

El amor al censor en La luz del mundo

Renée de la Torre, *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en La luz del mundo*, CIESAS, ITESO y U. de G., 1995, México, 317 pp.

I. APORTES AL CONOCIMIENTO DEL PROBLEMA

AL HACER UNA COMPARACIÓN ENTRE el estudio de Renée de la Torre y los trabajos previos con respecto a la iglesia denominada La luz del mundo, pueden encontrarse diferencias sustanciales tanto en el tipo de enfoques utilizados como en la amplitud del campo abarcado. Por ejemplo, los trabajos de Morán¹ y de Ibarra y Lanzcyner² están fundamentalmente apegados a la versión oficial de dicha Iglesia. Además, no contextualizan cómo su discurso se encarna en las diferentes prácticas, rituales y menos en la subjetividad de los creyentes. Estos autores recurren al papel que “juega la comunicación en la construcción de una realidad social”.³ A pesar de que Rodolfo Morán presenta la gesta genealógica del fundador y de su hijo, no la articula a las construcciones discursivas que en otros niveles constituyen el paquete comunicativo de La luz del mundo. Además, la estructura jerárquica y el ejercicio efectivo del poder son temas apenas aludidos en los citados escritos.

Por su parte, en el ensayo de Lili Reyes⁴ se demuestra cómo la citada denominación tiene un papel determinante como gestora ejidal en una comunidad del Estado de México. Asimismo, Guillermo de la Peña y Renée de la Torre⁵ analizan el papel que tiene La luz del mundo en la gestión de servicios urbanos y en los procesos de inserción urbana de los migrantes en la ciudad de Guadalajara. En otras palabras, se trata de estudios que no trascienden, salvo excepciones, el nivel descriptivo y no tienen la amplitud del que aquí comento. Y aunque *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en La luz del mundo* no es una obra exhaustiva, sí se trata de un texto que resultará imprescindible para todos aquellos interesados en el tema.

¹ Rodolfo Morán, *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1990.

² Araceli Ibarra y Elisa Lanzcyner, “La hermosa provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara”, 1972.

³ Renée de la Torre, *op. cit.*, p. 141.

⁴ Sofía Lili Reyes Serrano, 1989, “La religión protestante como factor del cambio sociopolítico en Santa Ana Mayorazgo”, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, tesis de licenciatura en antropología social.

⁵ Guillermo de la Peña y Renée de la Torre, “Religión y política en los barrios populares de Guadalajara”, *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, México, sept.-dic., 1990, pp. 571-602.

II. ENFOQUE TEÓRICO Y METODOLOGÍA

Diversos paradigmas se combinan y relevan con pertinencia a lo largo del escrito de Renée de la Torre; sin embargo, dos son las miradas principales que se entrecruzan, a saber: la antropológica y la comunicativa, las cuales se desdoblán en diferentes vertientes que a su vez se complementan. En efecto, las aportaciones de Geertz, Giménez, Bourdieu, Goffman, Berger, Habermas, Greimas, Heller, etc., sustentan el análisis.

En relación con la propuesta metodológica, la autora busca dar cuenta de “la relación entre discurso, significación, identidad y poder en tres niveles de producción simbólica: interinstitucional, organización interna (vida comunitaria) y vida cotidiana”.⁶ A estos niveles se integran otros: campo religioso, organización social y vida cotidiana, o exteriorización, objetivación e interiorización, etc. Estos temas dan al texto una densidad nada despreciable que obliga a realizar una lectura cuidadosa.

De la Torre utiliza una serie de conceptos que ofrecen un cuerpo coherente a la propuesta metodológica arriba apuntada: *campo religioso* (Bourdieu), *institución total* (Goffman), el *proceso comunicativo en la construcción de la realidad social* (Berger), además de los de *poder*, *discurso*, *identidad*, *actor*, etc. La luz del mundo es enmarcada en los términos de Goffman que, sin duda, son los más adecuados para explicarla. No obstante, la autora trasciende la propuesta del autor estadounidense, que tiende a fijar la noción de institución total en una especie de “empirismo de coleccionista” y de “una eternidad flotante”⁷ sin historia, al insertar dicha institución en el concierto discordante de las luchas simbólicas con otras denominaciones religiosas; es decir, en el campo religioso en el cual la Iglesia de Aarón se debate fundamentalmente frente a su rival principal: la Iglesia católica.

