



Instituto

Mora

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

“Factores que influyen en los procesos de movilidad religiosa de una institución pentecostal: el caso de La Luz del Mundo en la colonia Hermosa Provincia, Guadalajara, Jalisco, México, durante el periodo 2014-2024”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN SOCIOLOGÍA POLÍTICA

P R E S E N T A :

LIC. YARED NEYLI MORALES SOSA

Director: Dr. Mario Virgilio Santiago Jiménez

Ciudad de México

Julio de 2024.

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnologías*



A Gunter.

Quien, con el más profundo amor, me acompañó hasta el último de sus días.



AGRADECIMIENTOS

La investigación que dio origen a esta tesis, realizada durante la Maestría en Sociología Política en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, fue posible gracias al apoyo invaluable del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT). En este proceso de construcción, que se nutrió profundamente de la reflexión continua y de extensas conversaciones sobre la movilidad religiosa, tuve el privilegio de contar con la guía experta del Dr. Mario Virgilio Santiago Jiménez. Agradezco sinceramente su dedicación constante y el compromiso demostrado en cada uno de nuestros encuentros, los cuales fueron fundamentales para orientar y enriquecer significativamente este trabajo académico, avanzar y —siempre que fue necesario— retroceder con el fin de mejorar. Además del respaldo académico, el Dr. Santiago siempre se esforzó por mantener mi interés en la investigación. Me preguntaba: "¿Sigues entusiasmada con el tema?", reconociendo que sin ese entusiasmo sería difícil progresar. Afortunadamente, hasta el día de hoy, puedo afirmar que esa pasión sigue encendida.

Mi infinita gratitud también se extiende a la Dra. Mariana Guadalupe Molina Fuentes, cuya trayectoria como investigadora del fenómeno religioso en México ha sido fuente de inspiración durante años para perseverar en este camino. Su cálida disposición para ser mi lectora, sus observaciones pertinentes a la investigación y nuestras conversaciones enriquecedoras a lo largo del proceso han dejado una huella profunda en mi trabajo y han impactado significativamente mi vida. Su amistad, sin duda, ha sido y continúa siendo un pilar fundamental para mí. Agradezco especialmente al Dr. Fernando Manuel González y González por haber aceptado formar parte de mi sínodo. Sus comentarios y retroalimentación, así como sus textos sobre La Luz del Mundo, enriquecieron varias de las reflexiones que se presentan aquí. Me siento afortunada por haber recibido sus amables observaciones y por haber tenido la oportunidad de aprender de él. También expreso mi agradecimiento a los Dres. Nicolás Panotto y Juan Carlos Domínguez Virgen por sus sugerencias, comprensión y calidad humana. El trayecto compartido con ellos significó un valioso aprendizaje para mi formación y, sin duda, contribuyó a una versión mejorada de este análisis.

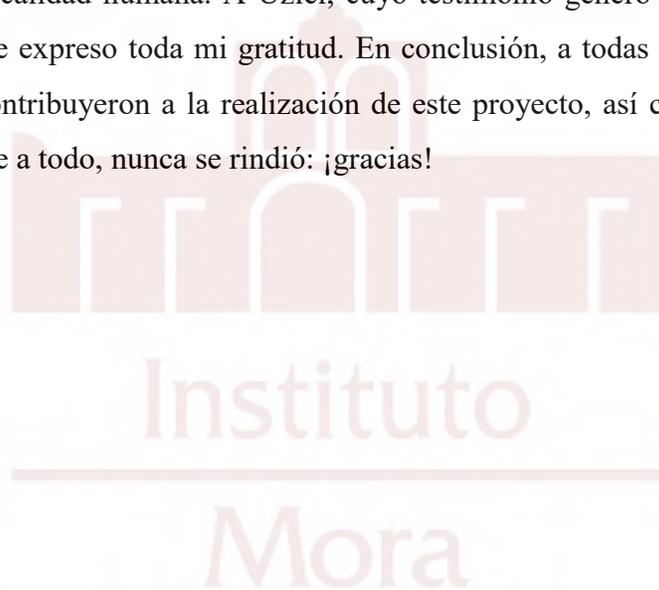


Nada de esto habría sido posible sin el amor, apoyo y comprensión incondicionales de mi familia. En momentos de duda, siempre creyeron en mí; durante largas jornadas de trabajo, estuvieron a mi lado; entendieron cuando el tiempo juntos se vio limitado por mis responsabilidades académicas, y nunca dejaron de alentarme. Especialmente resuenan las palabras de Áxel, mi hermano y amigo: “¡Tú puedes, *bofi!*” ¡Tienes lo necesario! Cada vez que le anunciaba: “¡Ya me voy a trabajar”, y me sentaba a escribir esta tesis. Muchas veces mamá me animó, cuidó, alimentó e inspiró a lo largo de este proceso. Desde mi ingreso al Mora ha contado los días para llegar a este momento, una tradición desde mi infancia que aprecio profundamente —y por fin, ¡aquí estamos, má!—. Papá me ha expresado su cariño y orgullo en cada oportunidad, sin faltar su respaldo moral y material. A ambos los amo con locura y agradezco infinitamente su apoyo inquebrantable. Ax, Zuri, Sara, Fer, Migue y Ale son mi mayor tesoro. Con este esfuerzo quiero decirles que pueden lograr cualquier meta que se propongan; siempre estaré aquí para cada uno. Evocando al poeta uruguayo que tanto admiro, para ustedes no es novedad que el mundo y yo les queremos de veras, —pero yo siempre un poquito más que el mundo”.

Como parte fundamental de mi familia, no puedo dejar de mencionar a Gunter, quien iluminó mi camino durante diez años. Junto a él, gran parte de esta tesis tomó forma; recordaré las largas noches en vela que compartimos. Aunque nunca conversamos, me viene a la mente aquel verso que dice: “...las mejores palabras del amor, están entre dos que no se dicen nada”. Su calor, ternura y compañía fueron un sostén inquebrantable que me motivó a seguir adelante. Elevo mi eterna gratitud hasta donde quiera que se encuentre. Un lugar especial en mi corazón pertenece a mi amigo y cómplice Gerardo Guerrero Moso, —Gerry”, quien no pocas veces escuchó mis ideas sueltas y con su brillantez intelectual me guió hacia nuevos horizontes. Más allá del ámbito académico, hizo de mi estancia en el Instituto Mora una experiencia inolvidable. Su compañía siempre fue un bálsamo, un lugar seguro, la alegría de continuar. Aprecio profundamente su presencia en los momentos buenos y malos. No puedo sino admirarlo y quererlo profundamente. Esta gratitud y cariño también se extienden a mi red de apoyo de siempre: Karina, Alicia, Angélica, amigas entrañables que tuve la fortuna de conocer en mi *alma mater*, la UAM Azcapotzalco. Desde entonces, han sido una fuente inagotable de apoyo, amor y sabiduría que agradezco cada día.



También quiero expresar mi sincero agradecimiento a cada uno de mis informantes, quienes con su generosidad y confianza en mí dieron sentido a esta investigación. A Amram, quien no solo abrió las puertas de su hogar en Hermosa Provincia, sino que además se convirtió en un amigo invaluable, le estoy infinitamente agradecida. A Lidia, Concepción y Jared, les dedico un especial reconocimiento por la calidez y los gratos momentos compartidos durante mi estancia en Guadalajara. Mi profunda gratitud se extiende hacia Raquel, ahora gran amiga, cuya historia y valentía son una fuente constante de inspiración. A Vasti, querida, le agradezco enormemente por compartir conmigo, con paciencia y pasión, parte de su mundo único y enriquecedor. A Ada y Lo-ami, les doy un millón de gracias por la invaluable riqueza de la información compartida y, sobre todo, por su excepcional calidad humana. A Uziel, cuyo testimonio generó reflexiones profundas y significativas, le expreso toda mi gratitud. En conclusión, a todas las personas que de una forma u otra contribuyeron a la realización de este proyecto, así como a la versión de mí misma que, pese a todo, nunca se rindió: ¡gracias!



ÍNDICE

Agradecimientos	2
Introducción general	7
Capítulo 1. Campo religioso, movilidad y poder	
Introducción.....	19
1.1 La teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu.....	20
1.1.1 El campo religioso.....	26
1.1.2 La teoría del campo religioso aplicada.....	32
1.2 El modelo de conversión y movilidad religiosa.....	39
1.2.1 Movilidad religiosa: un proceso no lineal.....	47
1.2.2 Otras formas de entender la movilidad religiosa.....	54
1.3 Poder o la postura frente a la movilidad religiosa.....	58
Reflexiones finales.....	68
Capítulo 2. Orígenes, expansión y crisis de La Luz del Mundo	
Introducción.....	71
2.1 Raíces pentecostales.....	72
2.2 Orígenes institucionales: el liderazgo de Aarón Joaquín González (1926-1964).....	80
2.3 Crecimiento y expansión institucional: el liderazgo de Samuel Joaquín Flores (1964-2014).....	94
2.4 Actualidad o crisis de La Luz del Mundo: el liderazgo de Naasón Joaquín García (2014-2024).....	107
Reflexiones finales.....	122
Capítulo 3. Ingresar, permanecer y salir en La Luz del Mundo	
Introducción.....	126
3.1 Factores que influyen en el ingreso a La Luz del Mundo: Perspectiva de miembros y exmiembros de la institución religiosa.....	127
3.2 Factores que influyen en la permanencia en La Luz del Mundo: Perspectiva de miembros y exmiembros de la institución religiosa.....	143
3.3 Factores que influyen en los procesos de salida de La Luz del Mundo:	



Perspectiva de miembros y exmiembros de la institución religiosa.....	166
Reflexiones finales	194
Conclusiones generales	199
Referencias bibliográficas	208
Anexos	220



INTRODUCCIÓN

Estas páginas constituyen un esfuerzo analítico por entender el problema de la movilidad religiosa; concepto útil para designar las distintas formas de circular en el campo religioso. La arista más visible del fenómeno, producto de los resultados censales, evidencia el descenso de la población católica, el aumento de adscripciones a iglesias evangélicas y el incremento de la secularización —entendida como pérdida de relevancia de la religión— que en nuestro contexto avanza de la mano del ateísmo, la desinstitucionalización y subjetivación de las creencias. Si bien estos datos, que pueden ser entendidos como las tendencias generales de la transformación religiosa en México, dan cuenta de un innegable proceso de transformación en el campo religioso, pretender que ésta se limita a la conversión de fieles católicos hacia denominaciones evangélicas es ocultar la complejidad de los procesos y multidireccionalidad de los cambios. Tal como advierten los estudios más recientes del fenómeno (Garma, 2018; De la Torre et. al., 2020; Ramírez & Odgers, 2021), el abordaje requiere de un trabajo analítico, de redefinición de categorías precisas y de abundante información empírica que permita vislumbrar las diversas aristas de la realidad que se pretende describir y comprender.

En esa tarea, que aún tiene largo camino por delante, se inscribe la presente investigación enfocada en el análisis de los factores que influyen en los procesos de movilidad religiosa de una institución pentecostal: la *Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad “La Luz del Mundo”*. Inicialmente el interés estaba centrado en analizar las causas y consecuencias de la disidencia religiosa —entendida como un caso particular dentro de la diversidad de formas de movilidad— en dicha institución, a la luz de su contexto actual. Parecía, como explicaré con mayor detalle, que la reciente detención y encarcelamiento del director general de La Luz del Mundo, que supuso el inicio de un liderazgo religioso desde el encierro, era terreno fértil para explorar los procesos de salida o abandono de la vida religiosa. Anclada a esa idea —que posteriormente daría lugar a la construcción de una hipótesis— me propuse indagar en las causas y consecuencias de dos procesos de ruptura disímiles: la desafiliación y defección religiosa, que suponen un tipo de salida medida o la adquisición de una posición activa en contra de la institución,



respectivamente. Sin embargo, tal aproximación arrojaba una visión muy parcial del fenómeno.

Fruto del intercambio de ideas y reflexiones en los albores de esta investigación, advertí que no es posible hablar de los motivos de la disidencia religiosa en una institución sin indagar, de manera obligada, en las trayectorias creyentes de sus componentes. Ello condujo a la necesidad de construir un enfoque holístico, abarcador no solo de la salida, sino de la entrada y —como aquí se propone— permanencia de los(as) creyentes para entender la dinámica completa de circulación. Esto no restó importancia al análisis de la desafiliación y defección, al contrario, complejizó el fenómeno que desde su particularidad se inscribe en las grandes tendencias de la transformación del campo religioso mexicano, advertidas en importantes estudios de corte cuantitativo y cualitativo: los censos del INEGI, la *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas - Encreer 2016*, el proyecto *Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000*, del que surgieron tres obras: *Atlas de la diversidad religiosa en México* (De la Torre & Gutiérrez, 2007), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación religiosa* (Hernández & Rivera, 2009) y *Pluralización religiosa en América Latina* (Odgers, 2010).

Tales aproximaciones han dado lugar a la construcción de categorías específicas y modelos para la comprensión de la movilidad religiosa, indudablemente útiles para afinar la mirada sobre el fenómeno, pero que no siempre trascienden el nivel descriptivo o, al ser aplicados a casos y contextos para los que no fueron creados, como producto de la circulación de las ideas, se vuelven inoperantes. En cierta medida esta investigación toma distancia de tales perspectivas —aunque sí propone nuevas categorías para entender la movilidad, a saber, *creación, permanencia, expulsión y deserción intermitente*— y se propone una explicación sociológica del fenómeno desde un enfoque relacional. Una mirada a los factores que influyen en el ingreso, permanencia y salida de La Luz del Mundo, permite explicar la movilidad religiosa más allá de la concepción lineal que la reduce a nacer, vivir y morir en una sola fe o que entiende la salida de una iglesia como el último escaño de la movilidad religiosa; el enfoque aquí propuesto entiende dicha movilidad como un proceso multidireccional enmarcado en la estructura social que forman los actores a través de sus vínculos (relaciones de poder); dimensión escasamente explorada en los estudios sobre las grandes tendencias del cambio religioso en México.

El caso empírico constituye un insumo de gran valor para el análisis de la movilidad religiosa, en tanto resulta revelador el hecho de que en el campo religioso mexicano sobresale —entre todo un mosaico de posibilidades— una sola denominación de raíz pentecostal: La Luz del Mundo, como evidencian las aproximaciones cuantitativas al fenómeno. Desde el proyecto *Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000*, publicado en los albores de este siglo, se delineó la distribución de las preferencias no católicas en el país. Entre éstas destacaron las protestantes históricas, bíblicas no evangélicas y denominaciones pentecostales de manera general, pero particularmente resaltaron las iglesias adventista, mormona y testigos de Jehová (todas bíblicas no evangélicas), así como La Luz del Mundo (única entre las pentecostales) por su importante presencia nacional. De ahí en fuera, la categoría “otras evangélicas” abarcó a los numerosos pentecostalismos. La tendencia se mantuvo en el *Panorama de las religiones en México 2010*, publicado por el INEGI como resultado de los datos oficiales del censo de ese año, que enfatizó la importancia de las iglesias protestantes históricas, bíblicas no evangélicas y de raíz pentecostal. Empero en esta última categoría, La Luz del Mundo fue la única destacada de manera explícita, mientras la miríada de denominaciones pentecostales se englobó en el rubro “otras cristianas y evangélicas”.¹

Lo mismo sucedió en la *Encuesta 2016* al momento de presentar la distribución de las preferencias religiosas “no católicas” en México (De la Torre et. al., 2020, p. 91). Además de la notable presencia nacional que la constituye como la iglesia pentecostal más importante del país, ya que posee el contingente de creyentes más numeroso después de la iglesia católica (Fortuny, 2005) —dato que matizaremos a lo largo de estas páginas— es de destacar que su expansión nacional e internacional habla de la relevancia de las instituciones religiosas en la actualidad. No pocas veces el descenso de la población católica en México se ha interpretado como la pérdida de relevancia de las instituciones religiosas en general, sin embargo, esa perspectiva, a la que indudablemente contribuye el incremento de estudios sobre la desinstitucionalización y/o subjetivación de las creencias, suele ser una mirada parcial sobre el fenómeno que evidencia nuestro marcado católicocentrismo. No obstante, la expansión de esta comunidad y el interés que ha

¹ El *Panorama de las religiones en México 2010* no da cuenta de la especificidad de LLDM como la publicación de 2010, pues engloba a protestantes y evangélicos en un mismo rubro; lo que se presenta como una limitante para el análisis de la movilidad y la diversidad religiosa en un sentido más específico.



despertado en distintos ámbitos de la vida social, habla de una notoria importancia de la fe institucionalizada en nuestro país.

Desde su fundación, La Luz del Mundo llamó la atención de la sociedad tapatía en la que surgió debido a la consolidación de un proyecto holístico que incluye lo religioso, social, económico, político, cultural y le distingue de sus pares pentecostales. Tal notoriedad se advierte en el interés mediático que ha tenido lugar durante sus tres periodos de liderazgo. Medios de comunicación tradicionales (periódicos y televisión) se interesaron —como veremos a lo largo de la investigación— en los procesos de movilidad religiosa de La Luz del Mundo en la década de los cuarenta y de los noventa. Lo mismo en la época actual. El campo mediático, ahora también digital, da cuenta de la prevalencia de ese interés al cubrir de manera abundante los acontecimientos más recientes y relevantes de la comunidad, a saber, la celebración del onomástico del líder religioso en el palacio de Bellas Artes y su posterior encarcelamiento por parte de las autoridades del estado de California en el año 2019. Prensa escrita y audiovisual, acompañada de redes sociales digitales y plataformas de *streaming* pusieron ante el ojo público distintos productos culturales en torno a las relaciones de esta iglesia con el Estado (debido a la polémica celebración en Bellas Artes) y sobre el proceso jurídico que atraviesa el actual líder religioso: Naasón Joaquín García.

El aquí denominado “caso Naasón” despertó mi interés sociológico por el problema de la movilidad religiosa en La Luz del Mundo, al considerar que su impacto se vería reflejado justamente en esa área. Con esto en cuenta me propuse indagar en el fenómeno, no sin antes tomar una serie de decisiones investigativas para no conducir el tema hacia derroteros a los que sería fácil arribar, por ejemplo, un enfoque en la nota roja. En tal sentido, elegí abordar la problemática sin hacer foco en el caso Naasón, sino en los procesos de ingreso, permanencia y salida de los agentes religiosos, como advertí anteriormente. La visión del laicado o los “miembros de banca” fue fundamental en aras de tomar distancia de una mirada oficial que —probablemente— se habría encontrado en las autoridades eclesiales.² Poner en marcha la investigación también supuso la elaboración de un recorte espacio-temporal que se explica enseguida. Espacialmente se consideró un abordaje desde la colonia Hermosa Provincia, Guadalajara, Jalisco, México, por dos

² Que, de cierta manera, sí fue recuperada a través de los comunicados oficiales de la institución.



motivos: el primero, que ésta surgió a causa del proyecto liderado por el primer Apóstol de La Luz del Mundo, Aarón Joaquín, como un modelo de comunidad religiosa urbana, que al ser el hogar del líder religioso, adquirió un carácter central y sagrado para las y los adeptos que la habitan o visitan al menos una vez por año.

El segundo motivo es que desde dicho lugar se emite toda información oficial sobre la situación actual de la comunidad hacia otras partes de México y del mundo. Aunque, como veremos más tarde, hubo necesidad de expandir el enfoque espacial por causas metodológicas, no obstante, la aplicación de las técnicas de investigación está mayormente centrada en Hermosa Provincia. Al respecto, cabe enfatizar la importancia que los agentes religiosos otorgan a dicha colonia, independientemente de la ubicación geográfica en que éstos se encuentren, debido al carácter sacro que le concede el hecho de que en ella se encuentra la casa apostólica, el templo central y tradicionalmente se celebra la fiesta más importante de la comunidad: Santa Cena.³ La temporalidad elegida obedece al periodo de liderazgo de Naasón Joaquín, que va desde 2014 hasta la actualidad. El interés en esta etapa y no en otra, justamente radica en la curiosidad inicial de contemplar la influencia del “easo Naasón” en los procesos de disidencia religiosa de La Luz del Mundo, pero también se debe a que este lapso está asociado a un momento de intenso conflicto dentro y fuera de la institución.

José María Murià (2021) divide la historia de La Luz del Mundo en tres periodos: *origen, expansión y crisis*; correspondientes a los liderazgos de Aarón Joaquín (1926-1964), Samuel Joaquín (1964) y Naasón Joaquín (2014-actualidad), respectivamente. Ésta investigación recupera dicha distinción y se abre a la posibilidad de explorar el problema de la movilidad religiosa en la etapa de “*crisis*”, sin dejar de tener en cuenta los otros periodos. Además de coadyuvar a una comprensión más amplia del recorte temporal establecido, mencionar el trabajo del historiador mexicano conduce a pensar en el enfoque desde el que se ha estudiado a la comunidad actualmente. Pululan los análisis en prensa escrita, radio y televisión (elaborados por periodistas y académicos,⁴ pero también un enfoque sensacionalista como veremos a lo largo del estudio) asidos de la mano de las industrias

³ Debido a la expansión de la comunidad, dicha fiesta también se celebra en otros espacios, pero lo deseable para el miembro de La Luz del Mundo es hacerlo en esta ciudad por su carácter sacro.

⁴ Como Bernardo Barranco, Carlos Martínez García, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez, Elio Masferrer, entre otros.

culturales que se han encargado de producir al menos cinco documentales sobre la comunidad. Desde el enfoque histórico destaca el abordaje de Noé Torres (2016) sobre la construcción del carisma de los dirigentes de La Luz del Mundo, especialmente de Samuel Joaquín; el artículo sobre los orígenes y crecimiento de la comunidad a través de sus tres liderazgos, elaborado por Massimo Introvigne (2020); y el estudio más actual, que cuestiona este último trabajo, a cargo del mencionado Murià.

En el ámbito antropológico destaca el trabajo de Cristina Mazariegos (2015) sobre la participación de las mujeres en La Luz del Mundo en León, Guanajuato; y en el sociológico sobresale el análisis de Pedro Hernández (2019) acerca de la ética económica de la institución religiosa, enfocado en Hermosa Provincia; paralelamente resalta la escasa producción actual sobre el fenómeno desde esta disciplina. Los estudios pioneros sobre el tema —recuperados a lo largo de este trabajo— nos hablan de una producción interdisciplinaria prolifera que innegablemente ha decrecido al mismo tiempo que aumenta el abordaje de los estudios sobre la fe desinstitucionalizada en el país. Prueba de ello la abundante producción de tesis, artículos y libros sobre esta iglesia a finales del siglo XX y principios del XXI, elaborados por destacados(as) investigadores del fenómeno religioso en México como Araceli Ibarra y Elisa Lanczyner (1972), Rodolfo Morán (1986), Guillermo de la Peña (1990), Fernando González (1997; 1998), Renée De la Torre (1995; 2000), Elio Masferrer (1997), Paula Biglieri (2000), Patricia Fortuny (2001; 2005), entre otros;⁵ en contraste con la evidente escasez de producción académica reciente sobre la iglesia.

Pese a que el problema de la *conversión* como una expresión de la movilidad religiosa fue una preocupación en la década de los noventa (De la Torre, 1995; 2000), no existe un abordaje centrado en una o varias de las manifestaciones de este fenómeno en La Luz del Mundo de manera particular, pese a su relevante presencia nacional y al interés mediático que históricamente ha suscitado. He ahí la contribución al campo de estudios que el presente abordaje se propone realizar. Distintos productos culturales advierten sobre la importancia de los procesos de disidencia religiosa durante el último periodo de liderazgo, pero con ello dejan una tarea pendiente para la investigación social. Así, en aras de explorar el cambio religioso desde la sociología política, asida de la elección del caso empírico, planteé una pregunta general —de la que se derivaron cuestionamientos específicos

⁵ No reseñados aquí porque su importancia se explora a lo largo del primer capítulo.



expuestos en la estructura capitular— para indagar en la manera en que el problema se encarna en la subjetividad de los(as) creyentes: ¿Qué factores influyen en la movilidad religiosa de La Luz del Mundo durante el periodo de liderazgo actual (2014-2024) y cómo impactan en el orden establecido al interior de la institución religiosa?

De dicha pregunta surgió una respuesta tentativa o hipótesis, producto de la reflexión espontánea sobre el contexto actual de la comunidad, pero pulida durante mi estancia en este programa de Maestría, así como el objetivo general de la investigación. La primera supone que el principal factor de la movilidad religiosa en La Luz del Mundo durante el periodo de liderazgo 2014-2024, es el reciente encarcelamiento del actual líder religioso, motor de numerosos procesos de salida o abandono de la iglesia que, consecuentemente, ponen en entredicho las relaciones de poder en la institución, bajo el supuesto de que la disidencia religiosa implica la pérdida de capacidad institucional para regir las percepciones, representaciones y prácticas morales de sus miembros. Por ende, el objetivo general, adelantado al inicio de esta introducción, consiste en analizar los factores que influyen en los procesos de movilidad religiosa de La Luz del Mundo y la manera en que impactan en el orden establecido institucionalmente, con base en la aplicación de entrevistas semiestructuradas a miembros y exmiembros de la comunidad — principalmente— ubicados en la colonia Hermosa Provincia, Guadalajara, Jalisco, México, durante el periodo señalado.

Aprobar o rechazar este planteamiento, supuso la elección de un visor para contemplar el problema; consideré, como justifico a lo largo del primer capítulo, que la sociología constructivista de Pierre Bourdieu, entre otras propuestas teóricas, sería útil para enmarcar el fenómeno de la movilidad. En tal sentido, el primer objetivo particular de la investigación consistió en identificar los supuestos de la teoría de los campos sociales para explicar la lógica del campo religioso y sus instituciones. La elección de estas herramientas dio lugar a un segundo objetivo: explicar los orígenes, desarrollo y actualidad de La Luz del Mundo como institución religiosa inserta en el campo religioso mexicano, con base en sus tres periodos de liderazgo: 1926-1964 (Aarón Joaquín), 1964-2014 (Samuel Joaquín) y 2014-2024 (Naasón Joaquín). De estos planteamientos surgirían los marcos teórico y contextual, que enmarcan el tercer objetivo particular: analizar los factores que influyen en los procesos de movilidad religiosa de La Luz del Mundo y cómo afectan el orden

establecido institucionalmente, durante el periodo de liderazgo actual (2014-2024), con base en los resultados obtenidos de la aplicación de entrevistas semiestructuradas a miembros y exmiembros de la comunidad —principalmente— ubicados en la colonia Hermosa Provincia, Guadalajara, Jalisco, México.

Con base en estos objetivos se estableció la ruta de acción para la investigación basada en una metodología cualitativa, compuesta por un abordaje teórico, histórico y empírico, correspondiente al orden en el que se presentan los tres capítulos de esta tesis. Las fuentes consultadas para una aproximación teórica y contextual al problema de la movilidad religiosa, fueron principalmente artículos y libros especializados en los grandes temas tratados: campo religioso, movilidad religiosa y poder, así como un breve recorrido bibliográfico y hemerográfico, propio y ajeno a la institución, que enfatiza los principales procesos de cambio religioso acaecidos en sus distintos periodos de liderazgo. El acercamiento empírico al problema consistió en la aplicación de ocho entrevistas semiestructuradas a tres miembros y cinco exmiembros de la comunidad (véase anexo sobre los perfiles de los informantes), además de la observación participante de dos servicios religiosos, producto de una breve estancia en la colonia Hermosa Provincia durante el mes de octubre del 2023, complementada por una visita a la iglesia en Vallejo, Ciudad de México, en abril del presente año.

La cantidad de entrevistas aplicadas tuvo como base el principio de saturación, según el cual se determina el número de informantes a partir de que no aparecen nuevos elementos que abonen significativamente a la investigación, luego de haber escuchado una cierta diversidad de ideas. Esto sucedió en el proceso investigativo y es relevante en la medida en que no todos los(as) informantes forman parte de esta comunidad ubicada en Guadalajara, por lo que podría cuestionarse si la dinámica de los agentes religiosos es igual o al menos semejante en otros puntos geográficos. Sin reparar en ello, podría decirse que no, pues existen ciertas diferencias entre practicar la fe en la región norte o sur del país, como veremos en el capítulo contextual. Pero de manera más razonada es posible decir que sí, en tanto Hermosa Provincia adquiere un halo de sacralidad para los(as) creyentes, independientemente de su ubicación geográfica, producto del mito fundacional que le señala como lugar divinamente designado para la restauración de la iglesia primitiva. Además, es de destacar que esta colonia se nutrió de tapatíos a la par de migrantes externos

que por diversos motivos, entre ellos estar cerca del líder religioso o huir del clima desfavorable de discriminación e intolerancia por parte de la comunidad católica, decidió establecerse en ella durante sus primeras décadas de existencia.

En tal sentido, Hermosa Provincia es significativa en sí misma, como representación del plan divino, y constituye un elemento importante de la identidad de los(as) miembros de La Luz del Mundo, no extensible a toda la ciudad de Guadalajara, sino sólo a ciertos espacios de ésta; significado transmitido a través del discurso religioso y el aparato doctrinal que une a toda la comunidad más allá del territorio. Con esto en cuenta, la participación de informantes pertenecientes a la colonia o no, se vuelve significativa para la investigación, en tanto habla de la funcionalidad de una lógica institucional ampliamente compartida. Si bien una aplicación ideal de la metodología habría recogido el testimonio de miembros de una sola ubicación geográfica (en este caso de Hermosa Provincia por su centralidad) es de destacar que, pese al intento, hubo limitantes para lograrlo. Dos fueron las técnicas de aproximación a los(as) informantes: búsqueda de contacto a través de redes sociales digitales, específicamente en espacios virtuales donde concurren exmiembros (–comunidades apóstatas”), y la aplicación del método *bola de nieve*.

La virtualidad permitió un acercamiento a potenciales informantes que no pocas veces asumieron mi proximidad desde el recelo, en tanto me identificaban como –espía” de la comunidad en busca de información sobre disidentes religiosos que hablan contra La Luz del Mundo amparados tras el anonimato de internet. Superar esas barreras fue una tarea compleja y crucial, pues conseguir entrevistas por parte de exmiembros requirió el establecimiento de altos niveles de confianza primero. En diversos casos ésta se alcanzó al concurrir frecuentemente a dichos espacios (*lives* en Instagram o YouTube) e interactuar en salas de chat –en vivo”, pero también —y sobre todo— al utilizar un recurso que no posee todo el que se aproxima a la comunidad con intenciones investigativas: una trayectoria creyente con raíces en La Luz del Mundo. Esto supuso una ventaja en la interacción con exmiembros por dos motivos. Primero, porque al presentarme como investigadora no se dejó de cuestionar mi interés en la comunidad; en tal sentido, aproveché para explicar los antecedentes académicos y personales que me condujeron a una aproximación al fenómeno, entre ellos, que también salí de una comunidad religiosa y específicamente de una rama de La Luz del Mundo surgida en la década de los cuarenta (–El Buen Pastor”). Tal explicación

me concedía salir de la sospecha, a la vez que me conectaba de una manera más íntima con los(as) informantes por poseer experiencias similares.

Segundo, porque este mismo recurso (haber pertenecido a una rama de La Luz del Mundo) implicó una comprensión más profunda del lenguaje y la vida cotidiana de la comunidad. Evidentemente, la pretendida neutralidad sociológica tuvo que ser repensada a la luz de la experiencia en campo, pues reconozco que de no haber poseído dicho recurso, la —ya de por sí— difícil aproximación a los exmiembros habría sido mucho más complicada y quizás no se habrían alcanzado los niveles de profundidad en los que arribamos, tanto en la aplicación de las entrevistas, como en el continuo contacto durante toda la investigación para reforzar y comprender mejor las ideas compartidas. Si bien, como señala Juan Marco Vaggione, el objetivo de la investigación no es colaborar en los procesos personales de autodescubrimiento, quienes elegimos temáticas cercanas a nuestras propias disidencias también lo hacemos como forma de aprendernos; todo ello sin dejar de lado la —también pretendida— objetividad y el rigor académico de la investigación. El contacto con miembros fue más sencillo, pues se muestran receptivos ante la posibilidad de hablar con todo aquél que desde el respeto se acerca a conocer su perspectiva más allá de la visión mediática, lo que no pocas veces consideran como una ventana de oportunidad para evangelizar. Sin embargo, como veremos a lo largo del texto, no deja de ser un tema delicado hablar de la situación actual de la comunidad, pues se encuentran atentos(as) ante las amenazas de discriminación e intolerancia.

La aplicación de entrevistas se vio acompañada, como adelanté, del establecimiento de comunicación personal o amplias conversaciones informales con miembros y exmiembros no entrevistados, dado que el encuentro con ellos(as) fue más fortuito. A dicha experiencia se adhieren varios recorridos por Hermosa Provincia y sus principales sitios de convivencia, desde el Templo Sede hasta la glorieta central, que fungen como espacios de socialización para contemplar la vida cotidiana de la comunidad. Producto de ello, surgió un diario de campo del que se recuperan elementos importantes a lo largo de la tesis. Además, el contacto con una miembro suscitó dos invitaciones que contribuyeron en gran manera a la comprensión del fenómeno de la movilidad desde la permanencia en la comunidad: una visita a la iglesia en Vallejo, Ciudad de México, donde pude realizar observación participante de un servicio religioso; y la asistencia a un concierto operístico

—por los derechos humanos, dignidad, paz y libertad” auspiciado por La Luz del Mundo y celebrado en el Teatro Metropolitan; lo que permite comprenderle como un proyecto que va más allá de lo religioso.

