

MIGRANTES Y PEREGRINOS DE LA LUZ DEL MUNDO: RELIGIÓN POPULAR Y COMUNIDAD MORAL TRANSNACIONAL

Patricia Fortuny Loret de Mola*

Resumen: El artículo analiza el ritual central (Santa Cena) de una iglesia evangélica mexicana. La fiesta atrae fieles nacionales, que son al mismo tiempo inmigrantes en Estados Unidos. Mientras la teología de la religión equivale a una denominación pentecostal, las prácticas reproducen múltiples rasgos y contenidos que encontramos en la religión popular. El análisis del ritual demuestra que la comunidad religiosa constituye el eje motriz del transnacionalismo de los migrantes creyentes. En esta fiesta los seguidores de la minoría religiosa expresan su oposición al catolicismo dominante, al tiempo que exhiben su relación antagónica con las clases sociales hegemónicas de Guadalajara, Jalisco, lugar donde se originó la fe. El tiempo y espacio extraordinarios de la Santa Cena es útil para entender las inversiones simbólicas como las explica Victor Turner, las relaciones de poder, así como la posición de la Iglesia y de los fieles no privilegiados u oprimidos, frente al resto de la sociedad mexicana.

Palabras clave: ritual, religión popular, comunidad moral transnacional, creyentes migrantes.

Abstract: The article analyzes the central ritual (Holy Supper) of a Mexican evangelical church. The celebration attracts faithful who are both American citizens and immigrants in the United States. While the theology of religion amounts to a Pentecostal denomination, multiple practices and contents of popular religion can be found. The analysis of the ritual shows the religious community is the prime mover of transnationalism among migrant believers. On this feast day, the followers of the religious minority express their opposition to dominant Catholicism, exhibiting their antagonistic relationship with the hegemonic social classes in Guadalajara, Jalisco, where the faith originated. As Victor Turner explains, the extraordinary time and place of the sacrament is useful to understand the symbolic investment, power relations, and the position of the Church and the underprivileged or oppressed faithful against the rest of Mexican society.

Keywords: ritual, popular religion, transnational moral community, migrant believers.

INTRODUCCIÓN

La Luz del Mundo (LLDM) es una iglesia evangélica mexicana que posee el contingente más numeroso de creyentes después de la Iglesia católica. A partir de 1970 comenzó a tener una importante expansión en los niveles regional (centro-occidente), na-

* Profesora-investigadora titular C del CIE-SAS-Unidad Peninsular. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Línea de investigación: migración internacional y religión. El presente artículo es una versión actualizada de Fortuny (2005: 169-209). Aquí he incorporado a la discusión teórica diversos autores en torno a conceptos centrales del trabajo que coadyuvan a una discusión más amplia del fenómeno en cuestión.

cional e internacional que nos permite considerarla una iglesia *transnacional*, pues constituye un sistema religioso cuya organización trasciende fronteras y transita por encima de especificidades nacionales, políticas y culturales, formando una *red de comunidades unificadas por una ideología*, misma que queda fuertemente vinculada a un único gobierno o autoridad (Hervieu-Léger, 1997: 104 énfasis del autor). Además de ser translocal, es decir, situada en innumerables localidades que atraviesa con su práctica y doctrina, es una iglesia global, establecida en diversas naciones-Estado, que mantiene su sede en la colonia Hermosa Provincia de en Guadalajara, Jalisco. La Hermosa Provincia es un espacio sagrado habitado por cerca de 90% de creyentes; aquí se ubica el gran templo de la comunidad, así como la casa del apóstol Samuel, las principales oficinas burocráticas de la organización, escuelas de diversos niveles, así como un pequeño hospital (en forma coloquial y afectuosa, los fieles llaman al centro físico y simbólico de su creencia “La Provincia”). Funciona para sus seguidores de la misma manera que el Vaticano lo hace entre los católicos de todo el mundo.

La Iglesia cuenta con alrededor de un millón y medio de fieles en México y más de cinco millones en cerca de 40 países del mundo (De la Torre, 2007: 85-86). Por su origen y manifestaciones del Espíritu Santo, forma parte de los movimientos religiosos pentecostales (autoridades y miembros de la comunidad religiosa se reconocen como evangélicos y/o cristianos); no obstante, constituye una iglesia única en su tipo, que se ha

desarrollado en torno a dos figuras carismáticas, los apóstoles Aarón y Samuel. El paradigma pentecostal se caracteriza por la frecuencia e intensidad de la experiencia religiosa que se expresa a través del hablar en lenguas, el profetismo, testimonios, revelaciones y otras vigorosas prácticas religiosas. La Iglesia también promueve un profundo ascetismo entre sus fieles sin separarlos del “mundo” real, puesto que al mismo tiempo impulsa el desarrollo educativo, social y económico de la membresía.

Vittorio Lanternari, en su conocida obra sobre movimientos religiosos entre los pueblos oprimidos, considera que, en las instituciones protestantes, la libre interpretación de la Biblia juega un papel clave en la formación de nuevas iglesias —aunque esto no es exclusivo de los predicadores protestantes (Lanternari, 1965: viii). Este es el caso de la iglesia en cuestión, ya que un campesino mexicano (Aarón Joaquín Flores) se avocó en la década de 1920 a fundar un movimiento pentecostal a partir de las enseñanzas de las *Escrituras* que recibió de dos predicadores evangélicos. El resultado de sus esfuerzos es una organización religiosa global, con un proyecto holístico que rebasa la esfera de lo sagrado e incluye lo social, económico y político. El éxito de esta organización se debe tanto a los cambios internos realizados en su estructura y doctrina, como al factor político-social, que fue determinante al hacer posible el desarrollo de una iglesia no-católica en el corazón de la región más católica del país.¹

¹ El Estado mexicano laico, tuvo en el pasado, el interés por crear una iglesia católica nacional

En este artículo me interesa, por un lado, construir una interpretación del ritual de la Santa Cena —que cruza la historia, la sociología de la religión y la literatura—, y por otro analizar la influencia que ejercen los fieles migrantes que retornan del “país del norte” para asistir a la celebración. En la primera sección analizo los elementos que hacen a este ritual *popular*; en la siguiente discuto el concepto de *comunidad moral transnacional*, donde muestro los ejes fundamentales que vinculan a los creyentes “norteños” o peregrinos con sus congéneres en la celebración. En el último apartado de-construyo el ritual como peregrinación desde una perspectiva transdisciplinaria, que me permita dilucidar el caso estudiado en sus diversos significados individuales, colectivos y más allá de la comunidad religiosa.

Los sujetos de estudio se eligieron entre los creyentes y migrantes que durante el verano se desplazan de Houston, Texas, a la “Hermosa Provincia” para asistir a la Santa Cena. Utilicé como método de trabajo la etnografía multisituada propuesta por George Marcus (1995), puesto que el estudio empírico se realizó en Houston, Texas,

paralela a la católica romana para contrarrestar el poder político y social de esta última sobre la población. En tiempos de la Reforma, Juárez intentó dos veces la creación de una iglesia independiente de Roma y durante el gobierno de Calles, en los años veinte de este siglo, el presidente ordenó a Luis N. Morones la creación de una iglesia nacional. La coincidencia en el tiempo con el nacimiento de la Luz del Mundo ha hecho pensar que esta última fue la realización del proyecto calista. Sin embargo, no existe suficiente evidencia que demuestre esta vinculación.

y en Guadalajara, Jalisco, de donde procede la mayoría de los informantes. Hice investigación etnográfica sobre este movimiento religioso entre 1989 y 2002 en distintas ciudades de México y Estados Unidos; además, trato de conservar cierto grado de contacto con creyentes y autoridades de la Iglesia para estar al corriente de su crecimiento, así como de los cambios que experimentan.