La luz del mundo nos es restituida en su singularidad. Gracias a las diferentes maneras de abordar el fenómeno discursivo, es posible observar cómo se ofrece a los de fuera su novela institucional (Lourau) de los orígenes, la cual es recreada y actualizada a partir de las vicisitudes expansivas de la Iglesia en cuestión, que van haciendo que sume a su referencia mítica de una genealogía judía la concepción nacionalista, que le sirve para marcar sus diferencias “radicales” con la “transnacional” católica.⁸ A estos niveles se aúnan el discurso “bolivariano” y el de la “ONU”, una vez que logra ir más allá de las fronteras mexicanas. Pero De la Torre no se queda ahí, pues busca articular estos planos discursivos con aquellos normativos, moralizantes y comunitarios que sirven para volver operativo el proyecto de sociedad “disciplinaria” (Foucault) de La luz del mundo. Dicha moralización se manifiesta en las fiestas y rituales que conforman el ciclo anual de la denominación religiosa, que también se ha constituido como agencia promotora de servi-

⁶ Renée de la Torre, *op. cit.*, p. 22.

⁷ Cfr. Jacques Donzelot, “Espace Clos. Travail et Moralisation”, *Topique*, núm. 3, PUF, París, mayo de 1970.

⁸ Por cierto, el análisis argumentativo del primer documento oficial *La luz del mundo contra la jerarquía católica*, es uno de los más agudos e interesantes del libro.

cios para sus fieles, cuyos líderes han tomado el papel de mediadores entre el gobierno y los creyentes.⁹

La Iglesia aaronita aparece reproducida hasta la saciedad a partir del mismo modelo que “clónicamente” se disemina por el ancho mundo —“lugar de perdición”—, el cual es infiltrado por estas islas de la virtud y la purificación constantes. Islas que imagino tenderán a ocupar en el fin de los tiempos todo el espacio en donde hasta ahora “reina el pecado”. Pero no sólo es a esa exterioridad a la que hay que mantener a raya, sino que también la lucha se libra en el corazón del “templo vivo de Dios” de cada fiel perpetuamente asediado por la tentación. No hay descanso para los guerreros contra los vicios proliferantes. Las colonias aaronitas recuerdan el modelo conventual autosuficiente, sobre todo el cisterciense.

La autora pasa de la escala comunitaria a lo que denomina como vida cotidiana. Es ahí en donde la moralización y la conversión sirven de pivotes al análisis que nos permite ver cómo funcionan las redes de la vida diaria en algunos de sus aspectos, y la “interioridad” de los creyentes. En contraste con otras observaciones de instituciones totales, en donde la incoherencia es flagrante entre los diferentes planos del decir y el hacer, en *La luz del mundo* parece que la máquina de moralizar y hacer creer marcha sin grandes contratiempos. A lo largo de la investigación, no se localizaron cortocircuitos entre ambas prácticas, ya que no hay casi voces discordantes o ruidos que hagan sospechar que la voluntad de totalización y de encarnación del discurso aaronita esté amenazada en los territorios que administra. Valdría la pena en este momento llamar la atención sobre la aparentemente fácil transición y pasaje del carisma entre Aarón y su hijo Samuel. ¿Se estableció a partir de la muerte del primero una manera institucional de asegurar el relevo por la vía consanguínea?

