilidad) se le adhiere  
una partícula de aceite.*

Cirese 1986.

Esta investigación tiene como objetivo interpretar las prácticas sociales en su dimensión cultural, es decir, descifrar los elementos que dotan de sentido social a la acción.

En primer lugar, se abordará la cultura desde una perspectiva semiótica. Si bien la tradición antropológica durante mucho tiempo definió la cultura como el conjunto de hechos sociales opuestos a la naturaleza, la perspectiva semiótica hace diferencia entre los hechos sociales y la cultura; esta última ahora entendida como “la dimensión simbólica de todas las cosas” (Giménez, 1988:31). Para no caer en “pansemiotismos”, se buscará aclarar con mayor precisión lo que se entenderá por dimensión simbólica o semiótica de la cultura. Ciertamente, se pueden distinguir dos diferentes tipos de “hecho social”: a) los que responden a una racionalidad fabril, cuya función principal es asegurar la sobrevivencia humana: comer, beber, habitar, vestir, dormir, procrear..., y b) los que responden a una racionalidad simbólica, es decir, las actividades que se derivan de la conciencia y el lenguaje y cuya realización responde a una necesidad expresiva o evocativa, o sea, simbólica: la comunicación, las imágenes, la música, la literatura, la pintura, la danza, el ritual, el mito, el saludo, el gesto.... Sin embargo, aunque estas últimas están orientadas a la producción de significados, la

interpretación de la cultura no se agota aquí. Todos los seres humanos coincidimos en cuatro acciones “elementalmente humanas” e imprescindibles para garantizar la supervivencia del hombre: la existencia apegada a las leyes naturales, la producción de medios de subsistencia que se deriva en trabajo, la reproducción de la especie, y la interacción social (Cirese 1986:127). A pesar de que la totalidad de los seres humanos coincidimos en estas acciones transculturales, éstas se realizan y se representan con modulaciones diferenciadas y que, en concordancia con coordenadas históricas y culturales, operan de acuerdo con las matrices culturales (nacionales, regionales, grupales, clases, género, edad, religiosas) que norman, regulan y dotan de sentido las formas de acceso y relación con los espacios y los tiempos, los objetos, los sujetos y las prácticas sociales. La cultura inserta lo elementalmente humano en un entramado de significación que sitúa las prácticas y los objetos sociales en una “jerarquía estratificada de estructuras significativas” (Geertz 1987: 20-22). Por tanto, no obstante estas acciones tengan una naturaleza fabril, siempre están acompañadas de la signicidad (Cirese 1986:131), y aunque no necesariamente se realizan para significar, significan y nos representan, nos distinguen y nos sitúan como parte de una cultura específica. En este sentido, no se puede separar el mundo social del mundo cultural; la cultura no es un mero reflejo de lo social<sup>2</sup>, sino que es una dimensión de la sociedad: la dimensión simbólica de todas las cosas (Giménez 1988:31).

### *E) Comunicación y discurso en y desde las prácticas sociales*

El estudio del discurso<sup>3</sup>, entendido como sistema de significación que se objetiva en la puesta en común de significados socialmente construidos, puede ayudar a aprehender el proceso de producción simbólica de un grupo social, pues el discurso entendido como práctica comunicativa es el acto mediante el cual se materializa el significado social, es decir, las formas de pensar, nombrar y relacionarnos con el mundo en que vivimos.

Este estudio propone entender la comunicación desde un modelo de interacción social enmarcado en un análisis institucional, el cual norma y regula la comunicación cotidiana. De esta manera, la comunicación no se refiere únicamente a la interacción interpersonal, sino a “un fenómeno social anclado en un marco espacio-temporal de naturaleza cultural marcado por códigos y rituales sociales” (Marc y Picard 1992:17).

Como es bien sabido, el discurso no se da en el vacío, ni es vigente por sí mismo. Es una práctica socialmente regulada, pero es a la vez reguladora de otras prácticas sociales.<sup>4</sup> Si consideramos esta premisa en su doble función, nos enfrentamos a la complejidad del proceso de configuración discursiva. Por un lado, el discurso está históricamente situado en un campo de poder en el que los distintos actores sociales luchan por legitimar sus definiciones como universalmente válidas; por otro, es necesario atender el alcance que un discurso social tiene en el proceso de legitimación de un saber social y sus efectos en la orientación y regulación de las prácticas sociales; por último, nos encontramos con que la eficacia del discurso depende también de la concordancia que éste guarde con las propiedades y prácticas del grupo social al que se dirige.

---

<sup>2</sup> En la tradición marxista se privilegiaba la producción material por sobre la signicidad. La cultura se percibía como el reflejo de lo social. La relación entre superestructura y estructura no permitía un análisis conjunto de la dinámica socio-cultural.

<sup>3</sup> A lo largo del trabajo utilizaremos el término discurso como sinónimo de comunicación, pues creemos que las aportaciones lingüísticas de Hjemseiv a la semiótica contemporánea hacen del discurso un concepto más amplio, que no se remite únicamente al acto mismo de la expresión, sino al sistema de contratos sociales previamente establecidos que permiten vincular la expresión (las unidades sensibles que el lenguaje utiliza para manifestarse) con los contenidos (ideas y relatos que cada cultura ordena para pensar el mundo) en correlación con dos planos inseparables: sustancia (el componente signico) y forma (el componente material)(Floch 1985:45). De esta manera, la separación entre sistema ideológico y sistema lingüístico queda integrada en uno más amplio: el sistema discursivo. El discurso, según los aportes de Greimas y Eco, ya no se entiende como un sistema de signos, sino como sistema de significación, que supera los análisis frásicos (Greimas y Courtés 1979:126-130, Eco 1975:74).

<sup>4</sup> “El principio de regulación designa el hecho de que no existe comunicación que no obedezca a un mínimo de reglas, normas y convencimientos (códigos semióticos, reglas conversacionales, normas y rituales socioculturales...)” (Marc y Picard 1992:40).