Con base en la riqueza metodológica (que implicó una amplia revisión bibliográfica y hemerográfica, el análisis de textos oficiales de la comunidad, la revisión de distintos documentales, la experiencia en campo y las entrevistas aplicadas), la estructura de la investigación quedó organizada de la siguiente forma: una introducción general, tres capítulos de diversa índole (teórica, histórica y empírica, respectivamente) y un apartado de conclusiones generales, como se explica a continuación. El primer capítulo, titulado *Campo religioso, movilidad y poder* abre la investigación con una aproximación teórica al fenómeno. En éste se procura responder a la pregunta: ¿en qué consiste la teoría de los campos sociales y cómo se entiende, a partir de ésta, la dinámica de una institución inserta en el campo religioso? En ese tenor, se discute —principalmente— la pertinencia de recuperar los postulados de la sociología de Pierre Bourdieu para enmarcar el problema de la movilidad en el campo religioso mexicano y se plantea la existencia de una correlación entre la transformación o el cambio religioso y las relaciones de poder en una institución religiosa. En sentido estricto, se traza una ruta para entender la movilidad como un elemento que refrenda o cuestiona el poder institucional.

El segundo capítulo es de corte contextual y lleva por título *Orígenes, expansión y crisis de La Luz del Mundo*. En él se plantea la pregunta: ¿qué elementos explican los orígenes, desarrollo y actualidad de La Luz del Mundo como institución religiosa? Con base en ésta se describen las raíces pentecostales de dicha iglesia, la manera en la que se inserta en el campo religioso mexicano y las principales tendencias de la movilidad religiosa en su interior; especialmente durante los periodos liderados por Aarón y Samuel Joaquín, correspondientes a la fundación y el crecimiento de la comunidad. Esto abre la posibilidad de pensar el liderazgo actual de Naasón como una etapa de continuidades y rupturas, en la que surge la incógnita sobre los factores y las tendencias actuales de la movilidad en correlación con una dirigencia religiosa desde prisión. El tercer y último capítulo es de orden empírico y se denomina *Ingresar, permanecer y salir en La Luz del Mundo*. Su pregunta rectora es: ¿qué factores han generado la movilidad religiosa de La

Luz del Mundo durante el periodo de liderazgo de Naasón Joaquín (2014-2024) y cómo afecta el ingreso, permanencia y salida en el orden establecido institucionalmente?

Con base en la experiencia de miembros y exmiembros se complejizan las nociones de afiliación, permanencia y desafiliación religiosa en la iglesia pentecostal elegida como referente empírico y se contempla el impacto de la movilidad en la institución desde un enfoque relacional. El último apartado está dedicado a desarrollar las conclusiones generales de la investigación. En éste se reflexiona sobre los resultados de la tesis de acuerdo al objetivo general y se aprueba o rechaza la hipótesis planteada; además se destaca la utilidad de la metodología en los objetivos propuestos y se advierten las ventajas y limitaciones de su aplicación. Los hallazgos cobran relevancia en esta sección, pues se plantean los aportes al tema de investigación y al campo de la sociología política, así como una serie de tópicos para futuras investigaciones. Entre su contenido se defiende que la movilidad tendiente al ingreso/permanencia es una manera de refrendar o mantener el poder de una institución religiosa, mientras la propensión a salir o abandonar la comunidad implica un cuestionamiento directo a las relaciones de poder y dominación vigentes. Luego de reflexionar sobre la labor investigativa y los derroteros alcanzados, se presentan dos anexos: un cuadro de perfiles de los informantes y un mapa conceptual de la movilidad religiosa que abunda en la complejidad del fenómeno.



CAPÍTULO 1

CAMPO RELIGIOSO, MOVILIDAD Y PODER

Lo religioso moderno se inscribe enteramente bajo el signo de la fluidez y de la movilidad...

(Hervieu-Léger, 2005).

Este capítulo constituye el marco teórico o visor a través del cual contemplaremos el problema de la movilidad o el cambio religioso. Le conforman distintos apartados que podemos agrupar en bloques temáticos, de la siguiente forma: *campo religioso*, *movilidad religiosa* y *poder*. En el primer bloque (secciones 1.1, 1.1.1 y 1.1.2) se realiza un breve recorrido por los conceptos esenciales de la teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu. A saber: *campo*, *capital*, *habitus*, *agente*, entre otras nociones, para dar paso a la comprensión teórica de lo que el autor denomina: campo religioso; modelo en el que se enmarca la presente investigación. El recorrido se acompaña de un análisis de los usos, límites y potencialidades de la aplicación de la propuesta del sociólogo francés en el contexto latinoamericano, para comprender la importancia de recuperar críticamente sus postulados, con base en la experiencia de distintos investigadores(as) del fenómeno religioso.

El segundo bloque (apartados 1.2, 1.2.1 y 1.2.2), permite definir conceptualmente el problema de la movilidad religiosa y pensarlo como una característica esencial del campo religioso. En éste se exponen distintos modelos creados para la comprensión del cambio religioso en las sociedades modernas. El que adquiere mayor relevancia es el *Modelo de conversión y movilidad religiosa* propuesto por Carlos Garma⁶ para registrar las distinciones que los agentes perciben en las diferentes modalidades de afiliación y desafiliación a los grupos religiosos. Con base en esta revisión se explica este tipo de movilidad como un proceso multidireccional y se presentan nuevas categorías, complementarias a dichos modelos, para explicar otras aristas del fenómeno. Por su parte, el tercer bloque (apartado 1.3) aporta un marco conceptual para la comprensión sociológica

⁶ Quien acuña el concepto *movilidad religiosa*.



del problema, en tanto esta investigación propone que la movilidad religiosa refrenda o cuestiona el poder de ciertas instituciones. Los conceptos de poder, autoridad, dominación, carisma, entre otros, se conjugan para entender la dinámica de la movilidad en una institución religiosa. Finalmente, se presentan algunas conclusiones del recorrido capitular.

1.1 La teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu

Surgido de un largo proceso de diferenciación, el mundo social moderno se descompone en una multitud de microcosmos: los *campos*. Cada uno posee piezas clave, objetos e intereses específicos (Chevallier & Chauviré, 2011, pp. 29-33). Dichos microcosmos son relativamente autónomos, esto es, libres de establecer sus propias reglas, y se presentan como “espacios estructurados de posiciones”, aquellas que ocupan los agentes que funcionan en ellos. La estructura del campo corresponde a un estado de la relación de fuerza entre los agentes e instituciones involucrados en la lucha por la posición hegemónica en el campo, esto es, por adquirir el monopolio de la autoridad, en tanto otorga el poder de modificar o de conservar la distribución del capital específico de ese espacio, ya sea simbólico, económico, cultural o social (Bourdieu & Wacquant, 2005, pp. 177-178); manifiesto en las más diversas formas: conocimiento, estilo de vida, dinero, contactos, logros profesionales, origen social o cualquier otro elemento valorado por ese espacio. Dicho de otro modo, los campos son “mercados para capitales específicos” en disputa, que los agentes valoran y en función de los cuales actúan (Delgado, 2020, p. 45).

Los agentes son lo que su posición los hace ser socialmente en un campo (Chevallier & Chauviré, 2011, pp. pp. 23-25). La noción de agente pone de relieve la presencia de lo social en el centro de los pensamientos y de los comportamientos más íntimos y más conscientes. En tal sentido, el agente nunca es completamente el sujeto de sus prácticas, pues incluso lo mental es social (Bourdieu & Wacquant, 2005, p. 188). Su admisión en el juego —analogía predilecta de Bourdieu (2000, p. 108) para dar cuenta del campo como espacio de lucha y relación de fuerzas— se hace sobre la base de criterios reconocidos por éste (posesión de diferentes formas de capital) y en función de la inscripción a tales criterios en forma de disposiciones. *Diccionario Bourdieu*, define la voz “disposición” como aquello que recubre el concepto de *habitus*. Ésta expresa el *resultado de una acción organizadora* que presenta un sentido muy próximo a palabras como

estructura. Asimismo, designa una manera de ser, un estado habitual del cuerpo y la mente, una predisposición, una tendencia, una propensión o inclinación. De modo que poseer una disposición es ser proclive a actuar regularmente de determinada manera en una circunstancia dada (Chevallier & Chauviré, 2011, pp. 51-57).

Si bien la lógica específica de los campos sociales se instituye en forma de *habitus*, entendido como “social hecho cuerpo”, lo que implica aseverar que lo individual, e incluso lo personal, es social, colectivo (Bourdieu, 1999a, p. 31; 2000, pp. 134-135; & Wacquant, 2005, p. 188); es necesario hacer una precisión metodológica en torno a este concepto. Ello con el fin de no caer en explicaciones circulares donde el mismo término sirve a la vez de descripción (vgr. comportamiento machista) y de explicación (*habitus machista*). Ante la inevitable proliferación del uso de *habitus* —no pocas veces desligado de la teoría de los campos sociales—, producto de todo proceso de difusión de un concepto y de la circulación internacional de las ideas (Beigel, 2017), resulta necesario cuestionar el carácter emblemático que este “concepto-tótem” ha adquirido a la manera de una espada de doble filo. Por un lado, dando pie a la formulación de nuevas hipótesis; por el otro, siendo utilizado como una explicación “rápida y sin dolor”. En ese tenor, “si un grupo va a misa podríamos atribuirlo a un *habitus* católico; si monta en bicicleta, a un *habitus* ciclista” (Martín-Criado, 2022, p. 40).

Para evitar el abuso en el uso del concepto —del que han surgido *habitus* de todo tipo: militantes, burocráticos, científicos, católicos, machistas, feministas, rockeros, futboleros, etcétera— Felipe Martín-Criado (2022) propone agotar la explicación situacional antes de acudir al *habitus* como recurso, esto es, contemplar los pesos respectivos de la situación y de la socialización —del presente y del pasado— con el fin de defender la productividad del concepto en un ámbito que la teoría bourdiana consideraría marginal: los casos donde se encuentra un *desajuste* entre el *habitus* y la *situación*. Esta última noción, recuperada de la psicología social, da cuenta de que sujetos socializados de formas muy diversas terminan comportándose de forma similar si se les coloca en determinadas situaciones. En esa medida, la relación sujetos-situaciones debe ser entendida como “sistemas de tensiones donde pequeños cambios pueden alterar el comportamiento de los actores” (Martín-Criado, 2022, p. 45), siendo un aspecto central en dicho sistema el

control social que ejerce la presión del grupo de pares, pues evidencia que no pocas veces el principal determinante de la conducta es el comportamiento de otras personas.

Bourdieu destacó este aspecto en las primeras investigaciones en que aplicó el concepto de *habitus*. Tanto en Cabília como en su región natal de Bearn, la aprobación del grupo es central en una sociedad donde todo el mundo conoce a todo el mundo y uno está siempre bajo la mirada de otros. Esta presión grupal es un aspecto determinante para entender, por ejemplo, las conductas de honor, donde lo que importa es la visibilidad de la conducta y el juicio que merezcan nuestros actos ante el resto, independientemente de que hayamos internalizado más o menos todo el sistema de valores y tabúes del código de honor (Martín-Criado, 2022, p. 45).

Hacer evidente que uno de los determinantes situacionales del comportamiento es la audiencia, a saber, las personas ante las que se halla el agente, frente a las que tiene y mantiene una imagen (búsqueda de aprobación), resulta significativo para problematizar el *uso*, pero sobre todo el *abuso* del concepto de *habitus*. Ello hace patente que las situaciones y posiciones van modificando a los sujetos que se ven presionados a actuar, no necesariamente por las disposiciones adquiridas, forjadas o heredadas en un campo, sino por el sometimiento a un entramado de interdependencias y coacciones (p. 46). En esa medida, la propuesta del sociólogo español —a la que se adscribe el presente trabajo— va en el sentido de hacer un uso metodológico de esta noción, que agote toda explicación situacional antes de definir cada comportamiento como *habitus*, con la intención de no caer en razonamientos circulares —en los que de un comportamiento se infiere un *habitus* que explicaría el comportamiento— que, lejos de incentivar, paralizan la investigación. Pero, ¿cómo distinguir qué parte del comportamiento se debe al *habitus* y qué parte al entramado de interdependencias y coacciones que conforman la *situación*?

Tal como advierte Martín-Criado, acudir inmediatamente al *habitus* como explicación, implica el peligro de caer en un razonamiento circular del que sólo se tiene un aspecto: el empírico, los comportamientos observados. Pero esto no siempre es así, las más de las veces el/la investigador(a) solamente posee declaraciones verbales sobre comportamientos, obtenidas en el trabajo de campo. En palabras del autor, de dicha observación empírica “inferimos algo que no vemos —un *habitus*— y algo que nos imaginamos: un proceso de socialización que transcurrió décadas atrás” (p. 48). En ese sentido, el *habitus inferido* no es otra cosa que la misma acción convertida retóricamente en

disposición a la acción (op. cit.); por ello se dice que de la acción de coleccionar puede inferirse un *habitus* coleccionista. Al final, la explicación da cuenta de lo observado por un proceso no observado: la socialización (proceso imaginado, ocurrido en algún momento del pasado). Frente a estos cortocircuitos explicativos, se impone la regla de recurrir a la explicación por la socialización, pero siempre y cuando se haya agotado primero la exploración de los determinantes situacionales.

Inversamente, cuando las prácticas no son acordes a la situación, es decir, cuando las coacciones de la situación no explican satisfactoriamente las prácticas, el *habitus* puede ser una valiosa herramienta de análisis. En la propuesta del sociólogo español, el *habitus* se percibe con más claridad cuando genera comportamientos no adecuados a la situación, esto es, cuando concurren disposiciones inflexibles del sujeto con una situación para la cual su *habitus* no está preparado (p. 49). Esta situación está muy lejos de ser excepcional, el continuo y profundo cambio social y la amplia movilidad a otros espacios y a otros grupos sociales, sitúa a los sujetos ante situaciones para las que no están socializados. Cuando estas situaciones ponen en juego esquemas poco flexibles —porque fueron centrales en la socialización del sujeto, forman un aspecto básico de su identidad o están profundamente incorporados— se producen desfases entre los esquemas internalizados en el pasado y las situaciones vividas en el presente. Estos desfases se manifiestan como torpezas, errores, desaciertos: “~~hacemos~~ lo que no deberíamos, lo que nos pone en evidencia, lo que nos impide alcanzar nuestros objetivos, lo que nos sitúa en desventaja” (p. 50).

Por su parte, el *habitus desajustado* se evidencia sobre todo como incapacidad, como obstáculo: “~~nos~~ impide plantearnos determinadas estrategias, nos impone límites que la situación objetiva nos permitiría superar o prohibiciones que ya no tienen sentido o que serían contrarias a nuestros intereses objetivos” (op. cit.). En esos términos, la utilización del recurso *habitus* está más justificada cuando se combina, además de con un exhaustivo análisis de los determinantes situacionales que permite descartar la explicación situacional, con la presencia, en esos comportamientos desajustados, de otros rasgos propios del *habitus* en su versión clásica.⁷ Entre ellos: 1) un comportamiento incorporado que conduce a

⁷ Martín-Criado identifica dos versiones del concepto de *habitus*: una fuerte (la clásica) y una débil (más flexible). La primera, surge de los análisis de Bourdieu sobre la Cabilia tradicional, es decir, no fue concebida para su aplicación en sociedades contemporáneas. Ésta entiende al *habitus* a partir de tres elementos: un carácter sistemático (esquemas limitados aplicados a diversos ámbitos); incorporado (desde la infancia); y

acciones espontáneas o difícilmente controlables; 2) principios generales que tienen que ver con sistemas de acción coherentes y estructurados, propios de determinadas condiciones o posiciones sociales; 3) sistemas de acción que remiten al pasado de la persona, es decir, a sus orígenes sociales (p. 51).

Para Bourdieu y Wacquant (2005, p. 188), la relación entre el *habitus* y el campo opera de dos maneras: por un lado, es una relación de *condicionamiento*, pues el campo estructura al *habitus*. Por otro, es una relación de conocimiento o de *construcción cognitiva*, pues contribuye a constituir el campo como un mundo significativo, dotado de sentido y valor, donde vale la pena invertir la propia energía. Tal como se advierte a lo largo de este apartado, *habitus* responde a las estructuras sociales internalizadas,⁸ es la forma en que la historia se hace cuerpo a partir de disposiciones para actuar, percibir, valorar, sentir y pensar, ligadas al lugar social de los agentes (Delgado, 2020, p. 49). Sin embargo, es preciso utilizar esta noción con la debida precaución metodológica, esto es, como *una herramienta de investigación de los desajustes* (Martín-Criado, 2022), con el fin de evitar el *abuso* del concepto, que suele presentarse como una explicación “rápida y sin dolor”. Con estos elementos en cuenta, cabe señalar que la estructura de un campo es la historia de las posiciones constitutivas de ese campo y de las disposiciones que ellas favorecen.

persistente (difícil de modificar). La segunda, asume que los *habitus* funcionan en condiciones distintas de aquellas en que se formaron, que cambian en función de las experiencias nuevas; elementos que recupera Bernard Lahire (2004) —y posteriormente Priscila Cedillo (2016) en un estudio empírico— para hablar de sujetos plurales, con *habitus* plurales, que se activan o desactivan a voluntad, según el caso.

En la visión flexible del concepto se conciben sujetos más adaptables y se pone el peso en los procesos de socialización, pues se asume que una persona bien socializada podría adaptar sus acciones a situaciones muy variadas. Sin embargo, ésta es una lectura funcionalista del concepto, según la cual todo se explica a través del proceso de socialización, dejando de lado la forma en que la situación también explica el comportamiento. En ese marco, Martín-Criado (2022) señala que al identificar un desajuste entre las expectativas de estatus-rol y lo que se hace, se vuelve más factible identificar el *habitus*. Pero ello no sucede al contemplar los *habitus flexibles* que llegan a confundirse con la *situación*, pues no pocas veces la presión grupal es determinante de la conducta antes que la socialización.

⁸ En palabras de Bourdieu (1999a, p. 31): estructuras *estructuradas estructurantes*, por referencia al estructuralismo del que, sin embargo, busca diferenciarse. El autor propone un *constructivismo estructuralista*. Éste permite entender a la sociedad en tres movimientos: 1) como estructura estructurada históricamente (en tanto la realidad está construida históricamente y el mundo social tiene, al mismo tiempo, estructuras objetivas, independientes de la consciencia y la voluntad). 2) Como estructura capaz de estructurar las prácticas sociales y las relaciones de poder. Y 3) como estructura abierta a las transformaciones, con capacidad de ser estructurable por las luchas de poder emprendidas por los actores sociales (De la Torre, 2002; Chevallier & Chauviré, 2011, p. 96).

El campo se caracteriza por poseer un carácter agonal. Es decir, por las *relaciones de fuerza* surgidas de las luchas intestinas, fruto de las diferentes estrategias movilizadas por los agentes, ya sea para defender la orientación del campo y la posición que ella les confiere (defensa de la «ortodoxia»), para tratar de subvertir el orden establecido (la *doxa*)⁹ o para modificar el agenciamiento del capital específico del campo (subversión inducida por y para los dominados del campo, especialmente los recién llegados):

Bourdieu no necesita en absoluto apelar a un hipotético rasgo invariante de la naturaleza humana, como el egoísmo, para explicar el carácter agonal de los campos. Las luchas perpetuas cuyos campos son los lugares se desencadenan lógicamente, y también lo hace la competencia que nace de modo automático de la investidura de los individuos en el juego, y de la estructura misma del campo, —es decir, de la estructura de distribución (desigual) de las diferentes especies de capital. [...] El campo impone entonces «una visión, una división» del mundo a quienes participan y están interesados en el juego y en sus desafíos (Chevallier & Chauviré, 2011, pp. 31-32).

La lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas —poseedores legítimos del monopolio de los bienes del campo *vs* desposeídos, es decir, dominantes *vs* dominados— sobre lo que merece ser discutido. Más allá de las luchas por el ascenso a las posiciones dominantes en el campo y de los desacuerdos, a veces profundos, los agentes de un mismo campo, los «jugadores», están ligados por una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos, que los pone a todos de acuerdo, *a priori*, y la mayoría de las veces de modo inconsciente, acerca de los valores fundamentales que estructuran el campo y del interés por perpetuarlo (p. 32). De modo que el campo puede entenderse como una red de relaciones de poder que se impone sobre quienes se encuentran dentro de ese espacio social (Amparán, 1999): *instituciones* (con reglas específicas de funcionamiento) y *agentes* (que ocupan distintas posiciones dentro del mismo, pero que poseen un interés común: la prevalencia del campo). La posición de cada participante depende del tipo, el volumen y la legitimidad del capital y del *habitus* que adquiere a lo largo de su trayectoria, así como de la manera en que estos varían con el tiempo (Sánchez, 2007, p. 6).

Bourdieu conceptualizó la sociedad como un *espacio* conflictivo en el que individuos y grupos ocupan distintas *posiciones*, divididos por una distribución desigual de

⁹ La experiencia *dóxica* que describe Bourdieu es la de una adhesión muda y acrítica a los presupuestos, a la vez cognitivos y evaluativos, de un sentido común. Es aquello sobre lo cual todo el mundo está de acuerdo, tanto que ni siquiera se habla de ello, pues está fuera de cuestión (Chevallier & Chauviré, 2011, p. 67).

tipos de *capital*. Con base en ello, desarrolló el modelo analítico de los *campos*, entendidos como espacios de juego históricamente constituidos, con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propios (Delgado, 2020, p. 44). Internamente, los campos son el escenario de una lucha por la imposición de una definición del juego y de los triunfos necesarios para dominar en éste. Bajo esa lógica, existe una serie de posiciones y relaciones entre éstas, dadas en un momento y un lugar históricamente situados, que pueden ser analizadas con independencia de los agentes que las ocupan. Dichas posiciones responden a la distribución del capital específico del campo y éste, a su vez, se constituye con la acumulación del capital que está en juego (capital que solo es tal con *habitus* dispuestos a reconocerlo). Pero, ¿cómo trasladar estos planteamientos al ámbito de lo religioso en la vida social? ¿De qué manera lo hizo Bourdieu y cuáles son los alcances y límites de su propuesta? El siguiente apartado se ocupa de estas interrogantes.

1.1.1 El campo religioso

Campo religioso es el término utilizado por Pierre Bourdieu (2006), para referir al espacio social en el que distintos agentes luchan por la manipulación y el uso legítimo de un conjunto de símbolos que pueden ser considerados *bienes de salvación* (Espinoza, 2019, p. 195). A saber: ritos, signos, mensajes (Arancibia, 2016, p. 27), imágenes (Díaz, 2016; Espinoza, 2019), monopolización de la palabra y de la interpretación (Beltrán, 2007, p. 84), entre otras cosas. La potestad de producir y reproducir dichos bienes, es propia de un cuerpo de *especialistas* que posee las competencias específicas y los saberes secretos para ejercer su función y, por tanto, un capital religioso valorado (Bourdieu, 2006, pp. 42-43). En contraposición, se encuentra el *laicado*, aquellos agentes religiosos que no poseen dichas competencias y se hallan en una posición de subordinación que legitima el ejercicio y la posición de los primeros (Suárez, 2006, pp. 21-22). Esta división forma parte de la reflexión más sustantiva de Bourdieu sobre sociología de la religión, plasmada en *Génesis y estructura del campo religioso*;¹⁰ texto que combina las tres corrientes sociológicas más importantes para el estudio de las sociedades modernas: las de Durkheim, Weber y Marx.

¹⁰ Publicado en 1971, en la *Revue française de sociologie*. Además de este texto, ese año se publicó: “Campo intelectual, campo cultural y habitus de clase” en *Scolies*, “El mercado de bienes simbólicos” en *Année Sociologique*, “Disposición estética y competencia artística” en *Les temps modernes*, y “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber” en *Archives européennes de Sociologie*. Ello evidencia que: —su

De Émile Durkheim (2014) recupera la dimensión sociológica del conocimiento referido a las representaciones colectivas a través de sistemas de clasificación religiosa, derivadas del principio de división categorial: sagrado/profano (Bourdieu, 2006, p. 47; De la Torre, 2002).¹¹ Para el sociólogo francés, la base de la creencia religiosa se encuentra en dicho dualismo. La cosa sagrada es, por excelencia, “aquello que lo profano no debe, no puede tocar impunemente” (Durkheim, 2014, pp. 82-83), esto es, lo que está apartado del curso ordinario de los acontecimientos, de la cotidianidad, pero que se encuentra condicionado por el contexto (tiempo, espacio y subjetividad). En tal sentido, el elemento distintivo de lo sagrado es que es peligroso y de suprema importancia, de modo que es necesario aproximarse a ello con la debida seriedad, respeto y preparación (Collins, 2009, p. 49). Un ritual, por ejemplo, es algo muy diferente de la conducta común y corriente. Los rituales son procedimientos según los cuales la gente debe conducirse en presencia de aquellas cosas que considera sagradas. Lo opuesto es la conducta común y no ritual, es decir, las formas de actuar en presencia de lo profano.

Las cosas profanas son lo cotidiano, lo ordinario, aquello que se encuentra en el curso normal de la vida y los acontecimientos. Éstas constituyen el resto del mundo, esto es, todas las demás cosas de las que una persona puede ocuparse sin ningún problema, de la manera en que quiera y con cualquier fin para el que le resulten útiles o deseables. Tal como advierte Randall Collins (2009) en *La sociología de Dios* —texto en el que propone una teoría de los rituales sociales— una acción práctica corriente, como caminar calle abajo, trabajar, comprar algo en un comercio o cualquier otra cosa, puede realizarse de muy diversas formas y, con tal de que se haga, no importa cómo se haya hecho. El ritual, en cambio, sigue una conducta determinada muy estrictamente, pues en éste lo que cuentan son las formas. Pronunciar una plegaria, cantar un himno, realizar un sacrificio o ejecutar una danza, marchar en procesión, arrodillarse delante de un ídolo o hacer la señal de la

reflexión sobre la religión es [...] simultánea a su trabajo sobre la producción y los productores culturales” (Martínez, 2009, pp. 11-12) y, en ese sentido, no ocupa un lugar central en el *corpus* de su obra, pese a que gran parte de la reflexión sobre este tema fuese un esfuerzo por formalizar la teoría de los campos (Suárez, 2006, p. 20). Su reflexión sobre religión deben ser comprendida en el contexto francés, donde se desarrolló una tradición de la sociología religiosa, más que una sociología de la religión, que frecuentemente funcionaba como un brazo pastoral de la Iglesia Católica (Bourdieu, 2000, pp. 93-97; Delgado, 2020, pp. 42-43).

¹¹ La recuperación de la sociología durkheimiana en Pierre Bourdieu, se desarrolla con mayor profundidad en: —Eer a Weber y dialogar con Lévi-Strauss a través de Durkheim”, tercer apartado de *Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu*, de Ana Teresa Martínez (2009).

cruz, son acciones que deben ser realizadas de forma correcta, pues el ritual solo tiene sentido si se hace bien y carece de valor si se hace mal (pp. 49-50). En ese tenor:

La oposición entre los detentadores del monopolio de la gestión de lo sagrado y los laicos, objetivamente definidos como profanos, en el doble sentido de ignorantes de la religión y de extraños a lo sagrado y al cuerpo de gestores de lo sagrado, está en el origen de la oposición entre lo *sagrado* y lo *profano* y, correlativamente, entre la manipulación legítima (religión) y la manipulación profana y profanadora (magia o brujería) de lo sagrado (Bourdieu, 2006, p. 47).

La distinción durkheimiana sacro/profano da pie a pensar en la oposición entre una manipulación legítima (especialistas religiosos) y una profana (laicos) de lo sagrado. Dentro del cuerpo de especialistas que poseen “las competencias específicas” y los “saberes secretos” para ejercer su función y, por tanto, un capital religioso valorado, opera otra división: la de los sacerdotes —burocráticamente designados para el ejercicio de su rol institucional— y los profetas o brujos —que, en tanto “empresarios independientes de salvación”, se oponen al cuerpo de sacerdotes y ofrecen sus servicios fuera de la institución eclesial— (Bourdieu, 2006, p. 65; Suárez, 2006, p. 22). El laicado que participa en el campo espera que los agentes especializados satisfagan sus intereses, realizando acciones religiosas o mágicas. Por su parte, los *especialistas* son consagrados en una élite responsable de la interpretación legítima de las prácticas y representaciones que racionalizan un sistema implícito de esquemas de acción, sistematizado en forma de normas explícitas, lo que marca la emergencia de un *capital* (Delgado, 2020, p. 46) y de un *habitus religioso*: “principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo” (Bourdieu, 2006, p. 62).

Si bien los campos se caracterizan por las relaciones de fuerza surgidas de las luchas internas de los agentes, ya sea para defender la orientación del campo y la posición que ella les confiere (dominante) o para modificar el agenciamiento del capital específico (Chevallier & Chauviré, 2011, pp. 29-33); la particularidad del campo religioso radica en la pugna por el monopolio de los bienes simbólicos de salvación y el control de la producción del *habitus*. En función de su posición en la estructura de la distribución del capital de autoridad propiamente religiosa, las diferentes instancias religiosas, sean éstas individuos o instituciones, pueden recurrir al *capital religioso* en la competencia por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso, en cuanto poder de

modificar en bases duraderas las representaciones y prácticas de los laicos, inculcándoles un *habitus* (Bourdieu, 2006, p. 62). Considerar en estos términos a los agentes religiosos implica, para Bourdieu (como hace Weber), ir asumiendo el punto de vista de cada agente en relación con los otros, atender a las relaciones entre posiciones —pues para el autor los agentes deberían ser definidos por éstas— más que a las interacciones entre los individuos.

Para extraer toda la fecundidad del trabajo weberiano, Bourdieu (1999b; 2006) se propone afinar una interpretación que defina las ambigüedades que advierte en el capítulo cinco de *Economía y Sociedad* (Weber, 1964). En ese tenor, tanto *Génesis y estructura del campo religioso*, como *Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber*, son textos inseparables, pues en ellos Bourdieu precisa su lectura del sociólogo alemán, adentrándose en el marco histórico del cristianismo —analizado por Weber, Marx y Troeltsch— para estudiar la sociedad francesa que está en el centro de sus preocupaciones. En *Génesis y estructura...* la apuesta del autor es la articulación de diversas perspectivas teóricas, complementando, tal como se advierte, los aportes de Marx, Weber y Durkheim. Sin embargo, la presencia predominante es la de Weber, en la medida en que el interés del autor es estudiar el campo religioso, es decir, darse los instrumentos para indagar sobre los procesos de producción de creencias (culturales, políticas, religiosas) en sociedades en las que la división del trabajo ha complejizado el mundo social, diferenciándolo y generando especializaciones de agentes, intereses, juegos y cosas en juego (Martínez, 2009).

En ese tenor, el sociólogo francés necesita trabajar la autonomía relativa del espacio religioso que Weber le ayudó a visualizar. Las sociedades del capitalismo son en ese momento su principal preocupación, en un intento de completar su propio pasaje del estudio de las sociedades campesinas de Argelia a la sociología de la cultura en Francia, —sin perder en el movimiento la construcción teórica que desarrolló en *Esbozo de una teoría de la práctica*, bajo la convicción de que era necesario y posible abolir la oposición entre la sociología y la etnología” (Martínez, 2009). Una vez precisado el corte epistemológico de su lectura del texto de Weber, en *Una interpretación de la teoría de la religión...* pasa a una reconstrucción más compleja, recurre a estudios históricos para delinear el proceso de autonomización del campo religioso en las sociedades modernas. En esa medida, despliega el proceso de constitución de un campo religioso, en el que su forma y grado de diferenciación supone diferenciación también de agentes, funciones, estructura;

no sólo de la función social de la religión, sino del contenido, esto es, del mensaje que proclama.

Avanzando en Weber, Bourdieu (1999b) reconoce la autonomía relativa del espacio religioso en las sociedades de mayor complejidad, universo de creencias como los otros, pero con características peculiares, agentes y reglas que merecen ser trabajados en sí mismos. El autor precisa aquí su lectura del sociólogo alemán y evita la interpretación del interaccionismo simbólico (p. 46), es decir, rompe con la visión estrictamente interaccionista de las relaciones sociales que, a su parecer, constituye el obstáculo epistemológico más temible que impide el acceso a la construcción de las relaciones objetivas, en la medida en que rebaja las relaciones entre posiciones al plano de las relaciones “intersubjetivas” o “interpersonales” —que pueden establecerse directamente en presencia— entre los agentes que ocupan esas posiciones. Para el sociólogo francés, pensar relacionalmente es pensar dialécticamente entre las estructuras objetivas y las incorporadas en los agentes sociales. En tal sentido, lo social y lo individual se aprecian como dos perspectivas de la realidad que no pueden separarse (Capasso, 2018).

Las relaciones de transacción como de lucha o competencia son principios de la dinámica de un campo. En ese orden, las prácticas y creencias religiosas son recibidas y reinterpretadas de manera particular por los diversos agentes, según el lugar que cada uno ocupa en la estructura social, que no está determinado sólo por un nivel de ingreso sino, en cada sociedad y época, por aquello que le permite posicionarse mejor en la jerarquía social correspondiente: conocimientos, recursos materiales, linajes, vinculaciones sociales o políticas, entre otras cosas. En ese tenor, Bourdieu entiende que el interés religioso que se pone en juego en un campo, tiene por principio la legitimación de determinadas condiciones de existencia y de posición social en el espacio global del poder. De modo que las funciones sociales que la religión cumple para un grupo o clase, se encuentran en función de la estructura de las relaciones de clase y en la división del trabajo religioso (Espinosa, 2010, p. 135).

En tanto que los intereses religiosos [...] tienen por principio la necesidad de justificaciones de existir en una posición social determinada, los mismos están directamente determinados por la situación social, y el mensaje religioso más capaz de satisfacer la demanda religiosa de un grupo —por lo tanto, de ejercer sobre él su acción propiamente simbólica de

movilización—, es aquel que le aporta un (cuasi) sistema de justificaciones de existir como ocupante de una posición social determinada.