El mito fundante de dicha Iglesia, como bien lo señala De la Torre, “otorga supremacía al liderazgo del fundador”, el cual se materializa en “una estructura jerárquica y monolítica”. A su vez, esta apreciación de Aarón, que se extiende a su hijo Samuel como los “sin par”, reaparece en el corazón de los conversos:

Yo estaba orando y le pedí a Dios que me diera algo, que me llenara la vida, entonces Dios se manifestó a través de su siervo Samuel: vi cómo se me acercaba poco a poco y me abrazaba con ternura, como lo hace un padre con su hija; desde entonces no volví más a sentirme sola; Samuel me comprendía, me acompañaba y me protegía; entonces sentí un calor que invadía mi cuerpo. Desde ese día mi vida cambió y yo me convertí.¹⁰

En efecto, no hay posibilidad de que persista un lugar vacío tanto en la genealogía “israelita” que liga a los sin par con la gesta judía, como hasta en lo más actual, en donde el *vivo* se vuelve cálida imagen protectora. Todos los espacios, escalas y dimensiones están ocupados.

⁹ Por ejemplo: a cambio de servicios gubernamentales, votos corporativos asegurados.

¹⁰ René de la Torre, *op. cit.*, p. 141

III. PREGUNTAS Y DUDAS

¿Hay o no fisuras significativas entre la práctica discursiva de la Iglesia y la vida cotidiana? ¿O se trata de las dificultades propias de una observación rigurosamente vigilada, a la que se le añade el inconveniente de ir más allá de los discursos de unos creyentes dispuestos a comunicar al investigador el deber ser institucional combinado con la acción misionera?

Un concepto que apenas se nombra pero que resulta muy importante es el de subjetividad, que no puede ser sustituido fácilmente por el de “internalización” ni por el de “hábitus”. Se habla de las conversiones a partir de dos escalas: una colectiva y otra individual. Hubiera sido interesante haber matizado tanto el concepto de subjetividad como las escalas en las que se le utiliza, pues la noción de “hábitus” tiende a desingularizar a los sujetos a tal grado que terminan por volverse intercambiables. Además, en el “hábitus” las condiciones “objetivas” y las “subjetivas” parecen constituirse circularmente. Considero que este enfoque acarrea un problema teórico y metodológico digno de ser tomado en cuenta para un posterior análisis, en la medida en que trasciende con creces el escrito que aquí comento. En cuanto a utilizar la noción de internalización, ésta implica que alguien —o algo— previo a ella realice dicha operación.

Cuando Renée de la Torre describe cómo el fundador de La luz del mundo borra literalmente su pasado a partir de un autobautismo en 1943, no vincula esta versión purificatoria al discurso nacionalista —“expropiado” a la tradición liberal del Estado mexicano— que defiende esta denominación en relación con la Iglesia católica. Sin embargo, en mi opinión, la historia de los mensajes de Dios al fundador no debe resultar contradictoria con los cuatro niveles discursivos arriba señalados; antes bien, debe servir para reforzarlos, sobre todo el nacionalista.

Por otro lado, la autora alude a tres cismas en la citada comunidad religiosa: en 1931, en el que 20 creyentes la abandonaron; en 1932, en el que 24 integrantes fundaron una nueva denominación, y en 1942, cuando desertaron 250 fieles. Desgraciadamente no abunda en las razones que sus miembros tuvieron para hacerlo, lo que hubiera dado “luz” a las tinieblas que cubren cómo en esta Iglesia se va configurando el liderazgo y “carisma” de Aarón.

Después de la publicación del libro, De la Torre recuperó unos recortes de prensa que ahondan en la ruptura que ocurrió en noviembre de 1942 y que generosamente me proporcionó. Las acusaciones que se dirigen las partes en pugna ante las autoridades judiciales, tocan uno de los pilares de la administración purificatoria y moral de las almas y de los cuerpos que esta denominación religiosa se había otorgado como misión. En la nota sin firma aparece el siguiente texto:

Unos dicen que los que actualmente tienen en posesión el templo “La Luz del Mundo” cometen inmoralidades con las jovencitas de la secta, mientras que los inculcados en esta forma dicen que sus enemigos los han boicoteado [*sic*], que han

violado las leyes de su religión usando corbatas, concurriendo a los bailes, ingiriendo bebidas embriagantes y profesando la poligamia.¹¹

He aquí un caso de incoherencia flagrante entre el decir y el hacer proporcionado por los propios militantes de la Iglesia a punto de escindirse por tercera vez. La nota periodística alude al hecho de que el conflicto tendría que ver con una clara pugna por el liderazgo. Asimismo, añade que las autoridades exhortaron a las partes a dejar a un lado sus ambiciones personales o se les clausuraría el templo “como (ya) se (había hecho hacía) poco tiempo, para evitar que (siguieran) riñendo”.¹²

Una nota del 24 del mismo mes firmada por S. S. Silva abunda en este asunto. Vale señalar que el periodista interpreta lo ocurrido y hasta toma partido por los que estarían en contra de Aarón. A este último se le acusa, junto con sus pastores, de querer obligar a los fieles a pagar “cinco pesos mensuales para el automóvil del director de la secta, prometer no usar corbata, no concurrir a bailes...(y a las madres) a repudiar a los hijos si éstos han sido arrojados de la secta, o a los hijos a maldecir a sus madres si éstas han desobedecido a los dirigentes”.¹³ Éstos son los amargos frutos de un claro cisma. El reportero agrega que diez templos se han separado en diferentes partes de la República a raíz de los acontecimientos mencionados. Una nota posterior, del 30 del mismo mes, alude al conflicto en la colonia “La nueva luz”, pues una de sus partes se resistía a salirse de la colonia y aseguran sus miembros que por esa razón han recibido amenazas de muerte.

En este ambiente tan poco evangélico, apareció el 26 de diciembre otro escrito en el que se acusaba directamente al hermano Aarón de haber “ultrajado” a una joven, “entenada de su mismo padre”, llamada Guadalupe Avelar. El periódico consigna que el líder se la había llevado desde los trece años a su casa para “adoctrinarla”, pero que además de esa meritoria labor al parecer la inició en los caminos de la sexualidad, supuestamente “con acuerdo de su mujer”. Mas una vez que quedó embarazada —según el testimonio de la afectada—, la mujer de Aarón le proporcionó “ciertos bebedizos, pero no pudiendo conseguir el objeto que se proponían y temeroso el Pastor de las consecuencias del escándalo entre los feligreses, se llevó a Lupe hasta la población de Tapachula”.¹⁴ Una vez que tuvo al hijo, Guadalupe volvió a Guadalajara; su regreso provocó las amenazas de muerte de Aarón, por lo que la joven y su madre decidieron presentarse ante el procurador de Justicia del estado a levantar un acta.

En marzo del año siguiente asumió el cargo de gobernador de Jalisco el general Marcelino García Barragán al que Aarón, cuando sólo se llamaba Eusebio Joaquín González, había servido en el ejército.¹⁵ Según el texto de Ibarra,¹⁶ se dice que llegó a ser el encargado de dar el tiro de gracia en los fusilamientos. ¿Le sirvió la

¹¹ *El Occidental*, Guadalajara, 20 de noviembre de 1942.

¹² *Idem*.

¹³ *El Occidental*, Guadalajara, 24 de noviembre de 1942.

¹⁴ *El Occidental*, Guadalajara, 26 de diciembre de 1942.

¹⁵ Y con el que al parecer estaba en buenos términos.

¹⁶ Ibarra y Lanzcyner, *op. cit.*

gubernatura de García Barragán al “ungido”, “siervo” y “elegido” de Dios, para acallar las acusaciones en su contra?