## F) Comunicación, cultura e identidad

*La intersubjetividad no es solamente la comunicación entre dos conciencias: es, fundamentalmente, el proceso por el cual estas conciencias se construyen y acceden al sentimiento de su identidad.*

(Marc y Picard 1992:60)

Entender la identidad como el sistema de relaciones y representaciones a través del cual un actor social (sea colectivo o individual) se define a sí mismo con respecto a los demás, nos lleva a pensar en la comunicación. La identidad no es un hecho social, algo dado, sino una relación que se construye constantemente en la interacción social (Reguillo 1991:237). La identidad se crea y recrea en la intersubjetividad, requiere necesariamente de la relación, de la puesta en común, de la comunicación, a partir de la cual los actores se reconocen a sí mismos reconociéndose en el otro: “uno comienza a mirarse a sí mismo con los ojos de un semejante” (Vereux citado en Sciolla 1983:18). Pero también la identidad se forja a través de los ojos de nuestros enemigos, con el reconocimiento de las diferencias.

Si entendemos por identidad la autopercepción de lo que somos a través de la distinción de nuestras semejanzas y diferencias, encontramos que esta percepción estará mediada por la escala de las representaciones, por tanto la identidad puede tener distintos marcos de referencia interinstitucional, grupal o individual. La relación entre discurso e identidad social se configura en distintos niveles y se encuentra mediada por distintos condicionamientos sociales: 1) *la identidad social* es un objeto de lucha por las clasificaciones sociales, por el poder simbólico, por la producción de sentido, por la imposición de principios de clasificación del mundo, por la percepción legítima y la valoración social de los atributos y prácticas de un grupo (Bourdieu 1979 citado en Prud'homme 1988:75-77); 2) *la identidad grupal* se define como “la imagen que un grupo tiene de sí mismo se construye en la tensión dentro-fuera, en las relaciones intra-grupo y en las relaciones intergrupales” (Reguillo 1993:17); y 3) *la identidad individual* la entenderemos desde el referente psicosocial, “localizado en el núcleo del individuo y, asimismo, en el núcleo de su cultura comunitaria” (Ericson 1990:19). Esta última perspectiva nos proporciona nuevas características ya no sólo cognitivas, sino también emotivas. Ericson nos abre una nueva veta para interrogar la identidad: la psicología profunda, la cual es una clave importante para explicar la tensión permanente entre comunidad social “absorbente” y la consolidación de la identidad individual; entre la aceptación de una autoridad total y el sentimiento de seguridad; entre solidaridad social y orgullo individual, en sus propias palabras nos lleva a preguntarnos:

Cómo tal consolidación conduce a un sentimiento de inclusión y de estar naturalmente fusionado con artefactos de la organización, cómo ayuda al predominio de cierto estilo de perfección y de autoglorificación y cómo permite al hombre, al mismo tiempo, limitar su horizonte de modo que no vea qué es lo que puede destruir la recién ganada familiaridad del mundo y exponerle a todos los modos de alineación y, sobre todo, al miedo a la muerte a ser matado (*Ibid.*:28).

Siendo la identidad un concepto relacional, las clasificaciones operan a distintos niveles espacio-tiempo rales. Por ejemplo, la identidad en una relación de pareja estará definida por los roles entre hombre y mujer; al interior de la familia operan las clasificaciones de: madre, padre, hijo, nieto, sobrino, tío, abuelo, etc.; en la organización social encontramos múltiples agrupamientos: vecinos, amigos, nivel social, lugar de origen, edad, sexo, profesión, clase social, religiosidad, partido político, profesión, sindicatos, agrupaciones sociales, clubes, etc. Y así sucesivamente nuestros marcos de identidad se van reagrupando para definimos según los niveles de apreciación de un nosotros con relación al otro, cuya pertinencia se ajusta a los niveles micro y macrosocial.

## G) Comunicación, cultura y vida cotidiana

Diariamente transitamos por un mundo saturado de formas simbólicas que no necesitamos descifrar. Vivimos nuestras experiencias vitales, sostenemos la validez de nuestras creencias como únicas e incuestionables, nos podemos relacionar con nuestros semejantes sin un entrenamiento previo, contemplamos el mundo que nos rodea y lo interpretamos, valoramos, sufrimos, gozamos y lo manipulamos sin necesidad de justificar día a día nuestras acciones. Vivimos en un mundo que no se deja cuestionar y que se nos presenta como razonable.

Transitamos por un mundo impregnado de significados sociales. La cultura ha quedado objetivada en múltiples artefactos, espacios públicos, instituciones, discursos, roles sociales, señales, lenguajes, códigos... (la lista sería interminable), con los que nos relacionamos cotidianamente. A cada momento nos exponemos a múltiples símbolos que decodificamos de manera práctica e inconsciente. Por ejemplo, transitamos por rutas objetivamente establecidas que norman nuestras posibilidades de acceso para movernos de un lugar a otro en la ciudad: lo hacemos por calles ya instituidas para transitar, respetamos los semáforos, las líneas peatonales, las preferencias y obedecemos los sentidos; pero también hemos trazado a lo largo de nuestra historia particular nuestras propias rutas imaginarias, en el diario transitar marcamos las pautas de nuestro dominio espacial y temporal y nos apropiamos del mundo en que vivimos. A partir de nuestras prácticas regulares, vamos restringiendo nuestra experiencia vial a nuestras necesidades diarias, es decir, que aunque la ciudad nos presenta una gama extensa de probabilidades viales, nosotros normalmente rutinizamos nuestros destinos, (el trabajo, un banco cercano, los familiares y amistades que frecuentamos, la preferencia por un lugar donde comprar, etcétera), construimos nuestras rutas habituales y diseñamos tácticas para evitar los congestionamientos (ya sea buscando horarios o rutas escogidas). En síntesis, diariamente vamos construyendo un dominio práctico del espacio y el tiempo vital, de su normas, sus probabilidades. Trazamos nuestras propias rutas habitualizadas a coordenadas espacio-temporales adecuadas a nuestras necesidades cotidianas. En este sentido, el trillado verso de Machado cobraría un nuevo significado: “Caminante si hay camino y se hace el camino al andar”.

