

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

Después de haber definido a la comunidad Hermosa Provincia como una institución total, uno se pregunta si existen límites entre la vida privada y la vida pública. Para poder entender cómo se dibujan y perfilan las fronteras entre la vida pública y la vida privada, necesitamos virar nuestra mirada al mundo de la vida cotidiana, al terreno donde se tejen las complicidades, la arena en donde las normas o bien se desdibujan o cobran vigencia en la vida diaria, a la esfera donde se busca guardar la intimidad en secreto. Me refiero al lugar de las resistencias, las resignificaciones y las apropiaciones.

Podríamos pensar que una comunidad como la que hemos descrito privilegia el sentido comunitario sobre el valor de la familia, pero sobre todo por encima de las aspiraciones individuales. Si nos quedáramos a nivel de la normatividad, que difunde y sustenta el discurso hegemónico de La Luz del Mundo, pensaríamos que la realidad se encuentra contenida en el marco normativo de la Iglesia. Pero la vida diaria es mucho más rica que el discurso y que el marco normativo institucional. Es una arena movediza en donde los actores sociales se apropian y recrean las reglas de la institución y les confieren un sentido particular de acuerdo con sus propias motivaciones y necesidades. Es el espacio donde los actores construyen su propio dominio práctico y simbólico del espacio y el tiempo socio-vital.

En este capítulo buscaré dar respuesta a: ¿Qué les significa a los aaronitas ser miembros de La Luz del Mundo? ¿Cómo se vive diariamente el marco normativo y simbólico propuesto por la institución? ¿Cuáles son los límites entre la vida privada y la vida pública? ¿De qué manera la propuesta doctrinal de La Luz del Mundo tiene su eficacia en la forma en que los actores se relacionan con el mundo que los rodea?

Para tal motivo elegí trabajar los siguientes temas: familia, sexualidad, noviazgo, trabajo, tiempo libre, educación, salud y vestido.

### 1. Jerarquía al interior de la familia

*Es en la célula familiar,  
fundamento de la vida social, donde  
se armonizan libertad y control.*

Philippe Ariès y Geroges Duby 1989:465.

La familia es una célula social que funciona como una unidad de reproducción social, ideal para transmitir “el conjunto de conocimientos y habilidades, valores y creencias, leyes y valores morales, personificados en las costumbres e instituciones de una sociedad” (Fortes 1962: 1-2).

Así como existen jerarquías al interior de la comunidad religiosa, las hay también al interior de la familia. Hemos visto cómo para ser reconocido como miembro activo de La Luz del Mundo se exhorta a los integrantes a renunciar “al mundo” y someterse “al orden impuesto por Dios” y a sus jerarquías tanto sociales como familiares. La Iglesia propone que en la estructura familiar es el padre quien tiene el poder de decisión sobre el resto de los integrantes.<sup>1</sup> Esto queda ilustrado en la revista oficial de La Luz del Mundo, en el artículo titulado “La mujer a través del tiempo”:

En la actualidad, en el mundo, la mujer no tiene la imagen que Dios le imprimió, por tanto no conoce su imagen y no puede hacer su voluntad. Se ha rebelado pretendiendo librarse del yugo del hombre —sin saber que Cristo es el único que nos hace libres—, ha llegado a la anarquía en la que vive

---

<sup>1</sup> El hacer hincapié en la inferioridad de la mujer no es exclusivo de esta Iglesia, pues lo mismo ocurre en la cultura judeo-católica y en otras iglesias cristianas.

engañada; se siente libre porque la sociedad le permite competir con el hombre en todos los ámbitos sociales y económicos y la verdad es que se ha unido nuevos yugos: es esclava del sistema económico que la ha venido explotando debido a su vanidad, avaricia y su afán de superioridad y poder (López Maldonado 1985:9).

Recordemos que La Luz del Mundo es una iglesia fundamentalista, por tanto la razón por la cual los aaronitas aducen que el hombre tiene superioridad sobre la mujer tiene su base en la Biblia. Explican que fue el hombre (Adán) quien fue creado primero, a imagen y semejanza de Dios: “No fue el hombre hecho a causa de la mujer, sino que la mujer fue hecha a causa del hombre. El hombre estaba solo, y Dios pensó que necesitaba de alguien que lo acompañara y ayudara, entonces le dio vida a la mujer. Por eso la mujer llegó a existir por causa del hombre”. También la inferioridad de la mujer se debe a que ella (refiriéndose a Eva) pecó antes que el hombre.<sup>2</sup> Un pastor de la Iglesia explica que esta relación hombre y mujer corresponde al orden divino y que éste es el orden perfecto. En este sentido, podemos ver que lo religioso se extiende hacia la familia, es decir, a la esfera de lo privado puesto que la ley de Dios, escrita en la Biblia, regula las manifestaciones de la vida cotidiana, o sea, la esfera de la vida secular. Otro aspecto importante es que, como lo señalan Ariès y Duby (al hablar de la comunidad judía en Francia), el considerarse un “pueblo elegido” implica para los integrantes de esta Iglesia más deberes que privilegios (Ariès y Duby 1989:462).

Sin embargo la mujer, aunque subordinada a su marido, tiene un papel muy importante en la reproducción de las normas y valores transmitidos por la institución. En los cultos ordinarios de esta Iglesia se destaca la importancia del matrimonio y la familia como un espacio privilegiado para la socialización religiosa.<sup>3</sup> El discurso en el ritual hace énfasis en el papel que deberá tener la madre en la instrucción de la doctrina y en la orientación de las prácticas y de las actitudes de los hijos para con la Iglesia. Por ejemplo, se dice que la madre deberá ser un ejemplo de: “templo vivo de Dios”. En este sentido, la madre aaronita tiene un papel social importante que es la transmisión de valores morales. Por tanto, la mujer casada tendrá como prioridad cumplir con los deberes del hogar y no descuidarlos en obras de la comunidad.

Un pastor de la Iglesia explica la división del trabajo al interior del hogar de la siguiente manera: “El padre de familia tiene el compromiso fundamental de salir del hogar para luchar por el alimento para su familia, él tiene que velar para que a su mujer y a sus hijos no les falte casa, vestido y comida. Por su parte, la mujer deberá corresponder al marido con tenerle la ropa limpia y planchada y la comida preparada”. Sin embargo, los tiempos han cambiado. La situación de crisis económica que se vive en el país ha forzado a las mujeres a salir a trabajar en busca de mayores ingresos para la familia. Por ejemplo, todas las mujeres entrevistadas (15 en total) trabajan. La mayoría lo hace en los comercios de la colonia Hermosa Provincia, o dando servicio de doméstica a otros hermanos que la emplean. En estos casos se acostumbra que la mujer solicite permiso a su marido para trabajar, sin que esto las excluya de sus responsabilidades domésticas.

Al interior de la familia, es el hombre quien lleva la dirección y quien debe tomar las decisiones del hogar, pero esto no significa que el hombre no contemple la opinión de su mujer, sino que en última instancia él tiene la última palabra. Pero aunque la mujer nunca deberá imponer su decisión sobre el marido, en el caso de que el marido falle con las obligaciones preescritas por la Iglesia, ella tendrá un papel esencial para reestablecer el orden y encauzarlo de nuevo a la vida religiosa. La mujer, aunque “subordinada al hombre”, tiene un papel importante en la reproducción de los valores morales y religiosos al interior de la familia.

Otro elemento relevante es la foma en que se signfica la procreación. La Iglesia sostiene que la mujer no puede decidir sobre su maternidad, ésta es sagrada y es una ofrenda a Dios. Aunque en un principio se sostenía

---

<sup>2</sup> Cfr. Primera Carta de Timoteo: 5:13-14.

<sup>3</sup> “La unión entre comunidad doméstica y religión resulta lógica si se toma en cuenta que el modelo familiar se fundamenta en el matrimonio y que, por lo tanto, todo lo que le atañe tiene que ver con la Iglesia” (Ramos Soriano 1987:374).

que la mujer no debía usar ningún método anticonceptivo, esto también ha cambiado, actualmente se toleran los métodos preventivos naturales, pero siempre y cuando el marido esté de acuerdo. Sólo se permiten los métodos anticonceptivos farmacéuticos en el caso de que la salud de la mujer esté en peligro. Para tal caso, la pareja deberá solicitar un permiso especial a la encargada correspondiente, quien evaluará la situación de la pareja. Se observa una contradicción entre la manera en que las madres adultas y las jóvenes significan la maternidad. Para algunas de las mujeres entrevistadas, sobre todo las de edad adulta, la maternidad es un don de Dios y la esterilidad se considera como una tragedia. Pero aunque la maternidad ocupa un lugar importante en la consagración de la mujer, las jóvenes hablan de cuántos hijos les gustaría tener, comúnmente dos o tres, pero después rectifican diciendo que tendrán los que Dios les mande. Sin embargo, esto no es tan inflexible como podría parecer a simple vista. Por ejemplo, en el caso de Raquel, una joven soltera de 16 años, su mamá, que es enfermera y también pertenece a La Luz del Mundo, le ha llevado folletos sobre planificación familiar. Aunque ella dice que en La Luz del Mundo no se permite el uso de anticonceptivos, su papá le explicó que es el hombre quien debe cuidarse y no la mujer.<sup>4</sup>

La forma en que la Iglesia contempla un orden jerárquico y moral en el cual se debe desarrollar la familia, no se opone al reconocimiento de la jerarquía patriarcal. Por el contrario, sirve como base de su legitimación. Por lo tanto la familia le da continuidad al orden social patriarcal presidido por los líderes de esta Iglesia (Aarón y Samuel), y no se contradice con la forma en que se estructura la vida política en México.<sup>5</sup>

## 2. Noviazgo, sexualidad y matrimonio

Otro elemento de la vida cotidiana que busca ser sacralizado es el noviazgo. Los encargados de la Iglesia aconsejan a los jóvenes una serie de pasos, tiempos y conductas deseables para que la pareja se relacione de manera decente y ordenada y para prever que ambos lleguen puros al matrimonio.

Por ejemplo, lo deseable es que sea el hombre quien dé el primer paso del cortejo: él debe tener la iniciativa para expresarle a la joven que la estima y siente interés de conocerla más. Si ella acepta tratarlo como novio, el pretendiente deberá solicitar el permiso de los padres de la muchacha, quienes le señalarán los horarios en que puede visitar a la hija. Paso seguido, la pareja deberá informar a su encargado correspondiente para que consientan la relación.

La Iglesia sostiene que tres meses es el tiempo suficiente para que una pareja se pueda conocer. Además se considera que más tiempo de relación puede ocasionar faltas a la moral. A las jóvenes les recomiendan que no tengan ningún contacto físico con el novio, no porque lo consideren pecado, sino porque —como lo expresó una joven aaronita de 16 años— “desvía las relaciones del acercamiento espiritual con Dios y aumenta el deseo de la carnalidad. Además de que puede dar lugar a habladurías y, cómo sabemos que los hombres entre ellos, se platican todo lo que hacen con las mujeres, las pueden desprestigiar”.

Si durante los tres meses de noviazgo los novios se entienden bien, tendrán que optar por el matrimonio, y si no deberán romper la relación. En el caso de que decidan casarse, la pareja deberá consultar a sus encargados, quienes averiguarán a los futuros contrayentes. Les recomiendan un plazo de seis meses para preparar el matrimonio. A la encargada correspondiente le toca hablar con los padres de la novia para pedir su mano. Posteriormente los encargados expiden una carta aprobatoria para que la pareja realice los preparativos de la boda. Durante estos meses, la Iglesia lleva a cabo una investigación para saber si los solicitantes llevaron la doctrina sin mancha. Esto se refiere sobre todo a que ninguno de los futuros contrayentes haya tenido

---

<sup>4</sup> Esto se fundamenta en que en la Biblia está escrito que: “La mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido; ni tampoco tiene el marido potestad sobre su propio cuerpo, sino la mujer” (1ª de Corintios 7:4).

<sup>5</sup> Para mayor información sobre la identidad femenina en La Luz del Mundo y la manera en que el rol asignado a la mujer contribuye al fortalecimiento y legitimidad de la jerarquía de la Iglesia véase De la Torre y Fortuny 1991:125-150.

experiencia de vida sexual previa. En el caso de que alguno de ellos no sea “puro” se le exhorta al arrepentimiento y el matrimonio se lleva a cabo fuera del templo.<sup>6</sup> En cambio, si los dos contrayentes son puros, “templos sin mancha”, se les permite el sacramento del matrimonio en la iglesia. Con respecto a las mujeres que han tenido relaciones sexuales prematrimoniales o que ya estuvieron casadas anteriormente se les priva el derecho de vestir de blanco (en el hombre no hay diferenciación ni discriminación). De esta manera se señala públicamente la diferencia entre las “bien casadas” y las que anteriormente tuvieron conducta desviada de las normas de la Iglesia.

Para las jovencitas la virginidad es una virtud; es un reto diario por sobreponerse a las tentaciones de la carne (las cuales están presentes constantemente en el discurso cotidiano), pero también consideran este desafío como una ofrenda a Dios. Además sienten que el llegar puras al matrimonio es una honra pues les da la posibilidad de acceder a la ceremonia matrimonial, es decir, vestir de blanco, casarse en el templo de La Luz del Mundo, caminar por el centro del templo mientras que la comunidad les reconoce su santidad cantándoles alabanzas.

Los encargados no aconsejan que los matrimonios vayan a vivir a casa de sus padres. Los aaronitas explican que casados significa casa-de-dos, y que por tanto la pareja deberá realizar su vida de manera independiente.

Otro aspecto importante es cómo se significan las relaciones sexuales al interior del matrimonio. En La Luz del Mundo consideran que el sacramento del matrimonio bendice las relaciones sexuales entre la pareja.<sup>7</sup> Sin embargo ellos creen que Dios hubiera preferido que no existiera la carnalidad —pues como vimos consideran que ésta se opone a la espiritualidad del hombre— pero que Dios, para evitar las fornicaciones, santificó y permitió las relaciones sexuales dentro del matrimonio. La permisión de la sexualidad en La Luz del Mundo tiene la función de fortalecer el matrimonio, para poder mantener el orden de la vida comunitaria.

Según el discurso institucional de esta Iglesia la sexualidad es la máxima manifestación de los deseos carnales, por tanto se opone al desarrollo espiritual del hombre. Esta contradicción tiene su base en la oposición entre el espíritu y la carne, que deviene de una oposición entre Dios (espiritualidad), y el hombre (carnalidad). Esta oposición fundamental encuentra su reconciliación en una lucha interna que el hombre debe enfrentar diariamente por contraponerse a los deseos carnales y acatar las leyes de Dios. Llama la atención la manera en que la inculcación del pecado carnal en los aaronitas se vive como una tentación que está presente en todos los momentos de la vida de los hermanos. La intensidad y la recurrencia de este tema en las conversaciones cotidianas parece indicar que el afán de normar la conducta diaria de los afiliados de La Luz del Mundo aumenta el deseo de pecar. Para los miembros de esta Iglesia el mayor obstáculo para alcanzar la vida eterna es todo lo que conlleva a la sexualidad, y esto le significa el reto más difícil de cumplir.