En ese año de 1943, Aarón recibió su cuarta y más oportuna “revelación” y decidió borrar su pasado al bautizarse a sí mismo, ya que descubrió que el anterior bautismo no había sido válido. Acto seguido, invitó a sus seguidores a que en un “acto de humildad” recibieran el nuevo bautismo otorgado por él. Acto simbólico de deslinde en el que Aarón se legitima y en el que resignifica *post factum* —haciendo mediar a Dios—, una pugna que se había configurado a partir de asuntos demasiado humanos en los cuales la concupiscencia campeaba por sus fueros. Pugna en la cual “el mundo, el demonio y la carne”, en general siempre considerados como del lado católico, parecen literalmente haber invadido esa zona privilegiada de la lucha contra el pecado y a favor de la promoción de la virtud que pretendía ser esa Iglesia denominada por aquel tiempo “el pueblo del Señor”.

Y desde entonces, según cuentan las crónicas oficiales de esta Iglesia, se inició —o se continuó— una época de moralidad y de virtud incuestionables, que hacen que propios y extraños admiren esa obra de asepsia moral. Lo cual es más sorprendente si se tienen en cuenta los hechos que describí, explicitados no por los enemigos del grupo sino por sus representantes y fieles. Si bien a los aaronitas/samuelitas no les quedó otra, frente a sus competidores por los bienes de salvación, que remarcar las diferencias, sería interesante invertir los términos y poner el acento en las semejanzas. Por cierto, De la Torre alude a esta cuestión cuando señala que: “la generación de una ‘nueva cultura’ no propone transformaciones sustanciales a los códigos de la cultura popular, sino más bien refuncionaliza muchos de los elementos ya existentes y los revaloriza de acuerdo a su propia doctrina”.¹⁷

Me atrevería a pensar que las campañas de moralización católicas encontrarían en las “revalorizaciones” y métodos de La luz del mundo su “cumplimiento”. Y que la estrategia desplegada por “los hijos de la luz” es muy semejante a la que propugna una de las corrientes del Partido Acción Nacional —como antes las hubo del PRI—, la cual sacaría abundante provecho de lo ya experimentado por años en el oriente de la ciudad de Guadalajara para el control de la concupiscencia, los homosexuales, las minifaldas y otros espectáculos “inconvenientes”. Quiero decir con esto que la moralización y el control propugnados por la Iglesia de La luz del mundo están en gran consonancia, o cuando menos en resonancia, con las aspiraciones morales de una parte de la clase media católica y de la alta burguesía, representadas entre otras instituciones por la Universidad Autónoma de Guadalajara,¹⁸ el Opus Dei o los Legionarios de Cristo.

¹⁷ Renée de la Torre, *op. cit.*, p. 141.

¹⁸ Habría que estudiar a esta universidad como una especie de institución “casi total”, con una lógica de control moral que no deja de recordar a la practicada en la “hermosa provincia” en donde se asienta La luz del mundo. Además, no hay que olvidar que el núcleo duro de esta universidad se volvió anticlerical por razones del conflicto universitario de los años cincuenta con el ITESO (universidad de los jesuitas). Anticlericalismo que luego derivó en la siguiente década hacia el lefevrismo. Obviamente, el anticlericalismo de la Iglesia de La luz del mundo se da por otras razones.

Por tal motivo, considero que La luz del mundo no debe ser tratada como lo popular y diferente que se “coló” en una supuesta y gozosa homogeneidad en la que reinaba soberana la única y verdadera Iglesia, la católica. Tampoco como un grupo encapsulado que hace cosas heterodoxas “de la calzada para allá”,¹⁹ sino como una institución que, por caminos un poco al margen de lo que la mayoría considera como la ortodoxia, pretende llevar a término la obra inconclusa de los que ella estima que traicionaron el mensaje bíblico. Y por esto forma parte con pleno derecho de aquellos elementos de la sociedad tapatía que hacen de la misión moralizadora de las costumbres una de sus razones de vida.