Para algunos autores la acción cotidiana es la condición de la reproducción social: todo agente social actúa conforme a las reglas y los recursos que ofrece la estructura social y que son administrados por las instituciones sociales <sup>5</sup> (Giddens 1984); otros, identificados con la corriente del interaccionismo simbólico, precisan que el actor social se apropia de “las reglas del juego” y recrea la vida social en la interacción cotidiana (Schütz 1979; Goffman 1967; Wolf 1979). Sin embargo, la acción cotidiana sólo puede ser significativa cuando conlleva una conducta reflexiva: se le asigna un significado y un valor específico de acuerdo con motivaciones, intenciones y objetivos (Schütz 1979). Si queremos estudiar la cultura a través de la interacción debemos volcar nuestra atención hacia el estudio de la situación: las coordenadas espacio-temporales que confieren un significado específico a los hechos sociales (Giddens 1990). El lugar y el tiempo que los actores de un grupo determinado asignan a una acción social dentro de su vida cotidiana da cuenta del lugar que esta práctica ocupa, con respecto a otras prácticas, en la jerarquía del entramado simbólico de un universo cultural específico.

## 2. Construcción teórico-metodológica del objeto de estudio

Si consideramos los puntos antes expuestos, el discurso social no puede ser estudiado únicamente como un producto socio-cultural, sino que requiere ser atendido con relación a tres fases del proceso de comunicación: a) las condiciones de producción; b) las condiciones de circulación (autorización de códigos, contenidos y

---

<sup>5</sup> Aun cuando consideremos que la acción de los actores sociales deviene de un proceso de racionalidad (Giddens 1984), “si consideramos la realidad como una práctica social determinada, podemos suponer que el acuerdo ciudadano está impregnado de <la fuerza de las cosas>” (Lechner 1985:41).



situaciones de la comunicación); y c) las condiciones de apropiación o recepción.

Teniendo particular interés por entender la forma en que el discurso se autoriza y se legitima en un grupo social, considero oportuno trazar el análisis de la comunicación en tres niveles metodológicos: a) discurso institucional y campo religioso; b) discurso y organización social, y c) discurso y vida cotidiana.

### *A) Discurso institucional y campo religioso*

Me interesa reconocer la forma en que el discurso institucional de la Iglesia La Luz del Mundo se ha venido desarrollando en un campo de poder que autoriza y legitima la administración de los valores religiosos.

Considero campo religioso al espacio de lucha por el poder simbólico que se estructura en concordancia con las relaciones de poder que genera el monopolio de los secretos de salvación. Los agentes e instituciones ocupan un lugar diferenciado en la trama de relaciones de poder: dominados y dominantes se encuentran en continua lucha por la definición y la adquisición de competencias que autoricen y legitimen su práctica religiosa (Bourdieu 1971).

En concreto, en Guadalajara, nos situamos en un campo religioso que se define por la hegemonía de la Iglesia católica, tanto por la monopolización de los secretos de salvación, como por la administración de los valores y las tradiciones nacionales<sup>6</sup>. En este sentido, la influencia de la Iglesia católica en el campo religioso mexicano no sólo ha determinado a lo largo de la historia lo que es y lo que debe ser lo religioso, sino que se ha apropiado de una versión histórica que detenta los valores propios de nuestra identidad nacional. Esta situación ha traído como consecuencia la disputa por el monopolio de la identidad nacional entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, haciendo de esta realidad un arena de lucha que se fractura y da cabida a denominaciones religiosas que alternan en la lucha por la definición de los valores nacionales (Bastian 1990:58).

Las iglesias evangélicas, dada su condición de minorías religiosas, se han venido desempeñando como un contra-discurso social que busca legitimarse al interior de las clasificaciones religiosas y cívicas impuestas por la Iglesia católica. Dichas clasificaciones operan como elementos excluyentes del resto de los movimientos religiosos. En este sentido, nos encontramos con un discurso eminentemente argumentativo<sup>7</sup> que, para validar su existencia en el campo religioso, deberá trascender los aspectos sagrados y éticos de la vida humana y proponer —a través de su producción simbólica, mítica y ritual— un modelo de identidad cultural cuyas fronteras no se limitan a la adhesión espiritual de sus seguidores, sino que propone esquemas de percepción, valoración y acción encaminados a ocupar un lugar propio en la vida social, económica y política de nuestro país.

Este contra-discurso<sup>8</sup> se ha venido desarrollando a través del tiempo como un enfrentamiento polémico y descalificador de la hegemonía detentada por la Iglesia católica, a propósito de la definición del ser y el deber ser nacional.

---

<sup>6</sup> Recordemos que la autonomía del campo religioso nunca es total. El campo marca sus propias fronteras y penetra e interpreta elementos correspondientes a otros campos sociales. A veces las fronteras se encuentran visiblemente diferenciadas, otras veces se encuentran en pugna entre diferentes campos especializados. Los campos culturales buscarán estar en concordancia con las estructuras sociales (Bourdieu 1983).

<sup>7</sup> La argumentación la entenderé como el arte de producir y legitimar explicaciones y razonamientos de manera coherente y creíble: "lo que en una argumentación se busca es recurrir a lo colectivamente válido para convertir algo que colectivamente se ha vuelto cuestionable en algo colectivamente válido" (Klein 1984, citado en Habermas 1987:50). La validez de los argumentos está condicionada por la vigencia de la representación social, pero las temáticas y pretensiones argumentativas están delimitadas por la especialización del campo social en que se genera.

<sup>8</sup> Para esta propuesta se consideran las cuatro funciones del discurso político propuestas por Gilberto Giménez: argumentativa, polémica, estratégica y pragmática (Giménez, 1981).

Por último, dada su importancia, me interesa también atender las funciones estratégicas y performativas <sup>9</sup> del discurso institucional de la Iglesia La Luz del Mundo, tomando en cuenta tres procesos: a) el de persuasión (hacer-crear); b) el normativo que instauro el deber ser; y c) la producción ideológica o manipulación del saber legítimo.

## **B) Discurso y organización social**

En este nivel se considerará la forma en que la práctica discursiva se autoriza y legitima al interior de la comunidad la Hermosa Provincia. La comunicación, en cuanto es una práctica sociocultural, se realiza en concordancia con el sistema de valores, normas, *status*, roles, pautas de conducta y de relación, difundidas y modeladas por las instituciones (Marc y Picard 1992:91). La religión, entendida como sistema de control social, sanciona e impone los límites de los procesos comunicativos; designa el acceso diferencial a los “secretos de salvación”; construye jerárquicamente la distribución de competencias de producción, circulación y reconocimiento del discurso autorizado según el *status* y los roles institucionalmente asignados a los actores involucrados.