POPULAR

Acudir a la Santa Cena implica una peregrinación o desplazamiento de un lugar a otro, una transición que significa un tiempo fuera de tiempo, “en la que los individuos abandonan voluntariamente las estructuras y patrones de vida normal y la cambian por un paisaje sacro en donde reina lo insólito”, lo mágico (Shadow y Shadow, 1994: 25). Además, la Santa Cena es el ritual central del calendario litúrgico y se extiende a una semana, entre el 8 y el 15 de agosto. Durante estos días se efectúan multitudinarias ceremonias cívico-religiosas y ritos de pasaje menos universales que indican cambio de estatus, rango social y/o religioso como bautizos, presentaciones, bodas y ordenamientos sacerdotales. Con motivo de la fiesta, desde finales de julio y principios de agosto de cada año comienzan a llegar a la “Provincia” miles de creyentes, que en 1999 sumaron 300 mil peregrinos, avocindados en casi todos los estados mexicanos, así como en Centro, Sur y Norteamérica. El 14 de agosto constituye el espacio y tiempo sagrados de carácter extraordinario,

que mueve y conmueve a los creyentes migrantes a cruzar una y otra vez la peligrosa frontera que separa México de Estados Unidos.

Presencí esta conmemoración durante tres años consecutivos, lo cual me dio una perspectiva más completa de la misma. El primer año² participé desde una posición marginal, sentada en uno de los balcones que dan al templo; desde ahí pude advertir la conducta y movimientos de las creyentes que se encontraban en las calles, la reacción de los fieles frente a Samuel cuando salió a saludar, y el momento cumbre de la comunión del pan y el vino consagrados. Los dos últimos años tuve un lugar privilegiado al interior del templo, en el sitio de la prensa e invitados especiales, desde donde podía observar de cerca a Samuel, las actividades de los ministros, los movimientos de los coros ubicados al frente del templo, así como las reacciones de los fieles al interior del recinto. El siguiente relato sirve para contextualizar el ritual que analizo:³

La mañana del 14 de agosto en la “Hermosa Provincia” había en el aire una mezcla de tensión y expectación. Las oraciones comenzaron a las ocho y media. Con dificultad se podía circular por las vías que rodean al tem-

² Durante mi estancia en la “Hermosa Provincia”, en agosto de 1999, la antropóloga tapatía Celia Magaña García jugó el papel de asistente de investigación, y constituyó un apoyo moral y emocional invaluable.

³ La narrativa fue construida a partir de mis notas etnográficas del 14 de agosto en la “Hermosa Provincia”, en 1999, 2000 y 2001.

plo, pues centenares de prosélitos ocupaban los espacios libres. Ingresar al templo resultaba imposible, pues había una asistencia plena en la sección de varones y mujeres. Era cerca del mediodía y estaba por terminar la ceremonia llamada “Tiempo de Meditación y Preparación para la Santa Cena”. Celia y yo nos situamos a las puertas del templo cuando escuchamos un lamento general que brotaba de las mujeres próximas a nosotros; el sollozo se extendía como en una corriente mucho más allá de donde nos encontrábamos. En ese preciso momento, las hermanas se pusieron de rodillas y oraron. El llanto de los fieles fue *in crescendo* en intensidad y volumen, formando una sinfonía de miles de voces; el clamor colectivo nos contagiaba, nos encontrábamos en medio de decenas de hermanas que entraban en trance y hablaban en lenguas.⁴

Horas después las calles se hallaban desiertas, los fieles aparecerían hasta las tres de la tarde, cuando presenciábamos un inmenso desfile de creyentes acicalados para la ocasión. Hileras de hermanos ocupaban sus lugares en terrazas, jardines, balco-

⁴ Felicitas Goodman (1972) estudia entre diversas culturas el funcionamiento biológico y cultural del “hablar en lenguas” o *glosolalia*, y descubre que las formas son permeadas por la cultura del creyente, pero el trance es experimentado a nivel universal entre los seres humanos a partir de una serie de transformaciones físico/químicas en el sistema neurológico. En este contexto, hablar en lenguas consiste en la emisión de sonidos involuntarios e inconscientes, determinados en forma directa por la lengua materna del creyente emisor.

nes y techos. Los diversos coros formaban un arco iris, mientras esperaban turno para ocupar sus puestos en el templo.

La Santa Cena comenzó a las cuatro en punto de la tarde. De 4 a 6 diversos ministros dirigieron el servicio, mientras esperábamos la llegada del Siervo de Dios, Samuel. Diversos orfeones entonaron himnos y a intervalos algunos fieles pasaron a ofrecer alabanzas. A las seis de la tarde un pesado silencio se apoderó de la “Hermosa Provincia”. En forma súbita, miles de congregantes se pusieron de pie y ondearon pañuelos blancos para darle la bienvenida a su apóstol. Acompañado por la melodía de seis trompetas, y ataviado con un traje de color azul celeste, Samuel entró a paso rápido y firme, seguido de la mayoría de sus ministros. A partir de ese momento él mismo condujo la ceremonia: ungió a los nuevos ministros, comunicó los cambios de encargados, diáconos y pastores de congregaciones en todo el mundo; bendijo el pan y el vino. Mientras tanto, en una gran mesa, los diáconos distribuían los panes en cientos de platonos dorados y vertían el vino bendito en los jarrones.

Fuera del templo observamos a varias mujeres en estado de trance. Samuel anunció el turno del coro de Estados Unidos y escuchamos himnos en inglés. El Siervo de Dios tomó el pan y el vino a las 8 de la noche. Cerca de las 10 dirigió las últimas palabras a su pueblo reunido, les agradeció su presencia y expresó su deseo de verlos el año entrante.

En la literatura antropológica se consideraba que festivales masivos como el relatado arriba eran propios del *catolicismo popular* prevaleciente entre grupos étnicos, campesinos, o habitantes de las clases bajas del medio rural o urbano. El ritual que aquí se destaca *representa*, al mismo tiempo, una fiesta “popular” o *del pueblo*, los protagonistas están afiliados a una religión evangélica. El término popular se utiliza en el sentido de la composición social de la comunidad religiosa estudiada, constituida en su gran mayoría por sectores de las clases bajas del campo y la ciudad y, en menor medida, de clases medias de la sociedad mexicana, además de amplios sectores de migrantes mexicanos de clase trabajadora residentes en Estados Unidos.

Debido a que la vasta literatura que existe sobre *religión popular* en México se había ocupado del catolicismo,⁵ cuando se trata de analizar minorías no católicas encontramos dificultades para nombrar, definir y clasificar la diversidad de elementos que se conjugan en aquéllas. La magna celebración del 14 de agosto funciona en forma muy parecida a las *fiestas patronales* que se practican en miles de localidades a lo largo y ancho de México, y de muchos otros países católicos del mundo.⁶ *No es una fiesta patronal y tampoco*

⁵ El libro *Cultura popular y religión en el Anáhuac* de Gilberto Giménez, publicado en 1978, constituye uno de los análisis sociológicos clásicos sobre catolicismo popular en México que fue un parteaguas para analizar el tema.

⁶ Según la encuesta del *Mexican Migration Project* (Durand, 1996), de 30 localidades mexicanas, 26 mantenían un fuerte vínculo entre el

co está dedicada a una figura del santoral, aun cuando celebra a su vez, acontecimientos mistificados del pasado que re-actualiza y “representa la dimensión utópica de la fiesta sobre un futuro deseado” (Giménez, 1978: 160).

Los fieles que acuden a la Santa Cena son en sentido estricto peregrinos, pese a que los actores sociales no se reconozcan como *romeros*. En términos sociológicos es similar en su significado y simbología a la romería del 12 de octubre que se celebra en Jalisco en honor a la Virgen de Zapopan. Como en toda peregrinación, los devotos se desplazan desde cercanos y lejanos lugares, para acudir al sitio más sagrado de su religiosidad, que despierta en ellos sentimientos y emociones similares a quienes evocan los santuarios entre los piadosos católicos.

Estudios previos (De la Torre, 2000; Fortuny, 1995 y 1996) demuestran que La Luz del Mundo se ha construido y de-construido históricamente en la alteridad con la institución católica. En la Santa Cena es posible observar, en rituales y actividades lúdicas, abundantes contenidos que se derivan de la tradición católica del occidente de México, lugar de origen de los fundadores y del grueso de los creyentes mexicanos. Sin embargo, los prosélitos no los reconocen como un legado cultural.