Bastaría recordar las primeras reacciones católicas a la llamada “educación sexual” que pretendió poner en marcha el gobierno en 1933, para darse una idea de los parentescos que se dan en la práctica entre los “hijos de la luz” y los de la catolicidad conservadora. Las reacciones actuales de esta última no se han despegado de la matriz reactiva básica de aquella época. Leamos, por ejemplo, la respuesta que el presidente de la Asociación Nacional Pro Libertad de Enseñanza, el doctor Meza y Gutiérrez, expresó en un mitin en la ciudad de México el 11 de junio de 1933, ante 2 000 padres de familia:

- 1) La iniciación debe ser estrictamente individual, nunca colectiva. En la colectividad, por el sólo hecho de serlo la moralidad de cada sujeto desciende a un nivel muy bajo, con ella se degrada la voluntad, el sentimiento y la inteligencia. 2) La iniciación debe ser íntima [...] ingenua [...] delicada [...] Y por último secreta: la revelación de los misterios de la generación debe ser para el niño el secreto de Dios [...]
- 3) Sin entrar en decripciones anatómicas o fisiológicas escabrosas.²⁰

Sin duda, en este pensamiento estrictamente dicotómico la “educación de la pureza” se oponía a “la colectiva, prostituyente, horrendamente corruptora (y) diabólica”.²¹

Esta nueva necesidad de enfrentar el discurso sobre la sexualidad —interpreta De la Torre— implica una nueva normatividad que (lo) regule [...] Se requiere normar quiénes son los autorizados para hablar de él, en qué situaciones, con qué palabras, al interior de cuáles relaciones sociales, a qué edad, en qué momento, etcétera. La relevancia del discurso [...] citado nos deja ver el cambio entre la normatividad del mutismo, hacia la normatividad del discurso [...] Pero no por esto hay que desconocer que el mutismo sigue presente bajo la forma del pudor, de mantener en secreto la historia de la generación y en la prohibición de las descripciones anatómicas y fisiológicas. Es también interesante que este discurso deja ver un rompimiento entre

¹⁹ Como acostumbraban decir las clases acomodadas de esa parte de la ciudad hasta la década de los sesenta, sin caer en la cuenta de que dicha expresión tenía su contraparte simétrica. En esa zona estaban albergados la mayoría de los prostíbulos y una buena parte de los centros nocturnos. Habría que hacer un estudio de las diversas representaciones y maneras como los usuarios del espacio urbano dividen la ciudad y lo que se deposita en cada una de ellas.

²⁰ Citado por Renée de la Torre en “El campo de la moral sexual: sexo, modas y rock’n roll”, trabajo para el doctorado en ciencias sociales y antropología, en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara, 1934*, vols. 3 y 4, CIESAS y Universidad de Guadalajara, octubre de 1995.

²¹ *Ibid.*, p. 197.

la ciencia médica profesional y la ciencia médica que se hallaba vinculada al régimen del catolicismo.²²

No es que antes no se hablara de sexualidad, pero no era tan obvia y pública la participación de los laicos católicos en el asunto. Y alzaban la voz porque el proyecto gubernamental pretendía inmiscuirse en el territorio educativo que ellos consideraban —y consideran— como una pura prolongación del hogar. Ahí su moral privada debía reinar porque, en última instancia, lo público no existe sino como confirmación y pleonasma de lo privado. Por lo tanto, no se distinguen diferentes maneras de configuración de lo público. Debe tenerse en cuenta que en el tercer territorio, el íntimo, por medio del dispositivo de la confesión, la jerarquía eclesial se encargaba de controlar, perdonar y sugerir estrategias para “canalizar” los turbadores movimientos de la carne.

Se entiende entonces el efecto “traumático” que provocaron las palabras de Plutarco Elías Calles pronunciadas en Guadalajara en julio de 1934, cuando afirmó que “la revolución debería apoderarse del alma de los niños”. Alma en peligro inminente de corromperse por una educación colectiva y para colmo “socialista”. El “alma” fue una representación por la que se luchó a brazo partido en ese tiempo. Años después “reaparecerá” como campo de lucha en la campaña contra los libros de texto “único, gratuito y obligatorio” a principios de los años sesenta y posteriormente contra el claroscuro objeto de la “inmoralidad”, que propugnaría la televisión.²³

Por su parte, para los miembros de La luz del mundo lo público sólo debe anunciar la consagración y sacralización moral de la vida privada e íntima. Pero a diferencia de su contraparte católica, el control sobre los hogares pretende ser más estricto y, hasta donde nos dejan ver los testimonios recogidos por la autora, todavía con buen éxito.