La armonía casi milagrosa que se observa siempre entre el contenido del mensaje religioso que llega a imponerse y los intereses más estrictamente temporales —es decir, políticos— de sus destinatarios privilegiados, se deduce de la definición propiamente sociológica del mensaje religioso, en la medida que constituye una condición *sine qua non* de su éxito. Así, por ejemplo, Max Weber observa que —conceptos tales como ‘culpa’, ‘redención’, ‘humildad’, religiosas son no sólo extraños sino antinómicos al sentimiento de dignidad propios de todas las capas políticamente dominantes y en particular de la nobleza guerrera... (Bourdieu, 1999b, p. 50).

En línea con lo anterior, y para dar cuenta de la función “ideológica” de la religión en las sociedades divididas en clases, Bourdieu recupera de Karl Marx las condiciones materiales en que se constituye, institucionaliza y racionaliza la religión. Marx le permite atender las relaciones disimétricas o de fuerzas, tanto entre sujetos con posiciones diferentes al interior de los espacios de poder —división de clases entre cuerpo sacerdotal y laicos— como entre los campos especializados (De la Torre, 2002). Una de las nociones heredadas del marxismo es el concepto de “capital” (Chevallier & Chauviré, 2011, pp. 26-29), rescatado de su base económica, para llevar la lógica del mercado al estudio de la cultura y la política; de ahí que se hable de capital cultural, simbólico, etc. El capital tiene un valor determinado conforme al mercado particular en que se desarrolla, sin embargo, la concepción de mercado propuesta por Bourdieu se contrapone a la de libre mercado. Para él, éste se sujeta a monopolios y relaciones objetivas de fuerza que hacen que todos los productores y todos los productos no sean iguales, pues compiten en desigualdad de circunstancias.

De acuerdo con De la Torre (2002), lo interesante de la recuperación que hace Bourdieu es que, a pesar de las mezclas duras que podría provocar la articulación de estas macroteorías sociales —Durkheim, Weber, Marx— —el resultado no es un *Frankenstein*”. Antes es un complejo sistema de pensamiento que permite atender en interacción constante las estructuras de los sistemas simbólicos y las estructuras sociales, las posiciones que reproducen el poder y las trayectorias que lo transforman. Pero aún más interesante para esta investigación, resulta la operacionalización de la teoría del campo religioso en contextos ajenos al europeo. Al respecto, cabe cuestionar cómo se ha entendido en el marco

de la diversidad religiosa latinoamericana esta propuesta teórica. ¿De qué manera se ha adaptado? ¿Cuáles son sus alcances y límites explicativos? Si bien aquí no nos proponemos realizar una revisión exhaustiva de dicha recuperación, a continuación se esboza, de manera sucinta, cómo la teoría bourdiana ha sido habilitada para el estudio de diversos mundos empíricos, distintos a los referentes del campo católico francés que encontramos en los textos de Bourdieu sobre sociología de la religión (Espinosa, 2010, p. 131).¹²

1.1.2 La teoría del campo religioso aplicada

No pocas veces se ha dicho que en *Génesis y estructura del campo religioso*, el sociólogo francés pensaba en un modelo de monopolio perfecto ubicado en la Edad Media europea (Delgado, 2020, pp. 45-46); limitado, por ende, al modelo de iglesia del catolicismo occidental (Hervieu-Léger, 2005, p. 185). A este respecto, se ha argüido que la noción de campo religioso resulta inaplicable a otro tipo de iglesias en el marco de la diversidad religiosa, ya que fue producido desde y para el modelo del sistema religioso católico y europeo (De la Torre, 2002, pp. 45-50). Este panorama, aunado a la creciente diversificación religiosa de las sociedades que vino a cuestionar el mito de la modernidad y la teoría de la secularización fuerte (Huete, 2015, pp. 187-190),¹³ condujo a Danièle Hervieu-Léger (2005) a preguntarse sobre la pertinencia actual de la propuesta bourdiana: “¿Tiene todavía algún sentido la noción de campo religioso?” (p. 181). Dicha pregunta conduce a un cuestionamiento fundamental para esta investigación: ¿es pertinente hacer la recuperación teórica de un modelo ampliamente rebatido? Llegaremos a ello más tarde.

Para Hervieu-Léger (2005) bajo dicho modelo la religión se ve confinada a los límites de lo institucional. Esto es, a una forma compacta, organizada y formalizada, que no da cuenta de la tendencia a la desinstitucionalización y subjetivación de las creencias presente en las sociedades modernas (De la Torre et al., 2020, p. 17). Aquellas donde lo

¹² Corpus compuesto por: *Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber*, de 1971; *Génesis y estructura del campo religioso*, de 1971; *El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual*, de 1975; *Los ritos como actos de institución*, de 1981; *La sagrada familia*, de 1982; *Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos*, de 1982; *La disolución de lo religioso*, de 1987; *La risa de los obispos*, de 1994; *Reflexiones sobre la economía de la iglesia*, de 1994; y *Piedad religiosa y devoción artística*, de 1994 (Martínez, 2009).

¹³ Ello no implica la negación de la modernidad o el cambio religioso en nuestras sociedades, sino que en Latinoamérica no debe hablarse del “retorno” de algo que nunca se fue, sino de la recomposición de lo existente (Malimacci, 2013).

religioso también se crea, difunde y practica en instituciones no religiosas —medios de comunicación, política, consumo, entre otros ámbitos, como veremos en el caso de La Luz del Mundo— (p. 18) y donde existe un amplio horizonte de posibilidades de creer. A saber: *creyentes a la carta* (Hervieu-Léger, 2004), *creyentes “a mi manera”* (Parker, 2008), *buscadores espirituales* (Garma, 2018, pp. 109-113), *creyentes nómadas* (De la Torre, 2012), *religiosidades bisagra* (Juárez et al., 2022; 2023), entre otras manifestaciones del cambio religioso que posteriormente analizaremos. Bajo esta lógica, la preferencia por las expresiones institucionalizadas es uno de los principales límites heurísticos que representa la noción de campo religioso (Algranti, 2007, p. 5).

A ello se suma la crítica al énfasis que Pierre Bourdieu (2006) pone en los agentes productores, detentadores del monopolio de la gestión de los medios de salvación —especialistas religiosos— que conduce a la caracterización del laicado exclusivamente en términos de desposesión de dichos bienes. Esto sin contemplar las múltiples formas de participación intermedia que conceden a los laicos un mayor acceso a la gestión de los secretos de salud (De la Torre, 2002); tanto de manera institucional (colectiva), como individualmente. Si bien es posible hablar de especialistas religiosos que gestionan por sí mismos dichos bienes, alejados de cualquier lógica institucional, tal como advierte Bourdieu en *Génesis y estructura...* cuando habla de los profetas o brujos en tanto “empresarios independientes de salvación” (Bourdieu, 2006, p. 65; Suárez, 2006, p. 22) que se oponen al cuerpo de especialistas religiosos socialmente legitimados y ofrecen sus servicios fuera de la institución eclesial; aquí se considera que también es posible hablar de la existencia de agentes laicos en términos de independencia.

En ese entendido, el laicado que no se rige bajo los términos institucionales o burocráticos de la religión, será ubicado en lo que aquí se denomina: “los intersticios del campo religioso” (subjektivación de las creencias), pero nunca fuera de dicho espacio social. De este modo, a la crítica según la cual Bourdieu confina la religión a los límites de lo institucional (Hervieu-Léger, 2005), se opone una relectura propia de los planteamientos del autor, según la cual, es posible decir que la teoría del campo religioso no sólo piensa en las expresiones institucionalizadas de la religión, sino en las formas independientes de moverse dentro del mismo. Sin embargo, la visión del sociólogo francés está centrada en los especialistas no legitimados institucionalmente (profetas, brujos). Empero ello da pie a

pensar en la autonomía de los agentes laicos que si bien gestionan individualmente los bienes de salud como dichos “empresarios independientes”, no ofrecen un servicio que entra en competencia directa con los especialistas religiosos. Desde la idea de campo religioso bourdiano no se reconocen tales aspectos porque los laicos son “desposeídos”, pero éstas son nociones cruciales para pensar la realidad latinoamericana de un campo religioso que se erige sobre la negociación más que sobre la regulación (Delgado, 2020, p. 47) y donde el laicado tiene un mayor acceso a la gestión individual de dichos bienes.

Otra crítica señala que el modelo católico de las relaciones entre clérigos y laicos constituye la referencia permanente en el campo religioso, por lo que su lógica es difícil de aplicar a otras religiones en las que la oposición entre especialistas y laicos no tiene el mismo carácter formal (Hervieu-Léger, 2005, pp. 184-185). Sin embargo, aunque la tarea reclame referencias a otras religiones, tanto monoteístas como politeístas y ateas, cabe evocar el contexto del texto. Bourdieu presupone el marco histórico del cristianismo, no sólo por haber sido analizado por sus principales referentes teóricos —al menos los de *Génesis y estructura...* Marx, Weber y Troelstch— sino porque le interesa estudiar la sociedad francesa que se encuentra en el centro de sus preocupaciones (Martínez, 2009). Empero más allá de ésta, su trabajo brinda una caja de herramientas teórico-metodológicas que ha posibilitado otros análisis de una gran potencia crítica (Capasso, 2018). En palabras del propio autor (recuperadas de *La sociología es un deporte de combate*): este modelo *se tiene que pensar siempre como un cuadro en relación a todos los cuadros posibles*.

Pero, ¿qué pasa cuando las ideas circulan fuera de los contextos en que fueron creadas? ¿De qué manera la circulación internacional de las ideas ha permitido introducir al estudio de diversos mundos empíricos —por ejemplo el latinoamericano— el análisis del campo religioso de Pierre Bourdieu? Indudablemente, sería una tarea inacabable examinar la manera en que se ha aplicado esta perspectiva en toda América Latina, pero para muestra un botón. Joaquín Algranti (2007) hace una interesante crítica sobre el uso de la noción de *campo* en los estudios de sociología de la religión, con el fin de explorar el surgimiento del campo pentecostal argentino. Con esto en mente, el autor se propone rastrear la génesis histórica de la construcción de un espacio social que se define justamente en referencia a “lo religioso” e identificar la posición del pentecostalismo en ese espacio; esto a partir del juego de relaciones que se establecen entre los distintos grupos y agentes en competencia

por imponer la visión legítima del mundo. Sin embargo, antes de avanzar en el estudio empírico, Algranti señala tres cuestiones que entiende como limitantes de Bourdieu:

1) que el abordaje de lo religioso en términos de un entramado de relaciones autónomas descansa sobre la idea previa de un proceso exitoso de secularización; 2) [que] la preferencia por las expresiones institucionalizadas [es] uno de los mayores obstáculos a la hora de indagar en los desbordes y los desarraigos de la religión en sus cruces con la política; 3) [que] el énfasis en los actores productores [...] lleva a la caracterización del laicado en términos de desposesión de los bienes de salud (Espinosa, 2010, p. 138).

Con base en los supuestos y los límites de la idea de campo religioso, el autor explora los orígenes del pentecostalismo en Argentina, en un campo que reconoce como regulado por el catolicismo. Con el fin de posicionar dicha corriente cristiana en ese campo particular, la analiza en clave del tránsito de un modelo de evangelización (abocado a las comunidades étnicas de inmigrantes italianos, españoles y eslavos) a un avance sobre los sectores populares y la conquista del espacio público. Ello a partir de tres momentos: 1) *De las misiones a las primeras formas de organización, las comunidades étnicas*; 2) *de la campaña de Thomas Hincks a la apertura democrática*; 3) *del primer al segundo avivamiento, la explosión pentecostal*. Con este panorama, ofrece una mirada sobre la génesis del campo religioso argentino y la manera en que el pentecostalismo se ha transformado en una minoría capaz de disputar el espacio público y los dominios históricos de la Iglesia Católica, como la educación y la familia. Más allá de los límites señalados, el autor privilegia los alcances de la propuesta del teórico francés, haciendo una retención fecunda y crítica de la misma.

En esa tesitura se inscribe el trabajo de Cecilia Delgado Molina (2020): *¿Y qué podemos hacer? Habitus e intersecciones entre campo religioso y política, frente a la violencia en Morelos*. En éste operacionaliza la teoría bourdiana a partir de dos temas de gran envergadura en México: la violencia y la religión. La autora indaga en las lógicas de acción de distintos grupos católicos en Morelos entre 2012 y 2017, los cuales, ante el incremento de la violencia en dicho Estado, se han visto interpelados y motivados a marchar por la paz. El estudio explica detalladamente las tensiones, diferencias y disputas de un colectivo de creyentes con tradiciones religiosas distintas, pero que, en el marco de un mismo “paraguas” institucional, busca la solución a un problema que atañe a todos(as). Ello se refleja en el análisis de veinte entrevistas aplicadas a agentes con amplia

participación en actividades asociadas al binomio violencia/paz: grupos a favor de la vida y la familia, teología de la liberación, Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y comunitarismos católicos de corte emocional, así como participantes de centros de Escucha y Atención a víctimas de las violencias (p. 66).

Teniendo en cuenta lo anterior, Delgado realiza una relectura de la historia eclesial del Estado de Morelos para entender la complejidad del campo religioso actual. En ese tenor, encuentra útil la aplicación del *Habitus Analysis*, con el objetivo metodológico de describir empíricamente la formación de determinados *habitus* en ese grupo, es decir, de decodificar sus lógicas de acción. Finalmente, acude a las nociones de campo e interacción entre religión y política, para dar cuenta de los discursos y acciones de algunos actores sociales del Morelos contemporáneo, particularmente de aquellos que desde la Iglesia Católica han adoptado posturas y emprendido acciones y movimientos de carácter político, que a simple vista parecerían trastocar los acuerdos que durante muchos años han normado la delimitación de espacios de acción diferenciada entre los actores políticos y los actores religiosos (Casique & Castro, 2020, p. 13). Al igual que Algranti, la autora parte de una crítica a la teoría del campo religioso (Delgado, 2020, p. 46), que afirma que dicho modelo no permite pensar los varios catolicismos, las prácticas de religiosidad popular o el papel de los movimientos religiosos en la transformación de las relaciones de poder.

Consecuentemente, procura tomar distancia de los postulados del sociólogo francés que van en ese sentido, pero a la vez realiza una recuperación fecunda de la teoría de los campos sociales y del *habitus*, para entender las relaciones entre los ámbitos político y religioso. Por un lado, muestra cómo las fronteras entre religión y política en Morelos se intersectan y convergen en distintos puntos y momentos, sin dejar de pelear por su definición. Por el otro, evidencia cómo a partir de la lucha por la definición del mundo social, que en este caso se articula alrededor del binomio violencia/paz, se establecen relaciones de permeabilidad e interpenetración entre ambos campos (p. 56). Es de destacar que ambos autores —Algranti y Delgado— parten de una postura crítica y dan muestras de originalidad en la aplicación de la teoría bourdiana al superar las barreras contextuales, empezando por cuestionar los usos y abusos de la noción de campo religioso. No obstante, sus estudios centrados en el catolicismo y el pentecostalismo, mantienen la deuda de la

operacionalización de la teoría en religiones no cristianas; lo que resulta lógico al considerar que los campos religiosos argentino y mexicano son, evidentemente, cristianos.

Esto último no quiere decir que análisis con base en esta propuesta teórica, pero más allá del cristianismo, no existen. Como muestra el trabajo de Mariano Bonanno (2011): *Reflexiones en torno a la génesis del campo religioso y su pertinencia heurística en los albores de la sistematización estatal en el Antiguo Egipto: Una relectura de la sociología de la religión en Pierre Bourdieu*. Lamentablemente estos enfoques son escasos, pues es evidente la proliferación de análisis que recurren a la teoría y metodología del sociólogo francés para estudiar las distintas corrientes cristianas; tal es el caso de la presente investigación. En ese sentido, es importante señalar una de las consecuencias de este punto. En un campo religioso latinoamericano, principalmente cristiano, el propio término “campo religioso” ha pasado a ser parte del argot de los estudios de religión. Si bien lo anterior podría pensarse como la apropiación de un paradigma o el producto de la sana discusión y consenso entre la comunidad científica especializada; es, más bien, la utilización endeble de un término, que escasamente da cuenta del arsenal teórico que éste guarda tras de sí.

Así como Algranti (2007), Delgado (2020), Bonanno (2011) y De la Torre (2002) dialogan ampliamente con la sociología de Pierre Bourdieu, importantes estudios de religión en Latinoamérica —que analizaremos más adelante— como *Reconfiguración de las identidades religiosas en México...* (De la Torre et al., 2020), recuperan esta noción de manera más que insuficiente. Por ejemplo, en el estudio antes señalado, coordinado por Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alberto Hernández, se emplea esta noción de la siguiente forma: “México ha experimentado últimamente una veloz transformación en el campo religioso. El principal síntoma es la diversificación de las religiones...” (p. 17). Si bien la noción aparenta relevancia al abrir la presentación de la obra, su desarrollo se ve limitado a un escueto pie de página que reza de la siguiente forma: “El concepto de campo religioso se retoma de la teoría de Pierre Bourdieu (1971) y se entiende como un contexto de relaciones objetivas de poder, en el cual las iglesias luchan por detentar el monopolio legítimo de los secretos de salvación” (op. cit.).

Si bien el resumen presentado en ese pie de página no es equivoco, deja mucho que desear por dos motivos. El primero, que nos encontramos frente a una obra dividida en dos tomos a causa de su extensión, por lo que extraña la escasa importancia que se da al

término, especialmente cuando el análisis parte de la premisa de que el campo religioso se está reconfigurando. El segundo, que una de las coordinadoras del amplio estudio es la Dra. Renée De la Torre, quien en 2002 realizó un breve, pero sustancioso trabajo titulado: *El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical*, donde aborda ejemplarmente la teoría del sociólogo francés. En el mismo orden de ideas, es de destacar que existen estudios que apenas y mencionan la noción “campo religioso”, pero no dan cuenta, ni en una breve nota, de qué es lo que entienden por ésta (Garma, 2018; Lecaros, 2017; Semán, 2019; por citar algunos ejemplos). Evidenciando que el concepto se ha popularizado, pero, al mismo tiempo, desligado de su sentido más profundo.

Ante el uso y el abuso del concepto de campo religioso, y teniendo en consideración —las nada despreciables— críticas que se han elaborado al respecto, la presente investigación se propone recuperarlo con base en los siguientes criterios. Si bien existe una clara tendencia a la desinstitucionalización o un incremento de la subjetividad de las creencias, como demuestra el debacle católico y la proliferación de estudios en torno a ello; las instituciones religiosas, con todo su carácter formal, no han perdido relevancia en el campo religioso mexicano, antes coexisten con una lógica no institucionalizada de las creencias. Pensar que la disminución de la población católica es equivalente a la pérdida de presencia y credibilidad de todas las instituciones religiosas, resulta otra de esas explicaciones “rápidas y sin dolor” que no hacen más que evidenciar el católicocentrismo presente en los estudios de religión latinoamericanos. Además, contrario a la lectura clásica que acusa a Pierre Bourdieu de confinar a la religión a los límites de lo institucional, aquí se propone que el mismo autor da pauta para pensar en agentes religiosos independientes.

Por otro lado, como examinaremos en el estudio de caso, los orígenes, la expansión y la crisis de La Luz del Mundo como institución, pueden ser explicados a partir de la lógica del campo religioso. Esto es, como el producto de la pugna entre agentes religiosos por la monopolización de los bienes simbólicos de salvación, la acumulación de distintos capitales por parte de especialistas religiosos que permite dar cuenta de una relación entre poseedores y desposeídos, la construcción de un *habitus religioso* y la imbricación de este campo con otros ámbitos de la vida social. Si bien el campo religioso mexicano no es un monopolio perfecto —y en ello se distingue del modelo europeo explicado por Bourdieu— es menester dar cuenta de su (re)configuración en el contexto de la diversidad religiosa.

Pues, si no es la Iglesia Católica la que monopoliza los bienes de salud o dota de sentido a la sociedad mexicana actual, ¿cómo explicar el aumento de las conversiones a otras religiones, la importante y creciente presencia de ciertas instituciones eclesióstas, y la paralela tendencia a la desinstitucionalización o subjetivación de las creencias? Aquí se propone la noción de *movilidad religiosa* como posible respuesta.

1.2 El modelo de conversión y movilidad religiosa

La conversión a diferentes religiones o el problema más amplio de la existencia de múltiples alternativas religiosas en las sociedades modernas, que implica la posibilidad de cambio de pertenencia religiosa, evidencia que —el campo religioso hoy no es estático [pues] la movilidad se ha vuelto una de sus características” (Lecaros, 2017). El fenómeno que abarca las dinámicas mediante las cuales ocurre ese cambio —conversión, desafiliación y circulación— es definido por Carlos Garma (2018) con el término *movilidad religiosa*. Éste permite abarcar un mayor número de manifestaciones del campo religioso que requieren de una especificidad particular para su análisis y comprensión. Con base en el estudio de diversas iglesias de carácter pentecostal (Garma, 2004), el autor propone un *modelo de conversión y movilidad religiosa* con características comunes a muchas minorías. El modelo registra las distinciones que los creyentes perciben en las diferentes modalidades de afiliación a los grupos religiosos y de desafiliación de los mismos.

En palabras de Garma (2018), se requiere de este modelo para —explicar [...] las diferencias individuales entre los adeptos a una religión, pues los motivos del cambio religioso son diversos” (p. 102). Verbigracia, la causalidad de los factores sociales, pues, con base en sus propias investigaciones sobre protestantes y pentecostales indígenas (Garma 1987), muchos conversos que se adhieren a nuevas religiones proceden de contextos de marginación, tanto por pertenecer a sectores subalternos, como por factores de vida que han afectado su adaptación a la sociedad y, por tanto, a la religión mayoritaria. Sin embargo, existen agentes religiosos que pasan a nuevos credos sin tener esas características, lo que vuelve problemático resaltar exclusivamente la pertenencia a sectores subordinados para explicar, por ejemplo, la situación de creyentes-practicantes con alta escolaridad o posición social. Con base en lo anterior, el autor propone un modelo basado en cinco nociones para designar las formas de cambio religioso. Estas son: 1) *conversión paulina*, 2)

búsqueda espiritual, 3) apostasía, 4) afiliación por motivos familiares y 5) cohabitación entre diferentes credos.

El antropólogo mexicano define la *conversión* (1) como un tipo específico de cambio religioso (Garma, 2018, p. 103). Empero, a ésta añade una narrativa particular, un tipo de discurso que subraya un cambio radical en la existencia del agente religioso: el llamado “tipo paulino” de conversión, que implica una reelaboración de la historia de vida. La *conversión paulina* tiene como base el relato neotestamentario de la transformación de Saulo de Tarso, perseguidor de cristianos, en el apóstol Pablo (cambio radical de vida).¹⁴ Según este modelo, el carácter de la persona se transforma después de una crisis repentina, por lo que las ideas religiosas, antes periféricas, pasan a ser centrales en su conciencia. El escenario de este proceso es una serie de sucesos emotivos que conducen al individuo a una situación de crisis que luego supera por su contacto con lo sagrado. Si bien la experiencia paulina es un modelo narrativo descrito en la Biblia, ésta se torna un modelo para ordenar las experiencias vividas del agente religioso y las expectativas de la congregación a la que se adhiere, pues reordena las experiencias de su propia vida para que sean aceptables según un nuevo esquema sugerido por la colectividad.

Garma distingue la *conversión paulina* de la *conversión pentecostal* (2018, pp. 106-107). Para entender esta última, resulta indispensable tomar en cuenta el fenómeno de la sanidad divina. La superación de la enfermedad y del dolor, ha sido el motivo central en la conversión de ciertos agentes religiosos. Para los pentecostales —término que trataremos a detalle en el siguiente capítulo— la enfermedad afecta cuerpo, alma y espíritu, de modo que el malestar físico se entiende como causa del pecado. Para el autor, después de la superación de la prueba existe una revalorización completa del pasado, pues la percepción del dolor y de la enfermedad marca un suceso significativo a partir del cual es posible la

¹⁴ Saulo de Tarso, judío, doctor de la ley y perseguidor de cristianos, buscaba la aniquilación del judeocristianismo, al que contemplaba como una amenaza (Vidal, 2006, p. 70). La persecución desencadenada contra los seguidores de Jesús le llevó hasta Damasco, ciudad donde se refugiaban aquellos grupos, con la intención de conducirlos a Jerusalén para ser juzgados por el sumo sacerdote. Camino a esa ciudad, el fariseo tuvo una experiencia que cambió completamente su vida: *Y yendo por el camino, aconteció que llegando cerca de Damasco, súbitamente le cercó un resplandor de luz del cielo; Y cayendo en tierra, oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Y él dijo: ¿Quién eres, Señor? Y él dijo: Yo soy Jesús á quien tú persigues: dura cosa te es dar coces contra el aguijón. El, temblando y temeroso, dijo: ¿Señor, qué quieres que haga? Y el Señor le dice: Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que te conviene hacer (Hechos de los Apóstoles 9:3-6) (Biblia Reina-Valera, 1909).* El relato concluye con el cambio de vida radical de Saulo, quien pasó a ser Pablo (—el más pequeño—), apóstol y misionero de la iglesia. En ese marco, la *conversión paulina* es de carácter súbito (Garma, 2018).

reordenación de la vida. Si bien autores como Alejandro Frigerio (2007) también recurren a la *conversión paulina* para explicar un evento único de encuentro con Dios, que provoca un cambio profundo en la vida del creyente y en la manera en la que se identifica y ubica en relación con los demás, es de destacar que dicho paradigma no da cuenta de los múltiples cambios por los que transitan los agentes en el curso de sus vidas (Lecaros, 2017, p. 5).

Si bien prevalece la tendencia a entender la conversión bajo el modelo “paulino”, como la experimentación individual e interior de un llamado de Dios que trae consigo un cambio de vida repentino, radical, dramático y emocional, el presente trabajo se adhiere a la noción de *conversión individual* propuesta por Renée De la Torre (2000). Según dicha noción, quien adopta una nueva identidad religiosa no es meramente un sujeto pasivo que recibe y acepta la oferta de salvación que otros le proponen, antes es un actor social que previamente ha estado en busca de una nueva opción de vida. En tal sentido, la creencia no es una ocurrencia sino una disposición (p. 237). Cada agente presenta distintas motivaciones por las cuales se convirtió, sin embargo, la *conversión individual* no es un pasaje automático, existe la resistencia, la duda y la desconfianza, pero también el empeño, el esfuerzo y la lucha diaria que el sujeto realiza para poder adoptar una nueva creencia.

Otro tipo de conducta agrupada bajo el término movilidad religiosa, es el desplazamiento espiritual de los *buscadores espirituales* (2) (Garma, 2018, p. 109); también denominados *creyentes nómadas* (De la Torre, 2011). Dicho desplazamiento puede considerarse como una etapa específica de la vida o asumirse como una condición permanente del “viajero espiritual”, pues para ciertos agentes las iglesias son sólo una “estación de tránsito”, mientras que otros deciden que es imposible dejar de andar el camino que se ha escogido bajo la forma de un movimiento sin un destino particular. El *buscador* anhela constantemente nuevas experiencias religiosas, alejándose del modelo *paulino*, pues el cambio forma parte de una trayectoria de búsqueda prolongada. En tal sentido, lo más importante es el encuentro con lo sagrado, por lo que no acepta una posición fija respecto a las instituciones religiosas. Una variante de esta posición son los *creyentes “a mi manera”* (Parker, 2008), quienes pueden presentar diversos grados de participación en iglesias establecidas e incluso conservar una identidad religiosa específica, pero reivindican el derecho individual a creer y practicar según su propio entender.

En la categoría *apostasía* (3), se encuentran los agentes que no solo se separan de las agrupaciones religiosas, sino que manifiestan abiertamente una posición activa y militante contra la institución que han abandonado; lo que Rafael Ramírez y Olga Odgers (2021) definirían como *defección religiosa*. Para Garma (2018) existe una relación entre la *apostasía* y la *conversión*. Esta vinculación aparece en autores como Prat (1997) y Bowen (1996), quienes afirman que es necesario considerar no solo la entrada, sino también la salida de las personas, para entender la dinámica completa de los grupos religiosos. Es claro que la *apostasía* es una forma de movilidad religiosa, pero muy diferente a la *conversión paulina*. En palabras del autor, el apóstata es el agente que abandona por completo la “religión verdadera”, convirtiéndose en un hereje (ser desviado de las supuestas verdades religiosas). Pero éste también puede renunciar a toda creencia religiosa, saliendo así de la lógica del campo religioso. En tal sentido, cabe aclarar que la movilidad puede operarse también hacia fuera del universo de las adscripciones e identificaciones religiosas, e incluso desde afuera hacia adentro (Garma & Odgers, 2020, p. 83).

Si bien las nociones “apostasía” y “herejía” comparten un sentido religioso,¹⁵ para Garma son más que posiciones teológicas, pues se configuran como actos de agresión y ataque a una institución religiosa. El propio autor matiza la noción de “salida” de las iglesias al considerar que un agente es capaz de abandonar su comunidad e incluso renunciar a sus creencias, sin perder una postura de respeto hacia la congregación; saliendo de ésta, pero sin atacarla o agredirla. No obstante, el apóstata es el agente que tiene claro que la reconciliación no es posible. En torno a este aspecto, que implica un proceso de salida o abandono de las iglesias, Garma reconoce que no es fácil obtener información sobre este tipo de movilidad religiosa, pues es uno de los puntos donde el discurso religioso oficial produce silencio (hecho que constato, pues, como veremos más tarde, supuso un gran reto metodológico para esta investigación). Entre las consecuencias sociales de la *apostasía*, se encuentran el rechazo, la pérdida de la familia y de todo tipo de vínculo con la comunidad religiosa, misma que espera el arrepentimiento y/o, no pocas veces, la destrucción del desertor, como veremos en el caso de La Luz del Mundo.

¹⁵ El primer apóstata fue Lucifer o el ángel que se rebeló contra Dios. Ésta es una de las referencias primarias míticas sobre la idea del apóstata, el que se rebela contra la autoridad divina y alcanza, como consecuencia de su egoísmo y orgullo, la pérdida y la condena (Mora, 2015).

Sin embargo, no toda salida o abandono de una iglesia deviene en apostasía o herejía. Si bien el apóstata cae en la herejía de manera inevitable, porque sus ataques y agresiones muestran un rechazo directo a la fe, existen casos, especialmente en el cristianismo, en los que el desertor sigue siendo considerado parte de la iglesia (de Cristo) aunque su adscripción religiosa haya cambiado. Empero, el *modelo* no propone un concepto para definir esta situación en particular. El matiz de la salida que no siempre es confrontativa y no necesariamente implica el rechazo por parte de la comunidad de fe que se abandonó, es pensado por el autor a través de la sectarización del cristianismo. En ese tenor —por citar un ejemplo elaborado por él mismo—, un pentecostal que deja su iglesia para unirse a otra pentecostal o a alguna protestante histórica, como la bautista o metodista, no es apóstata o hereje, antes sigue siendo «hermano(a)». En cambio, aquellos agentes evangélicos que abandonan su iglesia para volverse espiritualistas o esotéricos, incluso católicos, son vistos como apóstatas o herejes al salir del cristianismo evangélico.¹⁶

Para Garma (2018), la apostasía implica la oposición activa a las creencias religiosas que antes se defendían, «el rechazo a toda asociación con lo sagrado o el retorno a una religión anterior» (p. 99). Con base en esta afirmación, podría pensarse que el autor deja de lado el tránsito posible hacia nuevas iglesias o la capacidad de ciertos agentes religiosos, poseedores de carisma y/o vasto capital en todas sus vertientes, para crear nuevas comunidades morales (Durkheim, 2014, p. 92).¹⁷ Sin embargo, su propuesta sí da cuenta de la posibilidad de transitar hacia fuera y hacia dentro del campo religioso, a nuevas instituciones o a maneras propias de vivir la fe (subjetivación de las creencias). Por ello, resulta imprecisa la aseveración que asume la apostasía únicamente como la salida de la lógica de la pertenencia religiosa o el retorno a una «religión anterior». Especialmente, porque no todo apóstata posee una fe anterior, y porque el recorrido del agente que sale de una institución religiosa puede derivar en la afiliación a otra e incluso en la creación de una nueva (siempre y cuando existan ciertas condiciones, como se abordará más adelante). Además, hay iglesias abiertas al retorno del apóstata arrepentido.

¹⁶ Al respecto, no hay un consenso claro, la cuestión depende de cada comunidad cristiana, en tanto abraza o no la perspectiva ecuménica, actitud dialogal interdenominacional (Bosch, 1991).

¹⁷ Para Durkheim, la religión es algo colectivo. Se trata de un sistema solidario de creencias y prácticas relativas lo sagrado. Mismas que unen en una comunidad moral, llamada iglesia, a quienes se adhieren a ellas.

En ese entendido —y lejos de la imprecisión señalada—, Garma relaciona el esquema de la apostasía con un modelo generacional de creyentes. El autor toma como base el papel de una segunda generación que nació siendo protestante, para dar cuenta de ello. La nueva generación no experimentó el proceso de conversión de sus padres y, por tanto, no decidió pertenecer de manera voluntaria a la institución religiosa. Sin embargo, se espera que los nacidos en ésta crezcan para ocupar los puestos importantes y así perdurar. Ello evoca las palabras de Danièle Hervieu-Léger (2005), quien sostiene que no hay religión que no invoque en su manera de creer, a la autoridad de la tradición. Siendo el “testimonio del pasado” uno de los elementos fundadores de la creencia (Suárez, 2005): “como nuestros padres creyeron, y porque ellos creyeron, nosotros también creemos” (Hervieu-Léger, 2005, p. 136).¹⁸ No obstante, existen agentes de segunda generación que abandonan todo por volverse apóstatas o separarse de la religión de sus padres, pues no pocas veces tienen problemas de adaptación a la sociedad mayoritaria, especialmente si desconocen experiencias comunes al resto de la población.