El modelo teórico sobre religión popular (católica) afirma que las prácti-

cas se desvían de o recrean la norma eclesiástica oficial como resultado de un sincretismo del catolicismo popular español, en conjunción con las cosmovisiones indígenas prehispánicas. Para la comunidad evangélica estudiada es necesario adaptar el modelo, puesto que se trata de la institución en su conjunto, que se reinventa desde los laicos que se insubordinan frente a la *religión dominante*, como la llama Bourdieu (1971); así, contribuyen a la formación de valores solidarios y de resistencia social y cultural —las más de las veces—, en una dimensión simbólica entre grandes sectores populares de México y de otros países, tal y como lo hizo el propio fundador de la iglesia en los inicios del movimiento. El historiador y etnógrafo italiano Ernesto de Martino (2004) afirmaba en *El mundo mágico* que la práctica del tarantismo en el sur de Italia era una forma de resistencia en contra de la asimilación promovida por la Iglesia católica, y no en contra de un poder político centralizado. Seguidores de La Luz del Mundo manifiestan su oposición al catolicismo dominante a través de esta fiesta, así como hicieron por siglos los practicantes de la tarantela en los pueblos del sur de Italia.

De igual manera en que se ha devaluado y descalificado al catolicismo popular, tanto desde la institución oficial como desde la teología y la política, también se han estigmatizado las prácticas que caracterizan a esta iglesia evangélica. Desde una perspectiva crítica pero simplista, los creyentes de esta organización podrían ser definidos como la expresión de un grupo “aliena-

lugar de origen y los emigrantes a través del retorno masivo de los pueblerinos a las fiestas patronales. “En 24 de las 30 comunidades encuestadas se celebra una misa especial para los hijos ausentes” (Espinosa, 1999: 377).

do, masificado y despersonalizado”, conformista e incapaz de cuestionar la realidad social y que no se compromete con las causas de este mundo y sus injusticias. Esto se decía del catolicismo popular en la reunión de Medellín en 1968, poco antes de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (Giménez, 1978). Desde fines de los años 70 Gilberto Giménez (1978) explicaba la religión popular como dramatización y, siguiendo a Durkheim, hablaba de la religiosidad popular como espectáculos protagonizados por actores sociales que representan una obra teatral en sentido metafórico.

Encontramos oposiciones y paralelismos importantes entre la religiosidad popular católica descrita por Giménez y la expresión popular evangélica. En el estudio de la peregrinación al santuario del Señor de Chalma, el autor citado expone la lejanía y separación entre los celebrantes y peregrinos durante los rituales oficiales en los siguientes términos:

En contraste con la exuberancia de la fiesta celebrada y participativa por todo el pueblo el día de hoy, la liturgia solemne de la misa de Gallo que se celebra ahora resulta pobre, escuálida y abstracta.

Los celebrantes, el órgano y el coro dialogan sabiamente por encima de las cabezas de los peregrinos —que esta noche han concurrido masivamente— en un lenguaje teológico-bíblico *incomprensible* y con salmos de Gelinau.

Después de esta homilía descontextualizada y aséptica, que pudo ha-

berse pronunciado en cualquier parroquia del mundo, siguen unas intenciones aún más descontextualizadas y asépticas.

La participación en la comunión es escasa y poco significativa. En forma contundente, la religión popular se resiste a entrar en los esquemas sacramentalistas de la pastoral oficial.

En el atrio ya está esperando el cura párroco, revestido de capa pluvial y armado de hisopo. Él se encargará de recibir e introducir a los “santos patronos” en el templo, donde celebrará una misa “encargada” con mucha anticipación por los mayordomos. Este “contacto ceremonial” será el único contacto del cura con la religión popular que se ha desplegado fastuosamente en estos días. El señor cura ni siquiera ha sido invitado a Chalma, y tampoco participará en el convite festivo que tendrá lugar esta noche en casa de los mayordomos (Giménez, 1978: 131, 134, 141).

En las ceremonias de LLDLM, en contraste con lo que ocurre en Chalma, lo popular y lo oficial o institucional se confunden y entretienen en virtud de que los oficiantes constituyen el mismo pueblo, pues se originaron en él. La participación activa, tanto de fieles peregrinos como de privilegiados que residen en el centro de lo sagrado (“la Provincia”), es masiva en cada una de las pequeñas o grandes celebraciones que tienen lugar durante estos días. Las homilías, aunque son dictadas por ministros consagrados o por el Siervo de Dios (Samuel), se caracterizan por estar *contextualizadas* o en sintonía

con los auditorios. Creyentes de diversos orígenes regionales, étnicos o nacionales escuchan atentos, responden y se involucran en los temas tratados precisamente porque los administradores de los bienes sagrados pertenecen y se encuentran cultural y socialmente cerca de los devotos peregrinos. Es común observar a cientos de asistentes tomando notas o grabando las prédicas y enseñanzas, que las más de las veces aluden a situaciones con que fácilmente se identifican. La música que acompaña las celebraciones también *pertenece* a la feligresía, porque son ellos mismos quienes componen la letra y melodía de los himnos y alabanzas. Señalo aquellos elementos más contrastantes entre la iglesia evangélica y la descripción de Giménez de la fiesta popular del Señor de Chalma, para enfatizar que en La Luz del Mundo los ministros y los creyentes, a pesar de la investidura sacerdotal que escenifican, todavía son capaces de encontrar cuantiosos espacios y momentos en los cuales se identifican y se acercan entre ellos.

El compromiso y la asidua asistencia a las celebraciones que se llevan a cabo en “La Provincia” se parecen mucho más a la frecuentación religiosa de la que habla el historiador Luis González en *Pueblo en Vilo*, cuando relata el comportamiento religioso de los pueblerinos durante los últimos diez años (1957/1967) que abarca su estudio. “De lunes a sábado se dicen tres o cuatro misas por día y los domingos de seis a ocho. A las misas de entre semana asiste *diariamente medio millar de devotos*, y la dominical no se la pierde *ninguno del pueblo*[...]” (González, 1995:

351. Énfasis mío). Pareciera que la tradición católica que prevalecía en la cultura del occidente de México hace más de cuarenta años hubiera impuesto su sello en La Luz del Mundo. La fuerza de la historia se percibe en el número extraordinario de servicios religiosos que se ofrecen y en la aceptación que éstos tienen entre los feligreses. Las páginas del libro de don Luis González revelan que los sacerdotes y las monjas presentes en San José de Gracia, así como los clérigos de más alto rango, se hallaban *muy cerca* de la gente y compartían con ellos mucho más que los curas de Anáhuac con los campesinos indígenas representados en la obra de Giménez. La proximidad moral y social entre josefinos y ministros católicos es muy semejante a la relación que existe entre creyentes y pastores de la Iglesia evangélica nacida en el corazón de la misma región. Entre los mitos fundacionales de La Luz del Mundo, se proclama el origen *mestizo* de las dos figuras que la presiden (Aarón y Samuel), en oposición a la máxima autoridad de la Iglesia católica, que suele ser de origen extranjero. Es posible que en este nivel la evolución del movimiento evangélico de origen netamente mestizo y campesino comparta un mayor número de elementos culturales con los rancheros católicos de mediados del siglo pasado de los pueblos de Jalisco, como San José de Gracia (ubicado en Michoacán en las fronteras con Jalisco y Colima), que con los otomíes del centro de México.

Las prácticas católicas populares son desordenadas, señala Giménez; por el contrario, en la comunidad evan-

gética prevalecen el control y el orden. “Terminada la misa, se puede observar que los fieles se lanzan desordenadamente hacia adelante para tocar las imágenes, besar sus pies o la orla de sus vestidos” (Giménez, *op. cit.*: 144). Durante las fiestas de agosto en Guadalajara, el “buen comportamiento” y el cumplimiento de la norma predominan sobre el desorden, pese a que estamos hablando de concentraciones masivas de personas en espacios reducidos. En la “Hermosa Provincia”, cuando terminaba un ritual se desplegaban mecanismos y en corto tiempo se retornaba al equilibrio original gracias a la intervención institucional.