Me interesa reconocer las mediaciones a través de las cuales: a) se autoriza la puesta en práctica discursiva en concordancia con el orden social existente; b) operan las mediaciones simbólicas que autorizan el discurso y lo invisten de valores sagrados; y c) la puesta en práctica discursiva legitima el orden social.

Para poder aprehender este problema en su tres dimensiones habrá que analizar las relaciones entre: 1) los elementos de identificación con el carisma ofertado; 2) el tipo de autoridad que se construye a partir de la relación carismática; 3) la clase de organización social y la estructura jerárquica que genera; 4) el sistema de valores y normas y sus dispositivos para hacerlas vigentes; 5) los rituales, símbolos y prácticas simbólicas que sirven como elementos integradores de la organización social; 5) el mercado lingüístico que regula las competencias de la práctica discursiva cotidiana y el campo de lo verosímil.

Por organización social entenderé la forma en que se estructura jerárquicamente el sistema de relaciones sociales. Me interesa ver de qué manera se van ajustando las normas y valores propuestos por una institución con las expectativas propias de los actores que la conforman. Sostengo que la organización social está en correspondencia con la reproducción de las relaciones de poder y el mantenimiento del orden social (Galindo 1990:26); sin embargo, esto no se da de manera mecánica, sino en los ajustes y equilibrios que en la vida diaria se realizan entre necesidades sociales y recursos institucionales (Giddens 1991).

Dado el tipo de organización interna de la colonia Hermosa Provincia, era imposible aplicar el concepto de campo religioso de Bourdieu al análisis de la colonia<sup>10</sup>, pues la realidad se acercaba más a la de una institución total propuesta por Goffman (1970:19). La posibilidad de entender la institución como una arena de lucha se desdibujaba en una estratificación jerárquica del poder que ejercía un control de tipo vertical a lo largo y ancho de la comunidad.

El fuerte arraigo y la hegemonía de la Iglesia católica en la región hizo que La Luz del Mundo construyera un coto que protegía a sus miembros de los pecados del mundo. Esta comunidad se estableció como una institución total, cuyas características son: que aísla a sus miembros del resto de la sociedad; una oferta de

---

<sup>10</sup> Bourdieu establece la diferencia entre el concepto campo social y aparato; el autor considera que “un campo se vuelve aparato cuando los dominantes tienen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados” (Bourdieu 1984:136-137).

<sup>9</sup> La función estratégica se refiere a que el discurso es en sí mismo un instrumento privilegiado del poder hegemónico. Es además una práctica social con eficacia política, pues realiza una función persuasiva (hacer creer). La función performativa se refiere al impacto que el discurso tiene sobre la orientación de prácticas y procesos sociales, en la medida que propone y postula los medios y las acciones necesarias para lograr ciertas finalidades.

espacio social amplio tendiente a conjuntar todos los aspectos de la vida en un mismo lugar: trabajo, vivienda, estudios, servicios, uso del tiempo libre, vida religiosa; la organización de la vida social se rige por una misma autoridad; la conformación de un modelo de comunidad, cuya cohesión interna y agencias de control y vigilancia, limita los espacios de intimidad; y por último la institución total se sirve de agencias y un cuerpo de funcionarios que norman y programan la vida diaria de sus miembros (Goffman 1970:19). Desde la perspectiva del análisis de la institución total, encontramos que la organización de la comunidad Hermosa Provincia, compleja en sus sistemas de vigilancia y control, se orientaba más a estrategias de coerción y dominación que al ejercicio de la hegemonía. Este modelo fue muy útil para entender cómo el tipo de organización servía para el mantenimiento del orden social y el ejercicio del poder jerárquico que detentaban sus líderes carismáticos.

Sin embargo, seguir por esta línea no daba cuenta de los ajustes entre una oferta institucional y las expectativas y motivaciones de un grupo social. La propuesta de Berger de entender la construcción de la realidad social en tres procesos básicos: “A través de la externalización la sociedad es un producto humano. A través de la objetivización la sociedad se convierte en una realidad *sui generis*. A través de la internalización el hombre es un producto de la sociedad” (Berger, 1967:4), me llevaba a nuevas interrogantes que planteaban el problema de la legitimidad y el consenso como punto de partida de la explicación institucional: ¿Cómo pensar que La Hermosa Provincia, siendo una institución total, se mantuviera y creciera tan exitosamente?, pero a la vez había que considerar que el ingreso a esta organización religiosa es de tipo voluntario y entonces ¿qué hace que las restricciones y sanciones de una institución total se vuelvan plausibles?, ¿Cómo opera la legitimidad en el control social? y, al mismo tiempo, si consideramos la propuesta de Lechner sobre el poder de lo fáctico como condición de la legitimidad <sup>11</sup> ¿es la realidad misma la legitimidad del control social?

Nuevas formas de interpelar la realidad abrían camino al proyecto y me llevaban de nuevo a replantar la relación de esta forma de organización con el sistema simbólico que la avalaba.

Sin embargo, todavía quedaba una preocupación en el aire: ¿Cómo vincular el mantenimiento de un poder jerárquico, reconocido en su propuesta de orden social, con la producción cultural de los valores sagrados de esta iglesia?

Nos enfrentamos a una organización cuyo origen se encuentra fundamentado en un mito: la elección divina de Aarón como fundador de la verdadera iglesia cristiana. Esta revelación carismática no sólo podía ser atendida como una realidad dada, sino que para entender su proceso de consolidación se requería analizar las dimensiones en que los elementos sagrados (que devienen del carisma) se instrumentalizan como entes de cohesión y organización social (Lidholm 1992). Había que seguir las pistas de la relación carismática: los valores que encarnaba y las prácticas que generaban una identidad cultural propia que trascendía los aspectos meramente religiosos. Había que interpretar los elementos culturales de esta comunidad develando el entramado de significación que sitúa las prácticas y los objetos sociales en una “jerarquía estratificada de estructuras significativas” (Geertz 1987: 20-22). Y no sólo eso, sino buscar de nueva cuenta la forma en que la oferta simbólica de un orden sagrado y su particular forma de expresarse en los rituales y los símbolos propios de esta iglesia operaban para legitimar la autoridad.