Evidentemente, la identidad derivada de la pertenencia a una minoría religiosa se ve afectada si la afiliación no es el resultado de una decisión personal. Por ello, es necesario considerar hasta qué grado se mantienen las aspiraciones y proyectos de vida en las y los creyentes de segunda, tercera o *N* generación, en contraste con los profesados por sus progenitores. Problematizar la cuestión de la apostasía, permite que el autor agregue la categoría *afiliación* al modelo de la movilidad, sin embargo, al menos en la propuesta aquí revisada, publicada en 2018, no se atiende de manera amplia a este importante concepto, limitado a la comprensión de una de sus partes: la *afiliación por motivos familiares* (4). Ésta tiene que ver con el agente que cambia de religión al contraer matrimonio con una persona de otro credo. Garma centra su atención en el ritual conyugal como evento propicio para lograr el paso a una nueva religión, pero deja de lado otras posibilidades de afiliación e incorporación a nuevas comunidades de fe, como los procesos de evangelización, además de no abundar en el problema de la *reafiliación* de los agentes.

Ligado a este tópico, desarrollado de manera más amplia en *Cambio de religión: conversión, desafiliación y circulación*, el autor propone otro aspecto de la movilidad

¹⁸ Para Hervieu-Léger, lo religioso es toda forma de creencia que se justifique enteramente por una adhesión reivindicada en un “límite creyente”.

religiosa: la *cohabitación de creencias* (5). Ésta tiene que ver con los agentes que practican simultáneamente más de una religión; definición cercana a lo que en antropología cultural se conoce como *sincretismo*: hibridación o amalgama de dos o más tradiciones culturales. Si bien esta situación no suele ser aceptada por las autoridades de las instituciones religiosas, quienes condenan este tipo de coparticipación, es posible pertenecer a una religión oficial, con cierta legitimidad social, a la vez de realizar prácticas más heterodoxas en otra forma de religiosidad popular. El ejemplo que retoma el autor para dar cuenta de la *cohabitación de creencias*, es el del catolicismo. Combinado, por un lado, con las diversas formas tradicionales de origen afroamericano: *candomblé*, *umbanda*, *santería yoruba*; por otro, con el culto a la Santa Muerte. Por su parte, los líderes de estas comunidades tienen clara conciencia de estar separados de las instituciones religiosas socialmente legitimadas, ya que sus prácticas se sitúan dentro de linajes distintos.

El *modelo de movilidad religiosa* hasta aquí expuesto, es una versión ampliada y revisada de Garma (1999): *Conversos, Buscadores y Apóstatas*; con modificaciones que reflejan cambios en el tema de estudio desde la publicación del texto anterior. Tal como se advierte, el modelo agrupa cinco tipos de conducta y creencias religiosas, útiles para registrar las distinciones que los mismos agentes perciben en las diferentes modalidades de afiliación y de desafiliación a los grupos religiosos. Recientemente, la propuesta fue recuperada en la obra *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016* (De la Torre et al., 2020), con la intención de abarcar la diversidad de formas de cambio religioso presentes en el universo de estudio de dicha encuesta.¹⁹ De ahí se concluye que, si bien gran parte de la población *nace, vive y muere* en una misma religión, también existe un amplio sector poblacional que transita entre denominaciones o entra y sale de la lógica de la pertenencia religiosa. Ello implica comprender la movilidad religiosa como un *proceso no lineal*, que se expresa de diversas formas y va en múltiples direcciones.

En la aplicación más actual del modelo, Garma y Odgers (2020) dan cuenta de que las experiencias de movilidad religiosa son complejas y multidireccionales, e implican

¹⁹ La muestra *Encreer 2016* fue diseñada para lograr comparabilidad entre los principales grupos religiosos, conforme al censo del INEGI 2010: *católicos, protestantes y evangélicos, bíblicos diferentes de evangélicos y población sin religión*. Ello supuso la exclusión de grupos no cristianos (*musulmanes, budistas, judíos y otros*), por su escasa significatividad estadística. En ese tenor, contó con 3,000 casos, provenientes de 155 municipios de las 32 entidades federativas, un nivel de confianza de 95 % y un error estadístico de ± 2.5 %.

distintos ámbitos entrelazados de la vida de los sujetos. En dicha aplicación, la noción de *conversión* pierde centralidad por ser considerada como una arista más —la punta del *iceberg*— de este tipo de movilidad. Misma que, en términos generales, incorpora:

...todas aquellas formas de circular entre distintas ofertas religiosas [y] hacia afuera de ellas; los cambios en las formas de comprender o cuestionar las creencias, las prácticas y las instituciones; las transformaciones en los grados de compromiso con las iglesias y las congregaciones religiosas; el espacio que se otorga o se niega a los dogmas religiosos como sistemas normativos para guiar la práctica individual en el ámbito familiar o político; los procesos de individuación de la creencia, la búsqueda espiritual, más un largo etcétera (Garma & Odgers, 2020, p. 80).

En un ánimo de renovación, los autores advierten que la movilidad religiosa no se limita al cambio de adscripción y que éste no necesariamente implica un proceso de conversión religiosa (Garma & Odgers, 2020, p. 79); como podría deducirse de los datos arrojados por los censos. Esto último, porque no siempre se tiene el aspecto de una transformación radical, súbita, unidireccional (*conversión paulina*) en la conversión, antes puede compararse con largas trayectorias o “carreras” (Rambo, 1993; Gooren, 2010), donde las rupturas y los encuentros (o reencuentros) no son lineales y adquieren formas diversas, siempre en relación con el contexto en donde se producen. Dicha perspectiva sobre la conversión, es recuperada y aplicada en un sentido más amplio en esta investigación, pues se considera que no sólo ésta, sino también la noción de movilidad religiosa en general, debe ser entendida como un *proceso multidireccional y no lineal*, que adquiere formas diversas en las trayectorias o carreras de los agentes religiosos. Ello implica posicionarse críticamente frente al modelo, en busca de ampliar sus horizontes —que, vale decir, no son infinitos— de aplicación a un campo religioso particular.

Pese a que la reciente discusión teórica relativa a la movilidad religiosa, plasmada en el análisis de la *Encreer* (Garma & Odgers, 2020, pp. 79-102), se nutre de nuevas reflexiones, las categorías utilizadas en ese trabajo no se distancian de manera importante del modelo articulado en 2018. Si bien el nuevo análisis asocia la *afiliación* (entendida como la pertenencia a una comunidad de fe como creyente) con el problema de la *reafiliación* (que implica el compromiso revitalizado con una fe) y de la *desafiliación* (vinculada con la excomunión) (pp. 81-82), todas estas categorías se mantienen en un nivel elemental que impide explorar las distintas dimensiones de tales dinámicas; pues, a

consecuencia de una definición superficial o parcial, la comprensión puede verse limitada. Lo mismo sucede con los términos *increencia*, *preafiliación*, *confesión* (Gooren, 2010) y *creyente no afiliado* (Davie, 1990); que, a pesar de su potencial, se ven reducidos, en ese amplio trabajo, a una simple mención o al plano de las posibles líneas de investigación.

El modelo ha sido aprovechado en distintas investigaciones, más allá del universo pentecostal en el que fue concebido: Corpus (2011); Juárez (2014); Suárez (2015); Mora (2015; 2017); Mazariegos (2016); Ramírez (2017); De la Torre et al., (2020), sin embargo, es menester reconocer que el estudio de la movilidad religiosa requiere de un trabajo analítico más amplio y de redefinición de categorías precisas, que puedan dar cuenta de la complejidad y la multidireccionalidad del cambio religioso. Ello requiere de abundantes informaciones empíricas que permitan vislumbrar la realidad que se pretende describir y comprender (Garma & Odgers, 2020, p. 100). En esa tarea, que aún tiene un largo camino por delante, se inscribe la presente investigación sobre los procesos de movilidad religiosa en La Luz del Mundo. Más allá del modelo de Carlos Garma (2018), el siguiente apartado presenta otros ángulos de la problemática, útiles para afinar la mirada analítica sobre el caso elegido.

1.2.1 Movilidad religiosa: un proceso no lineal

La *Encreer 2016* y su análisis, son el resultado del trabajo colaborativo de diversos especialistas unidos por la *Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* (Rifrem). Dicha colaboración implicó la recuperación del *modelo de la movilidad* (Garma & Odgers, 2020, pp. 79-102), pero también su profundización, pues a las nociones *conversión paulina*, *búsqueda espiritual*, *apostasía*, *afiliación por motivos familiares* y *cohabitación entre diferentes credos* (Garma, 2018), se sumaron otras para comprender el problema en su sentido más amplio. Si bien la movilidad religiosa es inherente a la veloz transformación del campo religioso mexicano, su tendencia actual es a la diversificación de las religiones, la desinstitucionalización y el incremento de la subjetivación de las creencias. Sin embargo, esto no implica que la fe institucionalizada haya perdido su lugar en las sociedades modernas, antes quiere decir que lo religioso en la actualidad también se crea, difunde y practica en instituciones y ámbitos no religiosos, donde se generan mitos y

ritos que compiten en la creación de nuevos horizontes de sacralización y en las ofertas de sentido/salvación trascendentes (De la Torre et al., 2020, p. 18).

El análisis de la Rifrem contribuye a entender de manera más amplia las diferentes dinámicas de cambio que adquieren las trayectorias de movilidad religiosa de los agentes. Éstas permiten afinar distintos aspectos del problema, dando pie a nuevas categorizaciones: 1) *creyente por tradición*, 2) *creyente por convicción*, 3) *creyente practicante*, 4) *creyente a su manera*, 5) *espiritual sin iglesia*, 6) *no practicante*, 7) *agnóstico*, 8) *indiferente*, 9) *ateo*. Nociones imprescindibles para comprender la movilidad como proceso multidireccional. El *creyente por tradición* (1), es aquel que pertenece a una religión por el peso que ésta tiene en las costumbres y en la idiosincrasia de un pueblo (De la Torre & Zúñiga, 2020, p. 104). Este concepto amplía el de *afiliación por motivos familiares* de Garma (2018), centrado en el rito conyugal. Por su parte, la noción *creyente por convicción* (2), confirma que el creyente lo es porque está convencido de los dogmas, los valores morales y las normas que regulan a su congregación. Ello expresa un grado de adhesión con las creencias y los preceptos morales que promueve la institución, superior a quienes se conciben como creyentes por tradición (De la Torre & Zúñiga, 2020, p. 104).

Los *creyentes practicantes* (3) son aquellos que participan asiduamente en las actividades religiosas propias de una comunidad de fe, poseen un fuerte nivel de adhesión con ésta, tanto en el rito como en el mito (p. 105). En cambio, el *creyente a su manera* (4) expresa un distanciamiento subjetivo respecto a las normas institucionales, sus valores y dogmas, no obstante, es un creyente y practicante que decide serlo por cuenta propia, incorporando o no elementos de otras filosofías o religiones (Parker, 2008). Este tipo de creyente puede estar adscrito o no a una religión. Por ejemplo, existen católicos *a su manera* o evangélicos *a su manera*, incluso *espirituales sin iglesia* (5), quienes creen y practican de manera selectiva e individual, generando sus propios menús creyentes a la carta (De la Torre & Zúñiga, 2020, p. 105). Estos últimos son los agentes que mantienen diversas creencias y prácticas religiosas de manera autónoma respecto a una institución. Niegan, por tanto, un vínculo con alguna tradición religiosa si ésta se define como una membresía a una iglesia en forma exclusiva. A la par, reivindican la importancia que en su sentido de vida tiene la dimensión trascendental, lo que con frecuencia les lleva a la búsqueda de formas de experimentar vivencialmente dicha trascendencia (p. 106).

Los *no practicantes* (6) son agentes que, independientemente de estar adscritos a alguna institución religiosa (vgr. a través del bautismo) o formar parte de un grupo religioso, no se consideran miembros activos ni están definidos de alguna manera por dicha adscripción; esto, al no cumplir con ordenamientos éticos y/o requerimientos rituales (op. cit.). El *agnóstico* (7) es quien, en términos filosóficos, considera que la existencia o la inexistencia de Dios no pueden ser afirmadas, por cuanto constituyen una realidad incognoscible (op. cit.). El término *indiferente* (8), en cambio, no considera los temas religiosos como relevantes y, por ende, no posee una actitud definida ni a favor ni en contra (p. 107). Finalmente, la categoría *ateo* (9) agrupa a quienes sostienen la inexistencia de Dios. Esta postura es el resultado de una crítica a la religión, por considerarla falsa, y tiene como base un pensamiento racional que presupone un escepticismo radical frente a realidades postuladas como sobrenaturales o supraempíricas.

Las definiciones hasta aquí expuestas, corresponden a las formas de autoidentificación en términos religiosos obtenidas en la aplicación de la *Encreer* (2016). En éstas es posible contemplar la dualidad entre pertenecer y no pertenecer. Los agentes dentro del campo religioso pueden adherirse a diversas instituciones religiosas en distintos grados, pero también salir de la lógica institucional para vivir la fe de manera más autónoma. Empero esto no implica, de manera obligada, la salida del campo —como advertimos en el apartado anterior— sino experimentarlo desde sus intersticios. Ejemplo de ello, las prácticas y creencias que se trasladan a escenarios no institucionalizados (como los hogares o las calles), pues la apropiación individual de los bienes simbólicos de salvación es el resultado de una pugna por interpretar, creer y practicar más allá de lo establecido. Cabe decir que si los agentes pueden abandonar las instituciones religiosas —dar el paso de una religión a otra o creer y practicar desde una lógica no institucional—, la movilidad también puede manifestarse en la salida de la lógica del campo religioso.

Esta posibilidad implica procesos de cambio religioso graduales que conducen a una secularización de la conciencia y de la vida del agente. Los *no practicantes*, *agnósticos*, *indiferentes* y *ateos* (De la Torre & Zúñiga, 2020, pp. 104-107), también considerados “población sin religión”, encajan en este tipo de movilidad. Sin embargo, la salida de la lógica del campo no cierra la posibilidad de retornar a éste, pues la movilidad religiosa también opera hacia afuera del universo de las adscripciones e identificaciones religiosas, e

incluso, desde afuera hacia adentro (Garma & Odgers, 2020). En su análisis sobre la población “sin religión”, Carlos Mora (2017) reconoce al menos once subcategorías que complejizan una delimitación homogénea de este concepto²⁰ y, con ello, ofrece algunas nociones que involucran la salida de la lógica del campo religioso: 1) *ateo*, 2) *escéptico*, 3) *agnóstico*, 4) *no religioso*, 5) *sin preferencia religiosa*, 6) *no tiene religión*, 7) *crítico*, 8) *hereje*, 9) *costumbres indígenas*, 10) *buscador espiritual*, 11) *insatisfecho*. Entre este conjunto heterogéneo, Mora reconoce tres posiciones principales: una *actitud de autonomía*, una *actitud crítica* y una *actitud de indiferencia*.

La primera [...] puede ser encontrada entre los “creyentes sin iglesia” o aquellos denominados “espirituales, pero no religiosos”, es decir, personas que gestionan individualmente los bienes de salvación alejados de cualquier autoridad institucional eclesial. La segunda [...] expresada en perfiles como los ateos, quienes suelen cuestionar no solamente la estructura institucional sino también el dogma profesado por los diversos credos religiosos. Y, finalmente, una actitud de indiferencia, como en el caso de los agnósticos, quienes más que gestionar individualmente su propia creencia y práctica religiosa o controvertir los dogmas de la cosmovisión religiosa, consideran que el tópico carece de peso significativo en su vida cotidiana (Mora, 2017, p. 159).

Estas tres posiciones, inherentes a la población sin religión, permiten ampliar la visión sobre este grupo y su movilidad, pese a que el autor no define cada categoría de manera individual. El argumento no solo amplía el *modelo de la movilidad*, permite ver como un acierto la apuesta por recuperar la teoría del campo religioso en esta investigación. Ello al considerar que los *creyentes sin iglesia* o *espirituales, pero no religiosos* “gestionan individualmente los bienes simbólicos de salvación”, en clara oposición con los especialistas legitimados institucionalmente dentro del campo. Las prácticas y creencias religiosas más autónomas, evidencian una pugna contra la institucionalización de la fe por parte de los agentes que salen o abandonan las iglesias, pero no el campo religioso. Distinto de abandonar ese ámbito en una actitud plenamente secular. Con base en lo anterior, es coherente concebir el acto de salir de las iglesias como parte de la diversidad de formas de

²⁰ Suele pensarse, de manera sesgada, que la población “sin religión” aglomera únicamente a personas ateas. Sin embargo, esa conclusión oculta “la complejidad de los procesos y la multidireccionalidad de los cambios” (Garma & Odgers, 2020, p. 79), pues los procesos de salida de las iglesias, no pocas veces devienen en actos de conversión y/o afiliación a otras instituciones religiosas.

movilidad religiosa; lo que no implica, de manera obligada, el salto de la fe al ateísmo, sino la adquisición de nuevas y diversas identificaciones.

Conviene, en ese tenor, distinguir los distintos tipos de abandono de las iglesias. Si bien Garma (2018) recupera las nociones herejía y apostasía para explicar los actos de agresión contra una institución religiosa al salir de ésta, Rafael Ramírez y Olga Odgers (2021) proponen la categoría *disidencia religiosa*. El término disidencia alude al desacuerdo intelectual con las ideas, doctrinas, actividades o creencias promovidas por un grupo o sistema de pensamiento al que se pertenece por voluntad o nacimiento. Éste puede tener un carácter individual o colectivo y posee especificidad en el ámbito religioso. Desde la perspectiva individual, se es disidente como expresión de desacuerdo personal frente al grupo, sin pretensión de crear una comunidad de disidentes, escindir la iglesia o generar movilidad religiosa grupal. Aun cuando el acto disidente *per se* tenga una intención contestataria, la *disidencia individual* no implica la creación de una nueva comunidad que reforme la fe o escinda al grupo (p. 215).

En contraste, la *disidencia colectiva* está asociada con una intención reformista o cismática. Ésta cuestiona las normas con el fin de realizar una reforma institucional, de ahí el abandono agrupado o la separación colectiva. Con base en lo anterior, los autores de *El costo de disentir: análisis de experiencias de ruptura de exmiembros de tres iglesias protestantes*, enfocan su estudio en procesos de disidencia individual, no sin antes reconocer el origen cismático de las iglesias que analizan (testigos de Jehová, mormones y adventistas). La idea de disidencia en el campo religioso es cercana a la noción de apostasía presentada por Garma (2018), pero este enfoque aprecia otras características. Ramírez y Odgers entienden la noción como un proceso de larga y mediana duración, pues no ocurre de la noche a la mañana que los agentes despierten con una conciencia nueva de su situación en el mundo que transforme su fe (como sugiere la *conversión paulina*). Antes dichos procesos son entendidos como paulatinos y secuenciales.

La disidencia implica una trayectoria que incorpora momentos de crisis de lo que se creía verdadero, hasta desembocar en actos puntuales que cuestionan lo establecido con intenciones reformistas, cismáticas o apóstatas. El acto disidente es un momento culminante para el afiliado a una comunidad religiosa que entra en conflicto frontal con ésta. Si bien dicho conflicto puede conducir a la ruptura, no todas las experiencias de salida

se producen mediante disidencia. Rambo (1993) y Gooren (2010), Ramírez y Odgers (2021) proponen distinguir la *desafiliación religiosa* de la *defección religiosa*, como categorías analíticas para comprender procesos de ruptura disímiles. La *desafiliación* implica dejar de pertenecer a una iglesia por motivos como la pérdida de fe, el enfriamiento espiritual, no cumplir con las normativas, entre otras cosas. Se trata de una *pérdida de afiliación no confrontativa* en la que el individuo puede justificar sus acciones —o cuando menos, lo intenta— sin renegar de la fe, pues únicamente toma distancia de ésta.

La desafiliación es un concepto útil para analizar la movilidad religiosa no tendiente a la apostasía (p. 221). Por su parte, la *defección* o abandono deliberado y argumentado ante la comunidad religiosa, es distinta ontológicamente. Ésta se interpreta como apostasía, un acto intencionado de rebeldía, de enfrentar a la iglesia, de ilustrar a los demás con el ejemplo del camino a seguir. Los actos disidentes frente a las estructuras de poder en que los distanciamientos de las iglesias implican una intencionalidad transgresora, corresponden antes a la defección o apostasía que a la desafiliación. En tal sentido, la *intencionalidad* del sujeto resulta central en el análisis de las modalidades de ruptura eclesial. Si bien Ramírez y Odgers plantean que la defección es un *acto de disidencia*, para que éste sea reconocido como tal, es necesario que cumpla con tres requisitos: 1) *pertenencia* (el sujeto que lo realiza pertenece al grupo en cuestión), 2) *intencionalidad* (transgresora), y 3) *perceptibilidad* (acción perceptible para los miembros del grupo) (p.220).

Un elemento común a estas experiencias es su condición como procesos de mediana y larga duración, nunca de corta (p. 217). Se transita, pues, de la duda o el desacuerdo —expresado o no— a la ruptura con la institución. Al respecto, cabe evocar el trabajo de Véronique Lecaros (2017): *Estudios de recorridos religiosos: los desafiliados en contexto*, que analiza el problema de la población sin religión en Lima, Perú. El estudio complejiza el problema de la movilidad, particularmente de los procesos de salida o abandono de las iglesias. Para la autora, el encontrarse sin afiliación religiosa corresponde a una etapa transitoria o definitiva en un recorrido que se despliega a lo largo de una vida. Con esto en cuenta, la autora contrasta la narrativa de evangélicos limeños desafiliados con la teoría del *recorrido de conversión* de Henri Gooren (2007; 2010). Esta última, inspirada en el *modelo*

dinámico del proceso de conversión, que inicia por una crisis en el individuo y su consecuente búsqueda de solución, del psicólogo protestante Lewis Rambo.

En dicho modelo, Rambo considera tres parámetros con sus derivados: 1) la afiliación - desafilación/apostasía, 2) la intensificación – alejamiento, y 3) el cambio de tradición o de institución. A partir de este esquema dinámico, Gooren formula su propia teoría. Como categoría inicial —ausente del *modelo de movilidad religiosa*— propone la *pre-afiliación*: primer contacto entre el eventual afiliado y la institución. En ese momento, el agente asiste a la iglesia, pero no se identifica con ésta. En términos eclesiales, es un “visitante”. El siguiente paso, es la *afiliación*. En éste, el agente se vuelve un miembro formal, inscrito y eventualmente bautizado. A diferencia de la *pre-afiliación*, el miembro desarrolla la costumbre de frecuentar la comunidad, sin embargo, su estilo de vida no cambia radicalmente como propone el modelo de *conversión paulina*. La *conversión* corresponde —en el sentido limitado de un momento en el recorrido— a una etapa en la que el agente asume una nueva identidad. En ese momento, la relación con la iglesia ocupa un papel formativo y de primer orden en su vida.

El creyente que se encuentra en esta etapa es considerado un “converso”, miembro activo que cumple con las normas de vida propugnadas por la iglesia (vgr. asistencia, diezmo, castidad, reglas alimenticias, etcétera). A este paso le sigue la *confesión*, otra noción ausente en el *modelo de movilidad*, pese a que Garma también recupera el trabajo de Rambo y Gooren. Ésta implica asumir ciertas responsabilidades en el seno de la congregación. El agente actúa como representante de su iglesia, desarrolla actividades proselitistas y, según sus capacidades, llega a ejercer funciones de formador(a). En este grupo se ubican los especialistas religiosos, líderes y misioneros(as). El último paso del modelo de Gooren es la *desafilación*. Ésta agrupa a los agentes alejados de la iglesia, quienes ya no se involucran en sus actividades y pretenden eliminar su membresía. Si bien el autor problematiza los procesos de salida de las iglesias, no contempla la forma en que éstos se vuelven disímiles, en contraste con Garma (2018), Ramírez y Odgers (2021), quienes han afinado la mirada al respecto. Ello se explica al considerar que el trabajo de Gooren sentó las bases para la posterior sofisticación del problema de la movilidad.

Uno de los aportes de la perspectiva de Gooren, es la distinción entre *afiliación* y *conversión*. Éste considera que un agente puede participar regularmente de una iglesia, pero

no sentir mayor compromiso con ella. El cambio personal ocurre a partir de la *conversión* y, por supuesto, de la *confesión*. En suma, el recorrido de conversión implica un proceso lineal, que obedece al siguiente orden: *pre-afiliación* - *afiliación* - *conversión* - *confesión* - *desafiliación*. No obstante, la implementación del modelo del antropólogo estadounidense a casos concretos, por ejemplo, a la situación de evangélicos limeños, como hace Lecaros a través de su estudio de caso, confronta el esquema, evidenciando que no es aplicable a la realidad peruana. En palabras de la autora, es evidente que Gooren no dispone de historias de vida latinoamericanas, pues su referente más importante es el caso europeo. Lo anterior, en contraste con Garma (2018), quien extrae su *modelo* de los protestantismos y pentecostalismos mexicanos.

Como nota Currie (2016), para Gooren la *desafiliación* es un término al que se llega desde todas las etapas del recorrido. El planteamiento se asemeja al proceso de secularización fuerte (Huete, 2015, pp. 187-190), que autores como Marx o Comte pronosticaban como fin inevitable o la llegada a una etapa de madurez de la humanidad. Empero, tal como advierte Lecaros (2017), la *desafiliación* es a menudo una etapa temporaria, que puede ser transitada varias veces en una vida, así como otros procesos de movilidad religiosa también lo son. Los testimonios que la autora recoge en campo, evidencian que la trayectoria creyente no presenta un curso lineal que culmina, de manera obligada, en *desafiliación*; como propone Gooren, siendo uno de los puntos más endebles de su argumento. Antes advierten la necesidad de colocar “una flecha de ida y vuelta” para comprenderlos, pues es posible transitar de la *desafiliación* a la *pre-afiliación* o a la *conversión* en una misma trayectoria. En acuerdo con dichos planteamientos, aquí se propone que la movilidad religiosa sea entendida como un proceso multidireccional. Una sucesión creciente e indefinida de acontecimientos.

1.2.2 Otras formas de entender la movilidad religiosa

El estudio de la movilidad religiosa requiere un trabajo analítico y de redefinición de categorías precisas, que puedan dar cuenta de la complejidad y multidireccionalidad del cambio religioso. Para nutrir y anclar dicho trabajo, se necesitan abundantes informaciones empíricas que permitan vislumbrar la realidad que se pretende describir y comprender (Garma & Odgers, 2020, pp. 100-101). En esa tarea, que aún tiene un largo camino por

delante, se inscribe la progresiva labor de campo correspondiente a esta investigación, con la intención de aportar insumos para la comprensión de otras aristas de la *movilidad*. Sumando o complejizando las nociones planteadas en los *modelos* de Carlos Garma y Henri Gooren, pero sin intención de crear uno nuevo. Pues, como es evidente, la aplicabilidad u operacionalización de los mismos, encuentra sus límites en las diversas formas de cambio religioso que atraviesan los agentes en sus trayectorias creyentes y contextos específicos.

En ese entendido, se proponen cuatro nuevas nociones —producto de un estudio centrado metodológicamente en las narrativas biográficas de miembros y exmiembros de La Luz del Mundo— surgidas de la propia interpretación de los agentes religiosos sobre sus procesos de movilidad. El objetivo es dar cuenta de un mayor número de manifestaciones del cambio religioso que requieren de una especificidad particular para su análisis y comprensión. Si bien a la experiencia creyente se añade la valoración de la institución religiosa, esto debe entenderse como el resultado de las tensiones ineludibles entre agencia y estructura (Giddens & Sutton, 2014, pp. 45-49), que no dejan de ser relevantes para la iglesia estudiada. Misma que, a pesar de la proliferación de análisis sobre el aumento de la subjetividad de las creencias y la religiosidad vivida (De la Torre et al., 2020; Juárez et al., 2023), da cuenta de la fuerte presencia de instituciones religiosas en las sociedades modernas y de la importancia de recuperar la teoría del campo religioso actualmente. Dichos conceptos son: 1) *permanencia*, 2) *expulsión*, 3) *deserción intermitente* y 4) *creación*; como se explica a continuación.

Si bien la *permanencia* (1) puede parecer una noción contraria a la de movilidad, por su definición como estancia en un lugar o sitio, duración firme, constancia, perseverancia, estabilidad, inmutabilidad (*Diccionario de la Lengua Española*, 2022), en el marco de esta investigación, debe ser entendida en una doble dimensión. Por un lado, como el periodo de tiempo que puede llegar a prolongarse de manera definitiva en la trayectoria del agente religioso —especialmente del que *nace, vive y muere* en una sola iglesia—, pero con grados de compromiso variables, que no necesariamente implican la pérdida de la fe. Por el otro, como una etapa transitoria en la vida del creyente que se adhiere a determinada comunidad, se compromete con ella, pero no de manera indefinida, pues otros procesos como la conversión a otras religiones, le sacan del sitio en el que estaba y le colocan en uno nuevo, con el que adquiere un compromiso renovado. En otras palabras, las dos

dimensiones de la permanencia religiosa, indican la estancia, definida o indefinida, del agente en determinada iglesia.

La *expulsión* (2), en cambio, forma parte de los procesos de salida o abandono de las iglesias, al igual que las nociones de *apostasía*, *disidencia*, *defección* y *desafiliación*. Sin embargo, se distingue de éstas porque no es el resultado de una acción o decisión voluntaria, antes tiene que ver con un proceso de salida obligado, al que el agente es sometido —lejos de su opinión— por decisión mayoritaria o unánime de la congregación. En la expulsión como proceso de movilidad religiosa, también existen dos dimensiones: una permanente y una temporal. La primera, no permite el retorno del agente religioso a la comunidad e impide su contacto con los demás miembros (incluyendo familiares, amistades y conocidos). La segunda, abre una posibilidad para que el agente demuestre, a través de actos de arrepentimiento, que es digno de ser reincorporado a la grey. Al no ser una expulsión de carácter definitivo, ésta puede considerarse como un periodo de prueba o castigo en el que el agente no goza de plena participación eclesial, pero tiene la posibilidad de “reafiliarse”, esto es, de adquirir un “compromiso revitalizado con [la] fe” (Garma & Odgers, 2020, p. 81).

La *deserción intermitente* (3) también se suma a los procesos de salida o abandono de las iglesias. Si bien puede confundirse con la noción del *practicante no creyente*, se distingue de ésta porque el desertor intermitente sí tiene una fe, en un nivel que podríamos denominar espiritual, diferente de la creencia en la institución y sus especialistas. En tal sentido, también es un *creyente practicante* (De la Torre & Gutiérrez, 2020, p. 105), pues mantiene firmes sus convicciones espirituales, pero es crítico de la institución que las produce y monopoliza, por tanto, deja de identificarse con la misma. Sin embargo, ejerce ciertos grados de participación eclesial intermitente, que se interrumpen y prosiguen cada cierto tiempo, de manera reiterada, especialmente durante ritos importantes para la comunidad (bodas, bautizos, funerales). Entre los motivos por los que el desertor intermitente se coloca entre los intersticios de pertenecer y no pertenecer, se encuentran que la desafiliación y/o la defección, implican consecuencias permanentes y duras de afrontar. A saber, rechazo, acoso o violencia por parte de la comunidad, pérdida de la familia, de redes de contactos/amistades, posiciones, estatus, bienes materiales, entre otras cosas.

En el caso de La Luz del Mundo, de donde se extrae esta noción, gran parte de los agentes religiosos no posee un capital social fuera de la comunidad, debido al carácter hermético de la misma. El desertor intermitente —plenamente consciente de ello— realiza una evaluación costo/beneficio de la situación y decide no expresar abiertamente la pérdida de credibilidad en la institución religiosa y sus especialistas. Esto último, como estrategia de autocuidado. En tal sentido, finge que sigue creyendo en la institución cuando lo considera útil, con el fin de evitar, de manera indefinida, la pérdida de los vínculos o el peligro que, en casos extremos, ello supone. Si bien los actos disidentes se piensan como —la culminación de un largo proceso, que transita de la duda o el desacuerdo no expresado a la ruptura” (Odgers & Ramírez, 2021, p. 217), la noción de deserción intermitente permite contemplar otra vía: una especie de *limbo* en el que el agente se posiciona, sin necesidad de llegar a la ruptura institucional. Si bien pueden pasar largos periodos en dicha situación, sin intención de salir de ella, esta movilidad también se manifiesta como el prelude necesario para reunir el valor de salir plenamente.

Finalmente, la *creación* (4) puede ser entendida como uno de los puertos a los que se arriba luego de la deserción colectiva o cismática. Este tipo de movilidad se distingue de la defección de carácter colectivo, porque no está centrada en el proceso de salida de un grupo que se escinde de otro, sino en la particularidad de uno de los miembros del mismo. Especialmente, de aquel que posee suficiente capital simbólico y social, cuando no económico y cultural, además de carisma y capacidades de liderazgo, para dar pie a la *creación* de una nueva secta. Otro aspecto que distingue este tipo de movilidad, es que no siempre es el producto de un proceso cismático por conflictos de liderazgo o hegemonía territorial. Antes el poseedor de todas estas características tiene la capacidad de crear una comunidad —desde ceros”, es decir, sin haber tenido el apoyo previo de un grupo o haberse escindido de alguna comunidad religiosa en particular, pero generalmente recupera las doctrinas de determinadas iglesias, en ese sentido, no es original. Si bien este tipo de movilidad es poco común, pueden encontrarse numerosos ejemplos en la sectarización de los pentecostalismos, como veremos en el siguiente capítulo.

La *permanencia*, *expulsión*, *deserción intermitente* y *creación*, son nuevas categorías para dar cuenta de la complejidad y multidireccionalidad del cambio religioso. Empero, el recorrido teórico/conceptual hasta aquí realizado tiene un sentido más amplio.