Las jovencitas que entrevisté expresaron que la edad ideal para casarse es entre los 20 y los 22 años, y que ellas consideran que una mujer de 25 años ya está “quedada”. El ser “solterona” no está bien visto en La Hermosa Provincia. Es más, la soltera es excluida de algunas actividades de la vida comunitaria, por ejemplo, la mujer que rebasa la edad de 25 años sin casarse ya no puede participar en la obra misionera; en los grupos de consagración se les separa del grupo de casadas.

Siendo el matrimonio la base de la familia, el divorcio no está permitido entre los miembros de La Luz del Mundo. Sin embargo en el caso de que el matrimonio sea con “gentiles”, en ocasiones los mismos encargados de la Iglesia aconsejan abandonar al cónyuge (como se vio en el caso de Mario y Guadalupe) pues éste representa un riesgo para su deserción de la Iglesia; no obstante, existen matrimonios mixtos en los cuales

---

<sup>6</sup> Un pastor de la Iglesia asiste a la casa de los novios a efectuar el matrimonio.

<sup>7</sup> El matrimonio está fundamentado bíblicamente en 1ª de Corintios 7:1-3: “En cuanto a las cosas de que me escribisteis, bueno le sería al hombre no tocar a la mujer; pero a causa de las fornicaciones, cada uno tenga su mujer, y cada una tenga su propio marido. El marido cumpla con la mujer el deber conyugal, y asimismo la mujer con el marido.”

la Iglesia no interfiere para separarlos, esto se da sobre todo cuando el cónyuge gentil acepta y respeta la forma de vida de su cónyuge. Las jovencitas que entrevisté no desean casarse con “gentiles” pues consideran que eso trae problemas en la relación de pareja, los cuales se acentúan en el momento de decidir el bautizo de sus hijos. Algunas jovencitas ni siquiera desean tener trato con sus compañeros de escuela, pues se saben diferentes. También, desde los Ministerios, se busca emparejar a las viudas o abandonadas (como vimos en el caso de María), a quienes la Iglesia les busca prospectos. Un pastor de la Iglesia nos explicó que el matrimonio sólo podía disolverse en caso de adulterio, pero señaló que solamente en el caso de que la infiel sea la mujer, si el adulterio fuera cometido por el hombre la mujer deberá convivir con él y no se le autorizará la separación. Conoci un caso extremo en que una mujer solicitó la tramitación de divorcio civil; los hermanos, al enterarse, se organizaron para amedrentar a la solicitante y de esta manera obstaculizar el divorcio.

### **3. Familia y vida comunitaria: las fronteras de la identidad**

Aunque la familia es una estructura básica de la reproducción social y religiosa de la Iglesia, existen tensiones entre el marco familiar y el marco comunitario. Esto sucede sobre todo cuando la familia del converso no pertenece a La Luz del Mundo. En este sentido, la Iglesia privilegia las relaciones comunitarias, que se fundamentan en la religión compartida y no en las relaciones de parentesco o paisanaje. Para tal motivo, la Iglesia promueve un conjunto de códigos, símbolos y prácticas cotidianas, que funcionan como un campo de comunicación a través del cual los miembros de la comunidad se van autorreconociendo y cohesionando, a la vez que marca los rasgos que los diferencian del resto de la sociedad.

Los hermanos aaronitas se sienten orgullosos de la vida que se lleva en la Hermosa Provincia. Presumen constantemente que en la colonia se vive un ambiente de unión, colaboración y tranquilidad. Además sienten que los logros físicos y materiales de la colonia, sobre todo el gran templo que han construido, se deben en gran parte al “granito de arena” con que cada uno de los hermanos colabora día a día en el desarrollo y crecimiento de esta Iglesia. Las formas de colaboración son múltiples. Por ejemplo los hermanos sienten la obligación moral de donar el diezmo a la Iglesia (el diez por ciento de las ganancias anuales) y la aportación de las primicias, que corresponde a las primeras cosechas que se recolectan anualmente. Aunque la primicia es una tradición heredada de la cultura campesina, en las colonias urbanas de La Luz del Mundo se sigue manteniendo esta tradición, pero ahora como una ofrenda simbólica. Al respecto Ruth nos platicó que en el jardín de su casa hay tres árboles frutales, ella acostumbra donar los primeros frutos a la casa pastoral, ella cree que la primera cosecha es la mejor, y que hay que ofrecércelas a quienes sirven al altar pues, como dice en la Biblia, del altar deben comer. Otras formas de colaboración en las obras del “pueblo de Dios” son con trabajo voluntario, en las tareas de aseo, construcción y servicios comunitarios, además de la participación para los jóvenes en el cuerpo de protección social de la Iglesia, el coro y la obra de evangelización. La participación de los creyentes en las obras comunitarias son significativas pues los hace sentir que la Iglesia y sus logros son “realmente” suyos.

Los lazos de colaboración y ayuda mutua de la comunidad se utilizan como un argumento para valorarse internamente y diferenciarse de los católicos y de otros evangélicos, como expresó un creyente aaronita: “Algunos sacerdotes católicos nos critican por desunir 'la iglesia'. Pero nosotros les decimos: ¿la Iglesia de quién?, si se detuvieran a observar que aquí, en al interior de La Luz del Mundo, si hay unión y todos vivimos como hermanos, tal vez dejarían de atacarnos”.

En repetidas ocasiones los hermanos argumentan que en La Luz del Mundo se vive como si todos fueran parte de una gran familia, todos comparten una promesa de salvación y se sienten unidos en Dios. Por ejemplo, en la Hermosa Provincia, todos se conocen entre sí, incluso se tienen la confianza para pedir favores y también están acostumbrados a dar ayuda al hermano necesitado, así como a entrar en la casa del vecino como si fuera la propia.

Aunque existen privilegios y diferencias sociales al interior de la colonia, los fieles no perciben estas contradicciones y continuamente dicen: “aquí todos somos iguales”. En dos ocasiones pregunté si ellos podían entrar a la casa del Siervo de Dios como si fuera su casa, y después de un momento me respondieron que sí, la primera entrevistada dijo que entraba el día del cumpleaños del hermano Samuel y la otra respondió que ella iba frecuentemente a su casa a hacer el quehacer. Sorprendentemente las diferencias materiales que ostentan los líderes de esta Iglesia son vistas como positivas. Por un lado las diferencias se legitiman al considerar que su pertenencia en la Iglesia se debe a que son los “escogidos de Dios”, y las diferencias entre ellos se debe a una elección divina: “No es del que quiera ni del que corra sino de aquel que el Señor tiene misericordia”; por otro lado a los creyentes les enorgullece que Samuel y sus hijos posean carros de lujo como un Grand Marquis y un New Yorker (negros los dos), pues es una muestra de la superación de la Iglesia.

Los lazos de solidaridad y ayuda mutua, que se extienden desde la organización ministerial hasta las relaciones informales, les brindan a los aaronitas la protección que no encontraron fuera de este marco religioso. David Martin explica con lucidez este fenómeno propio de los movimientos pentecostales:

El movimiento pentecostal representa una emigración simbólica y literal al reformular los lazos verticales y horizontales y recrear los vínculos individuales y grupales. Al mismo tiempo que los *compadres* se convierten en *hermanos* y *hermanas* se establecen nuevas divisiones: la fractura de las unidades tribales anteriores y la ruptura entre aquellos que adoptan la nueva orientación, y quienes no lo hacen (Martin 1990:105).

En este sentido, la familia, cuando no se cimenta sobre la base de la religión compartida, deja de ser la institución de base a partir de la cual se relacionan con el mundo.

Muchos de los aaronitas han tenido que romper relación con sus familiares. Muchas veces esto se realiza de manera inconsciente, pues por ejemplo, al no tener en común los espacios festivos de reunión, como puede ser la navidad, el día de las madres, las fiestas patronales de los lugares de origen, etcétera, no existen motivos para reunirse. Por otra parte, los recién conversos consideran que los familiares “gentiles” son una mala influencia y los perciben como un obstáculo para cumplir con la nueva forma de vida que les exige la Iglesia, pero, no obstante, consideran que ha sido mayor el inculcamiento del “temor de Dios” que la Iglesia les enseña para contrarrestar las adversidades.

#### **4. La Iglesia del Dios Vivo: apropiación y uso de los símbolos**

Existen rasgos propios que caracterizan a los hermanos y los distinguen del resto de la sociedad, éstos han sido denominados por Jung y retomados por Turner como símbolos referenciales de una comunidad (Turner 1980:32), por ejemplo, la forma de vestir de las mujeres, el símbolo de la estrella de David que usan los hombres en forma de medalla, el llamarse hermanos unos a otros, los nombres tomados del antiguo testamento con que bautizan a sus hijos, el exhaustivo manejo de citas bíblicas en el discurso ordinario, el no pronunciar palabras altisonantes (tan comunes en la cultura mexicana), la modulación mística al hablar, etcétera.

Otros rasgos de identidad comunitaria son los que encontramos en las viviendas de los aaronitas, en casi todas la fotografía de Samuel y Aarón o del templo de La Luz del Mundo ocupa un lugar central en la sala o el comedor; en las ventanas se ven calcamonias que dicen: “Este hogar es cristiano y si acepta propaganda católica, apostólica y romana”. Una especie de contradiscurso a aquella calcamonia muy difundida por los católicos que dice: “Este hogar es católico y no acepta propaganda protestante”.

El templo de La Luz del Mundo se ha constituido en un símbolo de la veracidad y autenticidad de la Iglesia, en varias ocasiones los hermanos pretenden convencer a los “gentiles” de que la Iglesia La Luz del Mundo es la única iglesia verdadera con el uso de argumentos pragmáticos sobre el crecimiento y esplendor de la Iglesia,

lo cual se objetiva en el majestuoso templo que construyeron, estos argumentos se ligan con fundamentos bíblicos. Por ejemplo, estando en el Huerto de Getsemaní, que se ubica frente al templo La Luz del Mundo, le pregunté a un creyente: ¿cómo saber cuál es la iglesia verdadera, si todas argumentan su validez? y él respondió: “Esta es la verdadera y única iglesia de Dios —y señalando al majestuoso templo citó a Jermías 6:16— Así dijo Jehová: paraos en los caminos y mirad — apuntando a la altura del templo continuó—, y preguntad por las sendas antiguas, cuál sea el buen camino, y andad en él, y hallaréis descanso para vuestra alma. Mas dijeron: no andaremos”. Volvió a señalar el templo como si ahí estuviera la respuesta, como si su magnitud y gigantesca estructura fueran una prueba contundente para demostrar la veracidad de sus palabras, y finalizó diciendo: “Todas las religiones se dicen verdaderas, pero ésta es la única iglesia de Dios. Es el pasado histórico del pueblo de Dios, que antes se restringía al pueblo israelita, pero ahora ya no se hace diferenciación racial, como el hermano Pablo lo anunció: todos podemos acceder a Dios”.

También se utilizan los símbolos israelitas como son el león que significa que son nacidos de la tribu del león, sinónimo del pueblo israelita, la estrella de David y los siete candelabros, ambos simbolizan su identificación espiritual con el pueblo israelita. Estos símbolos expresan que La Luz del Mundo no se considera una nueva iglesia sino la continuación del “verdadero pueblo de Dios”, su doctrina tiene su base en la restauración de la “Iglesia Primitiva”. Estos símbolos se usan para adornar las fiestas y los templos de La Luz del Mundo. Sin embargo, para la feligresía en general no tienen un valor especial, porque cuando se les pregunta por el significado de éstos, la gente parece desconocerlo. Posiblemente la razón sea que en los últimos años han surgido nuevos símbolos como son la imagen del templo de La Luz del Mundo cuyo emblema es “La Luz del Mundo, Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad” y “Yo soy la Luz del Mundo, el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la verdad” y la vara de Aarón que dice “La vara de Aarón reverdeció, y floreció y arrojó renuevos y produjo almendras”. Estos nuevos símbolos dan cuenta de la historia particular de La Luz del Mundo. Ya no sólo expresan sus orígenes míticos, sino también el cumplimiento de la promesa que Dios le profesó a Aarón. Esto se debe en gran parte a que La Luz del Mundo ya tiene una historia propia que ofrecer a sus seguidores, gracias a su proceso de consolidación se ha podido independizar de los orígenes basados en una teodicea que da cuenta de la historia mítica de la humanidad, y ha podido producir símbolos más apropiados a su propia historia mítica, incluso son más cercanos a las prácticas y vivencias diarias de los aaronitas. La imagen del templo y la vara de Aarón se pueden ver impresos en camisetas, anillos de plata, posters, calcamónias, tarjetas postales, en la decoración de sus automóviles, en los postes de luz, y por último llama la atención la forma en que estos símbolos religiosos comparten los signos propios de las bandas juveniles en las bardas donde ha quedado impreso el *graffiti*, expresión característica de las bandas juveniles de los sectores populares.

Para quien visita por primera vez la Hermosa Provincia, la vestimenta de las mujeres aaronitas es el primer indicador de que se encuentra en los dominios de La Luz del Mundo. Las mujeres que caminan por las calles usan la falda larga hasta los tobillos, cabellos largos y cuando pasan por los lugares sagrados se cubren la cabeza con un velo, y si se observa con detenimiento se puede apreciar que no usan maquillaje ni joyas.<sup>8</sup> Sin embargo, he notado en últimas fechas que las mujeres, sobre todo las que pertenecen a un estrato económico más privilegiado que el resto, comienzan a incorporar la moda en los vestidos, los zapatos y los peinados. El extremo recato en el vestir es orgullo de hombres y mujeres pues demuestra que ellos son los “únicos escogidos de Dios”, porque son los únicos que viven como “Dios manda”. El vestido de las mujeres sirve en primer lugar para distinguirse del resto de la sociedad. Además, consideran que es un símbolo que da testimonio de la presencia de Dios. Cuando los católicos los atacan de su ilegitimidad por no creer en la Virgen María, los aaronitas aclaran que no adoran a la Virgen porque está prohibido adorar imágenes, pero, como lo expresa una

---

<sup>8</sup> El recato en el vestir de las mujeres se encuentra fundamentado en 1<sup>a</sup> a Timoteo 2:9: “Asimismo que las mujeres se atavien de ropa decorosa, con pudor, y modestia” no con peinado ostentoso, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos”.

informante: “En mi religión admiramos a la Virgen María, incluso para nosotras es un ejemplo a seguir. Nuestros vestidos son iguales a los que ella usaba y si no bailamos es porque en la biblia no está escrito que la Virgen lo hiciera”.