Siguiendo la línea de Berger, las instituciones operan en la tipificación y normatividad de las conductas sociales y en cómo los sujetos se definen a partir de los roles (el deber ser) y las competencias (el poder ser) que les son institucionalmente asignados. ¿De qué manera la interacción cotidiana de los actores sociales con las

---

<sup>11</sup> Norbert Lechner nos invita a reflexionar sobre el poder normativo de la realidad fáctica: “Incrementando el poder de la realidad, consolida la realidad del poder”(Lechner 1988:119). Es decir, que el poder perdura siempre y cuando los actores sociales perciban el orden social como estable y duradero: “el orden significa ante todo ofrecer una *seguridad de orden*” (IBID. 51). Su propuesta nos lleva a entender la justificación del poder en la capacidad misma de incrustarse en las conciencias colectivas; cuando la acción social es calculable y predecible, el orden social adquiere el carácter de obligatoriedad: “Así como los dominante deben hacer lo que quieren, así los dominados quieren hacer lo que deben” (IBID. 50).

instituciones norman el uso del discurso de la comunidad?, ¿Las agencias de socialización y control social condicionan las competencias (de producción y reconocimiento) discursivas de los distintos actores que componen este cuerpo religioso?, ¿Cómo se articula la autorización y legitimación de los procesos de producción, distribución y reconocimiento discursivo con los valores simbólicos de la iglesia?, ¿Existe una correspondencia entre el tipo de organización social y las competencias para “hablar en situación”?, ¿De qué manera la puesta en escena de las diferentes y desniveladas formas de hablar legitiman el orden social?

La propuesta de mercado lingüístico de Bourdieu (1985) permitió construir los puentes para relacionar la forma en que se estructura la organización social con la autorización y legitimación de las competencias y el uso del discurso. Su propuesta nos lleva a entender la práctica discursiva de los distintos agentes sociales, con relación al lugar que éstos ocupan en la jerarquía de la organización social y la forma en que actualizan los recursos comunicacionales ajustados a situaciones concretas. Es decir, habrá que preguntarnos y analizar: ¿Quién habla?, ¿Qué dice?, ¿Cómo habla?, ¿Desde dónde habla? y ¿En qué situaciones?; así como la manera en que la puesta en escena del discurso opera como disposiciones prácticas del reconocimiento del discurso autorizado.

Por último, más allá de esta propuesta, me interesa interpretar cómo la práctica discursiva de la comunidad se justifica y se avala con las mediaciones simbólicas que invisten de valores sagrados las competencias discursivas, o sea, conectar el cúmulo de creencias compartidas con la forma particular en que los habitantes de la Hermosa Provincia explican y valorizan las distintas formas de acceso a los recursos discursivos. Estas mediaciones tienen su eficacia en las regulaciones de la práctica discursiva,<sup>12</sup> las relaciones intersubjetivas, intercomunitarias y la puesta en escena en los rituales o servicios religiosos.

Es importante abordar la organización social en dos dimensiones: como proceso de institucionalización del movimiento religioso y como estructura de la organización social. La Luz del Mundo ha tenido un fuerte crecimiento en las últimas décadas de su desarrollo, a pesar de que —como ya dijimos— la iglesia se conformó como un coto que protegía y aislaba a sus miembros del resto de la sociedad, cuya política tuvo su desarrollo en un proyecto de comunidades que integran la vida social de sus congregantes. El interés por el crecimiento y el fortalecimiento económico y político de la comunidad Hermosa Provincia, ha traído como consecuencia la necesidad de la apertura, lo cual implica la transformación de normas y valores que obstruían una integración de la sociedad religiosa a la vida moderna. Por tanto, creemos que es importante entender la forma en que las relaciones que definen la organización social se ajustan a las políticas de cambio y crecimiento de este movimiento religioso.

### *C) Discurso y vida cotidiana*

Me interesa atender la forma en la que los actores sociales se apropian y recrean los recursos institucionales en el espacio de la vida cotidiana. Es en este sitio donde el discurso se reconoce como válido y adquiere eficacia simbólica.

Si nos quedáramos únicamente en el nivel de la oferta institucional, daríamos por hecho su reproducción. Sin embargo, creemos que es de suma importancia atender cómo ésta responde a necesidades particulares, expectativas propias, deseos, utopías, fantasías o a la búsqueda de soluciones pragmáticas<sup>13</sup>.

Cada sujeto es portador de un cúmulo de experiencias vividas, de una historia particular que se entrelaza

---

<sup>12</sup> Una definición del concepto de regulación de la interacción social es la propuesta de entender la comunicación como una práctica convencional, inserta en principios generales de estructuración y funcionamiento institucional. Se distinguen tres tipos de regulación: normas, reglas y obligaciones que sancionan las formas de interacción cotidiana (Marc y Pickard 1992:51).

<sup>13</sup> El concepto de vida cotidiana está ligado a la experiencia particular de los sujetos sociales, “la vida cotidiana es la vida del individuo. El individuo es siempre y al mismo tiempo ser particular y ser específico.” “Pero lo único e irrepetible se convierte en un complejo cada vez más complicado, que se basa en la asimilación de la realidad social dada y, al mismo tiempo, de las capacidades dadas de la manipulación de las cosas [...]” (Heller 1972:42-43).

con la búsqueda de mejores condiciones de vida tanto sociales, económicas, morales o hasta utópicas. Los sujetos se definen por lo que han sido, son y desean ser. Sus actividades cotidianas se orientan según sus necesidades particulares. Los recursos ofertados por las instituciones son instrumentalizados y manipulados específicamente para responder a demandas concretas.

Pero la foma particular en que se experimenta el mundo en que vivimos, está íntimamente relacionada con esquemas sociales a través de los cuales conocemos, valoramos y catalogamos nuestras experiencias; experiencias que se nutren en la interacción con los demás. Estos esquemas, aunque apropiados subjetivamente, son al mismo tiempo socialmente moldeados.

El concepto de *habitus* social nos hace entender al individuo en su doble dimensión: como portador de una historia particular, pero a la vez como un sujeto históricamente situado; la manera en que se representa el mundo, lo valora y actúa sobre él está en correspondencia con su posición en el entramado de las relaciones sociales (Bourdieu 1990:45).