El problema de la movilidad religiosa no se resuelve con crear nuevas categorizaciones para explicar el fenómeno. Si bien ello no es pernicioso, resulta preciso comprender que la movilidad, especialmente cuando no es lineal, encarna un cuestionamiento al poder. La presente investigación, enfocada en el análisis de los procesos de salida o abandono de las iglesias, entiende que este tipo de movilidad atraviesa a instituciones y especialistas, pero también cuestiona liderazgos e instituciones como la familia, que ven socavado su poder para regir las percepciones, representaciones y prácticas morales de sus miembros. Especialmente cuando la direccionalidad del cambio apunta a la gestión individual de los bienes de salud o a la conversión a otras religiones con las que se compite en el campo religioso. En el siguiente apartado se esbozan algunas claves conceptuales para una mayor comprensión de este planteamiento.

1.3 Poder o la postura frente a la movilidad religiosa

El enfoque clásico de la sociología política de Max Weber y la perspectiva más contemporánea de autores como Michel Foucault y Randall Collins, sobre la noción de *poder* (y algunos conceptos ligados a éste) guían el presente apartado. La interrelación de dichas nociones pretende abonar a la comprensión de la dinámica de las instituciones, para contemplar, con base en ello, las manifestaciones e implicancias de la movilidad religiosa. En tal sentido, se vuelve necesario para esta investigación, abocada al análisis de una institución de carácter religioso, hacer explícito qué se entiende por este concepto. Sociológica y antropológicamente, el término *institución* ha sido utilizado para definir al conjunto de valores, normas y costumbres que con diversa eficacia regulan en forma duradera las relaciones sociales y los comportamientos recíprocos de un determinado grupo, cuya actividad se dirige a conseguir un fin socialmente relevante o a la que se atribuye una función estratégica para la estructura de una sociedad (Gallino, 1995, p. 534).

Sin embargo, el término también ha sido empleado para definir a: 1) Una organización, una asociación, una colectividad, que persigue un objetivo en forma sistemática, siguiendo procedimientos establecidos, dividiendo el trabajo entre sus miembros, obligándoles a respetar ciertas normas de comportamiento.²¹ 2) Cualquier forma

²¹ Desde este ángulo, la institución se ve reducida a un sinónimo de “organización”.

de creencia, de acción y de conducta reconocida en forma estable por una colectividad.²² 3) Prácticas consolidadas, modos de proceder establecidos, característicos de una actividad de grupo; normas de validez general que establecen las categorías de comportamiento o acción prescritas, permitidas o prohibidas (p. 536).²³ 4). Conjunto de papeles correlacionados entre sí, orientado a desarrollar una función estratégica en la estructura social, en el cual convergen —potenciándose recíprocamente— una determinada práctica social, valores y normas de la cultura, y motivaciones en la personalidad de los sujetos involucrados.²⁴ 5) Instrumentos de control social. Esta última acepción implica una visión muy general del término, empero autores como Goffman (1970) acuñaron la expresión *institución total* para dar cuenta de los lugares que absorben y determinan toda la experiencia de los individuos.

Para el sociólogo norteamericano, la *institución total* es un lugar de residencia y de trabajo donde gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad más amplia, durante un periodo apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente (Giner et al., 1998, p. 382). En otras palabras, este tipo de institución aísla a sus sujetos del resto de la sociedad exterior: todos los aspectos de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad, donde también se nulifican los espacios de intimidad (De la Torre, 1995; 2000; Hernández, 2019, p. 143). Ésta es una categoría sociológica válida en tanto aquellos que residen en este tipo de establecimientos comparten situaciones vitales parecidas. Al respecto, Goffman estableció cinco grandes

²² Este modo de concebir las instituciones se encuentra en los *Principios de Sociología* de Spencer (1883), quien las define como “órganos” de la sociedad. El autor piensa en las ceremonias civiles, la moda, el estado, la propiedad, las fuerzas armadas, la religión, las profesiones y otros fenómenos sociales que distribuye en: instituciones *del ceremonial, políticas, eclesiásticas, profesionales e industriales* (Gallino, 1995, p. 535). Usado para designar referentes de este tipo, el concepto de institución pasa a ser sinónimo de cultura o rasgo cultural.

²³ Bajo esa etiqueta recaen muchos actos de la vida cotidiana: la preparación de alimentos, un saludo entre dos personas, un rito religioso, la monogamia, los métodos educativos, la jurisprudencia, entre otras cosas. Desde dicha perspectiva, todas éstas son instituciones. Lo interesante de dicha definición, es el hecho de que jamás se puede pertenecer a una institución. Es decir, es posible vivirla, practicarla, reconocerla, rechazarla, pero no ser uno de sus socios, miembros o componentes.

²⁴ Según esta concepción, sobre la que trabajó especialmente Parsons (1999), una institución se distingue de otros elementos de la estructura social por el hecho de que en ella se encuentran los tres niveles de la realidad social en formas intrínsecamente congruentes (Gallino, 1995, p. 536). En la institución, según el lenguaje parsoniano, *sistema social, cultura y personalidad* se interpenetran sin antagonismos. La práctica de las personas es orientada y legitimada por valores y normas culturales apropiadas; una y otros resultan gratificantes para la persona, en cuanto han sido interiorizados en el curso de la socialización. Característico de esta manera de entender el concepto, es el que no se puede hablar de institución donde, junto a la práctica de las relaciones y las interacciones sociales, y a los valores y las normas que las guían, no se encuentre simultáneamente una adecuada motivación psicológica.

grupos: 1) los que albergan personas parcialmente incapacitadas e inofensivas (centros para huérfanos y ciegos); 2) los que se encargan de aquellos que no se valen por sí mismos (hospitales psiquiátricos); 3) los que encierran a quienes ponen en peligro a la sociedad (cárceles); 4) los que contienen a aquellos que realizan mejor una tarea (cuarteles, internados); y 5) los que implican el retiro frente al mundo (conventos o iglesias).

A la vista de esta variedad de definiciones, todo intento de sintetizar los múltiples usos del concepto de institución en una definición genérica está, como advierte Luciano Gallino (1995), *condenado al fracaso*. Sin embargo, aquí se recuperan los principales elementos que convergen en estas perspectivas para lograr una definición útil a este trabajo: la institución es una colectividad de agentes, con creencias y prácticas consolidadas o modos de proceder establecidos, tanto mental como corporalmente, orientados y legitimados por valores y normas dominantes para el grupo que, bajo ciertas condiciones, puede volverse hermético y aislarse de la sociedad exterior. En ese tenor, tanto la religión como la familia, por citar ejemplos útiles para la investigación, deben ser entendidas como *instituciones*, tendientes a ser, en línea con Goffman, *totales*, en tanto pueden implicar un retiro frente al mundo. Si bien desde esta perspectiva la religión y la familia son instituciones por igual, ambas se ven diferenciadas organizacionalmente. La primera es más formal o burocratizada con respecto a la disposición de su espacio, los reglamentos meticulosos que regulan la vida interna, las distintas actividades que se organizan, las diversas personas que se encuentran ahí, cada una con su propia función. La segunda es menos formal, pero también posee creencias y prácticas consolidadas, orientadas por valores y normas dominantes en su interior.

La postura acuñada coincide con la de Renée De la Torre (1995; 2000), quien entiende a La Luz del Mundo como una institución total. No obstante, se distingue en la medida en que —aquí se propone— la familia puede convertirse en una institución total si reproduce o se vuelve una extensión del ámbito religioso. Como argumentaremos más tarde, ambas instituciones han visto cuestionado ese control frente a aquella movilidad religiosa tendiente a la salida o abandono de las iglesias, pero también lo han refrendado con los procesos tendientes a la *afiliación*, *conversión* y *permanencia*. Bajo esta lógica, se vuelve necesario conceptualizar la dimensión del poder que atraviesa el cambio religioso. Para ello recurriremos a perspectivas que, desde un enfoque macro y microsociológico,

permiten entender la noción en su relación con las instituciones totales o tendientes a serlo. Max Weber (1964) define el *poder* como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (p. 43). Se trata, pues, de aquella capacidad de las personas o grupos para conseguir lo que desean, incluso en contra de la oposición de los demás. Pero, desde esta perspectiva, sólo se puede afirmar que las personas ocupan posiciones de dominación, cuando las mismas están en condiciones de dar órdenes y tienen expectativas razonables de que éstas se llevarán a cabo.

Por tanto, la *dominación*, entendida como “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (op. cit.), reside en que, quienes reciben las órdenes, estén convencidos de que la persona que las da lo hace legítimamente, es decir, desde una posición de autoridad. El sociólogo alemán distingue tres tipos de dominación: 1) *tradicional*, 2) *carismática* y 3) *legal-racional* (p. 172). La primera se basa en la costumbre o la tradición, en el respeto a una norma institucionalizada. En ésta se obedece a una regla o a un líder, porque ello forma parte de la cultura y de la forma de vida. No existe un razonamiento lógico (o una necesidad en la razón) por el que las personas obedecen, lo hacen porque es algo a lo que están acostumbradas. Para Weber, la dominación tradicional puede ser algo opresivo porque únicamente se basa en la tradición y no se puede cuestionar o cambiar con facilidad. Esto difiere de la dominación racional, basada en argumentos sólidos y que puede ser cuestionada.

La segunda forma de dominación, está basada en la influencia y el liderazgo de una persona carismática. Ésta se considera especial, diferente de la mayoría y con una misión en la vida. En palabras del autor, el carisma es una cualidad que no se puede aprender o adquirir, pues es innata o espiritual, lo que significa que no es posible obtenerla a través de la educación o la experiencia. En ese tenor, el tipo carismático de dominación depende de la confianza y la empatía, ya que tiene como base la relación entre la persona dominante y aquellos que la siguen o creen en su poder de persuasión y atracción. Para Weber, ésta puede ser eficaz y estable, pero también resulta muy dependiente de la personalidad del líder, pues si éste pierde su atractivo, lo que llega a ser algo muy difícil de sustentar a largo plazo, también pierde el poder. Cuando la autoridad del líder no está basada en el sistema o

la ley, sino en el carisma personal, puede ser difícil mantener la estabilidad cuando éste se va. Por ello resulta una fuente de poder incierta e inestable.

Con base en lo anterior, la religión es una fuente frecuente de dominación carismática, pues muchas personas llegan a ver a su líder como una persona excepcional o santificada. En esa medida, es opuesta a la dominación de tipo racional, que tiene como base un sistema de leyes y normas, no la personalidad de un líder. Para el autor, la dominación carismática puede conducir a la tiranía, devenir en represión o violencia, pues no hay un sistema de leyes que la limite. En cambio, la dominación legal-racional, en la que la legitimidad del poder se basa en la ley, las normas, los procedimientos y las instituciones que definen la relación entre el gobernante y los gobernados, puede ser menos violenta y mejor, pues está ligada con las sociedades modernas y el avance de la democracia. En tal sentido, la responsabilidad del gobernante es que esta ley y este sistema sean justos y fáciles de comprender y aplicar, tomando decisiones con base en la razón y el interés general. Éste es el sistema más compatible con el libre pensamiento y la democracia, y es el que Weber considera mejor para el avance de las sociedades.

Sin embargo, estos tres son *tipos ideales*. Es decir, herramientas heurísticas creadas para ayudar a las y los investigadores cuando trabajan en los fenómenos del mundo real. Aunque este esquema puede parecer cronológico, desde lo tradicional, pasando por lo carismático, hasta lo legal-racional, los tres tipos pueden ser dominantes y es habitual que, al no ser puros, dos o los tres coexistan al mismo tiempo. No obstante, la definición del poder como posibilidad de afirmar la propia voluntad en una relación social, aunque el otro oponga resistencia, independientemente del objeto en que se funda tal posibilidad, es tan sólo una de las múltiples posiciones sociológicas en torno al concepto. Si bien

...la mayor parte de las definiciones corrientes atribuye [poder] a A en la medida en que éste logra que B haga algo que no haría sin la intervención de A. Por otra parte la experiencia colectiva está llena de casos en que A logra lo que quería a pesar de la oposición de B, en que la acción opositiva de B no es en absoluto lo que A quería lograr, o en que esta última es totalmente irrelevante para A... (Gallino, 1995, p. 708).

Evidentemente, la definición weberiana acentúa el carácter heterogéneo de esta noción. Desde la perspectiva representada por el enfoque estructuralista de Michel Foucault (1988), no se puede reducir el poder al funcionamiento del Estado o de la administración (Castro, 2004, p. 415), pues éste no es visto como algo que se mide en términos de fuerza y

dominación, sino como una forma de relación. Para el filósofo francés, el término que permite captar la especificidad de las relaciones de poder es el de “conducta”, puesto que se trata de un modo de acción de algunos sobre otros. En tal sentido, el ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” (Foucault, 1988, p. 15). “Conducir” es al mismo tiempo “llevar” a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. Desde este ángulo, no existe algo llamado “Poder” o el poder que existiría en forma masiva o difusa, concentrado o distribuido, sino únicamente el poder que ejercen “unos” sobre “otros”:

...lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si tropieza con cualquier otra resistencia no tiene más opción que intentar minimizarla. En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos: que “el otro” (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones (Foucault, 1988, p. 14).

El poder se ejerce sobre sujetos libres, individuales o colectivos, que tienen ante sí un campo de posibilidad en el que pueden darse muchas conductas, diversas reacciones y distintos modos de comportamiento. En cambio, ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud que mantiene al sujeto encadenado, por ejemplo, es una relación física de coacción. Las relaciones de poder únicamente existen cuando el sujeto puede desplazarse y, llevado al límite, escaparse. En esa medida, la libertad aparece como la condición de existencia del poder. Para el autor, el modo de relación propio del poder no debería buscarse del lado de la violencia o de la lucha (instrumentos del poder), sino desde el modo de acción singular que es el gobierno. Sin embargo, éste debe ser entendido en el amplio sentido que poseía en el siglo XVI. “Gobierno” no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados, sino al modo de dirigir la conducta de individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. “Gobernar”, en tal sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros (p. 15).

Desde esta perspectiva, el poder supone el reconocimiento del otro como alguien que actúa o que es capaz de actuar. De ahí la célebre reiteración de Foucault: *el ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar las posibilidades* (1988, p. 15). Valga decir: la posibilidad de ampliar o de restringir el campo de acción de los otros. De esos otros a quienes se reconoce como actuantes y responsables: como capaces de actuar y, sobre todo, de responder (Montbrun, 2010, p. 373). Para poner en evidencia este tipo de relaciones, el autor propone tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder: *“utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita [...] ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan”* (Foucault, 1988, p. 5). En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar este tipo de relaciones a través del enfrentamiento de las estrategias. Por ejemplo, para averiguar lo que significa cordura, investigar el campo de la locura. Para entender la legalidad, analizar lo que pasa en el campo de la ilegalidad y, para comprender las relaciones de poder, analizar las formas de resistencia.

En términos generales, hay coincidencia entre ambas posturas —la weberiana y la foucaultiana— al señalar que el poder ha sido visto como la posibilidad de imponer la voluntad propia a los demás a través de algún medio específico. Ya sea el conocimiento, la inteligencia, la fuerza, la riqueza, el dogma o cualquier factor que sirva para impulsar o constreñir a otros a hacer lo que en otras circunstancias no harían. Sin embargo, la noción clásica, representada por Weber, quien piensa el poder como *“la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”* (Weber, 1964, p. 43), parece acentuar una visión unidireccional del tipo *“mando-obediencia”*, con lo que soslaya el fenómeno interaccional o de relación pluridireccional. De este planteamiento surgen dudas centrales:

¿Tiene realmente poder un padre sobre su hijo, cuando le ordena hacer algo que éste no quiere hacer? ¿Tiene ese poder la maestra cuando intenta guardar la disciplina en el grado o hacer que sus alumnos estudien un tema o hagan una tarea? ¿Tiene ese poder el Presidente cuando desea que los precios no aumenten? ¿Tiene ese poder el gobernante que desea impulsar un proyecto o una determinada decisión que encuentran resistencia? ¿Tiene ese poder el jefe policial que ordena a sus subordinados el cumplimiento de determinadas tareas? (Montbrun, 2010, pp. 375-376).

Ciertamente, existen numerosos ejemplos en los que advertimos que ese poder no existe realmente y que circunstancias de todo tipo condicionan la real eficacia de las decisiones autoritativas que se desea imponer. Por tanto, aquí acudiremos, no a la perspectiva weberiana, sino a la foucaultiana para entender el poder en términos relacionales. Ello supone el reconocimiento del otro como alguien que actúa o que es capaz de actuar y, en esa medida, de resistir. Sin embargo, este análisis no descarta elementos esenciales de la postura clásica de Weber para entender la dinámica de las instituciones religiosas, especialmente de las más ortodoxas, pues reconoce que los distintos tipos de dominación, específicamente las formas tradicional y carismática, se encuentran presentes de manera importante en el caso de estudio (lo que veremos a través de los liderazgos en La Luz del Mundo). No obstante, sobre el concepto de carisma, que el sociólogo alemán define como una cualidad que no se puede aprender o adquirir, ya que es innata, autores como Randall Collins (2019) proponen una revisión crítica, que aquí acuñaremos.

En *Charisma: Between grace and danger* el sociólogo norteamericano discute las relaciones entre carisma, liderazgo y poder. La obra versa sobre las ideas de Weber y las formas de dominación, pero hace énfasis en lo carismático. Allí Collins piensa el carisma como una forma de atractivo, una fuerza que hace que las personas presten atención a una figura y la encuentren fascinante, cautivadora. Sin embargo, se distingue del sociólogo alemán en tanto plantea que dicha noción no es necesariamente una cualidad intrínseca, sino una cualidad proyectada hacia el mundo exterior. Ello significa que puede conseguirse a través de varios caminos, entre ellos: la destreza en el discurso, la fuerza personal o la autoconfianza. En tal sentido, puede ser real o aparente. Esto último es de suma relevancia, pues en el carisma se encuentra una fuerza muy fuerte que puede ser motivo de autoridad, pero también de problemas sociales, dado que las figuras carismáticas no son necesariamente morales; por tanto, el carisma se puede convertir en algo peligroso cuando no es criticado o cuestionado.

La crítica al carisma resulta fundamental en la obra de Collins por el riesgo que implica el sometimiento a figuras carismáticas sin cuestionar sus acciones, las cuales podrían llegar a ser destructivas o perjudiciales para la sociedad. Criticar el carisma, en tal sentido, significa analizar el contexto en el que se produce y aprender a distinguir el carisma real de la “mera retórica”, o sea, de discursos y promesas que no son sinceros. Otra

idea clave en esta teoría es el “líderazgo mítico”, éste plantea que el carisma puede relacionarse a una idea o un mito, más que a una persona o institución, de modo que una figura es vinculada a una promesa o un ideal y a la idea de un cambio radical. Sin embargo, ello es peligroso en la medida en que puede producir falta de reflexión, devoción ciega y culto a la personalidad. Teniendo en cuenta lo anterior, el autor propone la autocritica del carisma —donde el líder carismático es consciente de sus límites y de sus posibles problemas— y la crítica pública del mismo, como formas de combatir dichos peligros y evitar que éste se convierta en una fuerza destructiva, tanto totalitaria como opresiva. La democracia, por ejemplo, es el resultado de una crítica sistemática al carisma mítico.

Tal como se advierte, el sociólogo norteamericano toma distancia —aunque no radicalmente— de los planteamientos weberianos, al pensar el carisma como algo que no es natural, sino construido en términos sociales y culturales; en tal sentido, la noción es muy dependiente del contexto en el que se produce. Otro aspecto que les separa, se encuentra plasmado en *Cadenas de rituales de interacción*. Allí Collins (2013) sintetiza la discusión brevemente expuesta en los párrafos anteriores, al distinguir entre el *carisma real* y el *carisma nominal*. El primero se basa en la habilidad, la personalidad, el talento y la inspiración, en ese sentido, es verdadero. El segundo es la creencia colectiva de que una persona posee carisma, pero no tiene como base una verdadera habilidad, sino la promoción del carisma a través de la opinión y el marketing. Éste puede ser construido a través de publicidad y el uso de lenguaje persuasivo. A diferencia del *carisma real*, el *nominal* puede ser distribuido; en tal sentido, la gente llega a confundir la promoción y la publicidad con una auténtica inspiración y una personalidad carismática.

El carisma, ya sea real o nominal, está ligado a la *autoridad*. A Weber le sirve para clasificar las distintas formas de dominación (la carismática se contrapone a la legal-racional). El guía carismático es “un profeta o caudillo seguido de discípulos secuaces, que es capaz de formular y articular una doctrina y orientar una acción” (Giner et al., 1998, p. 82). En esa medida, el término autoridad suele estar asociado a la idea de “poder”. Si bien la expresión del poder legítimo significa para algunos autores *autoridad* (Weber), no lo es en los términos de esta investigación. Aquí se piensa el poder de manera relacional, de modo que éste puede ser ejercido por el sujeto libre y no necesariamente por el que posee cierta autoridad. Ambas nociones (poder y autoridad) son susceptibles a combinarse y

acrecentarse mutuamente, pero son conceptual y empíricamente distintas. Por *autoridad*, entenderemos la facultad de un individuo o grupo, atribuida con base en ciertas características propias o a la posición que ocupan, y reconocida por consenso de la colectividad en la que ejercen, de emanar órdenes que obligan, vinculan o inducen a uno o más sujetos pertenecientes a la misma colectividad a actuar de una determinada manera.

Esencial a esta definición es el reconocimiento por parte de la mayoría de la colectividad, de la utilidad, derecho o necesidad de que alguien emane órdenes para orientar la acción (Gallino, 1995, pp. 60-70). Para Collins, la autoridad descansa en el liderazgo, el cual entiende como una forma de dirigir a un grupo, una nación o un pueblo. El líder es el sujeto que influye en otras personas, que las guía, les da orientación y las moviliza. Pero, en línea con la visión relacional del poder, el autor sugiere que el liderazgo no necesariamente implica estatus o jerarquía, pues es una fuerza que emana de una serie de acciones, no de una posición formal o un puesto. Antes le contempla como una forma de influencia personal, no como una posición política o social. Por ello, asegura que un líder puede ser una persona que se ubica en la punta de la jerarquía, empero, quien no posee una posición de poder formal, también es capaz de ejercer una fuerza de “influencia”. Concepto utilizado para designar toda clase de fenómenos de modificación intencional del comportamiento de uno o más sujetos por parte de otros.

La realidad social se caracteriza por complejas relaciones que entrelazan formas diversas de poder, autoridad (dominación) e influencia. Aunque existe una distinción conceptual entre estos conceptos, trazar límites precisos en el plano empírico resulta problemático. Esta investigación se enfrenta al desafío de comprender cómo estos elementos, con significados diferentes pero interconectados, se amalgaman para configurar el carácter institucional de una iglesia. Esto implica estudiar sus relaciones de autoridad y poder, su normatividad interna, así como sus reglas y sanciones. El análisis será orientado hacia las dinámicas de intercambio entre los miembros y sus autoridades, explorando también las motivaciones y trayectorias de los creyentes. Se busca entender cómo estas trayectorias religiosas se transforman y se intersecan con otros ámbitos de la vida social, como el familiar o el político. Abordar esta movilidad requiere no solo describir la estructura de poder y organización de la institución religiosa, sino adoptar un enfoque amplio que capture la perspectiva de aquellos que interactúan dentro del campo religioso.

(tanto dentro de las instituciones como en sus márgenes) y de los que entran o salen de su lógica.

Reflexiones finales

La presente investigación se sitúa en un debate tanto a favor como en contra de Bourdieu. Por un lado, establece la teoría del campo religioso como fundamentación para analizar la movilidad religiosa. Por otro lado, se alinea con las críticas de otros estudiosos que han señalado los límites de su aplicación en contextos no europeos. En estos lugares, lejos de existir un monopolio religioso perfecto, coexisten diversas prácticas y creencias que permiten una participación más variada, tanto del laicado como de agentes religiosos independientes, en la gestión de los bienes simbólicos de salvación. Adoptar las herramientas teórico-metodológicas de Bourdieu implica no solo reconocer sus restricciones, sino también sus potenciales contribuciones. El contexto mexicano, que será examinado a la luz de este marco teórico, claramente difiere del contexto francés, lo cual ha llevado a importantes críticas por parte de destacados investigadores del fenómeno religioso en México y Argentina, quienes cuestionan la aplicabilidad de la teoría del campo religioso en la realidad latinoamericana.

Entre los principales cuestionamientos a la propuesta de Bourdieu se destaca su limitación en concebir únicamente la práctica religiosa institucionalizada, sin dejar espacio para la subjetividad de las creencias o la religiosidad vivida, tan presente en las sociedades modernas. Sin embargo, una relectura de sus postulados sugiere que sí se puede analizar esa dimensión. En *Génesis y estructura del campo religioso*, Bourdieu clasifica a los agentes que ocupan este espacio social en dos grupos: especialistas religiosos y laicos. Dentro de los especialistas religiosos, distingue entre sacerdotes, designados burocráticamente para sus roles institucionales, y profetas o brujos, descritos como "empresarios independientes de salvación" que operan al margen del cuerpo sacerdotal, ofreciendo sus servicios fuera de la estructura eclesial (Bourdieu, 2006, p. 65; Suárez, 2006, p. 22).

Una interpretación renovada del texto, permite vislumbrar que, a través de esta clasificación, Bourdieu reconoce la presencia de agentes religiosos que no están formalmente vinculados a una institución religiosa, pero que sin duda alguna operan dentro

de su esfera y siguen sus normativas. Estos agentes poseen capital y *habitus religiosos*, gestionando de manera individual los bienes simbólicos de salvación, compitiendo —ya sea de manera evidente o implícita— con los especialistas religiosamente legitimados, pero lo hacen al margen de la mediación institucional. Con esta perspectiva, se plantea la posibilidad de que tanto los especialistas como los laicos más independientes habiten los intersticios del campo religioso. De este modo, abandonar una institución religiosa no necesariamente implica renunciar a la lógica subyacente del campo religioso. En ese orden, la movilidad puede manifestarse no solo en el tránsito de una institución a otra, sino también en la transición de una lógica institucional a una religiosidad más personalizada o ecléctica, e incluso en el abandono completo de la lógica religiosa hacia una visión secular o totalmente profana del mundo.

Comprender la dinámica del campo religioso permite explorar las diversas formas de movilidad que experimentan los agentes religiosos: ingresar, permanecer o salir. Sin embargo, abordar el problema de la movilidad no se agota al proponer modelos más precisos para su comprensión. Es decir, no es suficiente con crear nuevas definiciones o categorizaciones que intenten abarcar todas las posibilidades y direcciones del cambio religioso. Aunque esto no es negativo en sí mismo, es importante destacar que los modelos tienden a ser limitados y, por lo tanto, no permiten una comprensión completa del fenómeno. Por ejemplo, algunos presentan la movilidad religiosa de manera lineal e inmutable: nacer, vivir y morir en una sola religión. Otros reducen las opciones del agente a simplemente dos formas de salir de las iglesias: desafiliación y defección, sin considerar otras posibilidades que también pueden influir significativamente en la dinámica religiosa de los individuos.

Frente a este escenario, el capítulo ofrece nuevas categorías para describir otras posibilidades de movilidad: *expulsión*, *deserción intermitente*, *permanencia* y *creación*. Los conceptos aquí propuestos subrayan la complejidad del cambio religioso, donde los agentes pueden alternar entre períodos de adhesión firme, rupturas temporales y la formación de prácticas religiosas personales. Estas modalidades desafían las narrativas lineales de conversión y apostasía, destacando la agencia individual y las interacciones dinámicas entre la estructura religiosa y la experiencia personal. En tal sentido, la movilidad religiosa se caracteriza por ser un proceso no lineal que involucra múltiples

trayectorias y direcciones. Contrario a una progresión simplista de afiliación a desafiliación, la diversificación del campo religioso refleja la creación constante de nuevos horizontes de sentido y práctica, desafiando las categorizaciones estáticas y lineales tradicionales.

Más allá de los modelos y las nuevas categorizaciones, sin duda útiles para comprender el fenómeno, es crucial entender los procesos de movilidad de la siguiente manera: 1) como puntos de referencia para situar al agente religioso dentro de las instituciones, en los intersticios del campo religioso o en sus márgenes. 2) Como un fenómeno intrínsecamente ligado al poder desde una perspectiva relacional. Con base en el recorrido capitular, la relación entre movilidad religiosa y relaciones de poder se enmarca en un contexto complejo de dinámicas institucionales y teorías sociológicas. Desde la perspectiva de Max Weber, el poder se define como la capacidad de imponer la propia voluntad en una relación social, ya sea de manera tradicional, carismática o legal-racional. Michel Foucault, por otro lado, entiende el poder como una red de relaciones donde se ejerce sobre las conductas de otros, más que sobre los cuerpos, promoviendo la libertad dentro de un campo de posibilidades. La movilidad religiosa, influenciada por estos tipos de poder, puede desafiar o reforzar las estructuras institucionales religiosas, afectando tanto la adhesión como la resistencia a las normas y autoridades religiosas establecidas.

En tal sentido, el agente que se encuentra dentro de una institución religiosa refuerza el poder de las autoridades al aceptar que éstas regulen sus percepciones, representaciones y prácticas morales. En contraste, aquel que sale de la lógica institucional y gestiona individualmente los bienes de salvación, o que abandona completamente el campo religioso para adoptar una visión secular del mundo, cuestiona y pone en entredicho el poder de las instituciones religiosas y sus especialistas para influir en esas mismas percepciones, representaciones y prácticas. Como veremos en el caso de La Luz del Mundo, este cuestionamiento abarca dos niveles: el religioso y el familiar. La familia tiende a reproducir rigurosamente los valores y normas de la institución religiosa, convirtiéndose así en una representación o extensión de lo religioso-institucional en el hogar. Para adentrarnos en este debate, es crucial comprender primero la lógica de la institución, tarea que abordaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2

ORÍGENES, EXPANSIÓN Y CRISIS DE LA LUZ DEL MUNDO

...La Luz del Mundo surge en el año de 1926, cuando su fundador Eusebio Joaquín González [...], es llamado por Dios para formar el pueblo escogido a restaurar la iglesia primitiva del señor Jesucristo, que se mantuvo dormida durante 17 siglos. La noche del seis de abril de 1926, Eusebio recibe la manifestación divina en la que Dios le señala cambiar de nombre por el de Aarón y salir rumbo a la ciudad de Guadalajara a construir la iglesia...

(De la Torre & Fortuny, 1991).

El presente capítulo es de índole contextual y se encuentra dividido en cuatro apartados. El primero, denominado *Raíces pentecostales*, da cuenta del surgimiento del movimiento pentecostal en México durante las primeras décadas del siglo XX, con la intención de entender las raíces teológicas y las particularidades (sociales, políticas, religiosas y culturales) de una época en la que surgen numerosas denominaciones de este corte. El segundo apartado, *Orígenes institucionales: el liderazgo de Aarón Joaquín González (1926-1964)*, comprende el periodo fundacional de La Luz del Mundo y explora sus raíces pentecostales: tanto el mito, como la pugna entre liderazgos masculinos que propició la *disidencia colectiva* de la que emanó esta comunidad. En tal sentido, se esboza la lógica del campo religioso mexicano —de disputa por los bienes de salvación y movilidad religiosa— así como el vínculo que une a todos los periodos de liderazgo que aquí abordaremos: *religión-política-medios*.

El tercer apartado, *Crecimiento y expansión institucional: el liderazgo de Samuel Joaquín Flores (1964-2014)*, comprende la etapa de mayor crecimiento de la iglesia y su consecuente burocratización. Éste indaga en la división y especialización del trabajo, en el vínculo Luz del Mundo/Estado que favoreció la consolidación de una comunidad religiosa urbana (Hermosa Provincia); y en la relación entre esta iglesia y el campo mediático, a

través del caso Samuel Joaquín/TV Azteca. Dichos elementos propiciaron numerosos procesos de movilidad religiosa en aquel periodo, principalmente de *afiliación, conversión y permanencia*. El cuarto apartado, *Actualidad o crisis de La Luz del Mundo: el liderazgo de Naasón Joaquín García (2014-2024)*, explica la emergencia de una etapa crítica para la comunidad, de flexibilización doctrinal y modernización, al explorar los vínculos *religión-política-medios* en “el caso Bellas Artes” y la detención/encarcelamiento de Naasón Joaquín. Finalmente, se presentan una serie de reflexiones a modo de conclusión.

2.1 Raíces pentecostales

No pocas veces la historia de La Luz del Mundo se ha contado a partir del mito.²⁵ Aquel que hace eco de una revelación divina, según la cual tuvo lugar el surgimiento o la restauración de la iglesia cristiana primitiva en nuestros tiempos. Sin embargo, es preciso empezar por aclarar, desde una perspectiva histórica, que el denominado primitivismo cristiano, tal como se conoce a los tres primeros siglos de la historia de las distintas comunidades cristianas que aparecieron en el mundo mediterráneo después de la muerte de Jesús —cerca del año 30, hasta el Concilio de Nicea, convocado por el emperador Constantino en el año 325— más que tratarse de una sola iglesia, se trataba de múltiples sectas, en el sentido sociológico de la palabra,²⁶ en disputa por preceptos doctrinales, lo que evoca la pugna por los bienes simbólicos de salvación en el campo religioso, que llevaría a la aparición de movimientos como el gnosticismo, el montanismo, el cisma marcionita y el docetismo.

²⁵ Para Mircea Eliade, los mitos describen las diversas y dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo (Duch, 2020, p. 92). En ese tenor, para la presente investigación, el sentido de la palabra no está ligado a la cuestión de la verdad o la falsedad.