Para la mujer aaronita vestir según las normas de la Iglesia es un reto diario, un sacrificio, una ofrenda a Dios. Así lo expresa una creyente:

El vestir con honestidad, además de distinguirnos de otras sectas, es una manera importante de dar testimonio de la gracia de Dios. El vestido santifica el cuerpo para conservarlo como “Templo de Dios”. Si uno se viste mal, con faldas cortas, ropa ceñida al cuerpo o pantalones se presta a que los hombres no la respeten. La mujer se convierte en una tentación o provocación para el hombre. Se debe nulificar el cuerpo para que éste sea “Templo de Dios”. Esta es una tarea difícil del ser cristiano pues al cuerpo le gusta traer faldas cortas pero al alma le incomoda.

Sin embargo, para las mujeres que trabajan o estudian fuera de la colonia, el vestido no sólo es símbolo de identidad sino que es también un obstáculo para desarrollarse profesionalmente. Por ejemplo, a quienes trabajan en labores secretariales les exigen buena presencia, incluso la vestimenta de las mujeres aaronitas provoca que el resto de la sociedad los señale despectivamente como *nahualones*, húngaros y gitanos, esto ha ocasionado que muchas mujeres al salir de la Hermosa Provincia cambien de atuendo y se maquillen para asistir al trabajo o a la universidad, al regresar a casa vuelven a lucir el atuendo aaronita.

Otro elemento simbólico en el vestir de las mujeres es el chal con que se cubren la cabeza. Este se utiliza para escuchar o leer la Biblia, o para entrar en los recintos sagrados. El velo tiene muchas significaciones, bíblicamente señala la inferioridad de la mujer con respecto al hombre “Porque el varón no debe cubrirse la cabeza, pues él es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón” (1ª de Corintios 11: 7); a nivel de la comunidad el velo simboliza el recato y la humildad de las mujeres; pero a nivel individual el chal se usa como un escudo que las protege de las tentaciones mundanas. Por ejemplo, en la situación de entrevista, cuando se tocaban temas delicados o recordaban aspectos pecaminosos de su pasado o expresaban deseos insatisfechos, las mujeres se cubrían la cabeza, como si quisieran alejar de sí las tentaciones.

Siguiendo con la línea de Turner, encontramos que Aarón y Samuel son los símbolos dominantes de La Luz del Mundo (es decir, los símbolos que trascienden el espacio ritual y el tiempo: los símbolos “eternos” que representan —tanto en el sentido ideológico como sensorial— los valores axiomáticos de una sociedad *Ibid.*:35-36). Ambos representan el camino de la salvación, como lo expresan las palabras de Samuel: “El que a vosotros recibe, a mí me recibe; el que me recibe, recibe a aquel que me envió” (14/VIII/92). Aarón y Samuel son los pilares del mito histórico que le dio origen y continuidad a La Luz del Mundo. Esto se objetiva en el calendario de las fiestas de la Iglesia, en la venta de posters con fotografías de los dos “Varones de Dios”, en los rituales extáticos en donde aparecen como figuras centrales de las visiones experimentadas por la feligresía, en la fe profesada por los miembros de la Iglesia, en la manera de nombrarlos (el Ungido, el Príncipe, el Apóstol, el Maestro, el Varón, etcétera) y en la manera en que la feligresía les reconoce poderes sobrenaturales y extraordinarios (sanación, milagros, comunicación directa con Dios, sabiduría). En síntesis son los símbolos vivos de la comunidad. Esto trae como consecuencia fuertes críticas del resto de la sociedad (sobre todo de los católicos), pues en repetidas ocasiones se acusa a los aaronitas de idolatrar a los líderes de la Iglesia (Cfr. Amatulli 1989 y Gaxiola 1970). Los fieles siempre tratan de aclarar esta situación diciendo que no es veneración sino muestra de afecto y respeto. Pero el saberse seguidores de una religión que tiene un apóstol vivo les proporciona la certidumbre de ser el “Pueblo Escogido”.

En un artículo que realicé en coautoría con Patricia Fortuny se analizó el impacto de estos símbolos dominantes en la identidad femenina:



El hecho de que sean masculinas las dos figuras máximas de esta Iglesia (Aarón y Samuel), así como también el cuerpo de ministros o pastores oficiales, nos está indicando que ésta es una religión en la cual el varón ejerce un dominio casi absoluto y en donde la figura femenina ha quedado más devaluada que en la Religión Católica. En las iglesias protestantes, desde la época de la Reforma, el culto a la Virgen María y a los Santos fue condenado y con esto eliminaron sus imágenes e hicieron del cristianismo un reino masculino.<sup>9</sup> La Luz del Mundo como parte del protestantismo carece de figuras femeninas prominentes como la Virgen de Guadalupe en la cultura católica mexicana, la cual se presenta como un ser superior a cualquier hombre: un ser perfecto, más cercano a Dios que ningún otro y que permite a las mujeres comunes reconocerse en ella. En contraste con lo anterior, la membresía femenina de la iglesia aaronita no posee efigie alguna que pueda compararse con la de la Guadalupana. Aarón y Samuel sustituyen a la Virgen y a los Santos y juegan el papel de intercesores de los hombres ante la divinidad; figuras femeninas relevantes, sólo las mujeres diaconisas, pero siempre en función del estatus religioso del esposo<sup>10</sup>(De la Torre y Fortuny 1991:137).

## 5. Enfermedad y pecado; arrepentimiento y sanación

En La Luz del Mundo se considera que las enfermedades son un castigo que Dios impone a los pecadores, y sirven para que éstos reconozcan y se arrepientan de sus pecados.

Existe un cuerpo de pastores ancianos “distinguidos” de la comunidad aaronita al cual se les reconoce como “los doctores”; su función es reconocer si las enfermedades que padecen los fieles son o no causadas por sus pecados cometidos. Los doctores exhortan a los enfermos a reconocer sus faltas y a pedir perdón a Dios, para que de esta manera los enfermos puedan sanar. En caso de que el enfermo no mejore con “la ayuda de Dios” (a través de la mediación de los ancianos) el enfermo recurre a los médicos. A este servicio se le llama presentación de los enfermos.

Los aaronitas acostumbran presentar a su enfermos para recibir la bendición de Dios, pero además acuden al médico. Esta práctica no supe a la otra. Incluso la Luz del Mundo destina atención especial a crear centros de atención médica y hospitales.

Los aaronitas consideran que la sanación es un don de Dios y que la enfermedad es efecto del pecado de los hombres. Los hermanos cuentan historias de sanaciones milagrosas, que gracias a la intercesión de las oraciones de la comunidad o de los líderes muchos fieles se han salvado de enfermedades de gravedad. Muchos hermanos narran sus propias experiencias milagrosas. Creen que tanto Aarón como Samuel poseen el don de sanación, sin embargo, Aarón decidió no usarlo más, pues comprendió que mucha gente se acercaba a la Iglesia con el interés de sanar y que después “con ingratitud regresaban al mundo de los vicios”. Un hermano expresó que: “yo sé que el hermano Samuel tiene el don de la sanidad, aunque no haya hecho uso de él. El Siervo de Dios no tiene que probarle a los fieles que tiene el don, nosotros de antemano sabemos que lo posee”. El servicio de sanación se realiza a través de los “doctores” y sólo se ofrece a los conversos.

## 6. Trabajo y tiempo libre

Los hermanos aaronitas tienen fama de ser excelentes trabajadores: honrados, tesoneros y cumplidos. Esto les permite acceder a la fuerza laboral, por ejemplo muchos empresarios de la construcción local tienen preferencia

<sup>9</sup> Tomado del libro de Karen Armstrong, *The Gospel According to Woman*, en donde dice: “The Reformers banned [...] the cult of the Virgin Mary and the Saints and so took these images away.” (1987, 276).

<sup>10</sup> Existe la llamada “jefecita” (Elisa, viuda de Aarón), “quien es venerada y admirada por sus correligionarios. Posee gran autoridad. Los fieles, en su mayoría las mujeres, acuden a ella en busca de consejos” también algunas fiestas son presididas por ella” (Ibarra y Lanczyner 1972: 58). Actualmente es muy respetada también Eva, esposa de Samuel.

por emplear a los hermanos. Esta fama se debe a que en la Iglesia se les inculca el valor del trabajo como una forma de consagrar el día a Dios. La Iglesia les ha enseñado a: “vivir para el trabajo y trabajar para vivir”, “no ser perezosos”, tal como se ilustra en la parábola de la hormiga: “Ve a la hormiga, oh perezoso, mira sus caminos y sé sabio” (Proverbios 6:6). Los habitantes de la Hermosa Provincia acostumbran emprender su jornada diaria desde muy temprano: a las 5 a.m. asisten a la primera oración del día. La mayoría de los aaronitas interrumpen sus labores al medio día, para destinar 20 minutos de su tiempo de trabajo a leer la Biblia y a realizar una oración. Algunos hermanos creen que desde la Iglesia pueden conocer todos los actos de los feligreses, aún cuando estén en sus centros de trabajo. Esto se debe a que los encargados de los Ministerios tienen un registro de los centros laborales, direcciones y horarios de trabajo de cada uno de los fieles. Al igual que en la tradición judía, los aaronitas deben destinar el día domingo a Jehová, tanto con su asistencia a la oración dominical como con su participación en las misiones de evangelización o proselitismo en distintas zonas de la ciudad y poblados vecinos.

En la Hermosa Provincia no hay cantinas ni burdeles y se intenta controlar la venta de alcohol en los tendajones. Tampoco se ven los lugares donde los chicos acuden “a jugar a las maquinitas” (juegos electrónicos). Llama la atención ver cómo se divierten los niños en las calles, reunidos en una banqueta, “jugando” a leer la Biblia o cantar salmos. Los jóvenes pueden participar en el coro, en el cuerpo de protección social y en las obras misioneras. En el centro de la colonia se observa a hombres y mujeres que trabajan durante todo el día en las obras de construcción, remodelación de la colonia y en los acabados del templo. Otras mujeres llevan comida y aguas frescas a los trabajadores voluntarios del templo. En el huerto de Getsemaní, el lugar donde fue enterrado Aarón, siempre hay hermanos que se reúnen, ya sea para leer la Biblia, pasear por los jardines, visitar el pequeño zoológico que ahí se alberga o bien para esperar pacientemente la llegada de los visitantes y curiosos para explicarles la doctrina y darles testimonio de su conversión.

Aunque la mayoría de las casas de la Hermosa Provincia tienen televisión, la generalidad de los creyentes dicen que no la ven, pues consideran que no hay que perder el tiempo en las cosas mundanas. Para muchas mujeres lo más difícil es contenerse de ver diario las telenovelas. Ver la televisión no es un pecado, pero se les exhorta a destinar el tiempo en la obra de Dios. El escuchar música popular tampoco es una prohibición, incluso en la última visita a la colonia pude notar que se venden cassettes de música ranchera en la librería de La Luz del Mundo, sin embargo muchos creyentes prefieren oír cantos de adoración a Dios, como lo expresa una ama de casa: “Muchas veces la música comercial tiene mensajes nocivos para la moral; por eso yo prefiero cantar alabanzas a Dios mientras hago las labores del hogar, de esta manera estoy adorando a Dios durante todo el día”. El cine es una actividad vedada para los integrantes de la comunidad, pues se considera que tanto los contenidos, como el ambiente oscuro de las salas cinematográficas incitan a la carnalidad. Para los hombres las tentaciones más difíciles que enfrentan para ser miembros dignos de la comunidad son “las mujeres”, las fiestas, el vino y el tabaco. Muchas mujeres añoran los “tiempos de baile”. También a ellas se les recomienda evitar el “chisme” en las esquinas. Las jóvenes expresan que aunque no pueden asistir a reuniones y fiestas, el lugar donde pueden conocer y tratar a los jóvenes de su edad es a la salida del templo. Es notorio cómo la gente se esfuerza día a día para vivir la doctrina y para colaborar en las obras de la Iglesia. Todos cumplen una función importante en la comunidad. A todos se les invita a participar en un sinnúmero de actividades diarias. Los aaronitas acostumbran salir de vacaciones a lugares donde existe una congregación aaronita, a fin de evitar tentaciones. Para vacacionar requieren del “permiso de Dios”, una carta en donde se recomienda y se pide hospedaje para el solicitante. A los hombres se les exhorta a que viajen con su mujer. En síntesis, el ocio es una actividad mal vista en la comunidad. El tiempo libre no debe ser tiempo de ocio, sino tiempo de entrega a Dios.

## 7. Educación escolarizada

En 1968 la colonia Hermosa Provincia recibió el premio del ABC de la Secretaría de Educación Pública por

ser la primera colonia en la ciudad de Guadalajara donde se había abatido el analfabetismo (Cfr. *Siglo 21: 25/II/93*). Aunque Ibarra y Lanczyner (1972) señalaron que en La Luz del Mundo se desdénaba el conocimiento formal y le daban prioridad al conocimiento espiritual, en los últimos años la necesidad de desarrollar cuadros de profesionistas al servicio de la comunidad ha impulsado a los miembros de la Iglesia a prepararse universitariamente.

Para los primeros conversos su ingreso a La Luz del Mundo representó la oportunidad de aprender a leer sin tener que pasar por la escuela primaria. Esto se debe a la instrucción que los Ministerios desempeñan en la enseñanza de la lectura de la Biblia.

En la Hermosa Provincia se cuenta con escuelas a nivel primaria, secundaria y preparatoria. Estas se construyeron con dinero de la comunidad y ahí se imparten los programas de la Secretaría de Educación Pública. Casi todos los maestros que ahí laboran pertenecen a La Luz del Mundo. A estas escuelas asisten en su mayoría miembros de la Iglesia, pero el acceso no se restringe a los aaronitas sino que cualquier persona se puede inscribir, aunque los gentiles son una minoría. Además un número significativo de su membresía ha cursado por carreras universitarias. Incluso la Universidad de Guadalajara ha apoyado la creación de la Asociación de Egresados de la Universidad de Guadalajara en la Hermosa Provincia A.C (Cfr. *Siglo 21 25/II/93:2*).

En La Luz del Mundo se hace diferenciación entre la ciencia que se opone a la sabiduría religiosa (por ejemplo: las teorías de la evolución) y la ciencia que sirve al progreso de la humanidad, sobre todo los avances tecnológicos, que para nada son desdeñados por la Iglesia. Como expresó Victor Ibarra, maestro de la escuela primaria Benito Juárez de la Hermosa Provincia:

Muchos sabios y científicos están en contra de Dios, pues niegan la validez de la fe y las creencias religiosas. Dios condenó el conocimiento humano, pues los sabios no aceptan la divinidad y superioridad de Dios. Los científicos podrán saber mucho del mundo de los hombres pero desconocen el conocimiento de la verdad: el del espíritu.