Me interesa reconocer cómo los sujetos se apropian y recrean los espacios institucionales. Para entender el sentido que tiene el discurso de La Luz del Mundo no basta con analizar sus mensajes, sino que hay que adentrarnos en la forma en que se interpretan, se viven y se transforman los discursos en la práctica diaria (Martín Barbero 1990:36). Por tanto, el espacio de la recepción de la comunicación no se caracteriza por la pasividad, sino por la forma en que los sujetos van ajustando y transformando lo propuesto a necesidades particulares.

En concreto, nos interesa profundizar en este paisaje en que el trabajo, la familia, el vestido, la alimentación, la salud, la educación, las relaciones sociales, el tiempo libre, las prácticas religiosas y las orientaciones políticas, adquieren su especificidad en la forma en que se representan y se viven a diario. ¿De qué manera lo religioso se actualiza en la forma de vivir diariamente?, ¿Cómo se utilizan los símbolos religiosos en la vida privada?, ¿De qué manera la propuesta doctrinal de La Luz del Mundo tiene su eficacia en la forma en que los sujetos se relacionan con el mundo que los rodea?

### 3. Propuesta metodológica

#### A) Estrategia

El punto de partida de esta investigación es describir e interpretar el papel que juegan las prácticas comunicativas (discursos, mitos, rituales, interacciones, etcétera) en la construcción-reproducción de una realidad social; en específico se estudiara el impacto de la comunicación en el proceso de construcción de la realidad compartida por los miembros de la Iglesia de La Luz del Mundo.

Las formas de acceder a este conocimiento es la “descripción densa”, que se basa, según las palabras del antropólogo Clifford Geertz, en una doble hermenéutica: interpretar las prácticas sociales con base en las interpretaciones propias de los actores sociales (Geertz 1987). Y el fin último de esta exploración será llegar a ofrecer una comprensión global del fenómeno estudiado, es decir, “la captación interpretativa del sentido o conexión de sentido” (Mardones y Ursúa 1987:155),

Como se planteó en el capítulo dedicado al marco conceptual, la realidad social es el objeto de estudio de las ciencias sociales, abordadas aquí desde una perspectiva sociosemiótica<sup>14</sup>, que busca articular el proceso de construcción de la realidad social, contemplando su génesis y sus transformaciones bajo la óptica de un

---

<sup>14</sup> “El modelo sociosemiótico de la comunicación es la concepción de la construcción social de la realidad como en un proceso de producción, de circulación y de consumo discursivo” (Rodrigo Alsina 1989:124).

modelo de estructuración social<sup>15</sup>, que contempla los fenómenos sociales como estructuras de comportamientos socialmente *estructurados*, *estructurantes* de la vida cotidiana y la intersubjetividad y factible de ser *estructurable* por la praxis de los actores sociales: “que constituyen un proceso de equilibración entre el sujeto colectivo y el medio social y natural” (Piaget citado en Mardones y Ursúa 1987:244).

Considero que, por un lado, una concepción amplia del discurso, como la que aquí se maneja, nos hace perdernos en una infinidad de formas de expresión, que va desde desplegados en prensa, publicaciones internas, doctrina religiosa, la tradición oral de la narración mítica del origen de la Iglesia, los sermones en los rituales y espacios públicos, el conjunto de símbolos religiosos, las prácticas simbólicas, mítines políticos, formas de interacción cotidiana, la narración de historias de vida, ...etcétera. Asimismo, la respuesta a: ¿Qué significa La Luz del Mundo? adquiere un variedad de posibilidades dependiendo del lugar desde donde y hacia donde se formule la pregunta. Es decir, que las respuestas pueden variar de acuerdo con los distintos referentes a partir de los cuales nos pensamos como miembros de un grupo y con relación a quiénes. Por tales argumentos es imposible abordar esta multiplicidad de formas, escenarios y significados de los procesos discursivos desde un solo posicionamiento. En consecuencia, antes que buscar qué anteojos usar para observar la realidad, se tuvieron que hacer recortes, trazar niveles de acercamiento y análisis, y proyectar conjuntos de relaciones que puedan ser explicados en sí mismos.

De aquí se deriva la siguiente propuesta metodológica: estudiar la relación entre discurso, significación, identidad y poder en tres niveles de producción simbólica: inter-institucional, organización interna (vida comunitaria) y vida cotidiana. Estos tres niveles propuestos corresponden a los niveles *trans*, *inter* e *intra* estructurales propuestos en la metodología de la psicogénesis estructural (García y Piaget 1982: 128). Esta metodología plantea que:

...la significación asignada a un objeto en un momento dado, dentro del contexto de sus relaciones con otros objetos, puede depender, en gran medida, de cómo la sociedad establece o modifica la relación entre el sujeto y el objeto. Pero tal forma en la cual tal significación es adquirida depende de los mecanismos cognoscitivos del sujeto y no de factor alguno que sea provisto por la sociedad (García y Piaget 1982:245).

A lo largo del trabajo se buscará descubrir e interpretar la manera en que el discurso se define y define el campo de su acción de acuerdo con los condicionamientos y con las reglas propias de cada una de las instancias arriba propuestas.

Considerando que la utilización de los métodos y las técnicas son instrumentos cuya validez y pertinencia se encuentra en la manera en que pueden o no dar respuesta a las interrogantes planteadas, y que cada nivel de la realidad, por su propia especificidad y materialidad, requiere de distintas formas de intervención y niveles de análisis, se trazó un método de aproximación al objeto estudiado y un referente teórico que opera como marco interpretativo para cada uno de los niveles estudiados. Sabemos los riesgos que implica partir de una división metodológica estructural, pues se tiende a aislar y cercar la realidad social en totalidades autónomas. Pero en el intento de trascender esta limitante, se buscará en las conclusiones ir más allá de los tres niveles planteados, para lograr una explicación final que incorpore tanto las dinámicas propias de los subcampos, como las interconexiones de un nivel con otro, es decir, su dinámica de transformación y equilibrio.

---

<sup>15</sup> Este modelo de estructuración social ha sido propuesto por Piaget como “estructuralismo genético”.

## B) Métodos, técnicas e instrumentos de análisis

Esta investigación es el resultado del trabajo de campo iniciado en el mes de marzo de 1990 y finalizado en agosto de 1992.