²⁶ Si bien el vocablo “secta” en el lenguaje popular tiene connotaciones peyorativas, referentes al carácter desviado de doctrinas y a la manipulación de creyentes, su utilización en el campo sociológico es distinta. Max Weber reelaboró una distinción propia de las controversias teológicas (iglesia-secta) para construir tipos ideales y contrastados de organización religiosa. Mientras que en la iglesia tienen cabida tanto los justos como los pecadores, la secta se considera a sí misma como una comunidad formada únicamente por los verdaderos fieles. De esta defensa de la pureza y el contacto directo con lo sagrado se derivan las características sociales, éticas y políticas de la secta: se funda en la adhesión o adscripción voluntaria de adultos, su afiliación es minoritaria y cualificada, adopta posturas exclusivistas y de hostilidad hacia la cultura dominante, sigue una disciplina moral estricta, enfatiza la primacía de la comunidad local y el carisma personal, fomenta la intensidad del vínculo igualitarista y proporciona un grupo total de referencia para sus miembros (Giner et al., 1998, pp. 672-673). En palabras de Jean Pierre Bastian (1986), la secta es una asociación voluntaria de miembros cuya pertenencia al grupo se define por su práctica disidente y conversionista, reflejada en la adopción de prácticas y valores que se oponen o niegan los valores religiosos y sociales dominantes (p. 3).

No se trataba pues, de una sola comunidad, sino de múltiples “iglesias primitivas”. Este marco de significación universal, permite explicar el surgimiento de La Luz del Mundo más allá de una perspectiva teológica o de su carácter restauracionista,²⁷ al incorporarla en la historia del cristianismo occidental caracterizada por grandes pugnas entre liderazgos y consecuentes movimientos cismáticos que, en términos de esta investigación, pueden ser entendidos como *procesos de movilidad religiosa*. Con base en lo anterior, el referente empírico de este análisis será abordado desde una perspectiva secular, que si bien reconoce la relevancia de la autocomprensión de esta comunidad religiosa, pretende entenderla a partir de un enfoque histórico-social más amplio. En ese tenor, La Luz del Mundo (a partir de ahora LLDM), más que el fruto de una revelación divina — hecho que no se pone en cuestión en esta investigación— será entendida como el producto de la historia de numerosas escisiones dentro del cristianismo pentecostal, en el campo religioso mexicano.

Si bien esta iglesia no se reconoce a sí misma como pentecostal o “pentecostés”, puesto que sus creencias y prácticas difieren de la gran mayoría de las comunidades así denominadas, aquí será pensada como un pentecostalismo *sui generis*. Ello al considerar las raíces pentecostales, tanto históricas como doctrinales, que posee. Sin duda, el pentecostalismo es “amplio, diverso y complejo”, por tanto, cabe nombrarle no en singular sino en plural: los pentecostalismos (Martínez, 2023). Éstos conjuntan en su seno a la mayoría de los(as) creyentes evangélicos de América Latina. En México, como en la región, el paulatino pero sostenido decrecimiento de la población católica se ha visto acompañado del crecimiento de estas comunidades y de los que se declaran “sin religión” (De la Torre & Gutiérrez, 2021). Asumir que LLDM cuenta con raíces pentecostales y que es el producto de distintos cismas y/o pugnas por el liderazgo religioso, conduce a la necesidad de aclarar algunos conceptos esenciales.

Para Jean Pierre Bastian (2006), una sociología de las minorías religiosas como la que aquí nos proponemos, debe tomar en cuenta la profunda transformación del campo religioso latinoamericano por los movimientos de tipo pentecostal, los cuales, cabe distinguir de los protestantismos históricos.

²⁷ El restauracionismo, también conocido como primitivismo cristiano, es la creencia de que el cristianismo ha sido o debería restaurarse de acuerdo a la iglesia apostólica primitiva. Se trata de la búsqueda de una forma de religión más pura y antigua.

El término protestantismo histórico se refiere al conjunto de iglesias heredadas de la Reforma realizada en el siglo XVI, principalmente por Lutero y Calvino en favor de los principios del sacerdocio universal, la autoridad suprema de la Biblia y la salvación por la fe. Estos principios, resumidos en la máxima –Sólo Dios, sólo las Escrituras, sólo la Gracia” [...], en el momento de su surgimiento significaron la ruptura con la iglesia presidida por el Papa de la Iglesia Católica de Roma (Gutiérrez, 2007, p. 50).

Si bien los pentecostalismos son afines a las creencias protestantes y algunos autores les han nombrado sus “herederos”, se distinguen de éstos, como veremos más tarde, por el reconocimiento de la posesión del Espíritu Santo y las manifestaciones que implica. Los protestantismos históricos, también nombrados en plural debido a su amplia diversidad (luteranos, calvinistas, metodistas, entre otros), tomaron raíz en América Latina desde la segunda mitad del siglo XIX e interesaron a minorías liberales y clases medias que buscaban combatir el monopolio de la Iglesia Católica y los regímenes oligárquicos. A pesar de su débil expansión demográfica, tuvieron inserciones culturales muchas veces privilegiadas y contribuyeron al caldo de cultivo de un liberalismo político que luego se transformó en fuerte compromiso social (Semán, 2019, p. 28). Los liberales mexicanos percibieron en éstos una manera de ir quebrando el eje religioso y cultural de la sociedad colonial, al ver en ellos una de las pocas posibilidades de combatir a la Iglesia Católica sobre el propio terreno de lo religioso (Bastian, 2006).²⁸

Los pentecostalismos, en cambio, tuvieron como espacio natural los grupos más empobrecidos (Garma, 2007). Esto se reflejó en México durante el periodo armado de la Revolución Mexicana. En ese contexto, algunos mexicanos(as) comenzaron a salir de sus lugares de origen: unos, para unirse a alguna de las facciones armadas, como veremos en el caso de Aarón Joaquín, primer líder de La Luz del Mundo. Otros, en busca de seguridad, trabajo y alimento, emigraron temporalmente a estados fronterizos de la Unión Americana:

Fue así como en este contexto de movilidad social que mexicanos y mexicanas migrantes, entraron en contacto con el pentecostalismo en sus lugares de trabajo. Algunos [...] —~~haceros~~” estaban en campamentos, maquilas o viviendas colectivas cerca de los campos y fábricas donde trabajaban. Ahí, algunos misioneros avivacionistas plantaban sus carpas y

²⁸ La tolerancia religiosa era un asunto que revestía gran importancia para los liberales. En 1827, personajes como José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala se asociaron a la Sociedad Bíblica Británica para ayudar a la propagación de la Biblia. Si bien dicha difusión no estaba prohibida, la tarea prestaba colaboración al proselitismo protestante (Schuster, 1986).

comenzaban a evangelizar a los latinos, y aunque no se entendieran verbalmente, mediante cantos muy rítmicos, oraciones en voz alta y obsequios de literatura y Biblias en español, hicieron que migrantes se interesaran y se convirtieran... (De la Luz, 2009, p. 200).

Para Jean Pierre Bastian (2006), los pentecostalismos son una “mutación religiosa” de los protestantismos en tierras latinoamericanas. Esto último, en dos sentidos: 1) por sus vínculos confesionales con los postulados de la Reforma Protestante del siglo XVI, pero también con el movimiento de santidad que sacudió al cristianismo evangélico estadounidense;²⁹ y 2) porque protestantismos y pentecostalismos —especialmente los primeros— se presentaron como una manera de ir quebrando el eje religioso, político y cultural de la sociedad colonial. Los liberales mexicanos veían en el catolicismo un instrumento al servicio de una facción,³⁰ por ello la tarea que se habían encomendado de hacer de México un país equiparable a las naciones que consideraban más adelantadas, exigía acción inmediata. El remedio más seguro, desde esta visión, era cambiar la religión de los mexicanos(as). Durante la etapa de la reforma liberal, ubicada de 1857 a 1872 (Schuster, 1986), se establecieron las bases para un nuevo orden social que pretendía transformar la realidad eminentemente colonial, con la introducción de una nueva fe.

El porqué de esto último, radica en el carácter religioso de los mismos liberales, según el cual no debía prescindirse de una instrucción religiosa en el país. Antes habría que añadirle contenido que hiciera del mexicano(a) un ilustrado (Trejo, 1988). El carácter de modernidad del protestantismo por ser la religión más practicada en países modelo de civilización —como Inglaterra y Estados Unidos— fue central para su calurosa recepción

²⁹ A finales del siglo XIX, Charles Parham, pastor metodista de Kansas, predicaba que pronto tendría lugar la recuperación de “los dones del Espíritu Santo”. Su seguidor, William Seymour, un mesero negro de Louisiana, comenzó a “hablar en lenguas” afuera de un servicio de Parham en la calle *Azusa*, Los Ángeles, California, el día 9 de abril de 1906. Seymour fundó en esa ciudad la *Azusa Street Mission*, congregación multirracial y sin distinción de género, origen social o clase, porque predicaba que el Espíritu santo se manifestaba a todos, sin distinción. Existe una tendencia general a aceptar la predicación de Seymour como el inicio del pentecostalismo (Garma, 2007).

El movimiento pentecostal irrumpió en los suburbios de Los Ángeles como la primera manifestación de una expresión religiosa protestante efervescente, de fieles sacudidos por lo que llamaban el “poder del Espíritu Santo”. Rápidamente se expandió en el resto de los Estados Unidos, pero también en América Latina con una primera expresión en Valparaíso, Chile. En aquel lugar, al interior de una sociedad metodista, surgió una tendencia pentecostal en el año de 1910. Expresiones de ese pentecostalismo se manifestaron desde 1914 en el nordeste de Brasil y en el noroeste de México, y así poco a poco surgieron otros estallidos pentecostales en toda la región latinoamericana (Bastian, 2006, p. 45).

³⁰ Melchor Ocampo pensaba en una religión que no sirviese de medio de explotación. El protestantismo le pareció la más adecuada. Justo Sierra también la consideró más cercana a la ilustración que se buscaba; y, por su parte, Juárez, quería una religión para el indígena, pero no la católica (Trejo, 1988).



durante esta etapa; elemento que el Porfiriato también vería con buenos ojos. La expansión de los protestantismos coincidió con el desarrollo de la Revolución Mexicana en sus etapas de lucha armada (1910-1917) y de consolidación del proceso revolucionario (1917-1940). Sin embargo, dicho periodo se caracterizó por ser de una gran inestabilidad no sólo para los protestantes sino para la Iglesia Católica misma. Debido, por un lado, a los problemas derivados del conflicto armado, que frenaron ~~la~~ llegada de misioneros de las iglesias protestantes tradicionales, [lo que] redujo la membresía de sus iglesias e interrumpió las relaciones de las iglesias nacionales con las iglesias ~~madres~~” en los Estados Unidos” (Schuster, 1986, p. 15).

Por otro lado, fueron el resultado de la ola de anticlericalismo desatada durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1926-1930), con motivo de la aplicación estricta de las disposiciones contenidas en la Constitución de 1917, en materia de cultos y educación. Otros acontecimientos que caracterizaron este periodo, fueron los pronunciamientos de apoyo del protestantismo mexicano hacia los programas de los gobiernos revolucionarios de la época y la penetración pentecostal que encontró en esta fase la matriz para su nacimiento y desarrollo. El rápido crecimiento de los pentecostales durante las primeras décadas del siglo XX, dio cuenta del fracaso notable que fueron experimentando los movimientos protestantes haciendo discípulos en la nación. Estos fueron perdiendo su importancia política, en parte por el triunfo de la revolución, que permitió a otros actores entrar en la vanguardia. Para Schuster (1986), la explicación radica en que el liberalismo estaba siendo transformado por nuevas perspectivas ideológicas, al lado del marxismo y de los movimientos revolucionarios de los años sesenta, haciendo que el protestantismo no viviera un segundo periodo de enlace con aquellas ideologías nuevas que no sólo eran anticatólicas, sino antirreligiosas y anticlericales. En palabras de Jean Pierre Bastian:

El Estado mexicano ya no encuentra su enemigo en la Iglesia Católica sino en el comunismo y en los movimientos radicales que en el país pretenden orientar las luchas sociales hacia una radicalización de la revolución democrático-burguesa. Esta línea va a endurecer con la toma del poder por Fidel Castro en Cuba. Durante este periodo el protestantismo mexicano va a ser poderosamente trabajado para que produzca un discurso condenador del socialismo (Bastian, 1983, p. 1963).

Consecuentemente, los protestantismos históricos en México parecían condenados a la marginalidad, a pesar de su intensa participación en los intentos democráticos anteriores.

Por su parte, la expansión de los pentecostalismos, restringidos a poblaciones marginadas y analfabetas, sectores sociales oprimidos y marginados, ignorados por las élites sociales y las vanguardias ideológicas liberales y protestantes (Bastian, 2006, p. 45), se explica por el prestigio de sus métodos de evangelización —centrados en la emoción, la sanidad divina y la salvación de los pobres, como veremos más tarde— haciendo de éstos, a pesar de su pertenencia mayoritaria a un rango social inferior, el grupo más relevante en el campo religioso mexicano. Tal como se advierte, las iglesias pentecostales, al igual que las históricas, son herederas de la Reforma Protestante en distintos niveles; la diferencia sustancial entre una y otra radica, principalmente, en sus particularidades litúrgicas, jerárquicas y medios de evangelización.

Si bien las iglesias históricas y pentecostales comparten los tres principios básicos enfatizados por los reformadores del siglo XVI,³¹ el abanico pentecostal que se fue gestando desde las primeras décadas del siglo XX en América Latina y, por ende, en México, adquirió las características de una religión popular centrada en la emoción. Sin embargo, puede decirse que los pentecostalismos también tienen un origen norteamericano al considerar la importante influencia de los sucesos de la calle Asuza³² en su consolidación. Exógenos por su origen, estos cristianismos se fueron nacionalizando en su conducción. Si el fenómeno protestante decimonónico fue un movimiento generador de cultura política contestataria nacionalista, por su conexión con el liberalismo y los valores educativos protestantes vinculados a la mentalidad moderna, la aceptación de la prédica pentecostal fue nacionalizada principalmente por braceros mexicanos que regresaron de Estados Unidos con el deseo de compartir su experiencia personal con Dios a familiares, amigos y sociedad en general, sin importar clase social o credo.

Las expresiones pentecostales, a diferencia de las históricas, hicieron su aparición en un campo social que logró legitimar leyes para promover libertades bajo la idea de un Estado laico. No obstante, pese al marco legal, los pentecostales fueron estigmatizados, perseguidos y martirizados, asuntos que en buena medida hace falta explorar, pero que pueden ejemplificarse con el panorama conflictivo entre los gobiernos y la Iglesia Católica al desatarse la Guerra Cristera, entre 1926 y 1929. En aquella época, predicadores y

³¹ Sólo Dios, sólo las Escrituras, sólo la Gracia (Gutiérrez, 2007, p. 51).

³² Véase nota al pie de página no. 29.



misioneros evangélicos/pentecostales llegaron a ser confundidos con los cristeros, por lo que sufrieron persecución y encarcelamiento. Entre ellos, los propios miembros de La Luz del Mundo (Chávez & Herrera, 1976; Murià, 2021, pp. 92-93). El hecho manifiesta la incapacidad del Estado mexicano, de la sociedad y de la minoría que se apropió del poder político, social e ideológico, para extender el derecho de ciudadanía a quienes desde la marginalidad se denominaron pentecostales para sobrevivir y distinguirse de tradiciones culturales que no respondían a sus necesidades más inmediatas” (De la Luz, 2010, p. 10).

De ahí el éxito diferencial que alcanzaron los pentecostalismos en sectores populares-marginales, áreas de la sociedad en las que ofrecen [...] las armas para luchar contra el sufrimiento social y personal” (Semán, 2019, p. 38). Los(as) creyentes reconocieron en este movimiento a una religión que dialoga con las necesidades y creencias populares de una manera original como ninguna denominación lo hizo nunca. La Iglesia Católica o las históricas ya establecidas, no estaban del todo en condiciones de afrontar un reto como el que asumió la prédica y práctica pentecostal: sanidad sin ir al médico, cambio de vida radical entre personas pertenecientes a los sectores sociales marginados, participación activa de mujeres y ministros laicos en la propagación de su mensaje. Si bien las raíces del movimiento pentecostal se encuentran en la Reforma del siglo XVI y en el avivamiento protestante norteamericano de la calle Asuza, adquirieron un matiz esencialmente endógeno y latinoamericano a través de tres prácticas que de hecho no eran propiamente pentecostales sino que existían en la religiosidad popular [de América Latina]” (Bastian, 2006, p. 46): la *glosolalia* (hablar en otras lenguas: humanas o angélicas); la *taumaturgia* (prácticas de sanidad); y el *exorcismo* (combate a los demonios).

Carlos Garma (2007) adhiere al don de lenguas” o glosolalia y al don de sanación” (divina), el don de profecía” o la capacidad para conocer el futuro por medio de diversas señales (pp. 79-80). Autores como Alister McGrath, consideran que los rasgos esenciales de la creencia pentecostal son: 1) un enfoque, tanto devocional como teológico, en la persona de Jesús, especialmente en el significado salvífico de su muerte en la cruz; 2) la identificación de la Biblia como máxima autoridad; 3) un énfasis en la *conversión* como experiencia que produce cambios profundos en la vida; 4) un fuerte celo proselitista;³³ y 5)

³³ Los protestantismos históricos no se caracterizaron por un celo proselitista. En Europa se manifestaron como religiones de Estado y la intención del liberalismo decimonónico en México, era la misma.



la acción del Espíritu Santo en la vida de los(as) creyentes mediante dones espirituales, siendo la glosolalia y la sanidad divina, las máximas expresiones de esto (Martínez, 2023). Para Jael De la Luz (2010), en cambio, los pentecostalismos se caracterizan por difundir la glosolalia y los preceptos de “Cristo salva, sana, bautiza con Espíritu Santo y viene otra vez” (p. 15). La historiadora mexicana agrega la creencia en la segunda venida de Cristo como elemento central de esta doctrina.

La presente investigación se adhiere a esta última corriente, que evoca los postulados del teólogo americano Donald W. Dayton (1996), para comprender las *raíces teológicas del pentecostalismo* y, consecuentemente, las raíces pentecostales de La Luz del Mundo: 1) salvación; 2) sanidad divina; 3) bautismo en Espíritu Santo o don de las lenguas; y 4) segunda venida de Cristo. Estos elementos constituyen la principal diferencia entre los pentecostalismos y los protestantismos históricos, para los cuales, la acción o “los dones” del Espíritu Santo, como la glosolalia o la sanidad divina, ya no gozan de actualidad. En México, esta corriente cristiana fue fundada por mujeres (Garma, 2007; De la Luz, 2009). Romanita Carbajal de Valenzuela, creyente metodista de Chihuahua, quien participó personalmente del avivamiento pentecostal de la Calle Azusa, regresó a México en 1914 para fundar la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. María Riviera de Atkinson, originaria de Sonora, también experimentó el fenómeno de la sanidad divina en Tucson, Arizona, y fundó en 1926 la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, en Ciudad Obregón. La misionera danesa Anna Sanders, formó el primer templo de las Asambleas de Dios en el entonces Distrito Federal, colonia Morelos, en 1921.

En todos los casos, las fundadoras pasaron la administración y la dirección de las iglesias a pastores varones, quienes dieron una formación más institucional a dichas congregaciones, la cual se mantiene hasta la actualidad (Garma, 2007, p. 80). Señalar esto es importante, en la medida en que los pentecostalismos mexicanos se fueron definiendo por la lucha y el liderazgo masculino, “con pactos entre dirigentes o con oposiciones violentas que [condujeron] a disidencias, cuando no [pudieron] ser resueltas por arreglos internos de subordinación entre líderes o por repartición territorial de la hegemonía” (De la Luz, 2010, p. 8). Tal es el caso de LLDM, fruto de la disputa por el liderazgo entre especialistas religiosos, esencialmente varones, quienes —con amplio capital simbólico y social— fueron capaces de fundar sus propias sectas. Como abundaremos en el siguiente

apartado, las raíces de LLDM descansan en las doctrinas de distintas denominaciones y en la influencia de ciertos liderazgos de corte pentecostal. Especialmente, los representados por la *Iglesia Cristiana Espiritual* y la figura de dos “profetas”, conocidos por diversas comunidades cristianas de inicios del siglo XX, como Saulo y Silas (Introvigne, 2020, p. 83).

Hablar de las raíces pentecostales de LLDM, implica reconocerle como una corriente *sui generis* del pentecostalismo (Gaxiola, 1970). Si bien la iglesia practica rituales pentecostales, pues giran en torno a los dones del Espíritu Santo; y se adhiere a la máxima: “Cristo salva, sana, bautiza con Espíritu Santo y viene otra vez” (De la Luz, 2010, p. 15), se distingue de algunas de las denominaciones de este tipo, por poseer una teología de la unicidad, es decir, que niega la noción tradicional de la trinidad y bautiza solo en el nombre de Jesucristo. Además, niega la deidad de Jesús, es decir, no le reconoce como Dios. Otro elemento que la distingue de las demás pentecostales, es el carácter mesiánico observado en su interior. Ésta cuenta con líderes y/o guías espirituales, denominados “Apóstoles de Jesucristo”, a quienes considera “únicos intercesores para la salvación” (De la Torre, 2018, p. 240). Al igual que sus pares pentecostales, la doctrina de LLDM tiene como base la Biblia, inspirada divinamente, pero está en proceso de convertirse en una “Iglesia de Escritura”, debido a la importancia de la publicación de su historia oficial —que contiene los procesos de institucionalización de la iglesia— y de las *Epístolas de Samuel Joaquín*, anexadas a las Sagradas Escrituras. Comprender el origen de esta iglesia *sui generis*, es el propósito del siguiente apartado.

2.2 Orígenes institucionales: el liderazgo de Aarón Joaquín González (1926-1964)

El mito fundacional de la *iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, La Luz del Mundo*, cuenta que ésta surgió en 1926, cuando Aarón Joaquín González —cuyo nombre de pila era Eusebio— fue llamado por Dios para restaurar la iglesia cristiana primitiva, dormida durante 17 siglos (De la Torre & Fortuny, 1991, pp. 126-127). Esta versión sobre los orígenes institucionales de LLDM, múltiplemente citada y reproducida en el ámbito académico y periodístico (De la Torre & Fortuny, 1991; Mascareñas & Mascareñas, 1997, pp. 88-92; Biglieri, 2000, pp. 406-410; De la Torre, 2007, pp. 85-86; 2018, p. 239;

Hernández, 2019, p. 31; Murià, 2021, p. 80; Barranco, 2022; entre otros), da cuenta de la autocomprensión del surgimiento de la comunidad, lo que es útil para entenderla en términos eclesiales. Sin embargo, tal como se advierte en el apartado anterior, aquí nos proponemos realizar un abordaje más amplio que enmarque dicha visión eclesiológica en el contexto histórico, político, social y cultural que propició su surgimiento.

En ese sentido, lejos del mito de la “elección divina” que cuenta cómo “la noche del seis de abril de 1926, Eusebio recibe la manifestación divina en la que Dios le señala cambiar de nombre por el de Aarón y salir [de Monterrey] rumbo a la ciudad de Guadalajara a construir la iglesia” (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 26); es necesario hablar de las raíces pentecostales de LLDM. La comunidad iniciada en Guadalajara, Jalisco, en plena *Cristiada* (Meyer, 1994), formaba parte de la expansión de otra denominación pentecostal: la Iglesia Cristiana Espiritual. Dicho de otro modo, era una de sus células y no una iglesia independiente. De ahí que el nombre oficial de LLDM fuese por mucho tiempo: Iglesia Cristiana Espiritual “La Luz del Mundo” (Esparza, 2016, p. 34; Hernández, 2019, p. 113). En *Breve Historia de la Restauración de la Primitiva Iglesia Cristiana*, narración oficial de la comunidad, se encuentran atisbos de ello:

Es en [San Pedro de las Colonias, Coahuila] donde el antiguo profesor, luego revolucionario y entonces militar; soldado con el grado de Subteniente [Eusebio Joaquín] se sintió requerido ineludiblemente para llevar a cabo, ya no una revolución social sino una revolución espiritual; más no por un impulso propio, sino por gestarse en él un auténtico llamamiento de Dios.

Transcurrían los últimos meses de 1925, cuando en una charla de sobremesa su esposa le comentó que había conocido a unas personas que profesaban una religión evangélica y que la invitaban a que escuchase la palabra de Dios en el templo en que hacían sus reuniones religiosas. Eusebio accedió a acompañar a su mujer y le agradó el mensaje que escuchó; porque la Sra. Rosa Murillo, quien les predicó, mencionó que se trataba de una religión que hacía al hombre más limpio y santo, y de la mujer un ejemplo de perfección en la convivencia con sus semejantes [...] En el pensamiento puramente humano —el que lo movía en esa época— pensó para sí que sujeta a esas enseñanzas, su mujer estaría más segura y él no tendría preocupación ni celos por la conducta de ella (Chávez & Herrera, 1976, p. 11).

Estos párrafos de la historia oficial de LLDM, arrojan luces sobre el contexto religioso y político de la época, que iremos desglosando poco a poco. En primera instancia, revelan que el joven Eusebio Joaquín,³⁴ originario de Colotlán, Jalisco, fue profesor y luego militar del Ejército Constitucionalista (De la Torre, 2007, p. 85), por ende, revolucionario:

Como muchos otros jóvenes mexicanos de su época, Eusebio se sintió llamado a participar en la Revolución Mexicana, buscando la libertad y la justicia social. A principios de la década de 1910, se unió a las milicias de Francisco —Pancho” Villa (1878-1923), sólo para descubrir que su ejército practicaba la misma indiscriminada violencia contra los campesinos que Villa había prometido combatir. Entonces Eusebio abandonó a Villa en 1913, y se unió al Ejército Constitucionalista del futuro presidente de México Venustiano Carranza (1859-1920). Le pareció que los constitucionalistas eran mucho más disciplinados que los villistas, pero en algo la vida militar no le satisfizo (Introigne, 2020, pp. 83-84).

Mientras Joaquín servía en Torreón, Coahuila, a mediados de la década de los veinte, conoce el evangelio y empieza su proceso de *conversión pentecostal* (Garma 2018, pp. 106-107). El joven estuvo a las órdenes de importantes jefes militares, entre ellos: Juan Villalobos, Marcelino García Barragán —quien posteriormente sería Gobernador del Estado de Jalisco—, Paulino Navarro, Alejandro Cuevas y otros —de quienes también se ganó la estimación y confianza” (Chávez & Herrera, 1976, p. 9). En palabras de Patricia Fortuny (2005), esto fue el inicio de una estrecha relación que marcaría tanto el destino de Joaquín González como el de LLDM, pues posteriormente facilitaría ciertas negociaciones con políticos locales y nacionales. Ello explica la incorporación de elementos del nacionalismo mexicano al *ethos* religioso y la fuerte disciplina militar imprimida en sus enseñanzas, a través de una doble estrategia. Por un lado, el movimiento religioso fue apropiándose de una serie de elementos y valores de la historia nacional; y, por el otro, estableció una relación especial con el Estado mexicano que fue mediatizada por las autoridades locales priístas, así como por integrantes del Ejército Nacional Mexicano (Fortuny, 2001, p. 132).

³⁴ Eusebio Joaquín González nació en Colotlán, Jalisco, el 14 de agosto de 1896, dentro de una familia de campesinos. Colotlán no era un lugar seguro en una época de levantamientos armados, de modo que la familia, que incluía otros tres hijos, se trasladó a Tlaltenango, Zacatecas. Allí Eusebio recibió la escolaridad necesaria que, posteriormente, le serviría para ser maestro de educación básica (Rentería, 1997, p. 36).

La combinación de elementos simbólicos y estructurales tomados de lo nacional, reforzaron la alianza LLDM/Estado en el proceso de negociación de relaciones de poder.³⁵ En México, toda organización religiosa que se haga notable como ésta, sería considerada una amenaza, tanto para el Estado como para la Iglesia Católica. Sin embargo, la relación LLDM-Estado siempre ha sido estrecha, porque bíblica y doctrinalmente existe legitimidad en el mismo: —.no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas” (Romanos, cap. 13, vers. 1; *Biblia Reina-Valera*, 1960).

La excelente relación de Aarón con la administración pública respondió, por un lado, a su capacidad de vincularse positivamente con las autoridades en turno y, por otro, a una cuestión de principios doctrinales, más tarde denominados civiles de la iglesia, uno de cuyos mandamientos cristianos es respetar y aceptar a las autoridades seculares establecidas. Resultó así que Aarón comenzó a entablar una forma efectiva de negociación con el gobierno estatal que respondió a la lógica de operación ciudadana que estaba en pleno auge durante ese periodo histórico: la corporativa. El Apóstol, como líder del grupo [...] consiguió beneficios para la comunidad por parte del Estado, mientras que los fieles encontraban en la agrupación y sus estrechos lazos de solidaridad una forma efectiva de plasmar derechos y hacer circular demandas (Biglieri, 2000, p. 419).

LLDM se convirtió lentamente en un actor social corporativo, por medio del cual los(as) creyentes lograban obtener ciertos derechos sociales, mientras el Estado aseguraba su contraparte: el estricto cumplimiento de las obligaciones ciudadanas de los feligreses y su apoyo. La fundación de la colonia Hermosa Provincia fue posible, gracias a que Aarón supo capitalizar sus relaciones con las autoridades gubernamentales del estado de Jalisco. Dichas relaciones permitieron que la colonia contara con buen servicio de drenaje, agua potable y alumbrado público desde el momento en que “los hermanos” empezaron a habitarla, hecho inusual en la mayoría de las colonias populares (Ibarra & Lanzcyner, 1972, p. 51; Biglieri, 2000, p. 420). Empero, el buen vínculo con el Estado no se reprodujo con el clero católico; basado en la intolerancia religiosa proveniente del catolicismo, el imaginario religioso de LLDM fue configurando un enemigo. En ese tenor, la búsqueda de legitimación del Estado ha sido expresada mediante la apropiación de los valores nacionales y del espíritu de “lo mexicano”, disputados con la institución católica, que se

³⁵ En LLDM resalta el orgullo por un origen netamente mexicano, la cultura prehispánica, la raza, los héroes de la Independencia, la Reforma (admiran a Benito Juárez) y la Revolución (Biglieri, 2000, p. 412).



definía como la única legítima iglesia mexicana; y en contraste con las iglesias protestantes, tenidas por extranjeras.

De regreso a los fragmentos citados de la historia oficial, es menester destacar el papel que las mujeres jugaban en la predicación del evangelio y, por tanto, en la expansión de las comunidades pentecostales. Precisamente una mujer, Rosa Murillo, evangelizó a Elisa Flores, esposa de Eusebio y, consecuentemente, a él mismo.³⁶ La primera comunidad pentecostal con la que el militar jalisciense entró en contacto, fue la Iglesia Cristiana Espiritual, dirigida en ese momento por Francisco Borrego (1898-1978),³⁷ antiguo miembro de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús —nótese que la movilidad religiosa es un elemento inherente a la lógica del campo religioso—. Guiado, en palabras de Chávez y Herrera (1976), por un pensamiento “muy humano” que revela el contexto de machismo de aquella época, Eusebio abrazó el evangelio de dicha iglesia, en busca de seguridad marital, pues de alguna manera garantizaba la sujeción de su esposa. La importancia de este punto se verá reflejada en el control implementado sobre la vestimenta y los cuerpos de las mujeres en LLDM. Luego, el mensaje pentecostal cambió radicalmente la vida de Joaquín González (*conversión paulina*), al grado de renunciar al ejército por ser incompatible con sus nuevos valores cristianos.

Su *conversión* le alejó de sus compañeros de milicia, particularmente cuando no quiso participar en la ejecución de un hombre, pues aquella era una conducta contraria a la Biblia (Introvigne, 2020, p. 84). A causa de ello, la familia Joaquín tuvo la necesidad de huir por el riesgo que suponía desertar de las fuerzas armadas, lo que les condujo a la ciudad de Monterrey, donde fueron recibidos por dos miembros de la Iglesia Cristiana Espiritual que conocieron mientras residían en Coahuila: Saulo y Silas.³⁸ La importancia de mencionar a estos dos personajes, autodenominados “profetas”, radica en la fuerte influencia que ejercieron en la práctica pentecostal de Eusebio. En primera instancia, el militar y su esposa bajaron a las aguas bautismales en un acto presidido por Silas (Chávez

³⁶ Rosa formaba parte de la rama pentecostal que había comenzado con Romanita Carbajal de Valenzuela, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Sin embargo, la comunidad con la que Elisa entró en contacto no fue ésta, sino la Iglesia Cristiana Espiritual.

³⁷ La Iglesia Cristiana Espiritual se fusionaría más tarde con los seguidores del misionero independiente irlandés en México Joseph Stewart (1871-1926), lo que daría paso al surgimiento de la Iglesia Evangélica Cristiana Espiritual.

³⁸ Trabajos como el de Patricia Fortuny (2005) difieren en este dato, pues la autora identifica a Saulo y Silas como miembros de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Mientras estudios más recientes sobre LLDM, como el de José María Muria (2021), les reconocen como miembros de la Iglesia Cristiana Espiritual.

& Herrera, 1976, p. 12). Por otra parte, aquellos varones decían poseer el “don de la profecía” y ser guiados por sueños y visiones, lo que sentaría las bases del futuro apostolado de Joaquín González (supuestamente revelado en sueños) y sería un fuerte componente de la práctica pentecostal de esta iglesia. Ambos se hacían ver como profetas bíblicos andando en sandalias, túnicas, barbas y cabello largo. Oponían su carisma a la autoridad institucional de los pastores y crearon considerables problemas a lo largo de las diferentes ramas de la red pentecostal en diferentes estados mexicanos. Empero

...Eusebio descubrió que la moralidad y las aventuras sexuales de los dos profetas no eran lo que se esperaba de los hombres de Dios. Recibieron a Eusebio y Elisa en su casa de Monterrey, pero esperaban que trabajaran como sirvientes no remunerados de los profetas [...] Él y Elisa se quedaron con Saulo y Silas, hasta la madrugada del 6 de abril de 1926, que cambiaría el curso de su vida. Lo que sucedió esa noche es el evento fundacional de La Luz del Mundo. Según su informe, mientras dormía, Eusebio fue despertado por un ruido atronador, y oyó una voz que le decía: [...] “Tu nombre será Aarón, lo haré notorio por todo el mundo, y será bendición” (Introvigne, 2020, p. 84).