La Luz del Mundo ha buscado no interferir en las escuelas con la imposición de sus creencias, porque saben que en el artículo tercero de la Constitución Mexicana está reglamentado que la educación debe ser laica. El mismo maestro nos señaló que él asume el rol de maestro y cumple con enseñar el contenido del libro de texto oficial, aun cuando este difiera de su pensamiento religioso. En las consagraciones se instruye diariamente a los niños y a los jóvenes lo que deben retomar de los estudios y lo que deben desechar.

Para los jóvenes de la Hermosa Provincia los estudios universitarios son necesarios para desarrollarse en la vida material, además, como lo expresa una joven de 17 años: “Aquel que no sabe nada es engañado por los demás”. Sin embargo consideran que lo prioritario es la educación religiosa.

## 8. Conclusiones

¿Cuáles son los límites de la significación subjetiva entre lo secular y lo religioso? En el caso estudiado es difícil trazar la línea que divide la vida secular de la vida religiosa, el espacio público y el privado. ¿Podemos hablar entonces de una institucionalización de la vida privada? Los fieles de La Luz del Mundo luchan diariamente por purificar y consagrar sus actividades diarias: el tiempo libre, el trabajo, la educación, el noviazgo y la familia son elementos de la vida diaria que tienen un sentido último: agrandar y servir a Dios. Las obligaciones morales que la Iglesia ha inculcado en sus seguidores han quedado impresas en la conciencia de cada uno de los creyentes. Más allá de las agencias de vigilancia y control, el “ojo panóptico” de la institución ha quedado afianzado en el hábito de los habitantes de la Hermosa Provincia, lo que permite que la normatividad que se vive en la colonia cobre una nueva territorialidad, y que más allá de la capacidad de vigilancia de los aparatos ministeriales de la colonia, esta normatividad se transporte también a ámbitos tan públicos como el trabajo o tan privados como

las relaciones sexuales. Esto no quiere decir que la normatividad moral se acate al pie de la letra, pues eso sería imposible (además de difícil de probar); lo que sí queda claro es que existe una conciencia arraigada sobre el pecado y la consagración, es decir, una significación subjetiva que permite que lo religioso invada el territorio de la vida secular.

La lucha diaria por consagrar el espacio socio vital se debe no únicamente a la normatividad y a las redes de vigilancia de la colonia, sino también al sentido místico que engloba y revaloriza los espacios y las prácticas de la vida privada. La identidad colectiva de los creyentes está fuertemente enraizada en el sentimiento del deber ser de sus afiliados, deber ser que se nutre de una triple oferta de identidad colectiva:

- 1) Como una identidad de referencia, que trasciende las fronteras del aquí y el ahora y engloba a los creyentes como parte de un cuerpo místico, espiritual, que une las diferencias raciales, sociales, lingüísticas, regionales y nacionales en una sola concepción de “Pueblo Elegido de Dios”. Esta característica es muy común en los grupos carismáticos y fundamentalistas, ya que —como pudimos apreciar en el capítulo destinado a la conversión— por un lado, los lazos afectivos entre correligionarios y las lealtades personales están mediadas por la adhesión en torno al líder carismático, figura central cuya función simbólica es integrar a los creyentes en una mística de comunión trascendental; por otro lado, la recurrente necesidad de fundamentar bíblicamente la razón de ser de esta Iglesia se ve tanto en los nombres y las funciones de los personajes, en el diseño de los espacios y sucesos rituales, en las actitudes diarias, en los símbolos, en las vestimentas, en algunos gestos, etcétera. Esta fundamentación bíblica no sólo le otorga una nueva historicidad al movimiento religioso sino que además al saberse una comunidad elegida por Dios desde los orígenes de los tiempos les otorga el privilegio de ser los “escogidos” y por tanto la necesidad de conservación los inscribe en un marco de deberes.
- 2) Como una identidad de pertenencia, cuyo desenvolvimiento se realiza en las redes de socialización propias de la comunidad Hermosa Provincia y que le brindan al creyente un arraigo territorial y temporal, y la posibilidad de ingresar en redes de colaboración y ayuda mutua. La refuncionalización de los lazos sanguíneos y afectivos y de los marcos de referencia se logran gracias a los códigos comunes que se cocinan en la vida comunitaria. Ambas identidades tienen una función integrativa.
- 3) Una identidad de contraste que se construye en oposición con el “otro”, en este caso hemos visto también cómo muchos de los elementos simbólicos que orientan la identidad de los aaronitas se oponen y contradicen a los valores católicos tradicionales, tales como: el rezo, la Virgen, los santos y la liberalidad en el vestido. Se puede decir que una función importante de los símbolos de La Luz del Mundo es negar la veracidad de lo católico y sustituirlo con elementos que sean antagónicos. Los miembros de esta Iglesia son capaces de percibir la fuerza de la cultura católica que los rodea en el país y en la región centro-occidente, y responden ante ésta construyendo una identidad religiosa con elementos que pretenden debilitar, denigrar o eliminar esta cultura dominante. Esa nueva identidad es la contra-cultura que ellos proponen como la única cultura legítima de Iglesia, que nació del mismo pueblo y que no fue impuesta por la fuerza. A partir de esto, todas las iglesias restantes aparecen como ilegítimas para La Luz del Mundo.

## Conclusiones generales

El objetivo de esta investigación ha sido estudiar el papel que juega la comunicación en la construcción de una realidad social. Por tal motivo a lo largo de este documento me he dado a la tarea de describir los espacios sociales desde donde se construye, se transmite, se vive y se reproduce la realidad de La Luz del Mundo, atendiendo a los procesos de producción y reproducción de los significados sociales.

Este último capítulo sobre conclusiones se hará en dos partes: la primera es una síntesis sobre el proceso histórico de institucionalización de La Luz del Mundo; la segunda abordará el impacto de los procesos comunicativos en la construcción social de la realidad de la Hermosa Provincia.

### 1. El proceso histórico de institucionalización de La Luz del Mundo

Una de las inquietudes que me surgieron a lo largo de la investigación realizada era explicar cuáles son los elementos que permitieron que esta Iglesia se desarrollará y creciera tan exitosamente. Considerando lo improbable del crecimiento y fortalecimiento de La Luz del Mundo, dado que es una iglesia pentecostal que se desarrolla en una región definida por su arraigo al catolicismo conservador y que su surgimiento se da en una época de efervescencia católica, justo en 1926, año en que inicia el conflicto cristero en esta misma región, es difícil imaginar qué hizo posible que una Iglesia pentecostal se enraizara en esta región.

A lo largo de este trabajo se describió el proceso de institucionalización de La Luz del Mundo, la cual produjo una oferta simbólica de bienes de salvación que, a partir del mito fundante, otorgaba supremacía y liderazgo a su fundador. Es decir, la novela institucional proponía una estructura jerárquica monolítica y en consecuencia fue estructurante de una forma de organización similar: una jerarquía piramidal. Sin embargo, además de la monopolización de los símbolos sagrados, el discurso contenía elementos que buscaban la identificación de una clase social marginada. El carisma de Aarón se construyó no sólo a partir de las revelaciones divinas y de los dones sagrados, sino también a partir de la identificación socio-cultural de una clase social popular. La versión institucional sobre la vida del fundador representaba la pobreza, el sufrimiento, la humillación, el abandono, la debilidad, el vicio. Pero, al mismo tiempo, simbolizaba una sanción positiva en donde las revelaciones divinas y una propuesta de vivir el cristianismo reivindicaban el dolor y la pobreza y ofrecían una forma de vida que ofertaba a la vez medios prácticos de sobrevivencia y superación social y un camino para la salvación de las almas. Otro elemento importante para entender el carisma de los líderes de esta Iglesia fue la apropiación de una historicidad y una nacionalidad espiritual; se autonombraron los herederos del espíritu israelita, combinado con la adecuación de los valores nacionales de la historia oficial mexicana: anticatólica, indígena, liberal y soberana. La fusión de estas dos identidades permitieron que Aarón y Samuel se convirtieran no sólo en líderes espirituales, sino que también han sido frecuentemente considerados como “héroes de la patria”.

El fuerte arraigo y la hegemonía de la Iglesia católica hizo que La Luz del Mundo buscara generar una nueva cultura religiosa que la distinguiera y que protegiera a sus miembros del resto de la sociedad (fundamentalmente católica). Para tal efecto se implementaron estrictas reglas en el vestir, la forma de nombrarse, de hablar y el comportamiento puritano. Sin embargo, la generación de una “nueva cultura” no propone transformaciones sustanciales a los códigos de la cultura popular, sino que más bien refuncionaliza muchos de los elementos ya existentes y los revaloriza de acuerdo con su propia doctrina. Por ejemplo, las peregrinaciones masivas, el uso del chal, el hábito de hincarse en la celebración del culto, los coros, el recato en el vestir que fue muy difundido por el catolicismo preconiliar, los hábitos alimenticios, etcétera.

Con el tiempo la congregación de creyentes fue creciendo y su reproducción exigía una reestructuración al interior del campo religioso. Los bienes simbólicos se fueron distribuyendo e institucionalizando; de esta

manera se fueron constituyendo las jerarquías al interior del cuerpo eclesial. Los roles se fueron especializando, a la vez que se fueron estableciendo niveles diferenciados de participación en los rituales y, en consecuencia, las competencias religiosas se fueron adquiriendo de manera selectiva. Las normas se fueron materializando en códigos y agencias de vigilancia de la acción cotidiana de la feligresía.

Un elemento importante para entender el éxito de esta Iglesia fue la constitución de comunidades Hermosa Provincia. En éstas se concentra la vida religiosa y secular de la membresía. La comunidad se constituyó en un espacio de vida que agrupaba la sede religiosa, las viviendas, los centros laborales, los servicios comunitarios asistenciales, los servicios educativos y centros recreativos. Recordemos que en un principio la colonia aislaba a los habitantes del resto de la ciudad, con este fin se construyó una muralla que bordeaba a la colonia. Sin embargo, con el paso del tiempo las barreras físicas eran insuficientes y no permitían el desarrollo y crecimiento de la Iglesia y en su lugar se fueron implementando agencias de control y vigilancia. Las comunidades Hermosa Provincia no sólo han servido para proteger y purificar a los creyentes, sino que también han sido claves en el desarrollo y fortalecimiento de la Iglesia:

- a) Por un lado, la concentración de la feligresía en colonias le otorga a los líderes el poder de convocatoria y representatividad (lo cual es esencial para entender el modelo corporativo clientelístico). Se ha demostrado que el corporativismo permite a los líderes de esta Iglesia negociar sus demandas con el Estado y con el partido oficial a cambio de brindar apoyo electoral a sus representantes.
- b) Los líderes se legitiman al representar y negociar exitosamente las necesidades de su feligresía.
- c) Le da la posibilidad de participar políticamente pues las colonias Hermosa Provincia están representadas como una organización civil nacional que avala la participación ciudadana y la acción política de los creyentes.
- d) También ha sido importante la oferta de vida en comunidad en las colonias Hermosa Provincia pues otorga la oportunidad de pertenecer a un grupo de referencia a aquellos que sufrían la angustia del desarraigo y la marginalidad. Esta oferta implicó la creación de espacios y redes de sociabilización en los cuales se refuncionalizan las pertenencias grupales (familiares, étnicas, regionales, amistosas de vecinazgo y de compadrazgo) y se reordenan bajo la mística de una “Familia de Dios” desde la cual los lazos sanguíneos se sustituyen por relaciones de hermandad religiosa, que moldean las formas de interacción cotidiana legitimadas sobre la base de la ayuda mutua.

Considerando lo anterior, pudimos constatar a lo largo del trabajo cómo la Iglesia de La luz del Mundo fue conformando su propio campo religioso, cuyos límites no se conformaban con la adhesión espiritual de sus seguidores sino que promulgaban formas de participación social y política cada vez mejor estructuradas. La secularización de lo religioso, constituyó un campo religioso complejo en el que se desdibujaban las fronteras entre la vida política, social, religiosa y familiar. Pése a la fusión de estadios de la vida social, la Iglesia se fue corporativizando, lo cual le permitió la demarcación de confluencias y límites entre estas instancias. Sin embargo, visto desde la óptica de la organización interna, la claridad del ser cristiano en lo social y en lo político se encuentra desnivelada en las competencias de un saber discursivo que atraviesa las diferencias de los actores según su ubicación en la estructura jerárquica de la Iglesia.

En esta perspectiva, esta religión puede ser estudiada como sistema de control, como una estructura de normas y regulaciones que sancionan e imponen los límites de una forma de ser cristiano en sociedad. Este sistema normativo tiene también impacto en la interacción cotidiana: las formas en que la gente se puede comunicar están condicionadas por un monopolio del conocimiento a propósito de los secretos de salvación y por el adiestramiento de las habilidades para hablar en situación, es decir, tanto la forma en qué se habla, lo que está permitido decir, y el lugar desde donde se habla legitiman el campo de lo verosímil, mediado por los procesos de producción, distribución y reconocimiento de los valores simbólicos que le dan sentido a la autoridad del hablante.

Por último, la hegemonía de La Luz del Mundo no puede más que ser entendida atendiendo a la forma en que los contenidos propuestos por la institución penetran el ámbito de la vida cotidiana. Es ahí, en el acontecer diario, donde las normas se vuelven vigentes, donde el carisma de un hombre se vive como experiencia íntima, donde la doctrina se convierte en modelo de vida, donde la conciencia arraigada del yo-pecador adquiere su mayor eficacia. La lucha diaria de los hermanos aaronitas por sacralizar sus espacios vitales hacen posible la consolidación real de esta Iglesia.

## 2. El impacto de los procesos comunicativos en la construcción social de la realidad de la Hermosa Provincia.

Cada capítulo contiene un apartado final que aporta una interpretación personal de la manera en que los distintos referentes simbólicos estudiados (discursos, rituales, símbolos, prácticas, etcétera), están en concordancia con los niveles de representación social (*trans-inter-intra*). Estos niveles marcan las coordenadas espacio-temporales en que se norman y modelan las formas de apropiación y reinterpretación de los significados sociales propuestos por esta Iglesia.

Sobre la pregunta inicial, ¿qué papel juega la comunicación en el proceso de construcción de una realidad social?, podemos afirmar que la comunicación es una práctica socio-cultural a través de la cual se construye el sentido social de la realidad. La comunicación no es meramente una correa de transmisión, sino que es en sí misma el espacio de producción-reproducción de la realidad social. La comunicación es el principio creador de la socialización, proceso que perdura y se fija en la cultura, en la memoria colectiva, en el *habitus*, en los marcos de identidad, pero cuya recreación y reproducción depende de la interacción social.