La relación entre jerarquía o religión oficial y la feligresía de la iglesia estudiada nos recuerda a los josefinos, practicantes de una religiosidad que se expresa más bien a través de la mediación de la institución que al mismo tiempo es percibida como *suya*. “La vía de los sacramentos es la más frecuentada. Ningún niño se queda sin bautizar; ninguno alcanza los diez años sin confirmación. Todos los mayores de ocho años se confiesan y comulgan por lo menos una vez anualmente y un 50% o más lo hacen una vez al mes” (González, *op. cit.*: 350).

En lo concerniente a prácticas de naturaleza lúdica, también descubro inusitadas semejanzas entre La Luz del Mundo y una vieja costumbre de los habitantes del occidente, sobre todo de Los Altos de Jalisco. Me refiero aquí a “la costumbre de la serenata dominical, la gira de las muchachas y los muchachos alrededor de la plaza hechas con el romántico fin de mirarse,

sonreírse, hacerse señas y arrojarse confeti y serpentinas, *está cayendo en desuso*” (*ibidem*: 359; énfasis mío). En 1967, los lugareños de *Pueblo en vilo* empezaban a perderle el gusto a las serenatas, mientras en el otro lado de la Calzada de Guadalajara los integrantes de La Luz del Mundo le toman nuevo gusto y las re-inventan a principios del siglo XXI. Cada noche de la fiesta sacra, al filo de las 10 de la noche y al término de las ceremonias, cientos de fieles emprenden un animado paseo por la calle circular que rodea al gran templo. En esta ocasión, el carácter de la práctica es espontáneo y libre de aparentes mediaciones institucionales. Se forman innumerables columnas de personas que caminan a paso relajado en direcciones opuestas, lo que da lugar a encontrarse mucho más de una vez en algún punto con los paseantes que giran en la dirección opuesta. Jóvenes de ambos sexos son los que ponen más empeño en la rutina porque es la feliz ocasión para conocer y reconocer a sus amigos/as y/o novios/as. Estos recorridos nocturnos rompen con la solemnidad prevaleciente durante el día y reactivan las serenatas que han caído en desuso en San José de Gracia, pero que aún se cultivan en San Miguel El Alto y en pequeñas localidades como Capilla de Guadalupe, según refiere Hernández Ceja (2006). La re-inención de tan singular tradición propia del occidente del país es re-actualizada en una comunidad evangélica, y nos hace pensar en la impredecible transformación de las prácticas y de sus significados cuando se trasladan a escenarios distintos aunque no distantes.

La exclusión del sexo femenino constituye otro denominador común en los espacios de la religión popular, tanto entre católicos indígenas como entre evangélicos mestizos. La gestión ceremonial tiene un carácter esencialmente laico y masculino que se extiende a todas las celebraciones. Giménez (1978: 110) llama la atención sobre la preminencia de varones en el “ministerio de servicios y de culto a los santos [...]”. Los varones se reservan siempre el rol principal en el rito y en los servicios que requieren un trato más íntimo y directo con las imágenes”. La preparación y distribución del vino y pan sagrados, así como el cuerpo ministerial que integra la jerarquía, están en manos de los varones en esta Iglesia. En el caso del catolicismo popular, el predominio masculino tiene su origen en las formas de organización política y social de los pueblos prehispánicos y en el mismo catolicismo. En el caso de La Luz del Mundo encontramos sus raíces en la misma cultura campesina y ranchera del occidente del país, que se ha distinguido por la práctica de un acendrado patriarcalismo en sus costumbres. La supremacía masculina observada en la iglesia en cuestión tampoco aparece como una invención o rasgo cultural aislado, que desentone con la cultura mexicana en general, más bien se instala la misma costumbre en un nuevo marco religioso que la hace más precisa y explícita.

En las prácticas populares católicas —como explica Giménez— los devotos interactúan con los seres sagrados sin requerir de mediadores, el comportamiento hacia la deidad es más espon-

táneo e improvisado que en el catolicismo oficial. De ahí que los curas y los sacramentos tengan poca importancia y atractivo para ellos. Entre los evangélicos, su relación con la divinidad siempre ha sido directa y sin intermediarios. Las oraciones son más bien espontáneas, reinventadas y construidas por los fieles, aunque también abunda entre ellos la tendencia a memorizar versículos Bíblicos —tanto como los católicos repiten rezos—. En cuanto a los factores que están detrás de los comportamientos religiosos, los fieles del catolicismo popular y de esta comunidad evangélica son motivados *por igual* en la búsqueda de protección de las deidades. Unos y otros se caracterizan por su actitud devocional y ofrecen sufrimientos a Dios, o a un santo en particular, que en el catolicismo llaman “promesas o mandas”. Pero en ambos casos se practican con mucha frecuencia, con el objetivo de que los devotos reciban beneficios y bendiciones en su vida cotidiana a cambio de los sacrificios realizados.

COMUNIDAD MORAL TRASNACIONAL

Los creyentes que residen fuera de sus lugares de origen, pero especialmente *los norteños* o migrantes, se distinguen porque habitan en un lugar y al mismo tiempo, *desean y sueñan con estar en otro lugar*, en la “Hermosa Provincia”; ellos comparten una historia de desarraigo social y cultural, mitos y memorias sobre su “nación espiritual”. Piensan y sienten la “Hermosa Provincia” de Guadalajara como si fuera la tierra prometida, un destino a donde

todos quisieran retornar temporal o permanentemente. En este sentido, la creencia religiosa actúa como la motivación central que “organiza” y “organiza” la movilización de los migrantes entre país de origen y destino.

La migración a Estados Unidos ha influido en el occidente de México y en su cultura regional, y ambas variables han tenido un peso importante en la formación y desarrollo de LLDLM. Me interesa señalar en particular las diversas formas en que se expresa esta estrecha vinculación entre la migración de creyentes del occidente y la celebración de la Santa Cena en Jalisco, Guanajuato y Michoacán, los estados que han aportado mayor número de trabajadores hacia el vecino país del norte desde etapa tan remota como 1900, un patrón migratorio de esta región que se ha mantenido más o menos inalterado desde ese tiempo a la fecha (Durand *et al.*, 2001).⁷ Si bien la migración México/Estados Unidos se ha extendido hoy en día prácticamente a cualquier estado de la República mexicana y ha abierto nuevos mercados de tra-

bajos en casi todas las regiones de Norteamérica, el occidente del país no sólo continúa enviando fuerza de trabajo al coloso del norte, sino que además ellos fueron los pioneros de esta empresa. Por esto no nos sorprende que 50% de los miembros entrevistados en la ciudad de Houston provinieran del occidente de México, especialmente de Jalisco y, de manera específica, de la “Hermosa Provincia”.⁸ De una muestra de creyentes encuestada en la misma colonia en el otoño de 2000, 75% respondió tener uno o más parientes en Estados Unidos.⁹

La expansión de La Luz del Mundo en Estados Unidos confirma la estrecha vinculación que existe entre la iglesia y la migración internacional, ya que en 2008, según cifras oficiales de la propia organización, la doctrina había llegado a más de 19 estados de la Unión Americana, con cerca de cien congregaciones establecidas y centenares de misiones.¹⁰ Lo relevante de estos datos es que sólo el estado de California había logrado formar 30 congrega-

⁷ Cuando a principios de 1900 se construyó la red de ferrocarriles que une a México con Estados Unidos, como los estados del norte del país tenían escasa población fue necesario atraer mano de obra en el occidente. Después de la Primera Guerra Mundial, como los empresarios estadounidenses no podían importar trabajadores del sur y este de Europa, recurrieron a la fuerza de trabajo del occidente de México. Jalisco aportó 14%, Guanajuato 10% y Michoacán 9%; juntos constituían una tercera parte de todos los migrantes. Durante el periodo bracero (1942/1964), fueron de nuevo los tres estados que enviaron más trabajadores (Durand *et al.*, 2001: 109).

⁸ En la congregación central de esta ciudad tejana, más de una tercera parte de la membresía había nacido en la “Hermosa Provincia”, y la mayoría de ellos pertenecían a una tercera y cuarta generación en la Luz del Mundo.