Eusebio —ahora Aarón— no estaba interesado en servir a aquellos profetas. En palabras de Massimo Introvigne: “conocía su Biblia lo suficientemente bien como para darse cuenta de que Aarón, el hermano de Moisés, servía como Sumo Sacerdote en Israel” (op. cit.). En consecuencia, entendió su experiencia del 6 de abril como la “elección divina” de un Apóstol para dirigir la iglesia. Esto se convirtió en la creencia fundamental de sus seguidores, permitiéndole *crear* una nueva comunidad, lo que no sucedió de manera inmediata. Si bien Aarón y Elisa abandonaron a Saulo y Silas, acompañados de un pequeño grupo que les siguió hasta la ciudad de Guadalajara —a la que arribaron de manera sumamente simbólica el 12 de diciembre de 1926, erigiéndose como el principal contrapeso de la Iglesia Católica—, la comunidad que fundaron en aquel sitio todavía formaba parte de la Iglesia Cristiana Espiritual. Es decir, hasta ese momento no había tenido lugar un *cisma colectivo* que les separara radicalmente. No obstante, la disputa entre liderazgos ya era evidente.

Esto fue así hasta el año de 1936, cuando Aarón, quien solía concurrir con su comunidad a las reuniones anuales de la Iglesia Cristiana Espiritual en Torreón, Coahuila, fue visitado por Francisco Borrego —a quien reconocía como su “padre en la fe”— en su carácter de supervisor de la obra, pues éste deseaba conocer el estado de la iglesia en aquel

lugar, en cuanto a la doctrina y disciplina que ambos habían abrazado. Sin embargo, en Guadalajara ya se habían establecido otras enseñanzas y, aunque mucho discutieron sobre el particular, no fue posible un acuerdo entre ellos, por lo cual determinaron separarse (González, 1990, p.10).³⁹ Después de haber quedado independiente de la Iglesia Cristiana Espiritual o de haber atravesado, en palabras de Ramírez y Odgers (2021), la “disidencia colectiva”, típica de la proliferación de las iglesias pentecostales, Aarón Joaquín convocó a todos sus colaboradores para dar paso a lo que aquí denominamos un proceso de *creación*.

La *creación* se refiere a un tipo de movilidad religiosa propio de agentes religiosos que, dotados de suficiente capital simbólico y social, cuando no económico y cultural, además de cualidades de liderazgo y carisma, son capaces de crear sus propias sectas. Aarón Joaquín —quien contaba con amplio capital social y simbólico, representado por la red de seguidores que creían en su llamado apostólico y en los fuertes vínculos que había establecido con importantes jefes militares en el ejército, incluido el futuro Gobernador del Estado de Jalisco (1943-1947), Marcelino García Barragán— aunque desposeído de riquezas o grandes títulos académicos, propició una numerosa *disidencia colectiva*. En aquella reunión se decretó que la nueva comunidad llevaría el mismo nombre que detentaba antes de la separación, a saber, “Iglesia Cristiana Espiritual”, pero a éste se le añadiría un nuevo título a modo de distinción: “La Luz del Mundo” (González, 1990, p. 11). Posteriormente se haría oficial un nombre independiente, surgido de la idea de recuperar los principios primitivos de la doctrina cristiana: *Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad*.⁴⁰

³⁹ A continuación, se presenta un fragmento del informe de Francisco Borrego, luego de la ruptura con Aarón Joaquín: “Yo analizo los errores capitales de estas gentes en los siguientes puntos. 1.- Condenan el uso de instrumentos musicales para acompañar el canto. 2.- Condenan el uso de la imprenta para escribir las doctrinas del evangelio, dicen que no se necesita escribir, que ya está todo escrito y que maldito el que le añada [...]. 3.- Condenan la forma de organización, es decir, constituirse en la asamblea para tratar los asuntos de Dios y tener un presidente y un secretario. 4.- Sostienen y enseñan la doctrina que Dios les habla por sueños y visiones y oyen voz a base de esas direcciones [...]. 5.- Sostienen, enseñan y practican que la mujer enseñe en la iglesia y de igual modo los hombres, aun cuando éstos no estén ordenados ministros, todos enseñan mediante el sistema de testimonios. 6.- Enseñan y sostienen que toda persona que no ha recibido el Espíritu Santo habiendo hablado en lenguas extrañas [...] no está justificada, no es salva, está muerta y está bajo condenación [...]. Así que, en vista de esto mi conclusión es que en Guadalajara no existe Iglesia Cristiana Espiritual [...] sino un nuevo brote de herejía contra el cual hay que luchar” (Esparza, 2016, pp. 48-50).

⁴⁰ En 1934, Aarón comunicó que Dios le había revelado el nombre *Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad* “La Luz del Mundo”, aunque los nombres mencionados en los documentos legales fueron “Iglesia Cristiana Espiritual” (Introvigne, 2020, p. 85). El cambio de nombre oficial, vendría más tarde.



Lo mismo sucedió en la década de los cuarenta, cuando LLDM ya contaba con unas 130 congregaciones y pasaba de los dos mil seguidores. Fruto de una disidencia colectiva, ahora acaecida en su interior, surgiría la *Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad “El Buen Pastor”*, bajo la misma lógica. Esto es, recuperando el nombre adquirido antes de la separación, *Iglesia del Dios vivo...* pero agregando un nuevo título para distinguirse: *El Buen Pastor*. El *cisma* se produjo, entre otras cosas, debido a la pugna entre liderazgos (masculinos) internos alrededor de la correcta interpretación de las Sagradas Escrituras y de la implementación de la “verdadera doctrina cristiana”, la cual, según el principal disidente de aquella época, José María González, estaba siendo corrompida por “actos de idolatría” tributados al director general de LLDM: Aarón Joaquín. Puede pensarse, evocando a Pierre Bourdieu, que se trataba de especialistas religiosos en disputa por la monopolización de los bienes simbólicos de salvación. Sobre esta historia volveremos más tarde.

Lejos del mito del (re)surgimiento de una iglesia “única e indivisible”, ampliamente difundido en los ámbitos académico y periodístico, es evidente que LLDM funciona bajo una lógica pentecostal. Esto es, de manera sectaria, basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones, que le convierten en un objeto difícil de aprehender (De la Torre & Gutiérrez, 2007, p. 33). Tal como advierte Fernando M. González (1997), el enfoque utilizado en el estudio de esta iglesia mexicana ha estado fundamentalmente apegado a la versión oficial de la iglesia y, en ocasiones, no ha trascendido el nivel descriptivo. Tómense por ejemplo los trabajos de Araceli Ibarra y Elisa Lanczyner (1972), Rodolfo Morán (1986), Guillermo De la Peña, Renée De la Torre (1990) y, más recientemente, José María Murià (2021).⁴¹ Destacar esto es importante en la medida en que suele pensarse que, efectivamente, LLDM surgió en 1926, luego de la revelación del militar jalisciense, y no como producto de *rupturas y refundaciones* (vgr. con la Iglesia Cristiana Espiritual),

⁴¹ Araceli Ibarra y Elisa Lanczyner (1972), describieron la formación histórica de la colonia Hermosa Provincia y algunos elementos constitutivos de la iglesia. Rodolfo Morán (1986) realizó un análisis comparativo entre La Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Guillermo de la Peña y Renée de la Torre (1990) plantearon el papel de las organizaciones religiosas como intermediarias urbanas entre el Estado y la sociedad civil, comparando tres estudios de caso en los que incluyeron a la colonia Hermosa Provincia (González, 1997). Finalmente, José María Murià (2021) realizó un recorrido sobre la historia del surgimiento y la expansión de LLDM, enfocado en los liderazgos de Aarón Joaquín y Samuel Joaquín. No obstante, la investigación se vio empañada por las numerosas referencias a una relación personal entre el autor y los Apóstoles de la iglesia.

alianzas y divisiones (con líderes como Francisco Borrego, Saulo y Silas), dentro del campo religioso mexicano.

En *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Renée De la Torre (2000) alude a tres cismas o procesos de *disidencia colectiva*, durante el liderazgo de Aarón Joaquín (1926-1964). Estos permiten contemplar: 1) la relevancia de la movilidad religiosa en los orígenes de esta comunidad; 2) el vínculo de la institución religiosa con otros ámbitos de la vida social, por ejemplo, el mediático; y 3) la relación liderazgo-feligresía (poseedores-desposeídos) que se fue gestando en LLDM desde su fundación. Para 1931, veinte creyentes abandonaron la congregación; el año siguiente lo hicieron veinticuatro, quienes fundaron una nueva denominación. Pero el cisma con mayor relevancia en aquella época fue el —ya mencionado— de 1942, en el que desertaron tres iglesias y dos misiones,⁴² conformadas por al menos 500 miembros de LLDM (Hernández, 2019, p. 116). De la Torre recuperó recortes de prensa que registraron dicho proceso de movilidad religiosa colectiva, el cual culminó en la *creación* de una nueva denominación: la *Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad “El Buen Pastor”*.

El Occidental —periódico mexicano fundado en agosto de 1942, en la Ciudad de Guadalajara— fue el encargado de dar cobertura al *cisma*. A través de distintas editoriales, abundó en el conflicto representado por las figuras de Aarón Joaquín y su entonces seguidor y ministro de culto, José María González. Las notas cubrieron una serie de acusaciones entre las partes, tocando 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” (González, 1997, p. 240). El 20 de noviembre de 1942, se publicó la primera nota sobre el evidente conflicto de liderazgo dentro de LLDM. Ésta enfatizó la disputa por el espacio, un templo ocupado por dos partes que se acusaban mutuamente, y los exhortos de las autoridades por concluir el problema, so pena de clausurar aquel recinto: “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 inculpados en esta forma dicen que sus enemigos los han boicoteado [*sic*], que han violado las leyes de su religión...” (El Occidental, 20 de noviembre de 1942. En: González, 1997, p. 240).

⁴² Iglesia en México, Distrito Federal, hoy colonia de El Hierro, Iglesia en Cuautla Morelos, Iglesia en San Pedro Totoltepec, Estado de México; y dos misiones que hoy son iglesias numerosas en El Buen Pastor: las ubicadas en Cuernavaca, Morelos, y Ciudad Madero, Tamaulipas.



Cuatro días después, *El Occidental* publicó otra nota en la que, vale decir, el autor se posicionó del lado de quienes estaban en contra de Aarón Joaquín. En la editorial titulada *Una secta lujuriosa e inmoral*, se leía lo siguiente:

Los integrantes de esta secta [...] han arrojado de su religión a un centenar de sus antiguos hermanos, a los que ahora han desprestigiado por no haberse sometido a los caprichos de los dirigentes que ejercen una especie de dictadura sobre sus fieles [...] Se nos habló, durante una visita breve que hicimos a la colonia para conocer de la pugna entre los sectaristas, de un caso en que se trataba de obligar a una madre a repudiar a sus cinco hijos, abandonar al marido y seguir ciegamente a los pastores y como la señora se negara, fue —ortada” del grupo. Los sacerdotes obligan a los fieles a pagar —dizmos”, o sea entregar a la iglesia el diez por ciento de su jornal, dar cinco pesos mensuales para el automóvil del director de la secta, prometer no usar corbata, no concurrir a bailes, no embriagarse, no divertirse y dedicar su vida entera a la oración (*El Occidental*, 24 de noviembre de 1942).

El periodista añadió que algunos templos se separaron en diferentes partes de la República a raíz de dichos acontecimientos. Finalmente, el 26 de diciembre se publicó otro escrito en el que el líder de LLDM fue acusado de los mismos actos que reprobó en sus maestros Saulo y Silas:

...se acusaba directamente al hermano Aarón de haber —atrajado” a una joven, —atenada de su mismo padre”, llamada Guadalupe Avelar. [Se] consigna que el líder se la había llevado desde los trece años a su casa para —doctrinarla”, pero que además de esa meritoria labor al parecer la inició en los caminos de la sexualidad, supuestamente —con acuerdo de su mujer”. Más 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”. 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 (*El Occidental*, 26 de diciembre de 1942. En: González, 1997, p. 241).

Lejos de la nota roja y de un posicionamiento personal al respecto, la intención de recuperar estos fragmentos periodísticos, es evidenciar los motivos que propiciaron la *disidencia colectiva* más importante de LLDM. Las editoriales permiten, por un lado, dar cuenta de la doctrina y disciplina implementadas por Aarón Joaquín en aquella comunidad; por el otro, reconocer la centralidad que adquirió su liderazgo; y, finalmente, advertir la

relevancia que la iglesia comenzó a tener en su relación con el campo mediático. Entre los motivos del cisma, destacan los siguientes: el cuestionamiento al liderazgo de Joaquín González, en torno a su testimonio o moral; la crítica a lo que se ha considerado una excesiva veneración a su persona, pues llegó a ser “el mediador entre el mundo profano y el sagrado” (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 129); el rechazo hacia la rigidez doctrinal que conduce al repudio entre las familias o a la opresión de las mujeres; y la centralidad en el aspecto económico. La nota del 24 de noviembre advierte que “los aaronitas”, como se conocía a los miembros de LLDM en aquella época, poseen una doctrina abarcadora de todos los ámbitos de la vida, que va desde la forma de vestir hasta la manera de actuar dentro y fuera de la iglesia.

No obstante, los(as) disidentes que criticaron estos aspectos, durante el proceso de creación de *El Buen Pastor*, se apropiaron de muchos de los principios doctrinales implementados por Aarón, a quien consideraban “oro oscurecido”. Pues, en sus propios términos: “después de haber vivido una vida en santidad y en la austeridad cristiana, dejó todas esas virtudes e hizo naufragio en la fe, experimentando una caída fatal de la gracia de [...] Dios (González, 1991, p. 12). Para José María Murià, esto

...fue un choque de personalidades, pues la escisión [...] encabezada por [José María] González, que había sido de los primeros en sumarse a las huestes de Aarón [...] desde el punto de vista doctrinario, estableció mínimas diferencias y solamente de forma. Incluso muchas alabanzas y plegarias nacidas en el seno de la propia Luz del Mundo se siguieron conservando intactas (Murià, 2021, pp. 99-100).

Tal como se advierte, la evidente disputa entre el liderazgo masculino y la correcta interpretación de la Biblia, devino en la creación de una nueva secta —en la cual nací y viví mi propio proceso de movilidad religiosa— que se propuso conservar las enseñanzas más férreas de LLDM y “sanar” las que consideraba “desviaciones doctrinales” de Aarón Joaquín. En esa medida, puede pensarse que *El Buen Pastor* —como señaló un informante— es “La Luz del Mundo suspendida en los años cuarenta”. El principal disidente de aquel cisma, José María González, explicó el proceso que atravesaron, de la siguiente forma:

Nosotros: según la iluminación que hemos recibido del Espíritu Santo, a través de las Sagradas Escrituras, hemos juzgado que todo lo que hacen los componentes de la iglesia de la “Luz del Mundo” para festejar a su director, es un culto idolátrico. Por todo esto [la

celebración de la Santa Cena en el onomástico de Aarón, el escándalo de adulterio, la herejía del rebautismo⁴³ y la instalación de un gobierno autocrático] los que prometimos en nuestro bautismo dejar nuestra antigua manera de vivir, y que juramos abrazar las verdades contenidas en el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo, y perseverar en ellas hasta el fin de nuestra vida; determinamos retirarle la diestra de compañía en la predicación del Santo Evangelio [...] por no considerarlo digno, de esta manera nos separamos del que fuera nuestro hermano Aarón, director general, le perdimos la confianza que le teníamos como ministro de Jesucristo (González, 1991, pp. 13-14).

Indudablemente, la *disidencia colectiva* no es monocausal y se manifiesta como un proceso de mediana o larga duración (Ramírez & Odgers, 2021, p. 215). Primero cuestiona las normas con intenciones de reforma institucional; y luego da pie al abandono agrupado por una serie de diferencias irreconciliables. En este caso, el carácter mesiánico que adquirió la figura de Aarón fue determinante para la separación, como demuestran los relatos impresos en las notas de *El Occidental* (1942) y en la *Constitución de "El Buen Pastor"*, de la cual se extrae el testimonio de José María González (1991). A un año del cisma, en 1943, Aarón asumió plenamente el rol de "Apóstol de Jesucristo". Fue entonces cuando «se consolidó la existencia de la Iglesia cuyo nombre completo sería Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo», por encima de cualquier disidencia» (Murià, 2021, p. 101). Desde este ángulo, aquel cisma fue el origen de LLDM como institución. Una historia distinta y, en cierta medida, alejada de la difundida por numerosos estudios académicos y medios de comunicación.

Para 1943, luego del proceso cismático, Aarón adquirió un terreno de quince hectáreas al oriente de Guadalajara para construir la colonia Hermosa Provincia, futura sede internacional de LLDM. En ésta se establecería una vida comunitaria, con un templo central,⁴⁴ una casa apostólica (o del Apóstol) y viviendas para los fieles. Desde luego, este "modelo de comunidad religiosa urbana" (De la Torre, 2018, p. 241), basado en crear un

⁴³ Aarón Joaquín tomó el rito del bautismo en tres ocasiones. Primero, fue bautizado por Silas, miembro de la Iglesia Cristiana Espiritual. Luego, por Lino Figueroa, quien pasó a formar parte del grupo disidente de *El Buen Pastor*. Finalmente, guiado por "revelación divina", se bautizó sólo. Asimismo, ordenó el rebautismo de los miembros de LLDM que permanecieron luego del cisma. Otras denominaciones pentecostales consideran el rebautismo como una herejía.

⁴⁴ El Templo Sede de Hermosa Provincia tardó una década en ser construido, bajo el liderazgo de Samuel Joaquín Flores. La primera piedra fue colocada el 3 de julio de 1983 y su inauguración fue el 9 de agosto de 1992. Consolidándose como uno de los recintos sagrados con mayor capacidad en toda América Latina, capaz de contener a 12,000 personas sentadas.

espacio exclusivo para los miembros de LLDM, favoreció al control sobre la moral y vida cotidiana de los adeptos. Además, dio lugar a un modelo de colaboración clientelar con el PRI, que se prolongaría hasta finales del siglo XX, con lo que éste se garantizaba votos a cambio de financiamientos y permisos para las obras de infraestructura y servicios de su(s) colonia(s).⁴⁵ Teniendo en cuenta lo anterior, no sólo la disputa entre liderazgos, sino la construcción de la colonia y del Templo Sede en “Hermosa Provincia”, fue llamando la atención de los medios de comunicación masiva y de la sociedad en su conjunto.

Al igual que sus pares pentecostales, LLDM se asentó en los sectores más empobrecidos de la sociedad. Los primeros prosélitos de Aarón pertenecieron a las clases bajas y fueron reclutados entre los migrantes pobres que llegaron a la capital de Jalisco.⁴⁶ Sin embargo, es preciso recordar que nos enfrentamos a un pentecostalismo *sui generis*, en esa medida, no se limitó a un proyecto ideológico-religioso, también agregó un proyecto social, económico y cultural, que le distingue de las otras pentecostales (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 128). Indudablemente, el plan de construir un fraccionamiento suburbano para la comunidad, favoreció a los feligreses en dos sentidos: uno espiritual y otro material. Lo primero, al mantenerles alejados del mundo profano, con la posibilidad de llevar una vida más consagrada. Lo segundo, al ofrecerles una serie de bienes y servicios colectivos (algunos de manera inmediata y otros a futuro), como terrenos a plazos, viviendas gratuitas en albergues, alimentación, acomodo laboral, hospitales, entre otras cosas. Autores como Bernardo Barranco no han dudado en denominar a esta iglesia como neo-pentecostal, debido a la fuerte presencia de una teología de la prosperidad.

Otro rasgo que distingue a LLDM de gran parte de las pentecostales —aunque, evidentemente, también está presente en otras iglesias de este corte— es el establecimiento de una jerarquía de carácter patriarcal y la consecuente implementación de roles “estrictamente apegados” al cristianismo primitivo. En ese sentido, ha sido denominada una iglesia fundamentalista (op. cit.) La jerarquía de LLDM se compone de ministerios y grados diferenciales en su interior. En la cúspide se encuentra el Apóstol, quien monopoliza los valores sagrados y los hace extensivos de manera diferencial hacia toda la feligresía,

⁴⁵ Hermosa Provincia no fue el único proyecto de esta índole (Morán, 1990). El modelo de comunidad religiosa-urbana se reproduciría en otros estados de la República e incluso otros países.

⁴⁶ Esto coincidió con la Gran Depresión en los Estados Unidos, que devolvió al país a cientos de migrantes empobrecidos (Fortuny, 2005, p. 173).

rasgo definido durante el liderazgo de Aarón Joaquín. Le siguen los pastores, diáconos, encargados y obreros; funciones especializadas durante el siguiente apostolado. En la medida en que la autoridad está legitimada sobre la base de la fe de los(as) creyentes, las mujeres no pueden alcanzar los mismos puestos que los varones, pues —con base en una hermenéutica masculino-mayoritaria del texto sagrado— a ellas no se les autoriza officiar.⁴⁷ Sin embargo, también existen jerarquías al interior del universo femenino (la división del trabajo será abordada con mayor detalle en el siguiente apartado).

Al respecto, una particularidad que numerosos trabajos han destacado de LLDM y sus orígenes, es la vestimenta de las mujeres (Masferrer, 1997, p. 57; Fortuny, 2001; De la Torre, 2007). En palabras de Renée De la Torre y Patricia Fortuny (1991), éstas «usan la falda hasta los tobillos, cabellos largos y se cubren la cabeza con un velo [además] no llevan maquillaje o joyas que adornen su cuerpo». Si bien la aseveración es completamente válida o aplicable a las primeras generaciones de mujeres aaronitas, a lo largo de estas páginas llegaremos a una nueva conclusión, pues dicho elemento ha cambiado de manera significativa con el paso del tiempo. Como hemos advertido, LLDM se definió por poseer una doctrina estricta y efectiva para ejercer el control sobre las conciencias y los comportamientos de sus congregados (p. 127), especialmente sobre las mujeres. Mucho tuvo que ver la idea restauracionista de su fundador, la intachable disciplina militar que imprimió en sus enseñanzas y el contexto de machismo mexicano en el que la iglesia surge.

Sin embargo, la gran expansión de estas y otras enseñanzas, no se dio durante el periodo de liderazgo «aaronita». Si bien durante el año de la muerte de Aarón, 1964, la iglesia ya contaba con setenta templos y unos veinte mil feligreses (Murià, 2021, p. 162), además de misiones en distintos estados del país e incluso en Estados Unidos (Texas y California), Salvador, Honduras y Costa Rica (De la Torre, 2018, p. 241), las cifras que actualmente nos hablan de millones de feligreses (De la Torre, 2007; Murià, 2021), se darían hasta el liderazgo del segundo en la dinastía Joaquín: el Apóstol Samuel. Indudablemente, la muerte de Aarón simbolizó el fin de una etapa y el comienzo de otra en LLDM. Su llegada al poder significó el inicio de la expansión y del espectacular crecimiento de la comunidad (Mora, 1990; De la Torre, 1995; Biglieri, 2000; Murià, 2021), pero también la instauración de lo que Biglieri (2000) ha denominado: *nepotismo sagrado*

⁴⁷ Véase: 1° de Corintios, cap. 14, vers. 34-35 en la Biblia.



(p. 414). Como veremos a continuación, la etapa samuelita fue de consolidación institucional, burocratización, apertura y modernización, aun cuando se mantuvieron, en términos generales, los lineamientos elaborados por el fundador.

2.3 Crecimiento y expansión institucional: el liderazgo de Samuel Joaquín Flores (1964-2014)

Aarón Joaquín fue un líder carismático, considerado por sus seguidores como poseedor de cualidades extraordinarias. En palabras de Renée de la Torre (1995), fue un personaje cuya imagen resultaba impactante —entre una población que se identificaba con [él] en su situación de pobreza material, su escasa escolaridad y sus rasgos indígenas y populares—. Cabe recordar que los primeros seguidores de LLDM provenían de los sectores más marginados de la sociedad, en concordancia con el crecimiento pentecostal de inicios del siglo XX. Desde sus orígenes —luego del cisma de 1943— el laicado de LLDM se organizó en torno al líder, pues reconocían en su figura el poder de una autoridad ordenada por Dios. Gracias a su *carisma real* (Collins 2019), Aarón estableció una relación rigurosamente personal con sus seguidores. La consecuente selección de los cuadros jerárquicos y la forma de estructuración de la incipiente organización, correspondió al carisma de los elegidos y del líder.

Así se empezaron a distinguir, especializar y delegar diferentes funciones, hasta formar una estructura jerárquica organizacional de corte patriarcal y fundamentalista. Empero ésta no alcanzó su definición más acabada, hasta bien entrado el liderazgo de Samuel Joaquín Flores. Durante el periodo aaronita ya se había conformado una primera versión de la jerarquía institucional. Se estableció, de manera importante, que dentro de LLDM no habría lugar más que para un líder: el Apóstol, o sea, —aquella persona en la que recayera la creencia de la elección divina— (Biglieri, 2000). El resto de los miembros, pertenecientes o no a la jerarquía denominada —Cuerpo Ministerial— —que definiremos más tarde— debía subordinarse a esa autoridad. Sin embargo, el halo de sacralidad que recayó primero sobre Aarón, se extendió a su núcleo familiar, incluso más allá del nuevo Apóstol. En ese tenor:

La comunidad de hermanos siempre ha mostrado un inmenso respeto, veneración y un trato marcadamente diferenciado por la familia del Apóstol. Este hecho dio como resultado la

expansión de la sacralidad recaída en la persona de Aarón hacia toda la familia. Por ejemplo, Elisa Flores (esposa de Aarón), quien era llamada “la jefecita”, tenía gran autoridad y era venerada, querida y admirada por los hermanos [...] Esto dio lugar a una eficaz solución al problema de la sucesión: el establecimiento de un *nepotismo sagrado* (Biglieri, 2000, p. 414).

El nepotismo es la preferencia que se da a los parientes para ocupar cargos o empleos en una estructura institucional. Sin embargo, en este caso es preciso hablar de un “nepotismo sagrado”, en la medida en que la sucesión del poder en LLDM significó la herencia de la “elección divina”, lo que podríamos pensar como la transmisión del monopolio de los bienes simbólicos de salvación por vía sanguínea. A la muerte del fundador, en junio de 1964, el problema de la sucesión y de la legitimidad del nuevo líder fue resuelto justamente por la continuidad de lo divino en la familia Joaquín. Si bien la sucesión no estuvo exenta de disputas o discrepancias por el liderazgo entre los hijos de Aarón, especialmente los varones (Murià, 2021, p. 118), “la elección” o autoridad sacralizada recayó en la figura del menor, Samuel, pues hubo indicaciones “humanas y divinas”, según la historia oficial, determinantes durante ese tránsito. Entre las señales humanas, se dice que el propio Aarón tomó las manos de Samuel como un anuncio de la sucesión. Respecto a las divinas:

...baste recordar la creencia que existe entre los hermanos acerca [de que Samuel] nació muerto pero Aarón inmediatamente le infundió la vida, hecho que lo distingue del resto de los mortales y lo ubica en una condición de superioridad, pues posee cualidades extraordinarias por haber gozado del favor de Dios desde muy pequeño y, por lo tanto, sobre cualquier miembro de la comunidad aunque tenga autoridad, antigüedad o carisma (Biglieri, 2000, p. 415).

La legitimidad y validez del *nepotismo sacro*, radica en el reconocimiento de los miembros de la iglesia. Evidentemente, sería imposible comprender la dinámica de los fieles (los motivos de su acción), sin considerar la lógica relacional entre éstos y sus líderes, los apóstoles. La autoridad apostólica se erige por encima de todo un orden jerárquico institucional que respalda la identidad altamente cohesionada de la comunidad y se sostiene en ella. En otras palabras, la autoridad del Apóstol se nutre de la feligresía a la que reglamenta, dota de seguridad, contiene, otorga máximas morales, marcos de comportamiento y un proyecto de vida. La jerarquía institucional respalda la razón de ser

de la comunidad y ésta avala su existencia, pero al mismo tiempo es un eficiente dispositivo de circulación de demandas, información y control que involucra a cada miembro, desde la base hasta la cúpula.



Jerarquía institucional (masculina) en LLDM.

Fuente: Elaboración propia.

El orden institucional creado por Samuel Joaquín, presenta una forma piramidal. Establece una cadena de mediaciones entre la divinidad y los feligreses, la cual va desde quien se acerca más a Dios (el Apóstol) hasta la membresía en general, pasando por una serie de cargos intermedios. La división del trabajo en LLDM, especializada durante este periodo, vincula estrechamente a los planos *eclesiástico*, *administrativo* y *territorial*. En el *plano eclesiástico*, la cadena de autoridades está jerarquizada en diferentes grados y conforma lo que se denomina el “Cuerpo Ministerial”. A la cabeza se ubica el Apóstol,⁴⁸ seguido en orden por los pastores,⁴⁹ diáconos,⁵⁰ encargados⁵¹ y obreros.⁵² Las mujeres no

⁴⁸ El lugar del Apóstol es ocupado por aquél en el que recae la creencia de haber sido llamado para ejercer tal función. Representa la autoridad máxima en LLDM, al ser el nexo o mediador “entre Dios y los hombres”. Quien ocupa tal lugar, adquiere cierta connotación divina personal, se considera que posee cualidades extraordinarias y su palabra es siempre correcta en tanto especialista religioso (Biglieri, 2000, p. 416).

⁴⁹ Esta posición jerárquica está relacionada con la organización territorial. Los pastores básicamente supervisan las jurisdicciones que tienen a su cargo, organizan a los ministros que se encuentran en dichas áreas territoriales e instrumentan los planes de acción misionera (Biglieri, 2000, p. 416).

⁵⁰ Los diáconos son aquellos que tienen la capacidad y la autoridad para reconocer el lenguaje espiritual (glosolalia), que pueda llegar a enunciar un feligrés. Por tanto, son el eslabón de la pirámide con “capacidad de discernimiento” (Biglieri, 2000, pp. 416-417). Generalmente se ocupan de oficiar los sacramentos y están a cargo del control de “los encargados”.

⁵¹ Los encargados, son los agentes del Cuerpo Ministerial que están en cercana relación con la vida cotidiana de la feligresía y, por lo tanto, unen de manera más estrecha a las y los “hermanos” con la jerarquía de la

pueden ocupar los mismos cargos en la estructura jerárquica, pues se encuentran sujetas a roles específicos, según su sexo/género, legitimados por una hermenéutica bíblica propia de las comunidades cristianas de corte patriarcal. En ese orden, la división del trabajo femenino se reduce a tres escalafones: diaconisas, encargadas y obreras.⁵³

El joven Samuel, quien asumió el apostolado a los veintisiete años, también reorganizó la dirección de la iglesia en el *plano administrativo*. Este último se conforma por un líder denominado “Director Internacional” —título secular asignado a los apóstoles— y una serie de “ministerios” que hasta hoy funcionan como organismos coordinadores, controladores y organizadores de la vida de la comunidad. Dichos ministerios, iniciados en aquella época, llegarían a ser los siguientes: *De carácter espiritual*, cinco: 1) Ortodoxia de la doctrina cristiana, 2) Oficios sagrados, 3) Internacional de evangelización, 4) Ceremonial, 5) Honor y Justicia. *De carácter social*, seis: 1) Bienestar social y desarrollo económico, 2) Comunicación social y relaciones públicas, 3) Salud y atención a grupos en situación vulnerable, 4) Cultura y educación cristiana, 5) Recepción y hospedaje, 6) Intendencia. *Los administrativos*, cuatro: 1) Organización y estadística, 2) Terrenos y obras materiales, 3) Patrimonio eclesiástico, 4) Administración financiera (Murià, 2021, pp. 156-157). Evidentemente, más que un proyecto ideológico-

iglesia. Se presentan como una base de retroalimentación entre los fieles y la organización eclesial (Biglieri, 2000, p. 417). Esto son asignados a una iglesia en particular y se encargan de un grupo de fieles, a los cuales supervisan y auxilian en caso de presentarse alguna necesidad, tanto material (problemas económicos) como espiritual. Los encargados refuerzan la interpretación doctrinal de la Biblia en las reuniones habituales que realizan con su grupo o aconsejan individualmente a quien lo solicite. Asimismo, llevan un registro de cada persona, en el que anotan datos como la asistencia a los servicios religiosos diarios, la constancia del diezmo, la participación en las obras de la iglesia y las faltas cometidas (De la Torre, 1995, p. 175).

⁵² En el último lugar de la jerarquía se encuentran los obreros, aquellos fieles que, sin tener alguna iglesia asignada, aspiran a obtener cargos ministeriales y sirven en la iglesia en sus tiempos libres. Por ejemplo, hacen guardias en el Templo Sede.

⁵³ En la cúspide se encuentran las diaconisas. Dicho estatus se asigna, por regla general, a las esposas de los dirigentes de la iglesia y a quienes se les reconoce el mérito de llevar una vida íntegra según la doctrina. Sin embargo, les está vetado officiar sacramentos (Biglieri, 2000, p. 417). Otra instancia importante en esta jerarquía es el papel de “las encargadas”. Éstas ejercen las mismas funciones de establecimiento del orden que los “encargados” (varones), pero se enfocan mayormente en el trabajo comunitario y no en el litúrgico. Mantienen el control sobre la conducta de las afiliadas y encabezan obras de evangelización, protección social y servicios comunitarios. Por su parte, las obreras ejercen el mismo papel que los obreros, aunque enfocadas en su respectiva población. Las mujeres como encargadas u obreras pueden officiar los servicios religiosos denominados “oraciones de nueve”, dedicados exclusivamente a su consagración. La oración es un rito de intercesión social, es decir, tiene que ver con la mediación e injerencia por los otros. En ese sentido, las mujeres “siempre interceden y están preocupadas por los demás: sus hijos, su esposo, la iglesia y el mundo” (Mansilla & Orellana, 2014, p. 91).

religioso, LLDM es un proyecto social, económico y cultural, lo que le distingue de sus pares pentecostales (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 128).