Como lo señala Clifford Geertz, para estudiar una religión como sistema cultural no sólo se requiere interpretar el sistema simbólico que dota de sentido a las prácticas y las creencias religiosas de un grupo social, sino que hay que buscar las articulaciones sistemáticas que permiten que las unidades de sentido se deslicen para conectar diversos niveles de la realidad con distintas formas de significarla: el orden cósmico con el orden social; los símbolos sagrados como síntesis y modelos del *ethos* y la cosmovisión de un grupo; los rituales como dispositivos de motivaciones y emociones de los creyentes; los mitos sagrados como marcos explicativos y normativos de hechos de la vida diaria; la creencia religiosa como sustento de la autoridad y las relaciones sociales. En síntesis: “lo que hace socialmente la religión tan poderosa (...) es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos” (Geertz 1987:114).

Es entonces cuando surgen las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las mediaciones que permiten relacionar distintos niveles de representación de la realidad para construir una sola? ¿Cómo se vinculan e integran distintos órdenes y niveles de representación con los hechos, las prácticas y los objetos sociales? ¿Cuáles son las implicaciones fácticas y simbólicas de la construcción discursiva de una identidad social? ¿De qué manera se presenta y representa esta identidad en las distintas escalas de representación social? ¿Cómo se instrumenta el poder en los distintos niveles de la realidad?

Para responder a estas interrogantes, retomaré la propuesta metodológica de esta investigación para analizar la pertinencia, los límites y los alcances de la comunicación en cada uno de los niveles estudiados: a) el campo religioso; b) la organización social; y c) la vida cotidiana. Pero en esta ocasión buscaré establecer la forma en que estos tres niveles interactúan y se afectan mutuamente.

Este recorte de la realidad corresponde a las diferentes escalas de representación a través de las cuales los contenidos sociales de una cultura se van desplazando en un proceso constante de socialización: exteriorización-objetivación-interiorización. Esto implica que la cultura se dinamiza a través de una serie de repliegues, filtros y combinaciones que van transformando -como veremos más adelante- las relaciones de dominación en relaciones de poder hegemónico, las formas de control coercitivo en lazos de lealtad y modelos normativos del “deber ser”, las identidades sociales en sentimientos subjetivos de seguridad y protección, las

identidades nacionales en oferta de bienestar comunitario, el saber socialmente avalado en creencia íntimamente vivida.

Para aclarar y profundizar en mi propuesta será pertinente incursionar en la comparación de tres relaciones fundamentales: A) discurso y significación social; B) discurso y relaciones de poder; y C) discurso e identidades.

### ***A) El discurso y la producción de significados sociales***

El discurso social siempre estará vinculado con la producción de significados. La realidad está atravesada por múltiples discursos sociales, los cuales están ajustados a las propiedades y características particulares de los niveles de representación social.

La comunicación no se circunscribe a los medios de comunicación, sino a toda práctica social que permite colectivizar lo subjetivo y subjetivar lo colectivo. Donde la comunicación cobra vida, en cuanto práctica productora de significados sociales, es en el tejido social que comprende desde la comunicación interpersonal, pasando por la comunicación ritual y su mitificación y por las redes de interacción comunitaria, hasta la comunicación interinstitucional. Estos escenarios de comunicación son lejanos y cercanos a la vez: están ligados por discursos comunes: matrices culturales y de identidad; pero se diferencian en las posibilidades de representación, las cuales se ajustan a las competencias propias que marcan los niveles de interacción social. Es aquí donde los significados cobran y regeneran nuevos sentidos.

Los significados propuestos por una institución religiosa quedan expresados en sus mitos, sus discursos, en sus símbolos, sus rituales, su arquitectura y diseño espacial, en las agencias normativas, en los cantos, en el vestir, en un cúmulo de normas y valores, que aunque no están escritos se regeneran constantemente en las actitudes, roles y prácticas de la comunidad. Sin embargo, estos significados se ajustan continuamente a las situaciones sociales. Los símbolos y los discursos cubren distintas funciones, dependiendo de la situación en que se producen, circulan, y son recibidos.

Por ejemplo, en el campo religioso la institución se esmera por legitimarse socialmente, por justificarse dentro de los marcos que autorizan su existencia, de distinguirse de los demás. Su narración mítica contempla elementos que le permiten conquistar un lugar dentro de la sociedad, que le dan la oportunidad de ir desarrollando las competencias necesarias para disputarse el capital de los valores sagrados espirituales y los nacionales monopolizados por la Iglesia católica. Pero a la vez, más allá de su papel legitimador, la comunicación marca las competencias mismas de su producción y de su recepción, es decir, de su mercado. Su repetición en el ritual no sólo cumple funciones de integración social y consenso, sino que dota de autoridad al hablante, autoridad que se atavía con los símbolos alegóricos que invisten a los actores de un aura carismática, misma que se vive íntensamente y como experiencia íntima y total por los creyentes en los rituales extáticos y emotivos. Estas experiencias, vistas desde el paisaje de la vida cotidiana, no se representan como vivencias aisladas, como momentos que irrumpen la vida diaria sin dejar huella, sino por el contrario, los creyentes nos expresan en sus narraciones que estas vivencias articulan el sentido de su vida íntima, de su iniciación, de su conversión, del afán diario de cada creyente por sacralizar sus espacios privados. En síntesis, se representan como el punto central que reordena el sentido último de su vida, y más allá de ella.

### ***B) Discurso y relaciones de poder***

Al inicio del trabajo hice referencia a los tipos de poder propuestos por Gilberto Giménez: dominación, autoridad y dirección. Según el mismo autor, y con el fin de facilitar el análisis, los dos últimos tipos de poder pueden entenderse bajo el concepto de hegemonía. Varios autores han afirmado que la dominación no persiste *per se*, sino que necesita del consenso y la legitimidad. Una relación de poder no puede mantenerse como una camisa



de fuerza, sino que requiere de la complicidad y del reconocimiento de los dominados. Asimismo la hegemonía pura no existe, sino que se vale también de formas de control social tendientes a reducir las resistencias, pues “donde hay poder hay resistencia” (Galindo 1987:23).

Comúnmente cuando se habla de discurso, en tanto que se refiere a una práctica cuya especificidad es signica (producción y mantenimiento de la cultura), se hace referencia al poder hegemónico que genera (Martín Barbero 1987); a su función de persuasión cognitiva y valorativa (Greimas 1985; Reséndiz 1988); a su importancia en la construcción de identidades (Reguillo 1991); y a su posibilidad de generar consenso y legitimidad en torno a los contenidos propuestos en los discursos (Giménez 1981; Aziz 1982). Esto se debe a que la mayoría de las veces los estudios sobre el discurso atienden únicamente al producto, o en otros casos a una de las fases del proceso de comunicación, pero en pocas ocasiones se busca atender el proceso de producción de significados sociales en su conjunto.<sup>1</sup>

Las relaciones de poder que median las condiciones de producción y reconocimiento del discurso son mucho más complejas, y obedecen a una lógica en donde la forma en que se presentan u objetivan las relaciones de poder se ajustan a las estrategias propias de la institución, ya sea teniendo como objetivo su legitimación en el campo religioso o en relación a satisfacer las demandas y expectativas de los actores sociales.

Por ejemplo, pudimos observar cómo La Luz del Mundo surge y se desenvuelve en un medio hostil, en el cual los valores religiosos se encontraban monopolizados por la Iglesia católica y este grupo tampoco contaba inicialmente con el apoyo del Estado. Sin embargo, la posibilidad de construir un discurso nacional les permitió ganarse la simpatía del Estado. Asimismo, a través de este discurso, pudieron desarrollar las competencias requeridas para ingresar al campo religioso y debatir (gracias a la apropiación de un debate añejo entre el Estado y la Iglesia en México) con la Iglesia católica por la apropiación de los valores y la legitimidad nacional. Este aspecto del discurso de La Luz del Mundo sobre la identidad nacional nos deja ver las contradicciones existentes en el campo religioso y la lucha por el poder hegemónico. Sin embargo, el mismo discurso sobre la identidad nacional visto al interior de la comunidad estudiada se presenta como estandarte de una organización corporativa, cuya función es (además de legitimarse socialmente) mantener y fortalecer la estructura jerárquica dominante no sólo en el plano de las prácticas religiosas, sino también de la vida secular.

Este discurso tiene además muchas repercusiones performativas: reivindicar una identidad menospreciada (la pobreza, la raza indígena, el analfabetismo...); constituirse en comunidad urbana; poder de convocatoria masiva (a través de una red de colonos que se afilian como Asociación Civil); concentración de apoyos y recursos que les permiten negociar con el gobierno y el Partido del estado; conseguir servicios públicos para sus seguidores; consolidar una fuerza política; tener una oferta cívica, y afianzar la autoridad de los dos líderes en el plano socio-político.

Los discursos y las prácticas simbólicas que se realizan en un marco institucional están moldeadas y se ajustan a los distintos niveles de representación, los cuales a su vez están condicionados por las relaciones de poder vigentes en cada uno de los niveles estudiados. Por ejemplo, una iglesia debe buscar conciliar su discurso y organización social para legitimarse y justificarse en el campo de poder y en el campo especializado (el religioso) al que pertenece. Asimismo deberá buscar los mecanismos para mantener un clima de credibilidad y consenso de los distintos actores que conforman la institución. Pero esto no basta, toda institución impone y propone una estructura de poder, una jerarquía, una forma de organización específica y tiende a mantener un

---

<sup>1</sup> En las décadas pasadas los estudios sobre comunicación se avocaban al estudio de las condiciones de producción (Giménez 1981 y 1982; Fuentes). Más recientemente algunos autores (Juárez 1992; Orozco 1991; González 1990) han realizado investigaciones para estudiar las condiciones de recepción. Existen publicaciones que tratan el problema de la comunicación de manera global, sin embargo, estos trabajos carecen de aplicación empírica y se quedan a nivel de propuesta teórica, aunque en algunos casos sí logran esbozar una propuesta metodológica (Verón 1987; Martín Serrano, Martín Barbero 1987; Rodrigo 1989; Marc y Picard 1989).

orden social. Es en este último donde no basta la legitimidad y el consenso, sino que también es necesario recurrir a otros mecanismos de poder como es el endoctrinamiento, el control restringido de los recursos simbólicos y por último los mecanismos de control y vigilancia sobre la conducta de los fieles, que en algunos casos llegan a ser coercitivos.

Esta doble tensión institucional (macro-micro) está mediada por una instancia intermedia, que es la composición de la organización social. El análisis de esta instancia no sólo permite estudiar la estructura jerárquica de la organización sino las formas y estrategias que la institución emplea para mantener y reproducir las relaciones de poder y el orden social interno.

En nuestro caso, para mantener y reproducir el orden social, la organización contempla una amplia red de agencias de endoctrinamiento y vigilancia social desde las cuales se busca normar la vida de los fieles, pero la posibilidad de normar no se reduce a estas estrategias que podríamos denominar como coercitivas, sino que también la oferta misma de una vida comunitaria permite garantizar la cohesión y el consenso que le otorga legitimidad al orden social. Por esta razón encontramos que una institución total puede ser vivida y representada positivamente por sus miembros siempre y cuando se ajuste a las demandas mismas de los conversos, quienes, como pudimos observar en el apartado sobre las historias de conversión, encontraron no sólo una oferta de salvación sino también un modelo de vida que les ayudaba a resolver sus angustias más apremiantes.

Los sistemas coercitivos son fáciles de detectar, pues comúnmente se materializan en forma de aparatos, agencias, roles sociales, recompensas y castigos, actitudes sumisas, permisos, etcétera. Pero su eficacia depende no sólo de su operatividad, sino de su capacidad de colarse en el tejido de las relaciones sociales, las cuales se constituyen y se afianzan desde las lealtades personales, pasando por las interacciones interpersonales, familiares, barriales, comunales, regionales, hasta desplazarse en una unidad mayor, cuyo vínculo rebasa los nacionalismos, y se consolida como un cuerpo místico que participa del Plan de Dios. A esto se le llama hegemonía.

La comunicación es lo que permite el tránsito y la transformación de las estructuras macro institucionales a las interiorizaciones subjetivas, también permite la socialización, pues es gracias a ella que se construye un sentido compartido sobre las prácticas sociales y el mundo que nos rodea, a la vez que edifica los códigos comunes a través de los cuales nos podemos comunicar.

La institución implementa una infraestructura organizativa que administra la distribución, la autorización y el reconocimiento desigual de las competencias culturales como de los bienes simbólicos, para mantener un equilibrio entre la autorización (poder fáctico y normativo) y el reconocimiento de la autoridad (poder simbólico de legitimidad). Esto es de suma importancia si consideramos "la comunicación como espacio de apropiación cultural y la experiencia creativa de la gente, y de reconocimiento de diferencias, es decir, de lo que culturalmente son y hacen los otros..." (Martín Barbero 1990:16). En síntesis la comunicación no sólo es transmisora de contenidos que legitiman y justifican las estructuras de poder, sino que su realización es la puesta en escena de la estructura de relaciones de poder; y en la medida en que los rituales escenifican la comunicación autorizada (es decir, los desniveles existentes en la apropiación y el reconocimiento de las distintas competencias discursivas), es a la vez reconocida por los miembros de banca como legítima y se constituye en parámetro desde el cual los actores sociales se definen a sí mismos dentro del tejido social.

El poder que marca y atraviesa las competencias discursivas se manifiesta de manera dominante y coercitiva en los aparatos de vigilancia y control, que se objetivan en la Hermosa Provincia bajo el nombre de Ministerios y cuya función es mantener el orden y la vigilancia características de una institución total. Este mismo poder adquiere la competencia de dirección cuando impregna la creencia compartida entre los miembros de la Iglesia de que Samuel posee el poder de la ubicuidad, pues él tiene un ojo escrutador, panóptico, capaz de observar y cuidar a sus ovejas aunque se encuentren fuera del territorio de la comunidad (en el trabajo, vacaciones, salidas de la colonia, etcétera). Y por último logra su mayor eficacia en la representación subjetiva que le autoriza y reconoce la capacidad de introyectarse en la conciencia misma de sus seguidores, en la moral

y en los modelos del deber ser, en la búsqueda diaria por consagrar el espacio y el tiempo vital, en la construcción de un ser extraordinario que posee el poder de saber lo que cada uno siente y vive internamente. Todas éstas son las formas y las situaciones en las que se manifiesta el poder de Samuel.

En este sentido la comunicación es el instrumento privilegiado del poder hegemónico, pero es a la vez un objeto de lucha por la adquisición del poder, y más aún, cada vez que se realiza una práctica comunicativa se reproducen las condiciones de producción y reconocimiento, las cuáles no sólo contextualizan y norman la comunicación, sino que dinamizan las relaciones de poder en el acto mismo de la comunicación. Los discursos y las prácticas simbólicas que se realizan en un marco institucional están modelados y se ajustan a los distintos niveles de representación, así mismo los niveles de representación se encuentran influidos por la realidad fáctica, la cual, como lo sostiene Lechner (1978), ejerce el “poder invisible sobre la cotidianidad”.