⁹ Este cuestionario fue diseñado entre Sara Pozos Bravo, vocera oficial de la iglesia en aquel momento, y la autora de este trabajo. La muestra consistió en 81 cuestionarios, aplicados entre los jóvenes que asisten cuatro días por semana a los estudios de grupo por edades.

¹⁰ Además de California y Texas, la iglesia tiene misiones y congregaciones en Colorado, Georgia, Minnesota, Nevada, Pennsylvania, Utah, Washington, Arizona, Florida, Illinois, Kansas, Nueva York, Nuevo México, Oregón, Washington D.C., y Wisconsin.

ciones en 2003, mientras en Texas ya existían 19. Se calcula que una congregación puede tener entre 150 y 300 integrantes, mientras las misiones, antes de convertirse en congregaciones autónomas, pueden alcanzar hasta más de 100 adeptos. El total de prosélitos incluidos en las congregaciones y misiones en una estimación discreta sumarían cerca de 50 mil *personas de origen mexicano* asistiendo a esta iglesia en Estados Unidos, sin contar a los menores de edad. El incremento de las membrecías, así como la multiplicación de los templos y misiones en California y Texas, estados que tienen la mayor población de origen mexicano, son asimismo datos que indican la simetría entre la movilización de trabajadores y el crecimiento de la iglesia de origen jalisciense. A partir de estas elocuentes cifras podemos imaginar las formas de producción y reproducción de la cultura de occidente, mediante la práctica y doctrina religiosa más allá de la frontera mexicana.

El estilo de vida de los feligreses que residen en Estados Unidos tiene una referencia directa con la doctrina y práctica de su fe, pero también con su origen histórico y cultural. LLDMM funciona como un enclave étnico que interviene en casi todos los espacios sociales de los migrantes afiliados, ya que mantiene las tradiciones y costumbres del pueblo de donde provienen, en especial del occidente México (por ejemplo, al término de los servicios dominicales en Houston se vendían tacos de birria y pozole estilo Jalisco). En las actividades religiosas la lengua dominante es el castellano, aunque la segunda gene-

ración, nacida en Estados Unidos ya es bilingüe. Sin embargo, los jóvenes en edad escolar afirman que su español se lo deben a la iglesia, donde más lo practican. En este sentido también podemos hablar de una *iglesia étnica*.

Max Weber fue uno de los primeros analistas sociales en advertir la importancia del concepto de comunidad. Para este autor existen diversos tipos de comunidad, cuyo origen descansa en la necesidad que tienen los grupos con intereses compartidos de obtener y conservar recursos. Las comunidades, según Weber, se rigen a partir de la autoridad y la piedad; la primera se refiere a la vigilancia en el cumplimiento de las normas del grupo, y la segunda implica los elementos afectivos que dan lugar al sentimiento de *pertenencia* (Weber, 1981: 291). Ambos componentes se encuentran de manera vehemente en la comunidad religiosa estudiada. Al analizar el fenómeno migratorio, antropólogos de la estatura de Michael Kearney (1986, 1991, 1995) propusieron el uso de la categoría teórica comunidad transnacional para explicar los lazos que unen a los migrantes con su lugar de origen y su capacidad de reproducir y recrear los valores y costumbres de su *pueblo* (en sentido metafórico) en el lugar de destino. Los feligreses migrantes se sienten en “casa”, pese a estar lejos de ella, porque la iglesia los acoge, protege, acompaña, apoya y prepara para enfrentar mejor equipados a la sociedad dominante y ajena. También podemos hablar de una “comunidad imaginada” en el sentido que otorga Benedict Anderson (2003) a la nación. Aun cuando admitimos la pre-

sencia de diferencias sociales, económicas y políticas entre los miembros, así como luchas de poder al interior de la institución, los fieles se percibirán entre ellos en “una profunda y horizontal camaradería” (Anderson, 2003:7); al igual que los ciudadanos que componen una nación, los seguidores de esta comunidad religiosa (imaginada), pese a que nunca les será posible conocer en forma personal, o incluso saber o escuchar, sobre todos y cada uno de los miembros que la integran, “en la mente de cada uno pervive la imagen de su comunión” (*ibidem*: 6).

El concepto de *comunidad transnacional* es apropiado, precisamente porque la institución religiosa juega el papel central en las actividades transnacionales que preservan, nutren e intensifican los intercambios sociales, culturales y económicos entre los migrantes y su país de origen; la religión es el rasgo central que define al grupo y lo mantiene unido. Al mismo tiempo, funciona como una *comunidad moral* porque está firmemente anclada en un sistema compartido de significados, normas, prácticas, lealtades y, sobre todo, en una fuerte identidad colectiva que se autoconstruye cada día. Como plantea Cohen (1985), una comunidad moral incluye componentes semánticos y relativos a los valores; trasciende “la dimensión territorial y los supuestos de homogeneidad y aislamiento (Martínez Casas y de la Peña, 2004: 218).

En México, la Luz del Mundo posee *de facto* una posición subordinada frente a la Iglesia católica; en Estados Unidos constituye una denominación más entre las otras; sin embargo, los

integrantes mexicanos también ocupan una posición de subordinación política, económica y social al interior de la sociedad que los recibe. Esta situación de desigualdad social, discriminación racial y de clase mueve a los migrantes a reinventar su comunidad religiosa o iglesia como una “comunidad moral” en el sentido durkheimiano, que representa una conciencia moral colectiva. La religión actúa como la mayor fuerza integradora de los miembros en ambos lados de la frontera, de tal forma que trasciende la condición de desigualdad política, social y económica, pero al mismo tiempo la impugna. Por una parte, los creyentes mexicanos ocupan posiciones de subordinación en la sociedad de destino por su condición de migrantes, muchos de ellos indocumentados; por la otra, la pertenencia a la misma fe favorece la formación de una fuerte identidad colectiva, que les devuelve el orgullo de ser mexicanos (aunque evangélicos) en tierra de extraños. La identidad colectiva, que construyen a partir de su pertenencia a una confesión, se fortalece cada día a través del constante contacto entre ellos, y con la comunidad transnacional moral que une a los *hermanos* de ambos lados de la frontera.

En la relación México/Estados Unidos, Guadalajara constituye el centro del poder desde donde fluye y se generan sistemas de ideas (ideología) que se mueven hacia las diversas ciudades en el país del norte, donde existen filiales de la iglesia matriz. La Luz del Mundo contradice el paradigma convencional y unilineal en el que las cosas se desplazan del centro (el imperio

o los países desarrollados) hacia la periferia (los países pobres). Esta iglesia evangélica mexicana muestra cómo los flujos culturales se activan en múltiples direcciones y de manera simultánea. Mientras la normatividad doctrinal y ritual se origina en Guadalajara y transmite hacia congregaciones dispersas en varios países, ciudades como Houston o Phoenix envían a la sede internacional de la iglesia moderno conocimiento tecnológico, así como equipo electrónico a través de sus migrantes, que actúan como los portadores de estas innovaciones tecnológicas. Esta compleja circulación de productos e ideas nos muestra otra faceta de LLDM: una organización religiosa con capacidad de utilizar avanzados mecanismos tecnológicos y logísticos, que permiten propagar su cultura religiosa hacia una diversidad de auditorios que forman parte del mismo circuito, como plantea Appadurai (1996). Mientras la Santa Cena se lleva a cabo en Guadalajara, aquellos feligreses que no pueden viajar hasta la sede tienen la oportunidad de “participar” en la ceremonia vía satélite desde innumerables templos. Esta posibilidad se extiende a otros países del mundo, como Colombia, Argentina y algunas naciones de Centroamérica. La migración internacional y el desarrollo de la iglesia guardan una estrecha relación que se ve ampliamente reflejada en la Santa Cena. En 1999, por ejemplo, se hablaba de una derrama de hasta 90 millones de dólares (según declaró la prensa local de Guadalajara en 1999) que se atribuía a los “norteños”, capital que redundaba en la economía local y regional. Además,

las diversas congregaciones de Estados Unidos costean y preparan alimentos para los creyentes de escasos recursos que vienen de México, Centro y Sudamérica. El quiosco de California, por ejemplo, distribuye entre el 8 y el 14 de agosto entre 1500 y 1600 comidas tres veces al día; y en forma similar lo hacen las congregaciones de Dallas, San Antonio, Houston y otras ciudades tejanas que se unen para alimentar a las clases populares que no cuentan con recursos para sufragar sus gastos. La influencia de los migrantes se observaba en muchos otros espacios de la fiesta. Una parte del éxito y de la evolución que ha experimentado la Santa Cena —desde sus orígenes en los años cincuenta hasta la fecha en que escribo este artículo— se debe a la participación cada vez más activa de los fieles emigrantes.