Para la realización de la historia retomé tres tipos de fuentes: 1) La literatura académica producida sobre La Luz del Mundo, en donde fueron punto de referencia esencial los trabajos de Ibarra y Lanczyner 1972; Morán 1986; Reyes Serrano 1989; De la Peña y De la Torre 1990, y Fortuny 1992. 2) La perspectiva propia de la Iglesia de La Luz del Mundo, a través de los artículos publicados en los números de la *Revista La Luz del Mundo*, órgano de difusión institucional de esta Iglesia; los discursos emitidos en los rituales y los testimonios de los creyentes. 3) La literatura producida por representantes de otras iglesias como fue el caso de Amatulli Valente 1989 (secretario ejecutivo del Departamento de la Fe Frente al Proselitismo Sectario, Comisión Episcopal para la doctrina de la fe, perteneciente a la Iglesia católica) y Gaxiola 1970 (ministro de la Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús de México).

La reconstrucción de la historia de La Luz del Mundo está narrada desde tres perspectivas:

- 1) *Transmisión oral*: aunque la Iglesia carece de un libro o documento oficial donde se objetive la doctrina y sus orígenes, la historia institucional de La Luz del Mundo mantiene su vigencia en la vida diaria de los habitantes gracias a la tradición oral de la comunidad. La reproducción de la versión institucional de la historia se transmite a través de la cultura oral de los miembros y en los rituales de la Iglesia. Por este motivo se retomaron testimonios de los creyentes para reconstruir la historia de la Iglesia.
- 2) *Elementos fácticos*: la versión histórica contiene elementos fácticos que son comprobables empíricamente. Me refiero a los hechos, y no a los sucesos de tipo revelacional, que coinciden con la historia extra-institucional. Estos elementos son también importantes en la forma en que los aaronitas construyen su identidad, pues son los factores que le dan institucionalidad y verosimilitud a la novela histórica.
- 3) *Una interpretación propia* sobre la historia de La Luz del Mundo y sus repercusiones simbólicas y prácticas en la vida de la comunidad. Trataré de esbozar la manera en que lo fáctico del discurso se entremezcla con lo mitológico para darle plausibilidad al discurso.

La propuesta de estudiar el discurso enmarcado en situaciones de comunicación e interacción cotidianas, va de la mano con la opción por: 1) el análisis del discurso y 2) la observación y el análisis etnográfico.

- 1) *Análisis del discurso*: para el estudio del discurso institucional y del campo religioso se eligió el método de análisis argumentativo de Gilberto Giménez, pues permite atender el estudio del discurso tanto de manera diacrónica como sincrónica. Asimismo, esta propuesta posibilita la contextualización del texto a analizar con relación a los discursos emitidos por otros sujetos sociales. En este sentido, el análisis argumentativo nos permite entender el proceso de argumentación y polemización que da cuenta de cómo una entidad social se define ideológicamente de acuerdo con los demás actores institucionales. Para analizar el discurso institucional de la Iglesia se hizo una revisión exhaustiva de las revistas de La Luz del Mundo (publicaciones internas de la Iglesia), los mensajes emitidos en situación ritual por agentes autorizados, entrevistas con encargados ministeriales y, por último, los desplegados periodísticos publicados desde 1964 hasta el momento de terminar la tesis, 1992. Esta revisión, lectura y sistematización de los documentos de La Luz del Mundo me llevó a establecer relaciones con la forma en que estos contenidos tienen vigencia y cobran sentido en vida comunitaria y a seleccionar los *corpus* de análisis textual.
- 2) *Observación y análisis etnográfico*: el primer acercamiento a la Hermosa Provincia consistió en la observación y la entrevista abierta. Esto me permitió ir reconociendo el terreno y las posibilidades que

tenía de adentrarme a la vida de la comunidad (véase *infra*, El escenario de interacción de la investigación). Pero también el trabajo etnográfico depende en gran medida de las habilidades que el investigador pone en juego para interactuar con los sujetos que le interesa conocer (González 1991). En este sentido, fue muy importante crear un clima de confianza entre investigador e “informante”.

Gran parte de los datos obtenidos se construyeron a partir de pláticas informales. Si bien había la intención de segmentar el universo de la población en una muestra cualitativamente representativa (sexo, edad, ubicación en la jerarquía interna de la Iglesia, trabajo), esto no fue posible dadas las condiciones mismas del contexto en que me desenvolvía. Esto me llevó a optar por el “encuentro espontáneo”, o como se dice en términos académicos, la estrategia de “la bola de nieve”. Las entrevistas se fueron sucediendo a través de las relaciones mismas de mis primeros contactos.

Otro elemento importante del trabajo etnográfico es lo que se entiende como observación participante. Este término implica que el investigador participa en la vida social de los actores involucrados en el campo de la investigación. He de decir que mi proceso de observación estuvo mediado también por las posibilidades de acceso a espacios o situaciones destinadas únicamente a los miembros de la organización religiosa. Sin embargo, creo que la constancia me fue poco a poco abriendo espacios institucionales; por ejemplo tuvieron que pasar dos años para que yo tuviera una autorización para ingresar y presenciar el principal evento religioso de la comunidad: la Santa Cena. Por otra parte, podemos imaginar las dificultades de acceso a una institución total, lo cual hizo que mi permanencia en la colonia fuera únicamente como visitante.

Por último, el trabajo etnográfico es también una práctica hermenéutica: “una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz 1987:20), que se basa en la descripción del fenómeno estudiado, el encuentro de marcos interpretativos entre los involucrados y, por último, la explicación del investigador. Para el análisis hermenéutico fueron de gran apoyo las aportaciones teóricas de disciplinas complementarias como la psicología social, la antropología, la sociología del conocimiento y de la religión, la filosofía y la semiótica.