### **C) Discurso e identidades**

Al igual que el poder, la identidad se presenta y se construye en relación a las distintas escalas de representación de la realidad.

En ocasiones nos referimos a la identidad como la escala misma de las representaciones que nos permiten diferenciarnos y/o asemejarnos con respecto a otros. Es una categoría relacional, en constante recomposición, que se caracteriza como el referente a través del cual los sujetos se incluyen o excluyen en referencia a la construcción de valores positivos o negativos. La identidad se objetiva en discursos, rituales, vestidos, señales, expresiones, símbolos; pero la identidad no sólo es representación, es también, o al menos genera y se manifiesta a través de, sentimientos, valores, rasgos, actitudes, motivaciones, competencias, códigos estéticos.

Aunque existen matrices de identidad que se constituyen como sistemas de referencia de carácter universal, nacional y regional, estas matrices se recomponen y resignifican diferencialmente en el entramado de las prácticas sociales. La distinción entre identidad colectiva e identidad individual no es necesaria, lo que hay que distinguir en todo caso es el sistema de relaciones en que un actor se ubica (sea colectivo o individual) y frente al cual define la identidad. En este sentido, si queremos hablar de identidad nacional mexicana, tenemos que estudiarla enmarcada en una situación espacio temporal. Esto no quiere decir que no exista una matriz discursiva que se presenta como versión oficial, sino que, en la mayoría de los casos, esta versión no es única y, en la medida en que se observa cómo la identidad, va descendiendo en las escalas sociales de la realidad va adquiriendo distintos efectos de sentido.

En el caso estudiado, pudimos seguir la pista de la configuración de dos matrices de identidad y su recomposición y refuncionalización en las distintas escalas de la realidad: 1) la identidad nacional mexicana y 2) la identidad espiritual de pueblo escogido.

#### **1) La identidad nacional mexicana**

Pudimos observar cómo la construcción y apropiación de un discurso de identidad nacional ha tenido repercusiones performativas:

- a) En el contexto interinstitucional la habilitó para adquirir las competencias requeridas para ingresar en el campo religioso, para impugnar a la Iglesia católica como única depositaria de los valores nacionales y para establecer alianzas y negociaciones con el PRI y el gobierno. En ambos casos, este discurso justifica la práctica de la Iglesia en el ámbito social y busca legitimar sus acciones *seculares* para adquirir fuerza política.
- b) Hacia el interior de la organización este discurso le permitió a la Iglesia autorizar socialmente a sus líderes (ya fuera bajo la figura de héroes nacionales o posteriormente como los mesías latinoamericanos cuya misión era unir el continente); promover una ética y formas prácticas de superación social;

controlar y distribuir recursos sociales tanto para representar los intereses de la comunidad y negociar apoyos, como para dar respuesta a las demandas internas; identificarse con las clases desprotegidas y reivindicar la pobreza, la raza indígena, y los bajos niveles de escolaridad y por último le permitió construir nuevos códigos de identificación que ayudaron a garantizar la cohesión y la consolidación de las comunidades Hermosa Provincia, representadas bajo el membrete de Asociación Civil, como una fuerza social con convocatoria nacional.

- c) Las repercusiones de este discurso sobre las orientaciones subjetivas de los creyentes tendrán que ser leídas en cuanto a la construcción de una identidad psicosocial (Véase Erikson 1989:35). En primer lugar los actores encontraron una oferta de arraigo a una comunidad de referencia, a un marco de protección, a redes de ayuda mutua, que disminuía el sentimiento de marginalidad y desarraigo. En segundo lugar, la relación carismática que se establece con el líder no sólo tiene su base en el reconocimiento de la autoridad a partir de los dones extraordinarios, sino que logra además representar las aspiraciones individuales de una clase socialmente marginal, y su ejemplo de triunfo propone un modelo ético y los medios páticos para la superación individual y social de las condiciones de vida económicas y sociales. En tercer lugar, el discurso de identidad nacional, por ser un discurso legitimado socialmente, y por contemplar elementos más tangibles que el discurso de identidad espiritual, permite al individuo dotar de sentido su aquí y ahora, ya no sólo como ser religioso, sino además como un actor ciudadano, con los deberes y derechos que esto supone.

#### EL DISCURSO DE IDENTIDAD NACIONAL Y SUS ORIENTACIONES EN LOS DISTINTOS NIVELES DE REPRESENTACION SOCIAL

DISCURSO	ORIENTACIÓN INTER-INSTITUCIONAL	ORIENTACIÓN EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL	ORIENTACIÓN SUBJETIVA
Identidad nacional	<p>Legitimación frente al Estado.</p> <p>Adquisición de competencias culturales</p> <p>Ingreso al campo religioso.</p> <p>Contrapeso frente al monopolio de la Iglesia católica.</p> <p>Identidad diferencial del resto de las iglesias.</p>	<p>Negociación con el PRI-gobierno.</p> <p>Reconocimiento social de la autoridad de los líderes.</p> <p>Relevancia en el plano cívico.</p> <p>Redes sociales nacionales.</p> <p>Poder de convocatoria.</p> <p>Fuerza política.</p> <p>Unidad y cohesión social.</p>	<p>Bienestar familiar.</p> <p>Sentimiento de arraigo.</p> <p>Movilidad social y territorial.</p> <p>Protección y seguridad.</p> <p>Reivindicación positiva de la pobreza.</p> <p>Sentido Cívico.</p> <p>Identificación con los líderes.</p> <p>Orgullo nacionalista.</p>

## 2) La identidad espiritual del “Pueblo Escogido”

Otro discurso de identidad de La Luz del Mundo es la identidad basada en elementos meramente religiosos. Esta identidad la podemos encontrar expresada en la historia mítica de la Iglesia, en la fundamentación bíblica que justifica la esencia misma de la doctrina y en la construcción de pueblo elegido. La Luz del Mundo se proyecta como la genuina heredera de la teodicea universal. Es el cumplimiento vivo de la promesa de salvación que Dios profesó a su pueblo elegido, primero representado por los israelitas, después por los primeros cristianos (que —según explican los aaronitas— permanecieron dormidas durante siglos hasta la llegada del nuevo enviado), y por último, resurge en La Luz del Mundo.

Esta identidad abstracta y mítica, busca establecer a través de rituales, símbolos compartidos, códigos éticos y estéticos una comunión espiritual que trasciende las fronteras locales, regionales y hasta nacionales. Pero que al mismo tiempo logra recomponer las redes de parentesco, paisanaje y compadrazgo previas a la conversión, con el ingreso de los fieles a una nueva red familiar, cuya base se sustenta en una hermandad espiritual y que, aunque no se basa necesariamente en relaciones consanguíneas, busca refuncionalizar y normar la estructura familiar de los creyentes.

Este es el discurso que da la posibilidad de conformar una red social universal, cuyos nuevos referentes simbólicos rebasan y le dotan de nuevo sentido a las identidades referenciales (como pudieran ser la clase social, la raza, el idioma, los símbolos nacionales, los referentes generacionales, los lazos familiares, etcétera). Esto no quiere decir que estas matrices que marcan identidades y alteridades pierdan presencia y se disuelvan al ser absorbidas por una identidad mayor sino que, al formular una oferta de identidad que incluye y reagrupa la diversidad, estos marcos referenciales cobran un nuevo sentido de trascendencia.

Este discurso religioso, cuando finalmente logra incrustarse en las conciencias de los creyentes, permite vincular el sentido último y total que conecta el cosmos con la vida social, con los hechos y las actitudes cotidianas; ofrece la posibilidad de dotarle de sentido totalizante a la conversión de los creyentes; de ejercer el arte mágico de alimentar y borrar memorias colectivas; de reciclar el poder que se expresa en aparatos de control, vigilancia y hasta castigos, en un tejido fino de lealtades personales que cobran significado y se articulan alrededor del encuentro carismático; de convertirse en un marco ético mediante el cual los actores regulan su acción diaria, de invadir y sacralizar los espacios de la vida secular, de convertirse en un lente que permite entender las diferencias y contradicciones sociales como privilegios de dones sagrados.

Por último considero que nuestra apreciación de los procesos de producción y reconocimiento de los discursos sociales estará condicionada por nuestro posicionamiento en las escalas de representación social, es decir, que nuestra posibilidad de percibir el sentido que una misma práctica cultural tiene —aún cuando se desarrolle en un mismo contexto espacio temporal específico— variará de acuerdo con el lugar desde donde se atienda, ya sea desde la perspectiva de la producción institucional, de las prácticas sociales o desde las representaciones de los actores sociales en la vida cotidiana.

**LA IDENTIDAD ESPIRITUAL "PUEBLO ESCOGIDO" Y SUS ORIENTACIONES EN  
LOS DISTINTOS NIVELES DE REPRESENTACION SOCIAL**

<b>DISCURSO</b>	<b>ORIENTACIÓN INTER-INSTITUCIONAL</b>	<b>ORIENTACIÓN EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL</b>	<b>ORIENTACIÓN SUBJETIVA</b>
<p><b>Identidad Espiritual:</b> pueblo elegido</p>	<p>Distinguirse de otras iglesias.</p> <p>Conquista de la memoria colectiva.</p> <p>Fundamentación bíblica.</p> <p>Lucha por el monopolio de los bienes de salvación.</p> <p>Legitimación social.</p> <p>Proyección transnacional.</p> <p>Proyecto de unidad y paz universal.</p>	<p>Construcción del mito fundante.</p> <p>Oferta carismática.</p> <p>Sentido místico en los rituales.</p> <p>Construcción de una autoridad carismática.</p> <p>Justificación de la jerarquía y el orden social.</p> <p>Organización comunitaria (antiguos cristianos).</p> <p>Redes de colaboración voluntaria.</p> <p>Códigos y símbolos de identificación.</p>	<p>Sentimiento de orgullo por saberse elegidos de Dios y pertenecer a la "gran familia del Señor".</p> <p>Experiencia totalizante.</p> <p>Reconocimiento de la autoridad espiritual.</p> <p>Fe.</p> <p>Ingreso a un marco de obligaciones morales.</p> <p>Solución al caos y la anomia.</p> <p>Sentimiento de igualdad en la comunidad.</p> <p>Sentimiento de seguridad y protección.</p> <p>Consagración de la vida cotidiana.</p> <p>Normatividad de la vida familiar.</p> <p>Ética de trabajo.</p> <p>Proceso de purificación y oferta de salvación.</p>

## BIBLIOGRAFIA

- Abogarum, Fays Neftali (1988) "Aarón Joaquín González (acróstico)" en *Revista de La Luz del Mundo*, Guadalajara: agosto de 1988 (p. 4).
- Amador Bech, Julio (1986) "El milenarismo en la génesis de la nación islámica", en varios: *Hacia el nuevo milenio*, vol. II, México: UAM/Villacaña.
- Aguayo, (1986) "Historia inmortal de un pueblo", en *La Revista de La Luz del Mundo*, Guadalajara (p. 20).
- Aguilar, Miguel A. y César Cisneros (1990) "La continuidad del presente: una visión desde la psicología social y psicología política", en *Sociológica. Subjetividad en lo social*, año 5, número 14, México, D.F.: UAM-Azcapotzalco (pp. 63-77).
- Aguilera, Rubén (1984) "Cómo ser mejores cristianos", en *Revista de La Luz del Mundo*, Núm.5, Guadalajara (pp.18-19).
- Ariès, Philippe y Georges Duby (1989) *Historia de la vida privada. De la Primera Guerra Mundial a nuestros días*, tomo V, Madrid: Taurus Ediciones.
- Althusser, Luis (1976) "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI Editores.
- Amatulli Valente, Flaviano (1983) *La Iglesia Católica y las sectas protestantes*, México: Ediciones Paulinas, S.A.
- (1987) *El protestantismo en México. Hechos, interrogantes y retos*, México: Apóstoles de la Palabra.
- (1989) *Religión, política y anticatolicismo. La extraña mezcla de la Iglesia La Luz del Mundo*, México: Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe.
- Asociación Cultural de Profesionistas en Provincia, A.C. (1991) "Carta Abierta" en *El Norte*, Monterrey, Nuevo León, 6 de mayo de 1991:16-A.
- Azaola, Elena (1990) *La institución correccional en México. Una mirada extraviada*, México: Ciesas-Siglo XXI Editores.
- Aziz, Alberto (1982) *El análisis del discurso: oficio de artesanos. Notas introductorias para su estudio*, México: Cuadernos de la Casa Chata, Ciesas.
- Bandala Díaz, Hugo (1993) "Luz del Mundo es Iglesia, no secta; erradicamos el fanatismo", en *El Sol de Guadalajara*, Guadalajara, 5 de mayo de 1993.

- Barker, Irwin y Raymond F. Currie (1985) "Do converts always make the most committed Christians?" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 24, (pp 305-313).
- Barranco, Bernardo (1990) "La utopía social del papa Wojtyła" en Bernardo Barranco (coordinador) *Más allá del carisma. Análisis de la visita de Juan Pablo II*, México: Editorial Jus, (pp.127-148).
- Bastian, Jean Pierre (1983) *Protestantismo y sociedad en México*, México: CUPSA.
- (1989) *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México*, México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- (1990a) *Historia del Protestantismo en América Latina*, México: CUPSA.
- (1990b) "El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México", en *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*, No. 42, primavera de 1990, Zamora: El Colegio de Michoacán, (pp. 49-78).
- Bataille, Georges (1973) *La experiencia interior*, Madrid: Taurus.
- Berger, Peter (1981) *Para una teoría sociológica de la Religión*, (Título original *The sacred canopy* 1967), Barcelona: Editorial Kairós, (2a edición).
- y Thomas Luckmann (1968) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, (Octava reimpresión).
- Berryman, Phillip (1987) *Teología de la liberación*, México: Siglo XXI Editores.
- Blancarte, Roberto (1990) "Las relaciones Estado-Iglesia católica a la luz del segundo viaje de Juan Pablo II a México" en Bernardo Barranco (1990) *Más allá del carisma. Análisis de la visita de Juan Pablo II*, México: Editorial JUS (pp. 23-41).
- (1991) *El poder. Salinismo e Iglesia Católica ¿Una nueva convivencia?*, México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1971a) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, janvier 1971, Paris (pp.3-21).
- (1971b) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de Sociologie*, XII, Paris (pp.295-334).
- (1980) *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- (1982) *Ce que parler veut dire*, Paris: Fayard.
- (1983) *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires: Folios Ediciones.
- (1985) *¿Qué significa hablar?*, Madrid: Ediciones Akal.