Cada mes de agosto, para satisfacer la amplia demanda, se instala un tianguis o mercado móvil en las calles aledañas a la “Hermosa Provincia”, que facilita la estancia de los peregrinos, porque pueden adquirir desde alimentos hasta baterías, vestido, calzado, *chalin*as o velos, e incluso juguetes. Es notable en el tianguis la ausencia de productos de tabaco y bebidas alcohólicas. Se observa asimismo una amplia variedad de puestos que ofrecen antojitos mexicanos de varias regiones del país, platillos españoles, así como los populares establecimientos de hamburguesas, burritos y platillos *texmex*, preferidos sobre todo entre los jóvenes chicanos, hijos o nietos de los fieles migrantes, que invariablemente viajan con sus padres a la Santa Cena.

PEREGRINACIÓN A LA HERMOSA PROVINCIA

La fiesta sacra es popular no sólo por su composición social, sino también porque posee una extraordinaria capacidad de convocatoria. El 94% de los feligreses entrevistados en los diversos lugares, respondió que sí acudía a la Santa Cena.¹¹ Los escasos creyentes que no lo hacían (desde Estados Unidos) estaban en espera de su documento migratorio y no podían salir del país, o bien eran recién llegados y carecían de capacidad económica para el traslado. Durante el mes de julio se incrementan e intensifican los servicios religiosos y avivamientos donde se suscita el bautizo del Espíritu Santo. Los sermones de esos días se centran en explicaciones doctrinales que aluden a la parte simbólica del rito, se enfatiza la centralidad del mismo. Se argumenta que por una reducida inversión en recursos materiales y sacrificios se obtendrán grandes beneficios en el plano espiritual. Esto podría leerse como una forma de coerción directa o indirecta o como la imposición de una práctica disciplinaria desde el centro del poder. Sin embargo, tanto la peregrinación como la fiesta constituyen también una forma de consumo cultural: el consumo genera gozo y placer, y detrás del placer está la capa-

¹¹ Cuando hice el estudio de campo en Houston, entre 1999 y 2000, las medidas restrictivas de la frontera México/Estados Unidos no habían sido intensificadas como después del 11 de septiembre de 2001, ni militarizadas como sucedió de manera más reciente.

cidad y voluntad humana para actuar (Appadurai, 1996).¹²

Agosto es el momento apropiado para estar con los viejos amigos o familiares en Guadalajara. Docenas de informantes relataron que durante estos días conocieron a su cónyuge, y meses o años después se unieron en matrimonio en el mismo lugar y durante el tiempo de las fiestas. Migrantes regionales, nacionales e internacionales anhelan estos días, porque pueden reunir a sus familias extensas en un solo lugar, y aprovechan este espacio y tiempo para celebrar bautizos, presentaciones, bodas. Estos encuentros y vivencias recargan aún más los significados simbólicos de la peregrinación y del rito.

Los creyentes concurren a las celebraciones impulsados por valores que se han convertido en significados rituales simbólicos, enmarcados en un sistema de sentidos ampliamente compartido, donde el *sentido*, según Turner (1982: 75), emerge en la memoria, en lo cognitivo del pasado y se apresta a conectarlo con el presente. La asistencia al ritual cobra sentido entre los feligreses (migrantes o no) porque implica procesos de retrospectión y reflexión de un pasado y de una historia de eventos en el tiempo y en el espacio.

¹² Debido al número creciente de accidentes en agosto de 2002, las autoridades decidieron restringir la llegada masiva de aquellos grupos de creyentes que no contaran con las debidas medidas de seguridad en sus medios de transporte. Samuel Joaquín ha intensificado el número de viajes a ciudades de Centro y Norteamérica, para que todos puedan participar de la comunión. En otras ocasiones se envían ministros para celebrar la Santa Cena.

Abandonan la estructura social para retraerse por una larga semana en el lugar más sagrado y así entrar en la fase de *communitas*.¹³ En La Santa Cena se experimentan las etapas de los ritos de paso de Van Gennep, que Turner retoma para explicar las fases de la separación, margen o transición y re-agregación. Al dejar que sus lugares donde habitan se separan, durante la fiesta religiosa viven en *communitas* o en transición, también llamada liminalidad —que consiste en un tiempo fuera del tiempo—,¹⁴ y al terminar los rituales se reinsertan a la vida normal o estructura, pero renovados.

Los fieles expresan y reinterpretan el significado del ritual de muy diversas maneras y enfoques, pero todos coinciden en cuanto a los efectos positivos que tiene en sus vidas. Un creyente señaló el aspecto cognoscitivo de la fiesta: “En Guadalajara, durante las fiestas de agosto existen muchas más opciones de actividades religiosas que en Houston. Aquí podemos concentrar-

¹³ Se define como una situación en que el individuo se encuentra fuera de la vida cotidiana y de la estructura, en un espacio y tiempo que queda más allá de la rutina diaria. En el estado de *communitas* los participantes se encuentran en una situación en la que momentáneamente no existen las divisiones social, económica y política, porque todos se encuentran en comunión con algo que se encuentra más allá de la sociedad estructurada (Turner, 1988).

¹⁴ Como cuando una persona atraviesa de una etapa a otra, existe un tiempo en el que no se encuentra ni en la primera ni en la segunda, sino en las dos y en ninguna al mismo tiempo. Esto es común precisamente entre los migrantes que se movilizan con frecuencia de un lugar a otro y mientras viven en un sitio, se imaginan el que dejaron y viceversa (*ibidem*).

nos y aprender mucho más sobre la doctrina”. Es un tiempo que se define como extraordinario, no sólo porque los separa de la rutina sino porque se encuentran físicamente en el lugar sagrado por excelencia, la casa del *Siervo de Dios*. Desde Houston, un mes antes del gran día una hermana comentó emocionada: “Ya comencé la cuenta regresiva de los días”. “La Santa Cena significa gran regocijo para nosotros, porque permite que estemos juntos, hermanos de todo el mundo y la cercanía de todos hace más grande la emoción”, comentó otro de los fieles en una ocasión, señalando el *sentido de pertenencia del ritual*.

La misma fiesta puede ser interpretada desde perspectivas teóricas distintas. De la Torre (2000) analiza este ritual como una dramatización de la creencia que legitima la estructura de poder de la institución.¹⁵ La presencia y ejercicio del poder, según la misma autora, se limita al máximo líder y a sus más cercanos colaboradores, “los consagrados”. Los fieles comunes y corrientes, o la generalidad de la comunidad espiritual, están presentes en los cultos para aprender y recordar que son “inferiores” no sólo frente a Dios,

¹⁵ “La forma estilística de hablar de los ‘miembros de banca’ (actos de humildad, llantos, oraciones y alabanzas) está diseñada como un acto demostrativo y recordatorio de la inferioridad de los sujetos frente a la grandeza de Dios, quien inviste y legitima a sus servidores más cercanos como ‘los consagrados’. Cada acto discursivo está diseñado para reiterar y reconocer la autoridad de quienes dirigen la Iglesia, al tiempo que refuerzan el sentimiento de sumisión de la feligresía general” (De la Torre, 2000: 226).

sino también frente a Samuel y a las restantes autoridades eclesiales. Esta interpretación subraya aquellos elementos del rito referentes al ejercicio de un poder que sólo actúa desde arriba —en Samuel y en los consagrados—. El análisis se ocupa menos de los aspectos relativos a la experiencia religiosa subjetiva que se da en los niveles emotivos, cognitivos y de valores, entre los fieles comunes y corrientes.