Las historias de vida fueron indispensables para realizar los capítulos sobre vida cotidiana y conversión. Se realizaron quince historias de vida, que contemplaban la vida familiar de los entrevistados, de las cuales, siete correspondieron al sexo masculino, y ocho al sexo femenino; cinco informantes eran nacidos dentro de La Luz del Mundo y diez eran conversos (de los conversos se buscó que los informantes representaran una muestra cualitativa de los distintos periodos de integración a la comunidad); ocho eran casados y siete solteros; también se buscó que fueran generacionalmente representativos: cinco de edad avanzada (60-80 años), cinco de edad adulta (35-59 años), y cinco jóvenes (14-35 años). Otra diferencia importante se planeó en las formas o niveles de compromiso y participación en las obras de la Iglesia; en este sentido, se buscó que la muestra contemplará el testimonio de distintos actores sociales, como fue el caso de un pastor encargado, una diaconisa, un funcionario de Ministerio, dos obreros evangelistas, y el resto miembros de banca, pero con distintas formas de participación comunitaria.

### *C) El escenario de interacción de la investigación*

Una limitante del trabajo de campo ha sido mi presencia en la comunidad y el contexto en que me podía relacionar con los hermanos. En un inicio busqué la autorización de los encargados de La Luz del Mundo para realizar mi investigación, les expuse mis inquietudes y motivaciones para realizar una investigación de tipo antropológico, pero me encontré con que había cierta renuencia para abrirme las puertas de la comunidad. “Ya vino un italiano que venía del Vaticano a investigarnos y nos difamó”, “A nosotros no nos interesan sus estudios, para eso tenemos nuestro departamento de estadísticas”, “Si quiere saber algo de la Iglesia, no necesita preguntarle a



nadie más, nosotros somos la historia de La Luz del Mundo”, “Vuelva después, tenemos que consultarlo...”.

Al inicio, los encargados tenían desconfianza, pues creían que los fines de la investigación estaban ligados con los intereses de la Iglesia católica. Entonces, opté por jugar a la clandestinidad. Sin embargo, esto no siempre fue posible. Es más, no recuerdo la ocasión en que haya pasado inadvertida.

Los hermanos de la Hermosa Provincia siempre reconocen al extranjero, sobre todo si es del sexo femenino, ya que las mujeres de La Luz del Mundo se caracterizan por el largo del vestido, el pelo largo con caída natural, el chal sobre los hombros, la ausencia de joyería, accesorios y maquillaje, pero sobre todo los fuefeños se distinguen por el caminado y la mirada de curiosidad y sorpresa. Es fácil imaginar que la gente de la comunidad se conozca entre sí, pero aún cuando la colonia recibe miles de visitantes de otras comunidades del país y el extranjero que vienen a las festividades religiosas, los hermanos identifican a quienes no son miembros de La Luz del Mundo.

Los hermanos, según sus propios testimonios, están adiestrados a recibir a curiosos, periodistas, gentes de colonias vecinas. Tienen un itinerario para guiar la visita. Saben qué preguntas responder y cuáles no son de su competencia, y aunque no mienten, si son evasivos. Por último, la colonia misma es un escenario privilegiado para hacer proselitismo.

En cuanto uno entra a la colonia, los hermanos salen al encuentro y preguntan: ¿de dónde viene?, ¿quiere conocer la colonia?, venga por aquí...¿usted no es hermano, es usted católico? y a partir de esta última intervención se desata una lluvia de citas bíblicas...para el hermano uno siempre representa al posible converso. Y esta posibilidad abre al mismo tiempo el camino a la indagación. Pero aceptar este simulacro tiene sus desventajas: el hermano, en este contexto, es en sí mismo signo que legitima la Iglesia: es templo de Dios. Es difícil echar una mirada al mundo de las complicidades, a los espacios de la vida privada donde lo reglamentado se relaja o hasta se infringe. Hablar de las “cosas mundanas” no es de interés para los hermanos. Preguntar sobre el trabajo, la familia, el tiempo libre, el gasto, los amigos...es abrir paso a la distracción de la vida espiritual. No obstante, el que persevera alcanza, pero con mucha constancia.

En la Hermosa Provincia nunca está uno solo. Aún para transitar por las calles en días ordinarios, se hace acompañado de un hermano. El ingreso a los recintos sagrados se realiza siempre con un guía encargado de responder a todas las preguntas. Si uno intenta asistir a los eventos masivos se tiene que presentar un permiso especial para entrar a la colonia, eso no implica el ingreso al templo o a los lugares destinados a los rituales: sólo quienes presentan una *gaffette*, previamente autorizado, pueden participar. Asimismo, cuando visitaba las casas de los hermanos, en muchas ocasiones, llegaba un vecino y cambiaba el curso de la conversación. Situación que no favorecía a la realización de entrevistas personales, pues las respuestas muchas veces estuvieron mediadas por un “otro”, y era difícil distinguir quién decía qué.

Sin embargo, esta situación de interacción, aunque limitaba los alcances de un trabajo etnográfico a profundidad, favorecía a otro tipo de estrategias, como fueron el registro de historias de vida. Una parte esencial del discurso proselitista de los hermanos consiste en dar testimonio de su conversión. Es en este punto donde la comunicación empezaba a fluir, y desde donde podía reconocer con quién estaba hablando. La narración de su historia personal y familiar, lo que había padecido, las razones de su conversión, los problemas y las ventajas que trajo consigo asumirse como hermano de La Luz del Mundo, sus deseos, su forma particular de enfrentar las tentaciones... constituyen parte de la narración cotidiana que se utiliza para dar testimonio de fe.

Otra mediación presente en la interacción con los hermanos es la presencia, aunque no física, de los encargados. Conforme iban avanzando mis visitas, mis informantes tenían más dudas sobre mi presencia. Yo les decía que me interesaba conocer su religión, lo cual era una verdad ambigua. En algunas ocasiones me expresaron que ciertas preguntas no se podían responder sin previa consulta con su encargado correspondiente. Al otro día me informaban que su encargado les había dicho que era mejor que me presentara directamente con las autoridades. Sin embargo, preferí seguir por mi cuenta.

En la segunda fase del trabajo de campo, me presenté con el encargado de Relaciones Públicas de la

Iglesia, Ezequiel Zamora, a quien agradezco el haberme brindado acceso a la comunidad: a las festividades religiosas de la Iglesia, a documentos públicos y a múltiples entrevistas que me concedió. Un elemento que hizo atenuar la desconfianza fueron mis publicaciones periodísticas sobre los eventos importantes de La Luz del Mundo. En esta segunda etapa, mi trabajo consistió, únicamente, en seguir de cerca los acontecimientos públicos de la Iglesia.