Finalmente, sería de interés una investigación que abundara en el arraigo y posterior consolidación de esta denominación religiosa en el suelo de una de las diócesis más importantes del catolicismo, cuyo líder se estableció precisamente en los momentos en que la Cristiada comenzaba.

POSDATA

El día en que se presentó el libro de la maestra Renée de la Torre en el CIESAS Occidente, un contingente de La luz del mundo hizo acto de presencia. Al final del acto académico, uno de sus miembros pidió “respetuosamente” la posibilidad de hacer uso de la palabra para dar cuenta de “los múltiples errores contenidos en

²² *Idem.*

²³ En su primera *Carta Pastoral* como arzobispo de Guadalajara, José Garibay Rivera, además de alertar contra “el desenfreno de las costumbres”, hacía énfasis en los espectáculos que se presentaban en los teatros y salones que le parecían “no sólo inmorales sino a todas luces obscenos”. Circular núm. 11/43, *Boletín Eclesiástico*, núm. 5, mayo de 1936. ¿Cuál era para él la sustancial diferencia entre la inmoralidad y la obscenidad?

el texto". Lo que resultó para mí más interesante de su intervención es la lógica de la argumentación esgrimida, pues se mezclaron elementos que hacían énfasis en los datos imprecisos o claramente "equivocados" del libro con las creencias que circulan en esa denominación religiosa.

El núcleo argumentativo descansaba de manera sustancial sobre tres elementos: 1) si usted no cree en lo que yo creo, nunca podrá entender qué nos motiva a actuar como lo hacemos; 2) si algún fiel le dijo una cosa diferente a la versión oficial, es que no ha comprendido la doctrina al cien por ciento, y 3) la versión oficial es la única que puede dar cuenta de manera total de lo que realmente somos. Es decir, el discurso explicaría las prácticas.

Este círculo protector que vuelve "inabordable" el análisis de esta institución a todo aquel que no participa de su creencia, de su versión oficial —a la cual se concibe como omnicomprendensiva— y que descalifica incluso a cualquier creyente que no se adecua a la versión oficial, muestra a la luz del día la férrea voluntad de unanimidad que inspira a la cúpula —y al parecer no sólo a ella— de esta Iglesia. Unanimidad que mima de alguna manera la parte dogmática de su principal rival, la Iglesia católica, y que alude a un uso de las jerarquías más rígido que el de aquella.

Además, permite observar cómo dos discursos acerca del "mismo" objeto no pueden entrar en intersección. En este caso, los actores analizados en sus relaciones sociales usan el sentimiento generado por su creencia como un núcleo duro, inexpugnable e imposible de analizar, con el cual pretenden neutralizar cualquier representación que no coincida con la imagen que tienen de sí, a diferencia de otros actores más permeables al análisis realizado por gentes ajenas a la institución.

Si Renée de la Torre trabajó con pertinencia las relaciones de esta denominación religiosa con el "mundo" y las luchas en el interior de cada fiel con el pecado —"para pecar no hay libertad"—,²⁴ gracias a la dramatización que ofrecieron al unísono los fieles de La luz del mundo el citado día, se puede añadir un nuevo nivel a la investigación, aquel que aludiría de una manera oblicua a una famosa frase evangélica que se podría reescribir así: "las puertas del análisis de las ciencias sociales no prevalecerán contra la imagen de La luz del mundo".

Fernando M. González

²⁴ Esta frase la emitió la persona que en la presentación del libro, el 14 de diciembre de 1995, fungió como crítica del documento de la antropóloga y comunicóloga.