La presencia de los creyentes en las ceremonias no sólo retroalimenta la energía y el poder sagrado de sus líderes con voz, sino que a la vez aquéllos, son anegados de un poder extraordinario que se traduce en gozo y satisfacción. El llanto, las lamentaciones y los estados de trance que experimentan los asistentes durante las ceremonias, expresan precisamente ese continuo flujo de poder, que Foucault (1979) llama la capilaridad del poder, que circula en forma permanente mientras dura el ritual y que no se estaciona o fija en un selecto grupo de individuos. Así como el poder y la sumisión se encuentran en tensión, aquéllos que se someten siempre ceden cierto grado de poder que devuelven a sus “opresores”, de otra manera los últimos dejarían de estar en una posición de superioridad.

Durkheim examina los rituales como tiempos y espacios sociales privilegiados, que sirven para revitalizar la conciencia colectiva de los grupos. A través del acto litúrgico, el grupo o sociedad revitaliza el sentido de ser de sí mismo y de su unidad (Durkheim, 1976: 379). Mientras la doctrina tiene que ver con el discurso y la representación, los rituales se refieren a las accio-

nes. Los individuos congregados expresan sus sentimientos por medio de acciones en común. La Santa Cena constituye en estos términos la más alta representación de una *comunidad moral*, porque es capaz de evocar en la membresía una conciencia colectiva en los planos emocional, cognitivo y normativo. El ritual es, por ende, también un elemento integrador de acciones de miles de creyentes. Destaca el origen común de los miembros como “el pueblo escogido”, al mismo tiempo que renueva la fe y preserva la identidad moral del grupo. Feligreses de numerosas localidades, estados y naciones se reúnen en Guadalajara para participar en la cena colectiva, que sirve para revitalizar los vínculos entre ellos. Samuel es el sujeto social central del acto, y la emoción que él inspira en los fieles no se parece a ninguna otra. Estos sentimientos no se despertarían en la misma forma si estuvieran solos. Es precisamente la cercanía física la que produce y reproduce la sagrada y poderosa energía, que a su vez se transforma en una fuerza espiritual, fuente de dinamismo entre los presentes.

Aunque los creyentes experimentan sentimientos de igualdad y pertenencia que los libera de sus roles y estatus de la estructura social favoreciendo la emergencia de la *communitas* entre ellos, *el poder, la posición y los privilegios se reflejan durante la ceremonia de muchas maneras* (Turner, 1988). Las mujeres y los niños se colocan del lado izquierdo y los varones adultos del lado derecho, los jóvenes tienen su área, la jerarquía es separada del resto de la iglesia y es ubicada en

la parte superior izquierda, hay un reducido espacio que se reserva para los medios y los antropólogos, muy cerca y debajo de los ministros; los medios representan y presentan la iglesia frente al mundo. Y Samuel, la figura más importante de todas, se sitúa en el eje central, en su silla y pedestal, siempre en el plano más elevado. Los coros se posicionan según la relevancia y estatus de los contingentes que representan. El de Estados Unidos, el más numeroso de todos (eran 500 en 1999), se instala encima y enfrente del altar. El orfeón de la Provincia es el más cercano a Samuel. Estos dos grupos son los más visibles, y cada año cantan en el gran templo durante la Santa Cena. La mayoría de los coros restantes formados con membrecías de diversos estados de México, raras veces tienen el privilegio de cantar en el gran templo, generalmente son asignados a los templos de las colonias Bethel o Aarón Joaquín (de menor estatus).

Como expresión religiosa popular, la Santa Cena posee igualmente importantes inversiones simbólicas en un plano más amplio. La Luz del Mundo, que funciona como una minoría religiosa tanto en Guadalajara como en México en general, expresa a través de esta conmemoración *la importancia de los subordinados*. El espectáculo festivo constituye ese espacio privilegiado para que la comunidad espiritual, conformada en su mayoría por las clases marginadas, alce su voz frente a la clase tapatía dominante. La iglesia de los ‘pobres y los desamparados’, los que se oponen a la mayoría católica, se colocan en el centro de la atención de la

misma sociedad que los menosprecia. La “Hermosa Provincia” se localiza al extremo oriente de la ciudad, es decir, más allá de la Calzada Independencia (Walton, 1978; De la Torre, 1998). En términos objetivos, la calzada es la parte menos desarrollada de Guadalajara, es estéticamente menos atractiva que la otra parte, y también tiene importantes significados en el plano simbólico: es el territorio que concentra “el vicio y la inmoralidad de los inferiores” y de los dominados, separados y divididos por una “frontera imaginaria” en que los evangélicos —aunque también tapatíos— quedan del otro lado de la “hegemonía burguesa de la ciudad.”¹⁶ La fastuosidad y solemnidad desplegada en La Santa Cena permite a la feligresía de una iglesia surgida en el otro lado de la calzada, *transformar lo marginal en central*.

Las autoridades de la iglesia posiblemente se exceden al establecer el contraste entre el orden prevaleciente en la Santa Cena con el desorden de la “llevada de la Virgen de Zapopan” el 12 de octubre. Sin embargo, orden, control y vigilancia sobresalen en la Santa Cena, no importa cuán complejo o difícil sea lograrlo. Los propios creyentes, junto con agentes de seguridad del municipio de Guadalajara, son quienes vigilan y guardan con esmero la tranquilidad y buenas costumbres en “la Provincia”. La Santa Cena no sólo im-

¹⁶ Walton (1998) explica la historia de la formación de la ciudad dividida por una calzada y los significados que hasta hoy persisten entre los habitantes urbanos con respecto a cada una de las mitades.

plica solidaridad entre la feligresía, sino que impugna el orden social existente, la subordinación de su iglesia frente a la católica, la marginación social de la mayoría de sus integrantes. “Guadalajara es una sociedad que presume de criolla, y hasta de española [...]” nos dice De la Peña (1998: 88). Esta iglesia, que en contraste proclama el origen *mestizo* de sus fundadores, utiliza el esplendor y lujo de la fiesta para oponerse a la clase opresora “criolla y española”. La capacidad de convocatoria que tiene la comunidad religiosa hoy día, que se hace visible en esas fechas en la capital de Jalisco, tiene un significado clave para los adeptos. La fiesta es una evidencia del éxito logrado por una organización evangélica netamente mestiza en una sociedad mayoritariamente católica y autoproclamada criolla. *Por eso es importante y necesario el despliegue de formas visibles de poder al interior de la comunidad, porque el poder de Samuel encarna y representa el de sus seguidores dominados frente a la otra parte de la sociedad.*

El 14 de agosto, durante seis largas horas los prosélitos escuchan, oran e imploran y se llenan de energía física que tiene un origen real, un origen religioso personificado en Samuel. La energía sacra extraordinaria que emana del apóstol y de su mensaje proviene de sus seguidores, como en un proceso dialéctico. En consecuencia, no son sólo el sentido simbólico, el sistema normativo y los aspectos cognitivos de su fe los que mueven y conmueven a los migrantes o a los creyentes en general a asistir anualmente a la Santa

Cena; es sobre todo una compleja serie de sentimientos y emociones que los llena de energía sacra que es posible alcanzar únicamente en esta ceremonia religiosa. Los rituales transforman a los participantes en personas más fuertes y más libres, los regeneran, reactivan, esto es, les proveen con capacidades para hacer y ser más. Como señaló un feligrés en Houston: “Venimos a la ceremonia a recuperar nuestra fuerza para continuar con la vida”.