- (1988) *La distinción*, Madrid: Taurus humanidades.
- (1990) *Sociología y cultura*, México: Grijalbo-Conaculta.
- Brand, Gerd (1981) *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Madrid: Alianza Editorial.
- Brown, Myrna (1990) "El segundo culto más importante en Guadalajara. Apoyan gobierno y masones a la secta La Luz del Mundo" en *Por Escrito*, año 3, No. 131, Guadalajara: octubre 26 de 1990: pp.4-5.
- Bucio Sánchez, Oscar (1988) "Celebración de la Santa Cena" en: *Revista de La Luz del Mundo*, Guadalajara: No. 7, febrero de 1988, pag. 10-12.
- Carbó, Teresa (1984) *Discurso político: lectura y análisis*, Cuadernos de la Casa Chata 105, México: Ciesas.
- Carrasco, Pedro (1991) "Por una sociología religiosa del orden social: una tipología de la gestión de creencias en medio secular", en *Cristianismo y sociedad. Sociología de las sectas y nuevos movimientos religiosos*, XXIX/3, Núm. 109, México: ASEL,(pp. 7-32).
- Casillas, Rodolfo (1989) "Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales", *Frontera Norte*, Vol. 1, Núm.1, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte (pp.175-192).
- Castro et al. (1988) *¿Qué es realismo en política?*, Buenos Aires: Catálogos editora.
- Cirese, Alberto (1979) *Ensayos sobre las culturas subalternas*, Cuadernos de la Casa Chata No. 24, México: CIESAS/INAH.
- (1986) "Notas provisionarias sobre 'signicidad', fabrilidad, procreación y primado de las infraestructuras" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. I, Núm. 1, Colima: Universidad de Colima (pp.97-148).
- Chávez, Benjamín (1989) "Breve crónica de la iglesia de Guadalajara, Jalisco" en *Revista Informativa de la Iglesia de La Luz del Mundo*, Guadalajara, (edición especial) pp.2-3.
- De Anda, Francisco (1989) "La Luz del Mundo, religión con sobra política" en *Paréntesis* (Semanao regional), Guadalajara: 21 de agosto: pp.3-5.
- De la Peña, Guillermo y Renée de la Torre (1990) "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara" en *Estudios Sociológicos*, VIII: 24, México: El Colegio de México (pp.571-602), septiembre-diciembre de 1990.
- (1992) "Microhistoria de un barrio tapatío: Santa Teresita (1930-1980), en Carmen Castañeda (coord.) *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*, Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.
- De la Rosa, Martín y Charles A. Reilly (comps.) (1985) *Religión y política en México*, San Diego, México: Siglo XXI Editores/Centro de Estudios México-Estados Unidos, Universidad de California.

- De La Torre, Renée y Patricia Fortuny (1991a) "Mujer, participación, representación simbólica y vida cotidiana en La Luz del Mundo. Estudio de caso en la Hermosa Provenica" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol.IV, No. 12:125-150, Colima: Universidad de Colima.
- (1991b) "La construcción de una identidad nacional en La Luz del Mundo", en *Cristianismo y Sociedad 1991. Sociología de la sectas y nuevos movimientos religiosos*, XXIX/3/No. 109, México: pp. 33-47.
- Díaz de la Serna, María Cristina (1985) *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, en Cuadernos Universitarios 22, México: UAM-Iztapalapa.
- Douglas, Mary (1970) *Natural symbols: Explorations in Cosmology*, Nueva York: Pantheon Books.
- Durkheim, Emile (1961) *The elementary forms of the religious life*, Free Press of Glencoe.
- Eco, Humberto, V.V. Ivanov y Mónica Rector (1984) *¡Carnaval!*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Erikson, Erik H. (1980) *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid: Taurus Humanidades.
- Estruch, Juan (1972) *La innovación religiosa*, Barcelona: Ediciones Ariel.
- Floch, Jean Marie (1989) "Conceptos fundamentales de la semiótica general", en Rosa Esther Juárez (comp.) *La semiótica de Greimas*, Textos Escogidos No. 22, Guadalajara: ITESO.
- Flores, Fernando (1984) "Historia inmortal de un pueblo", en *Revista La Luz del Mundo*, núm. 4, Guadalajara: marzo-abril de 1984.
- Fortuny, Patricia (1989) *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vol. V, Cuadernos de la Casa Chata No. 165, San Cristóbal de las Casas, CIESAS Sureste.
- (1992) "La historia mítica del fundador de la Iglesia La Luz del Mundo" en Carmen Castañeda (comp.) *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*, Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara (pp. 363-380).
- (1992) "Cultura política entre los protestantes en México", ponencia presentada en el Seminario *Cultura política y educación cívica*, México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades de la UNAM, 3-4 de febrero de 1992.
- (1992) "El campo religioso en México" (mimeo).
- (1993) "Pentecostalism in Mexico from a micro-church to a mega-church", en Karla Poewe *Global Culture: Pentecostal/Charismatic Churches Worldwide*, Alberta, Canadá: Department of Anthropology in Calgary University, (en prensa).
- Fossaert, Robert (1983) "Las identidades", en Gilberto Giménez (coeditor) (1987) *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara: SEP/U. de G./COMECSO.

- Foucault, Michel (1988) *Arqueología del saber*, México: Siglo XXI Editores (13a. edición).
- Fuentes Navarro, Raúl (1992) *Un campo cargado de futuro. El estudio de la comunicación en América Latina*, México: CONEICC,
- Galindo Jesús (1987) *Organización social y comunicación*, México: Premià Editora, (Col. La red de Jonás).
- (1990) "Esto no cambia hasta que cambia" en *Umbral XXI*, Número 4, otoño de 1990, México: Universidad Iberoamericana (pp.26-29).
- García, Rafael (1990) "Samuel Joaquín Flores, Apóstol de Jesucristo" en *Revista La Luz del Mundo*, Guadalajara: agosto de 1990 (pp.4-5).
- García, Rolando (1986) "Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos" en Enrique Leff (1986) *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, México: Siglo XXI Editores.
- Garma, Carlos (1987) *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- (1988) "Liderazgo, mensaje religioso y contexto social", en *Cristianismo y sociedad*, No. 95, México: (pp.89-99).
- (1992) "Las modificaciones constitucionales y su impacto sobre las iglesias protestantes". ponencia presentada en el Simposio *Iglesias: análisis de instituciones y creyentes*, Guadalajara: CIESAS, julio de 1992.
- Gaxiola, Manuel (1970) *La serpiente y la paloma*, South Pasadena, Cal.: William Carey Library.
- Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Geffré, Claude (1991) *Michel de Certeau. Ou la différence chrétienne*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gellner, Ernest (1989) *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony (1987) *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva las sociologías interpretativas*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- (1984) *The constitution of society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Great Britain: Polity Press.
- y Jonathan Turner (comps.) (1991) *La teoría social, hoy*, México: Conaculta/Alianza Editora.
- (1991) "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura", en Giddens y Turner (comps.) *La teoría social, hoy*, México, D.F.: Conaculta/Alianza Editora (pp. 254-289).

- Giménez, Gilberto (1975) “Ensayo de análisis ideológico y socio-lingüístico de un documento de la Conferencia Episcopal Chilena”, *Contacto*, núm. 12, México: Cuadernos del Secretariado Social Mexicano (pp. 47-115).
- (1981) *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, México: UNAM.
- (1982) “La controversia ideológica en torno al VI informe de José López Portillo. Ensayo de análisis argumentativo”, en *Discurso. Cuadernos de teoría y análisis*, México: UNAM (pp. 25-72).
- (1987) *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara: SEP-UdeG-COMECSO.
- , Marinella Miano y Luis Guzmán (1989) *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vol VII, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Goffman, Erving (1967) *Interaction ritual*, New York: Anchor.
- (1972) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, España: Amorrortu editores.
- Goodman, Felicitas (1974) *Speaking in tongues. A cross-cultural Study of Glossolalia*, Chicago: The University of Chicago Press.
- González González, Fernando M. (1986) “Acerca de la novela institucional psicoanalítica: algunas aportaciones de S. Freud y J. Lacan”, en *Trabajo del psicoanálisis*, Vol. 3, Núm. 8, México: (pp.191-213).
- (1993) “Creencia y facticidad en relación al discurso religioso y político”, en Lameiras, José y Andrew Roth (comps.) *El verbo oficial: política moderna en las periferias del Estado mexicano*, Zamora: El Colegio de Michoacán (en prensa).
- González y González, Luis (1980) “El match Cárdenas-Calles o la afirmación del presidencialismo mexicano” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, No. 1, invierno de 1980, Zamora: El Colegio de Michoacán (pp.5-34).
- González, Jorge (1986) “Exvotos y retablitos: religión popular y comunicación social en México”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol.I, Núm.1, Colima: Universidad de Colima (pp.7-52).
- González Chávez, Humberto (1992) “Metodología desde la perspectiva del actor social”, ponencia presentada en el Seminario Interno del Ciesas-Occidente, Guadalajara: 18 de marzo de 1992.
- Greimas, Algredas Julien y J. Courtes (1979) *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid: Editorial Gredos.
- (1985) “Entrevista” en Rosa Esther Juárez (comp.) *La semiótica de Greimas*, Textos Escogidos No. 22, Guadalajara: ITESO.

- Gruzinski, Serge (1988) “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España” en Seminario de Historia de las Mentalidades *El placer de pecar y el afán de normar*, México: Joaquín Mortiz/TNAH (pp.169-208).
- Habermas, Jürgen (1987) *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Editorial Taurus.
- Heren, M, (1988) “La conquista de España”, en *Revista de la Luz del Mundo*, Guadalajara, agosto 1988, (pp. 11-12).
- Heritage, John (1991) “Etnometodología”, en Giddens y Turner (comps.) *La teoría social, hoy*, México: Conaculta/Alianza Editorial (pp.290-350).
- Hobbes, Thomas (1989) *Leviatán*, Madrid: Alianza Universidad.
- Hodge, Robert and Gunther Kress (1991) *Social Semiotics*, Londres: Polity Press.
- Ibarra, Aracely y Lanczyner Elisa (1972) “La Hermosa Provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara”. Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara.
- Juan Pablo II (1990) *Juan Pablo II habla a México en 1990*, México: Librería Parroquial de Clavería.
- Kohn, Hans (1979) “Nacionalismo”, en David L. SILLS, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol VII, Madrid: Aguilar editores (pp.306-309).
- La Luz del Mundo (1987) “Buenos cristianos para el mundo, pero también buenos ciudadanos para nuestra patria: Aarón Joaquín”, en *Excelsior*, México: 22 de septiembre de 1987, pag.20-a.
- La Luz Del Mundo (1990) “Solidaridad internacional en su máxima expresión en Guadalajara” en *El informador*. Guadalajara, pag. 10-c, 4 de agosto de 1990.
- La Luz Del Mundo (1990) “Emotiva bienvenida a las delegaciones que asisten a la santa convocación anual internacional 1990” en *El Occidental*, Guadalajara, Sección B pag.9, agosto 11 de 1990.
- La Luz del Mundo (1990) “Declaración universal de la Iglesia del Dios Vivo. Columna y apoyo de la verdad. La Luz del Mundo”, en *El Occidental*, Guadalajara, 14 de agosto de 1990, página 9 sección A.
- La Luz del Mundo (1990) *Himnario La Luz del Mundo*, Guadalajara.
- La Luz del Mundo (1991) “Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad. La Luz del Mundo manifiesta” en *El Universal*, México: 16 de noviembre de 1991:27.
- Landi, Oscar (1987) “El discurso sobre lo posible”, en Castro et al. *¿Qué es el realismo en política?*, Buenos Aires: Catálogos editora.
- Latella, Graciela (1985) *Metodología y teoría semiótica*, Buenos Aires: Hachete.

- Lechner, Norbert (1986) *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Madrid: Siglo XXI Editores- CIS.
- Lindholm, Charles (1992) *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Loeza, Soledad (1985) "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo" en De la Rosa y Charles A Reilly (comps.) *Religión y política en México* Siglo XXI editores/Centro de estudios México-Estados Unidos, Universidad de California en San Diego (pp. 42-58).
- Lofland, John y Norman Sknovd (1981) "Conversion motifs". en *Journal of the Scientific Study of Religion*, 20, (pp. 473-85).
- Lozano, Jorge, Peña-Marin, Cristina y Gonzalo Abril (1989) *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mannoni, Octave (1969) *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Marc, Edmond y Dominique Picard (1992) *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*, Barcelona-Buenos Aires- México: Paidós.
- Mardones, J.M. y N Ursúa (1987) *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, México: Fontamara 18.
- Martín Barbero, Manuel (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, D.F.: Ediciones G. Gili.
- (1990) "De los medios a las prácticas", en Guillermo Orozco (Coordinador) *La comunicación desde las prácticas sociales. reflexiones en torno a su investigación*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Comunicación y prácticas sociales 1.
- Martin, David (1990) *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Blackwell.
- Martín Serrano, Manuel (1986) *La producción social de la comunicación*, Madrid: Alianza Universidad.
- Melucci, Alberto (1982) *L'invenzione del presente: movimienti, identità, bisogni individuali*, Bologna: Il Mulino.
- Meyer, Jean (1973) *La Cristiada*, vol. I : *La guerra de los cristeros*, México, D.F.: Siglo XXI editores.
- (1989) *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México: Editorial Vuelta.
- Mier Vega, Javier (1990) "Itinerario de Jesús Martín Barbero", en *Umbral XXI*, número 4, otoño de 1990, México, D.F.: Universidad Iberoamericana (pp. 34-39).

- Morán, Rodolfo (1990) *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Morin, Edgar (1987) "La identidad nacional como identidad mítico-real", en Gilberto Giménez, (coomp.) (1987) *La problemática de la cultura en las ciencias sociales*, Guadalajara: SEP/U. de G./COMECOSO.
- Muro, Victor Gabriel (1991) "Iglesia y sociedad en México. 1970-1990", en *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*. No. 46, primavera de 1991, Zamora: El Colegio de Michoacán (pp.83-98).
- Núñez Avalos, Daniel (1989) "Y saldrá una fuente de la casa de Jehová y regará el Valle del Sitim", en *Revista de La Luz del Mundo*, edición especial, Guadalajara, agosto de 1989, (pp.9-10).
- "Obra del mes. La Luz del Mundo" en *Obras*, Guadalajara, marzo de 1993, pp. 10-21 (anónimo).
- Orozco Gómez, Guillermo (1991) *Recepción televisiva. Tres aproximaciones y una razón para su estudio*, en Cuadernos de Comunicación y prácticas sociales 2, México: Universidad Iberoamericana.
- Panier, Louis (1991) "Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau", en Claude Geffré (ed.) *Michel de Certeau. Ou la différence chrétienne*, Paris: Les éditions du cerf.
- Paoli, Antonio (1984) *La lingüística en Gramsci. Teoría de la comunicación política*, México: Premiá editora, (1985).
- Pascal, Blass (1962) *Pensamientos*, Colección Austral, Madrid: Espasa Calpe (sexta edición).
- Pérez Vega, Francisco (1990) "Los sementeros municipales en el sueño de los justos", en *Paréntesis. Semanario Regional*, Guadalajara 14 de mayo de 1990 (pp.2-4).
- Piaget, Jean y Rolando Garcia (1987) *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Pizano, Eva (1991) "¿Renovarse o morir? El Espíritu Santo en Yucatán", tesis de licenciatura en Antropología de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Prud'homme, Jean Francois (1988) "Identidad social y representación política en la obra de Pierre Bourdieu", *Sociológica. La otra cara del poder*, año 3, núm. 6, México: UAM-Azcapotzalco (pp.-73-84).
- Ramírez, Antonio Adán (1989) *Iglesia del Dios vivo columna y apoyo de la verdad. La Luz del Mundo. Contestación a P. Flaviano Amatulli Valente*, Guadalajara, La Luz del Mundo.
- Ramos Soriano, José (1988) "Criterios inquisitoriales en la prohibición de la literatura relacionada con la comunidad doméstica de la Nueva España" en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, D.F.: Joaquín Mortiz/INAH (pp. 169-208).
- Ramos, Victor (1992) *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*, Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.