CONCLUSIONES

La historia de esta iglesia, que comienza en las primeras décadas del siglo xx, se parece a la historia de otras denominaciones pentecostales que también surgieron en este país, pero, a diferencia de ellas, alcanzó a constituirse en una iglesia global. La evolución y complejidad que experimentó el movimiento religioso a partir del fallecimiento del fundador, en 1964, fue un proceso —lento pero firme— de incorporación y elaboración de contenidos cristianos y evangélicos, así como del catolicismo y la cultura del occidente de México. Estos contenidos se readaptaron y reinventaron en la teología, los preceptos formativos o reglamentos y desde luego en la celebración de los rituales. Además, en forma parecida a como lo hiciera la Iglesia de los Santos de Jesucristo de los Últimos Días (mormones), la institución de origen tapatío ha logrado actualizarse y modernizarse no sólo en cuanto a estrategias doctrinales y prácticas, sino también en cuanto a la apropiación de los avances tecnológicos en las ramas de la comunicación

y la informática. Casi cada congregación goza de su propio sitio en el espacio virtual de Internet, mientras la iglesia central ha establecido una página oficial donde es posible insertar opiniones, videos o fotografías.

Se destaca el incremento de los fieles en todos los ámbitos, desde el local hasta el internacional, que evidencia el éxito excepcional que ha tenido a pesar de su carácter marcadamente jerárquico, autoritario y con un amplio predominio masculino. No podemos pensar que los miles de fieles (ya existen más de cuatro generaciones) que se adhieren constantemente, lo hacen por el afán de ser sometidos y controlados por una autoridad superior. Talal Asad (1990) analiza este tema entre los monjes de la Edad Media, donde discute la tensión entre el deseo del creyente y el control de la institución.

Las prácticas y normas institucionalizadas de la iglesia llevan consigo el sello de su origen histórico en la cultura regional del occidente de México. Entre las innumerables denominaciones pentecostales establecidas —de origen mexicano o extranjero—, no existe otra que ofrezca la asiduidad y frecuencia de rituales cotidianos y extraordinarios. De igual manera que el catolicismo de la primera mitad del siglo xx se apropiaba, asociaba y confundía con el Estado nacional y sus valores, la organización evangélica mexicana, asentada y originada en el corazón del Bajío, fue adoptando y adaptando en forma selectiva los contenidos del nacionalismo mexicano. El catolicismo popular en el centro occidente se distingue y se opone al catolicismo popular de otras

latitudes. Y me refiero aquí no sólo al caso extremo pero clásico que analiza Gilberto Giménez, sino en general a la religión popular en otras partes del país —como en el sureste, donde los curas, sacramentos y la liturgia oficial de la institución católica se encuentran alejadas de los cultos y devociones populares—. Todo lo cual se contrapone con el alto estatus del sacerdote en los pueblos de occidente y su cercano vínculo con los creyentes católicos. Baste para entender esto la lectura de algunas novelas de Agustín Yáñez, donde muestra con preclara elegancia los más pequeños detalles sobre la influencia y dominio del catolicismo en la vida social, sexual, política, económica y cultural de la gente común, así como la dependencia emocional de la población con respecto al sacerdote, la doctrina católica, los sacramentos, las fiestas litúrgicas, los ejercicios espirituales y la Semana Santa, que llenaban el tiempo y las vidas de los habitantes de esa época. “El confesionario es el centro de sus actividades, el punto desde donde dirige la vida —las vidas— de la comarca. Penitentes primerizos o empedernidos, fieles de comunión diaria o reacios, todo caso le merece atención especial y a ninguno despacha con ligereza” (Yáñez, 1996: 42).

Agustín Yáñez, originario de Yahualica, en Los Altos de Jalisco, es agudo conocedor de la historia y los modos del pueblo; demuestra en forma fehaciente que la afición a la religiosidad en el occidente es una costumbre muy vieja. Y en la Iglesia de La Luz del Mundo esa manera escrupulosa y extrema de expresar la devoción ha persistido, pese a

que ahora se encuentre en el marco de una creencia evangélica, que se formó en oposición a la institución y costumbres católicas. La Luz del Mundo, a través de los peregrinos de la Santa Cena, exhibe ese importante legado cultural y constituye una religión de los oprimidos,¹⁷ que impugna y se opone a una sociedad católica dominante.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict (2003), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- APPADURAI, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ASAD, Talal (1990), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1971), "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, Janvier, pp. 3-21.
- COHEN, Anthony (1985), *The Symbolic Construction of Community*, Londres, Tavistock Publications.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1998), "Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el festival de los Tastoanes en Guadalajara", *Alteridades*, año 8, núm. 15, pp. 83-89.
- DE LA TORRE, Renée (2007), "Raíces pentecostales: Iglesia del Dios Vivo; Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo", en Renée DE LA TORRE y CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS/ El Colegio de Jalisco/ El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de Michoacán/ Universidad de Quintana Roo/ Secretaría de Gobernación/ Conacyt, pp. 85-91.
- ____ (1998), "Guadalajara vista desde la calzada: fronteras culturas e imaginarios urbanos", *Alteridades*, año 8, núm. 15, pp. 45-55.
- ____ ([1995] 2000) *Los hijos de la luz. Discurso, poder e identidad en la Luz del Mundo*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/ITESO/CIESAS.
- DE MARTINO, Ernesto (2004), *El mundo mágico*, Barcelona, Libros de la Araucaria.
- DURAND, Jorge (1996), *El Norte es como el mar. Entrevistas a trabajadores migrantes en Estados Unidos*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- DURAND, Jorge; Douglas S. MASSEY, René M. ZENTENO (2001), "Mexican Immigration to the United States: Continuities and Change", *Latin American Research Review*, núm. 36, pp. 107-127.
- DURKHEIM, Emile (1976), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londres, George Allen & Unwin.
- ESPINOSA, Víctor M. (1999), "El día del migrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco", *Estudios Sociológicos*, vol. XVII, núm. 50, mayo-agosto, pp. 375-419.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia (2005)

¹⁷ Max Weber llama a este sector de la sociedad "los negativamente privilegiados" y explica que entre ellos, el sentimiento de dignidad descansa en una promesa garantizada a una misión o vocación que les ha sido asignada (Weber, 1981: 393).

- “Una iglesia tapatía: evangélica, popular y transnacional”, en Patricia FORTUNY LORET DE MOLA (coord.), *Los “Otros hermanos”. Minorías religiosas protestantes en Jalisco*, Guadalajara, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Jalisco, pp. 169-209.
- ____ (1996), “La Luz del Mundo: una oferta múltiple de salvación”, *Estudios Jaliscienses*, núm. 24, pp. 33-47.
- ____ (1995) “On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah’s Witnesses in Mexico”, tesis de doctorado, University College, Londres.
- FOUCAULT, Michel (1979), *Microfísica del poder*, Buenos Aires, La Piqueta.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- GONZÁLEZ, Luis (1995), *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- GOODMAN, Felicitas D. (1972), *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glosolalia*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HERNÁNDEZ CEJA, Agustín (2006), “El retorno a la tierra soñada entre los alteños de Jalisco”, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Guadalajara CIESAS Occidente.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1997) “Faces of Catholic Transnationalism: In and Beyond France”, en S.H. RUDOLPH y J. PISCATORI (eds.), *Transnational Religion. Fading States*, Colorado, Westview Press.
- KEARNEY, Michael (1986), “From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, pp. 331-361.
- ____ (1991), “Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, pp. 52-74.
- ____ (1995) “The Local and The Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 547-565.
- LANTERNARI, Vittorio (1965), *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral.
- MARCUS, George (1995), “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.
- MARTINEZ CASAS, Regina y Guillermo DE LA PEÑA (2004), “Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidades y redes sociales en Guadalajara, (México)”, *Revista de Antropología Social*, núm. 13, pp. 217-251.
- TURNER, Victor (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Nueva York, PAJ.
- ____ (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- SHADOW, Robert y María RODRÍGUEZ SHADOW (1994), “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en Carlos GARMA NAVARRO y Robert SHADOW (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM.
- WALTON, John (1978), “Guadalajara: Creating the Divided City”, en Cornelius WAYNE y Robert VAN KEMPER (comps.), *Metropolitan Latin America. The Challenged and Response* (Latin American Urban Research, vol. VI), Beverly Hills, Sage, pp. 25-50.
- WEBER, MAX (1981), *Economía y sociedad*, México, FCE.
- YÁÑEZ, Agustín (1996), *Al filo del agua*, México, Porrúa.