- Reguillo Cruz, Rossana (1991) *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*, Guadalajara: ITESO.
- (1993) "Los movimientos sociales, notas para una discusión" en *Renglones*, año 8, núm. 24, diciembre 1992-marzo 1993, Guadalajara: ITESO (pp. 15-22).
- Reséndiz, Rafael (1988) "Crear y saber: epistemes de la comunicación". En *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Año XXXIV, México: Nueva Epoca, enero-marzo de 1988 (pp.103-116).
- Reyes Serrano, Sofia Lili (1989) "La religión protestante como factor de cambio sociopolítico en Santa Ana Mayorazgo", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Toluca, México: UAEM.
- Richardson, James T. (1985) "The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion/recruitment research" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 24, (pp. 119-236).
- Robertson, Roland (1969) *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodrigo Alsina, Miquel (1989) *Los modelos de la comunicación*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Rodríguez Brandao, Carlos (1989) "Creencia e identidad, campo religioso y campo cultural", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. II, No. 7, Colima: Universidad de Colima.
- Schlesinger, Philip (1989) "Identidad nacional: una crítica de lo que se entiende y malentiende por este concepto", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Colima: Universidad de Colima: vol.II, número 6, (pp.12-39).
- Schütz Alfred (1979) *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Editorial Amorrotu.
- Sciolla, Loredana (1983) "Teorías de la identidad", tomado de *Identità*, Rosenberg & Sellier, Turín (traducción de Gilberto Giménez).
- Sheff, T.J. (1979) *La catársis en la curación, el rito y el drama*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Silva Orozco, Joel (1985) "La Iglesia a través de sus edificios", en *Revista de La Luz del Mundo*, Guadalajara, Núm. 7, (pp. 4-5).
- (1988) "Símbolo y realidad" en *Revista de La Luz del Mundo*, Guadalajara, agosto de 1988, pag.2.
- Tapia Santamaría, Jesús (1986) *Campo religioso y evolución política en el Bajío Zamorano*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Thompson, John B. (1988) "La teoría de la estructuración; una valoración de las contribuciones de A. Giddens", en *Sociológica. Crisis de paradigmas sobre modernidad y posmodernidad*, año 3, números 7-8, México: UAM-Azcapotzalco (pp.157-186).
- Torres, Bricio (1983) *Conocer para dialogar*, México: Obra Nacional de la Buena Prensa.



- Turner, Victor (1980) *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- (1988) *El proceso ritual*, Madrid: Taurus.
- Uribe, Mario (1985) "Un orgullo, el templo de la Hermosa Provincia", en *Revista de La Luz del Mundo*, Núm. 7, Guadalajara, febrero de 1985 (pp. 6-7).
- Vargas, Abisai (1988) "La Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, La Luz del Mundo celebra su 62 Aniversario en la Cd. de Monterrey, N.L." en *Revista de La Luz del Mundo*, Guadalajara, agosto de 1988, p.10.
- Vega Rangel, Leonardo (1991) "Volverá la inquisición con teas incendiarias?" en *Revista Informativa de la Iglesia La Luz del Mundo*, Número 22, Guadalajara (pp.1-12).
- Velázquez, Leopoldo, (1990) "Rumores y Mala Leche" en *La Opinión*, Semana 5-11 de noviembre, año XXXVII, No. 2338, Guadalajara, página 5.
- Verón, Eliseo (1987) *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Buenos Aires: Gedisa editorial.
- Villoro, Luis (1991) *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI editores (sexta edición corregida).
- Weber, Max (1944) *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1969) "Rasgos principales de las religiones mundiales" en Roland Robertson (comp.) *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1986) *Ensayos de sociología contemporánea II*, México: Planeta-Origen.
- (1978) *Sociología de la religión*, Buenos Aires: La pléyade.
- Watkins, J.W. (1972) *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Madrid: Doncel.
- Wolf, Mauro (1979) *Sociología de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra (2a. edición).
- Worsley, Peter (1980) *Al son de la trompeta final*, Madrid: Siglo XXI editores.
- Wuthnow et al. (1988) *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Zea, Leopoldo (1986) "Latinoamérica, milenarismo en la utopía", en varios: *Hacia el nuevo milenio*, vol. I, México: UAM/Villacaña (pp.35-59).
- Zermeño, Guillermo y Ruben Aguilar (1988) *Hacia una interpretación del sinarquismo actual*, México: Universidad Iberoamericana.

# Anexos

# DUENOS UNO IANUO FAKA EL MUNDU, PEKU IAMBEN BUENOS CIUDADANOS PARA NUESTRA PATRIA: AARON JOAQUIN

En San Francisco, California, durante la gira que Juan Pablo II llevó a cabo por el vecino país del norte, en su mensaje del día 18 del mes en curso, entre otras cosas puntualizó: "Nadie está llamado a imponer creencias religiosas a otros", directrix que en forma alguna siguen quienes obligados están a hacerlo.

Ante las agresiones orales unas veces, y físicas otras más, de la que son objeto de parte de sedicentes católicos los miembros de la Iglesia (no secta) LA LUZ DEL MUNDO, y dada la miopía y delirio de algunos "profesionales" de la desinformación al servicio del alto clero y de cierto partido político que a través de la historia de nuestro México han vivido en eterno martiraje, consideramos necesario rechazar públicamente señalamientos atribuidos de mala fe en contra nuestra.

Ante la manifiesta falta de argumentos con fundamentos verídicos, recurren a la mentira y a la calumnia para hacerse oír, como una secta de penetración extranjera que socava al nacionalismo y al espíritu cívico de sus adeptos y que además destruye las raíces de nuestro pueblo.

Es obvio, pretender el alto clero y sus asociados con esas tácticas mascauvelicas malquistadas con nuestro propio pueblo y crear un clima de desconfianza en nuestros gobernantes hacia nosotros.

Es evidente, quieren revolver el río y calzarse las sandalias del pescador, para que "a río revuelto, ganancia de pescadores".

Es claro, también, hacen caso omiso de lo que les predica su Gula Espiritual y como ejemplo histriónico en lo que dijo en la Catedral de Santa María recientemente. Por el contrario, quieren tender un bloqueo psicológico en nuestra gente para someterla a la esclavitud psicoreligiosa: ¡NO QUE NADIE ESTA LLAMADO A IMPONER CREENCIAS RELIGIOSAS A OTROS!

Por eso en la Iglesia LA LUZ DEL MUNDO, cuya membresía se proyecta incontenible en 20 países del orbe, teniendo orgulloza y legítimamente sus honradas raíces en Guadaluajara, Jalisco, a las cosas las llama por su nombre: ¡al pan, pan; y al vino, vino!

Por eso afirmamos que los fantasmagoras en este tiempo saustan al alto clero, no son otros cosa que las sombras de su negro pasado, proyectadas por la historia de nuestra independencia, iniciada por un precario hombre a la vez, que sincero sacerdote, de los que aún reconocemos, todavía hay en las rancherías, y en las montañas y que montan a caballo o en burro, porque todavía no les llega el Grand Marquis o el New Yorker, que ni les llegará, porque quienes están fuera del nepotismo clerical y del favoritismo, han tenido, la mala suerte, o buena -según el color del cristal con que se mire- de estar cerca de los desposeídos, y no codo con codo con los magnates del Opus Dei.

De esta clase fue Don Miguel Hidalgo y Costilla, quien con una gran sensibilidad humanista y patriota se lanzó a la lucha por la independencia de los oprimidos y esclavizados por la dominación extranjera, cosa que desde luego no agradó a sus superiores venedepatrias, por lo que lo degradaron de sus órdenes sacerdotales y lo entregaron a los conservadores para ser fusilado, no sin antes haberlo acompañado con "excomunicación mayor", rebañándolo luego las yemas de los dedos y las palmas de las manos el "Santo Canónigo" del alto clero, Francisco Fernández Valentín.

Esta misma suerte corrió otro sacerdote, más mexicano que romano: Don José María Morelos y Pavón, motivo por su gran nacionalismo y nobles ideales, y por no atender las órdenes venidas de Roma, LO QUE SI ES UNA PENETRACION EXTRANJERA que hemos sufrido a través de los siglos hasta el día de hoy y que con la sangre de ilustres víctimas se han escrito innumerables páginas de nuestra gloriosa historia.

## HE AQUÍ NUESTRA IDENTIFICACION

1.-Puntualizamos que somos un grupo religioso nacido aquí, en nuestro querido México y por eso razón nos identificamos humanamente y con legítimo orgullo nacionalista, como un grupo religioso mexicano, y no como una sucursal de la transaccional religiosa más grande del mundo, que cual pulpo abarca con sus tentáculos el globo terráqueo y saquea inmisericordemente la ya de sí débil economía de las pobres naciones, con la renovable y fraudulenta venta de indulgencias y sacramentos. Esos tesoros a través de los siglos, han sido sacados a nuestro y de otros muchachos y niñas, para satisfacer: la cada vez más creciente e insatisfecha demanda de la visible cabeza estát acida en Roma.

2.-El fundador de nuestra Iglesia, no fue de ojos verdes, ni de sangre azul y por ende sus apellidos no son extranjeros, como Wolgista o Prigginotti.

Fue, sí, un indio de tez morena llamado Eusebio Joaquín González, con un gran parecido

físico e ideológico con el indio de Gueliatzo, Don Benito Juárez, el Gran Reformador, a cuya inspiración debemos las leyes de reforma, merced a las que se acabó el monopolio religioso que, desde Roma, ya España, se nos había impuesto por la oprobiosa fuerza de las armas, de la esclavitud y de la inquisición.

3.-Rataramos que somos respetuosos de nuestras autoridades y de nuestras instituciones porque en las Sagradas Escrituras, San Pablo escribió a los Romanos de aquel tiempo, Y A LOS DE AHORA TAMBIEN, (Romanos 13: 1-6), que las autoridades son puestas y establecidas por Dios.

Nosotros no bendicimos armas de fuego con "agua bendita", ni tampoco comisionamos "religiosas" (madres Conchita), para asesinar a presidentes de nuestra república, como el caso del General Alvaro Obregón. Por el contrario, dedicamos semestralmente un día de erección por nuestros gobernantes, desde el Sr. Presidente de la república, hasta el último servidor público, como Bibliocamente está ordenado (1a. Timoteo 2: 1-3), para que vivamos quiéritos y reposadamente en nuestra patria, sin promover entre el fanatismo religioso movimiento Antigubernistas o Chisteros, de íspit memoria.

4.-Somos absolutamente respetuosos de nuestro Himno y de nuestros Símbolos Patrios, por lo que conforme lo ordena nuestro calendario cívico en los días de que se trate, en nuestros templos ondas a toda o a media asta nuestra Bandera Tricolor.

Jamás nos hemos asociado con PARTIDO POLITICO o secta religiosa antipatriótica alguna, para agravar o peyorar nuestro Libro Patrio.

Nuestros hijos se distinguen y se enorgullecen por el amor y respeto que día con día -y no sólo los lunes en la ceremonia escolar- profesan a nuestra Enseña Patria y cuando con un gran sentido de mecanicidad, entonan nuestro glorioso Himno Nacional.

Buscamos que cada día esté vigente el lema del fundador de la Iglesia: LA LUZ DEL MUNDO, Aaron Joaquín, (Eusebio Joaquín González): Buenos cristianos para el mundo pero paz.

5.-Somos amantes honestos de la cultura, y respetuosos de las raíces de nuestros antepasados, o con orgullo contemplamos los monumentos arquitectónicos o arqueológicos que se conservan como testimonio de la grandesa de nuestra raza. Esas joyas, por fortuna, escaparon de la mano depredadora y voraz de los religiosos que vinieron de España, importados de la mano de utanillón y figuras en crucifijo) en alhajitas de uso personal, o edificado de una manera sobria como señal de superioridad racista, sus templos sobre verdaderas joyas arquitectónicas - arqueológicas-. Entre muchas de ellas señalamos sólo el Templo Mayor (en el centro del Distrito Federal) el Centro Cultural de Chobulá, Puebla, sobre cuyas pirámides edificaron un bodrio de arquitecturas extranjeras.

## De cosas tan aberrantes JAMAS PODREMOS SER ACUSADOS.

6.-Somos respetuosos para con nuestros ciudadanos en su manera de creer incluídos los católicos (no el alto clero desde luego), porque nuestro nivel de civilización acorde a los avances de mundo no permite comprender que vivimos en un país libre y soberano.

Enfatizamos que nunca hemos quemado con leña verde al que no cree como nosotros: ni hemos profanado matanzas colectivas como las consumadas en París, Francia en la noche de San Bartolomé (Agosto 23 de 1672), donde murieron alrededor de cien mil protestantes a manos de asesinos católicos, que por distinguirse usaban en los sombreros una cruz blanca y aado en el brazo izquierdo un guante del mismo color.

Nos gusta el diálogo y el intercambio de ideas; pero dentro del correcto uso de la libertad de pensamiento y expresión.

7.-Es público y notorio que en nuestra Iglesia el público sirvió exclusivamente para la exposición de la cátedra religiosa y no para enardecer a las masas con ayeses de carácter político puesto que la ley es muy clara sobre el particular, para eso existen foros desde dónde exponer la ideología libremente y de acuerdo a sus convicciones, sin imponer credos.

Adá pues, concluimos estas observaciones, recordando una máxima ordenada por Cristo, que por lo mismo, respetamos cabalmente: "DAD A CESAR LO QUE ES DEL CESAR, Y A DIOS, LO QUE ES DE DIOS", y que siens a ser una sabía y justa separación de ministerios. O en lenr -je má sencillo, "ZAPATERO, A TUS ZAPATOS".

AMABLE OPINION PUBLICA, SERORES GOBERNANTES, ANTE USTEDES RESPECTUOSAMENTE

LA LUZ DEL MUNDO

COMISION PRO-DEFENSA DE LA FE