En cuanto al plano de la *organización territorial*, LLDM tuvo la necesidad de dividirse en grandes regiones (vgr. América del Norte, Centroamérica, América del Sur), debido a su expansión hacia otros países de América, Europa, Asia y Oceanía (De la Torre, 2018, p. 241). La necesidad de esta reorganización territorial y jerárquica, quedó evidenciada con el aumento cuantitativo de los procesos de *afiliación*, que pasó de miles a millones, durante este periodo. Empero, estas cifras deben ser tomadas con cautela. Si bien es cierto que la iglesia llegó a otras partes del continente y del mundo, por ejemplo, España y Australia, como cuentan los estudiosos de la iglesia desde los años ochenta (Morán, 1986; De Anda, 1989), o Francia, India y Japón, como señalan los estudios más actuales (Hernández, 2019; Murià, 2021, p. 171), es preciso contrastar dicha información. Aquí lo haremos brevemente con base en los datos censales del *Instituto Nacional de Estadística, Geografía y Economía* (INEGI), la reciente producción documental de Netflix en torno a la iglesia; y la comunicación personal con miembros y exmiembros de otras latitudes.

Diversos estudios sobre LLDM coinciden en que la etapa de expansión de la comunidad se dio bajo el liderazgo de Samuel Joaquín. Al respecto, comparten cifras sobre el incremento de *afiliaciones* a la comunidad, pasando de setenta templos y veinte mil feligreses al final del periodo “aaronita” (Murià, 2021, p. 162), a tres mil quinientos templos en todo el mundo (Biglieri, 2000, p. 418) y cuatro millones de fieles a principios del siglo XXI (De la Torre, 2007, p. 86) de los cuales, al menos millón y medio, radicaría en México. En la obra académica más reciente sobre la historia de LLDM, José María Murià (2021), afirma que la comunidad religiosa se encuentra cerca de los seis millones de feligreses (p. 182). Sin embargo, el autor no comparte las fuentes a las que acude para corroborar el dato. En esa medida, cabe recordar que existe una línea de estudios fundamentalmente apegados a la versión oficial de la iglesia y que la información estadística de esta organización suele ser escasa, cuando no inexacta o de difícil acceso (Fortuny, 2005, p. 181).

Si bien LLDM es una de las iglesias pentecostales más importantes del país —y quizás del mundo— de acuerdo con el *Panorama de las religiones en México 2010*, publicado como resultado de los datos oficiales del censo de ese año, la iglesia estaba

conformada por 188,326 adeptos.⁵⁴ Sin embargo, como apunta Pedro Hernández (2019), autor de una de las tesis más recientes sobre LLDM, desde hace tiempo la iglesia ha hablado de millones de creyentes en México y de una presencia en cuarenta naciones, no obstante, esas cifras han sido criticadas por parecer falsas (p. 32). Por ejemplo, en la década de los noventa, Elio Masferrer Kan y un grupo de investigadores(as) del fenómeno religioso, visitó la Hermosa Provincia para conocer el Templo Sede. De dicha experiencia, el antropólogo cuenta lo siguiente: “Cuando preguntamos por la membresía nos dijeron: un millón y medio en México y dos millones en total. Otro dijo que habían crecido a cinco millones. Estas cifras nos parecieron exageradas, pero como es costumbre exagerar en muchos grupos religiosos, no nos llamó la atención” (Masferrer, 1997, p. 58).

En su análisis sobre el censo poblacional 2020, Cristina Gutiérrez Zúñiga apunta que después de 2010 hubo un “estancamiento” en LLDM, debido a que las cifras se mantuvieron o no crecieron significativamente entre censo y censo —INEGI sigue registrando menos de 200,000 fieles— como era de esperarse (Canal 11, 2021). Si bien es cierto que los datos oficiales de la iglesia pueden parecer “exagerados” (Masferrer, 1997, p. 58), no implica que su crecimiento entre 1964 y 2014, periodo del apostolado de Samuel, no haya sido exponencial, pues según el INEGI la iglesia pasó de 20,000 miembros a casi 200,000. Los creadores del documental *La oscuridad de La Luz del Mundo* (Netflix 2023), Laura Woldenberg y Carlos Pérez Osorio, con base en su investigación, aportan otro panorama al respecto. Para ellos, la feligresía de LLDM no llega a millones, pero sí alcanza hasta los 500,000 feligreses. No obstante, consideran que a través de las grandes cifras la iglesia produce una estrategia de *imagen institucional* (Masferrer, 1997). Para Patricia Fortuny (2000), la expansión a nivel internacional, independientemente de las cifras, permite entender a LLDM como “una Iglesia evangélica mexicana transnacional” (p. 132).

A esto se suma la creación de lujosos templos en diferentes ciudades de la República (Guadalajara, Guanajuato, Ciudad de México) y en otros países (Estados Unidos, Colombia, entre otros). Pero la presencia internacional no siempre está acompañada de lujosos recintos. Las comunidades de LLDM asentadas en algunos países de Europa, África o América Latina, cuentan con pocos miembros, a veces reunidos en casas. En

⁵⁴ El *Panorama de las religiones en México 2020* no da cuenta de la especificidad de LLDM como la publicación de 2010, pues engloba a protestantes y evangélicos en un mismo rubro; esto limita el análisis de la movilidad y la diversidad religiosa.

comunicación personal con una informante, exmiembro de LLDM en España, se constató no sólo que las iglesias en el continente europeo son cuantitativamente pequeñas, sino que están conformadas, principalmente, por comunidades latinas que emigraron a ese país. Los miembros de origen español, son los menos. Lo mismo sucede con las comunidades en Estados Unidos, principalmente conformadas por creyentes de origen latino. Podría pensarse que LLDM, al menos en aquellos lugares, más que crecer en términos de *conversión* (lo que indudablemente sucede, aunque de manera paulatina), se trasladó de un lugar a otro, como “iglesia evangélica mexicana transnacional” (Fortuny, 2000, p. 132). Pues, entre las causas principales de la *afiliación*, se encuentran los procesos migratorios y el crecimiento de las familias al interior de la iglesia. Esto no niega la acción misionera o de evangelización como elementos de crecimiento paulatino de la comunidad.

No así en México y en gran parte de América Latina, donde la capacidad de crecimiento de esta iglesia se explica mediante sus estrategias de evangelización. En la fase de formación del movimiento religioso (1926/1943-1964), la propagación de la doctrina se dio a través de testimonios personales, los más de ellos, llevados por el mismo fundador (Fortuny, 2005, p. 180). Para la etapa de expansión, cuyo auge se dio durante la década de los noventa, el proselitismo se hizo más profesional u organizado con el surgimiento de la figura del “obrero” o misionero de la iglesia y la evangelización casa por casa, con una oferta no sólo de proyecto ideológico-religioso, sino de una ética económica de la prosperidad, como la que supuso vivir en Hermosa Provincia (Gutiérrez, 2019, p. 23). Durante la etapa de crisis, correspondiente al liderazgo de Naasón (hijo de Samuel), dichas estrategias serían sofisticadas a través del uso de los medios de comunicación, televisión, radio, internet y redes sociales (De la Torre, 2018, p. 243).

El reciente interés del campo mediático en LLDM (medios de comunicación tradicionales y productoras de famosas plataformas de *streaming*) está centrado en la situación actual de la iglesia. Sin embargo, cuenta con una larga tradición. Para la década de los noventa, Fernando González, en colaboración con Renée De la Torre, ya había consignado material hemerográfico en la *Revista Mexicana de Sociología*, para describir el proceso de *disidencia colectiva* más importante de LLDM (el acaecido en 1942). Durante el periodo de institucionalización y expansión, liderado por Samuel, también existió un fuerte vínculo entre LLDM y los campos mediático y político. Dichos vínculos propiciaron

numerosos procesos de *conversión* y *afiliación* en aquella época, tal como se explica a continuación. En marzo de 1997, distintos estudiosos(as) del fenómeno religioso en México fueron cuestionados por periodistas interesados en una explicación sobre el comportamiento del grupo *Heaven's Gate*, que realizó suicidio colectivo en San Diego, California: –confiados en que sus espíritus abandonarían los incómodos *envases terrestres* y podrían así desplazarse hacia una nave espacial que los llevaría a otra galaxia” (Masferrer, 1997, p. 60).

Los periodistas preguntaron qué grupo podría ser protagonista de algo semejante en México. Jorge Erdely, biólogo, teólogo y Director del *Centro de Investigaciones del Instituto Cristiano de México*, tenía la respuesta: –La Luz del Mundo”. Su tesis se basaba en una entrevista realizada por Ricardo Becerra, Director del *Centro de Investigaciones Religiosas de California*, en Hermosa Provincia:

...Becerra prácticamente acorrala a sus entrevistados, les pregunta si se suicidarían si el hermano Samuel se los pidiese, le responden que sería absurdo que su máximo líder les pidiera eso. Luego reformula la pregunta y termina diciéndoles que si el Hermano Samuel les dijera que ha tenido una revelación de Dios y que *había llegado el Tiempo* (del Fin del Mundo) y que en esa revelación Dios le dice *que se tomen un vaso de veneno ¿se lo tomarían? (sin otro tipo de verificación, confiando en la revelación que había tenido el Hermano Samuel)*. El entrevistado de más edad responde enfáticamente que *sí*, aunque recalca que no cree que el Hermano Samuel alguna vez les pediría eso. Dos de los entrevistados responden también afirmativamente y el cuarto, muy tenso expresa que *no sabe*. El entrevistado de más edad comenta que sí lo haría, pues él sabía que desde que entró a la Luz del Mundo era para obedecer (Masferrer, 1997, pp. 62-63).

Las polémicas declaraciones de Erdely generaron un número creciente de reportajes periodísticos que se difundieron en diarios y revistas, programas de radio y de televisión. Pero LLDM reaccionó hasta que se divulgaron las declaraciones de sus miembros en *Hechos*, noticiero dirigido por Javier Alatorre, el 27 de marzo de ese año. Para el día 31, ya había desplegados en varios periódicos del país, refutando tales declaraciones (Barranco, 2022). Éstos no solo criticaban a Erdely, también exigían a TV Azteca la obligación profesional y moral de resarcir el daño causado a –millones” de miembros de LLDM: –[Ese medio, decían] tiene el deber, por lo menos de publicar las aclaraciones correspondientes, en los mismos términos y espacios en que fue dada a conocer dicha información dolosa y

calumniadora” (*La Jornada*, 31 de marzo de 1997. En: Masferrer, 1997). La iglesia llegó a enviar pastores a recolectar firmas de académicos, para que rechazaran las afirmaciones sobre la presunta potencialidad suicida de la organización, tenida, para ese entonces, como una “secta destructiva”.

Empero lejos de solucionar el conflicto, pasó de ser una “secta suicida” a una “mafia político-religiosa”. Esto último, debido a que el 4 de mayo de 1997, se transmitió un programa preparado por el famoso periodista Ricardo Rocha, a través del Canal 2. El tema del día en *Detrás de la Noticia*,⁵⁵ fue: *Las sectas. Una reflexión obligada*, lo que puso el tema de LLDM en el ojo del huracán. La interacción entre estos dos ámbitos de la vida social, el religioso y el mediático, resultó contraproducente para la iglesia pues, en palabras de Masferrer (1997): LLDM cometió el error de dirigir un desplegado a Ricardo Rocha en *El Universal* —reproducido en varios periódicos— donde argumentaba que la información presentada “era falsa”, calificaba al periodista de ingenuo por no verificar sus fuentes y le acusaba de “favorecer a la Iglesia Católica con el reportaje” (p. 71).

La maniobra traería costos que LLDM no se imaginó. Para la segunda versión de *Sectas. Una reflexión obligada*, Rocha impuso las reglas del juego. Invitó a dos rondas de discusión al citado Jorge Erdely, a representantes de LLDM (entre ellos, un médico de la iglesia y el diputado priísta, Rogelio Zamora Barrada, ministro de culto al servicio de Samuel), de otras denominaciones evangélicas y de la Iglesia Católica. Además, a un académico especialista en la problemática: Elio Masferrer. Sin embargo, el día del evento (18 de mayo), acudieron personajes no anunciados a la reunión: Fernando Flores, exministro de LLDM (quien fuera Coadjutor de Educación en la iglesia y brazo político de la comunidad por su afiliación a la CNOP⁵⁶ y al PRI) y un grupo de mujeres, también exmiembros de la iglesia. Flores renunció a LLDM debido a las versiones que recibió sobre abusos sexuales a sus alumnas, por parte de Samuel Joaquín:

El evento culminante fue cuando le pidieron que su hija de 10 años fuera a *jugar* con el hijo de Samuel Joaquín, el máximo líder de su iglesia. Flores y su esposa estaban convencidos que su hija podía ser abusada sexualmente, por la información que habían estado recabando. Ambos eran del grupo de los *incondicionales*, una élite interna juramentada a prestar total

⁵⁵ Uno de los noticieros con mayor audiencia de la televisión mexicana, transmitido también a la población hispanoparlante de Estados Unidos y a otras partes de América Latina.

⁵⁶ *Confederación Nacional de Organizaciones Populares*, sector popular del PRI, fundado en 1943.



obediencia personal y moral al líder, —a tal punto que se habían casado por decisión de Samuel Joaquín, sin conocerse previamente— (Masferrer, 1997, p. 73).

Las mujeres mencionadas relataron distintos abusos sexuales atribuidos al líder religioso. El nuevo programa de Rocha inició con un reportaje que incluía las declaraciones de dichas mujeres y la entrevista a Flores, quien explicó el funcionamiento de la organización, sus vínculos políticos con el PRI, y la existencia de un grupo de hombres armados legitimado por la iglesia. Con base en estos testimonios, el panorama cambió. Ya no se trataba de discutir sobre las posibilidades de un presunto suicidio colectivo, sino sobre las estructuras organizativas y los comportamientos de la cúpula de LLDM. En particular, de la utilización de un liderazgo religioso para realizar acciones inmorales y flagrantes violaciones a los derechos humanos, sin dejar de mencionar las relaciones de la iglesia con un partido político que, para entonces, la muy reciente *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*⁵⁷ ya prohibía.

Con base en lo anterior, el *Centro de Investigaciones del Instituto Cristiano de México* definió a la iglesia como una “mafia político-religiosa” en un desplegado publicado por la *Revista Proceso* (Masferrer, 1997, p. 75). La situación evocaba las denuncias de 1942 contra Aarón Joaquín, divulgadas en *El Occidental* (González, 1997, pp. 240-244), lo que propició que ciertos sectores evangélicos⁵⁸ tomaran distancia de LLDM, a la cual no consideraban cristiana o pentecostal, “aunque practique la glosolalia” (Masferrer, 1997, p. 76). En ese contexto, *El Universal* y *La Jornada* publicaron importantes reportajes para confirmar y ampliar las acusaciones hacia Samuel. A la par, se denunció que LLDM empezó un proceso de control sobre sus miembros para restringir, sutilmente, los programas de radio y TV, así como los medios impresos que podían consultar. Sin embargo, el debate sobre LLDM se vio obnubilado en los medios de comunicación por el proceso electoral del 6 de julio de 1997.⁵⁹

A finales de agosto del mismo año, Ricardo Rocha volvió a tocar el tema. Su tercer programa fue dedicado a la fiesta más importante de LLDM: Santa Cena.⁶⁰ En éste se

⁵⁷ Publicada en el Diario Oficial, el 15 de julio de 1992.

⁵⁸ Como La *Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas de México*, por sus siglas *CONFRATERNICE*, desde entonces dirigida por el pastor Arturo Farela.

⁵⁹ Elecciones legislativas de mitad de sexenio.

⁶⁰ Celebrada en México el 14 de agosto, fecha del onomástico de Aarón Joaquín. En los Estados Unidos es celebrada el 14 de febrero, onomástico de Samuel Joaquín.



mostraron fragmentos de un video donde aparece Samuel en escenas apoteósicas, nuevas acusaciones de abuso en contra del Apóstol, y entrevistas a algunos estudiosos de LLDM. Entre ellos, Renée De la Torre, quien ratificó las conclusiones de su investigación *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*: esta iglesia es una organización que controla en forma de *institución total* la vida de sus miembros, con un líder a quien se le rinde una gran obediencia y que maneja a sus feligreses como clientela política para obtener inversiones gubernamentales y servicios públicos (De la Torre, 1995; 2000).⁶¹ Esto último, con base en los estrechos vínculos políticos entre LLDM y el PRI, que permitiría pensar el advenimiento del PAN durante la última década del liderazgo de Samuel, en el que se demostró la lógica de gestión pragmática con el Estado que aplica LLDM, independientemente del partido que esté en el poder (Biglieri, 2000, p. 421).⁶²

Regresando al caso Rocha, la *Dirección General de Asuntos Religiosos* ratificó algunas denuncias de exmiembros amenazados y golpeados por adeptos a causa de sus declaraciones en los programas del presentador. La más destacada fue la de un hombre llamado Moisés Padilla, quien denunció haber sido drogado y obligado a sostener una relación homosexual con Samuel. En palabras de Padilla —entrevistado por César y Jorge Mascareñas en 1997— Samuel Joaquín argumentó lo siguiente: “*Yo soy como los ángeles que no tienen sexo, puedo disfrutar de un hombre o una mujer sin cometer pecado*” (Mascareñas & Mascareñas, 1997, p. 101). El testimonio da cuenta de la sacralización de la figura de Samuel por parte de la organización, ampliamente analizada en *Un estudio psicoanalítico sobre la relación líder-feligresía en la iglesia “La Luz del Mundo”*, publicado por Mascareñas y Mascareñas en el mismo año.⁶³ En la breve cronología histórica de dicho texto, se describe la figura de Aarón como líder carismático, sobre el cual se fabricó un halo de misterio y sobrenaturalidad, hasta ser percibido como “un nuevo Mesías” (De la Torre, 2018, p. 240).

A la sombra de esta singular figura paterna, creció Samuel, quien asumió el cargo no sólo de Apóstol, sino los títulos de *Rey*, *Sumo Sacerdote* y *Profeta*, incluso *Ángel del*

⁶¹ Reflexionaremos sobre esta aseveración en el capítulo 3.

⁶² A propósito, véase el artículo de Patricia Fortuny (2000): *La Luz del Mundo. Estado laico y gobierno panista. Análisis de una coyuntura en Guadalajara*.

⁶³ El estudio aplica el método psicohistórico que estudia las causas del comportamiento y la personalidad de individuos que, por razones de tiempo o espacio, no están accesibles para una investigación médica directa. Tal es el caso de Samuel Joaquín.

Apocalipsis, no sin atravesar un lapso de pugnas internas y cuestionamientos a la legitimidad de su liderazgo, propios de la lógica del campo religioso.⁶⁴ Al ocupar el sitio de jerarca supremo de la iglesia —y estando ese puesto vinculado con altas expectativas de carácter político y mesiánico— Samuel fundó una élite interna a la cual demandó lealtad y obediencia absolutas. Dicha élite sería conocida como *los incondicionales*. Francisco Méndez, ministro durante más de 40 años en LLDM, quien fuera hombre de confianza del fundador, Aarón Joaquín, explicó esta formación en términos de

...un grupo constituido principalmente por gente joven que rendía lealtad incuestionable a quien en ese entonces (1964) había asumido recientemente el liderazgo general de la iglesia. Su propósito era servir a Samuel Joaquín de grupo de choque para desplazar a antiguos e influyentes colaboradores del fallecido fundador. Sectores de la antigua jerarquía aceptaban a Samuel como el nuevo líder, más no con el estatus de *apóstol* de su predecesor. A este nombramiento Samuel Joaquín aspiraba, ya que sin éste aparentemente estaba en *desventaja* para competir, con la imagen que dejó su padre Aarón (Mascareñas & Mascareñas, 1997, p. 90).

Dar cuenta del surgimiento de *los incondicionales* es importante en la medida en que han jugado un rol de suma relevancia durante la etapa “de crisis” de LLDM, como veremos más tarde. Al respecto de esta élite, el propio Samuel escribió:

...quiero que en vuestra ocupación estudien, en el diccionario, y en su propia comprensión lo que significa la palabra INCONDICIONAL a) en lo espiritual, b) en lo moral y c) en lo material. Quiera Dios, que siempre haya en vosotros el espíritu de fortaleza que me presentasteis al principio, para que con sinceridad trabajéis a mi lado... (Samuel Joaquín, 19 de septiembre de 1972).

Esto provocaría un nuevo proceso de *disidencia colectiva* en la comunidad, para ese entonces, de corte *transnacional* (Fortuny, 2000, 132; 2005). En abril de 1992, durante el apostolado de Samuel, algunos miembros de la iglesia ubicada en Los Ángeles, California, acusaron al líder de autodenominarse “el Verbo Encarnado”, “el predilecto hijo del Altísimo”, “la vida de sus creyentes”, “el mismo Cristo-hombre en persona”, entre otras

⁶⁴ Un serio cuestionamiento que se presentó a niveles cupulares respecto a la legitimidad y alcances del liderazgo de Samuel Joaquín fue la forma en que accedió a su cargo, pues no lo recibió directamente de su predecesor; quien tampoco dejó establecido nada por escrito al respecto. Ni siquiera celebró una reunión en *articulum mortis* con sus colaboradores cercanos para designar a quien sería heredero de lo que en aquel tiempo ya constituía un importante feudo político-religioso-económico (Mascareñas & Mascareñas, 1997, p. 90).

cosas. —Tales herejías”, definidas así por el mismo grupo disidente, fueron el motor del cisma. En una carta dirigida a Samuel, se lee lo siguiente:

Reprobamos la manifestación de —horm” que a usted parece deleitarle en gran manera, a saber: el manipuleo que hacen sus pastores para prepararle esas vergonzosas francachelas con sus procaces – bailes, canciones pasionales, danzas y mariachis casi todo el año; su cumpleaños, el cumpleaños de su esposa, el día del padre, el día de la madre, el aniversario de su boda, el día del maestro, el cumpleaños de sus hijos (los —íncipes”) en fin cualquier ocasión es buena y si no, pues se inventa.

Hermano Samuel nos da tristeza la condición espiritual a la cual usted ha llegado [...] Queremos aclarar [...] que usted como persona puede hacer de su vida lo que bien a usted le parezca y nosotros defenderíamos ese derecho suyo, pero como guía espiritual nos apena en gran manera [...] ¿No piensa hermano Samuel que con ese cargo es usted múltiple responsable de la Iglesia que usted dirige, la cual deberá celar como una virgen pura, como corresponde a la esposa de Jesucristo y no permitir su prostitución espiritual con las prácticas señaladas en líneas anteriores? [...] Estas son unas de las razones por las cuales reiteramos nuestra decisión de mantenernos al margen de la iglesia que usted dirige (Belmonte, 1994, p. 16).

Veintiocho miembros de aquella comunidad suscribieron a la carta aquí presentada. Pero, en términos cuantitativos, la *disidencia colectiva* no fue significativa frente al crecimiento de la iglesia que, para entonces, ya oscilaba entre los 188,000 seguidores. El proceso de movilidad religiosa de mayor relevancia en LLDM durante el liderazgo de Samuel Joaquín, no fue de *disidencia* —como en la época de Aarón, tipo de movilidad que definió la esencia de LLDM frente a las otras pentecostales— sino de *afiliación* y *permanencia*, ya sea por convicción, por crecimiento de las familias o porque la comunidad se trasladó a otras naciones con acción misionera. Esto complementó la atractiva oferta de un proyecto no sólo ideológico-religioso, sino social, económico y cultural (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 128), en sectores de la sociedad altamente empobrecidos.

Esto último es reconocible al contemplar el papel de los medios de información de masas en el campo religioso. La estigmatización o difusión de *pánicos morales* (Giddens & Sutton, 2018, pp. 276-280) a la que estuvo sometida la comunidad en su disputa con líderes de opinión en TV, radio y prensa escrita, no propició una pérdida significativa de fieles. Antes, como reza el dicho, la denominación atestiguó que —toda publicidad es buena

publicidad”, pues la sola mención de LLDM en dichos medios, atrajo a curiosos que luego fueron evangelizados y convertidos. Internamente, la comunidad se mantuvo firme en la fe, es decir, *permaneció* mayoritariamente, pese al cuestionamiento mediático del líder religioso, tildado, entre otras cosas, de abusador y homosexual, en una sociedad sumamente conservadora y machista. La *permanencia* se explica con base en la consolidación, no sólo de un orden jerárquico altamente controlador, sino de la figura del Apóstol como líder carismático, incuestionable por “elección divina”.

Al final de la dirección de Samuel, y con motivo de sus 50 años de magisterio, LLDM publicó una recopilación de 225 escritos denominados “Cartas Apostólicas”, organizadas en tres apartados: 1) epístolas a la Iglesia universal, 2) epístolas a congregaciones en particular; y 3) epístolas al Cuerpo Ministerial. Éstas fueron anexadas a la Biblia con motivo del medio siglo de apostolado, sellando con broche de oro la sacralización del segundo en la dinastía Joaquín (De la Torre, 2018, p. 242). Samuel murió en diciembre de 2014, lo que supuso una pena inmensa para sus fieles, quienes encontraban en él a un padre (De la Torre & Fortuny, 1991, pp. 135-137) y, en su muerte, el signo del fin de los tiempos (pensamiento difundido, pero no generalizado). El halo de sacralidad antes poseído por Aarón y Samuel, fue transmitido a Naasón Joaquín García, confirmando la herencia del linaje y el *nepotismo sagrado* en la familia Joaquín (De la Torre, 2018), como veremos en el siguiente apartado.

2.4 Actualidad o crisis de La Luz del Mundo: el liderazgo de Naasón Joaquín García (2014-2024)

Fruto, entre otras cosas, de las giras apostólicas de Samuel Joaquín, LLDM creció exponencialmente. Para el año 2000, se hizo presente en Uruguay, Etiopía y Australia, cinco años después en Noruega, durante 2007 en Finlandia y, en 2011, en Rumanía (Murià, 2021, p. 172). Aunque estos datos deben ser tomados con mucha cautela, pues no necesariamente implican la existencia de numerosas congregaciones, ni la *conversión* de personas originarias de esos territorios. En 2012 comenzaron los problemas de salud del entonces Apóstol, quien dos años después falleció, contando con 77 años de edad. Importantes medios de comunicación masiva, incluidas las televisoras mexicanas Televisa y TV Azteca, así como periódicos de relevancia nacional, cubrieron la nota: *La Jornada*

(Partida & Santos, 2014); *Milenio* (Mauleón, 2014); *Excélsior* (Luna, 2014); *El Universal* (Torres, 2014), entre otros. La revista *Proceso* también publicó un reportaje especial el 9 de diciembre de 2014, a propósito de la muerte del segundo en la dinastía Joaquín.

A partir de esto disminuyó la expansión de la iglesia, debido a la pérdida de militancia de aquellos que emigraron a otros credos y el crecimiento de la población sin religión; claros ejemplos de movilidad en el campo religioso. Sin embargo, el estancamiento cuantitativo no duró mucho tiempo, pues una vez que Naasón Joaquín García llegó al poder, emprendió una intensa serie de viajes que dio como resultado la presencia de la iglesia en cuatro países europeos (Alemania, Bélgica, Polonia y Suecia) y cinco africanos (Gabon, Guinea Ecuatorial, Sao Tomé y Príncipe, República de Sudáfrica y Mozambique). Todo esto durante sus primeros cuatro años de gestión. Empero la labor del “Príncipe” —título dado a los hijos de Samuel— no empezó en 2014. Previo a que el manto de la elección recayera sobre él, ya estaba a cargo de la iglesia en el sur de California, Estados Unidos, y de toda la frontera norte mexicana. Dato relevante porque, como veremos más tarde, en Los Ángeles, California, sería detenido y encarcelado por la justicia americana.

Antes de su apostolado, Naasón había emprendido la misión que su antecesor y progenitor le había dado: “mejorar y tecnificar todos los medios de comunicación, porque [en ellos radica] la evangelización del futuro de la Iglesia” (Murià, 2021, p. 153). Con ese propósito, el tercero en la dinastía Joaquín, creó una subsidiaria conocida como *Communication Center Berea USA* en 2005, la cual se convirtió en *Berea Internacional* en 2015, para conectar, por vías modernas, con todos y cada uno de los lugares donde existe un grupo de fieles de LLDM. Esto contribuyó en gran medida a la difusión de lo que la comunidad hace y, en consecuencia, a la imagen de éxito que promueve. En tal sentido, el liderazgo de Naasón se constituyó como un periodo de modernización e implementación de nuevas tecnologías, útiles para la evangelización y promoción de su *imagen institucional* (Masferrer, 1997, p. 58).

En esa tesitura, los medios de comunicación de masas en su relación con la institución religiosa, empezaron a adquirir otro sentido. En palabras del propio Naasón, a un año de recibir el apostolado: “.tanto por la radio como por la televisión, muchas almas se acercaron y se convirtieron a la Iglesia del Señor” (Murià, 2021, p. 155). De modo que

los medios empezaron a ser vistos como herramientas a favor de la iglesia y no como armas en su contra, teniendo en cuenta el caso TV Azteca/Samuel. Un signo de modernización durante este nuevo periodo fue la profesionalización de sus huestes iniciada en 1987, con la fundación de la famosa *Plataforma de Profesionistas y Técnicos, A. C.* Desde la época de expansión, esta se propuso reunir a todos los miembros de la iglesia, egresados de aulas superiores de toda índole, con la intención de poner el conocimiento al servicio de la iglesia. Con base en ello, LLDM fue destronando la idea de que las iglesias evangélicas y pentecostales, asentadas en sectores empobrecidos, consecuentemente se encuentran conformadas por poblaciones con escasos o nulos niveles de escolaridad.

Si bien la creación de la *Plataforma...* fue la consecución del proyecto aaronita que buscó erradicar el analfabetismo y poner todo conocimiento al servicio de la comunidad religiosa, ejecutado por Samuel en la década de los ochenta, Naasón continuó la misión de sus antecesores al agregar a este proyecto al sector empresarial de la Iglesia. Así surgió, en 2015, la *Asociación de Profesionistas y Empresarios de México (APEM)*. El nuevo Apóstol denominó a dicha asociación –el cerebro de la Iglesia”. Entre otras cosas, éste realiza congresos nacionales para tratar temas como el Estado y la educación laica, la discriminación y los derechos humanos, la salud y el medio ambiente. Vale decir que a estas reuniones han acudido importantes estudiosos del fenómeno religioso en México. Todo esto bajo el lema: –Mi profesión al servicio de mi comunidad”, que evoca el concepto weberiano de una –ética protestante” (Weber, 2011).

Otro rasgo de modernización durante este periodo, que urge actualizar en los estudios seculares sobre la iglesia, es la vestimenta de las mujeres. En los trabajos pioneros sobre LLDM (De la Torre & Fortuny, 1991; Fortuny, 2001), un tópico central fue el atavío de las hermanas como poderosa carta de presentación de la comunidad. *La mujer en “La Luz del Mundo”. Participación y representación simbólica*, dedica todo un apartado al significado del atavío de las fieles, considerado un poderoso símbolo sagrado de identidad religiosa, pero también un aliciente para la discriminación (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 137). Según este texto, las aaronitas o primeras fieles de la iglesia, eran llamadas peyorativamente –nahualonas”, –húngaras” y –gitanas”, por usar faldas hasta los tobillos, cabellos largos y cubrirse la cabeza con un velo. Por su parte, *Religión y figura femenina:*

entre la norma y la práctica, refuerza la idea de que las mujeres en LLDM no utilizan joyas o maquillaje (Fortuny, 2001, p. 126).

Incluso Elio Masferrer, otro importante estudioso de la comunidad, apuntó que en sus primeros acercamientos a LLDM se interesó antropológicamente en el hecho de que las mujeres vistieran faldas hasta los tobillos, el largo del cabello, que se les prohibiera maquillarse, usar alhajas u [sic] elementos similares [...] debido a que *así estaba escrito en la Biblia*” (Masferrer, 1997, p. 57). Llama la atención que en los estudios recientes sobre la comunidad, como el muy detallado trabajo sobre la ética económica de LLDM de Pedro Hernández (2019), no se trata la situación de las mujeres, pese a que el autor realiza un amplio recorrido histórico y doctrinal. No obstante, en dicho análisis se vislumbra un detalle importante que versa sobre los cambios significativos que han tenido lugar en la iglesia durante este periodo. En el “Cuadro 3” de su obra, denominado *Lugares de interacción comercial en la Hermosa Provincia*, destaca, entre los nuevos giros económicos y/o comerciales de la Hermosa Provincia, el rubro “relojería y joyas” (p. 188).

Lo que podría parecer una nimiedad, resulta significativo en la medida en que habla de la incorporación, no sólo de un nuevo giro comercial, sino del uso de joyas entre las y los miembros de la comunidad, aunque esto no se explicita. El dato fue corroborado en dos momentos de la *observación no participante* que realicé en la colonia Hermosa Provincia. El primero, durante un “glorietazo”, como se conoce coloquialmente al paseo informal por la glorieta central de dicha colonia. En los distintos puestos de comercio informal, ubicados a las afueras del Templo Sede, se contempla la venta de bisutería, especialmente de collares y anillos. Personalmente, este hecho me causó gran sorpresa, pues reconocí en mí una serie de ideas construidas a partir de lecturas de la década de los noventa, reproducidas en numerosos estudios académicos y notas periodistas actuales. Un segundo momento de constatación se dio durante *la dominical* del 29 de octubre del 2023, servicio de adoración al que acudí con el fin de contemplar la dinámica religiosa de la colonia. En éste pude advertir que el atavío de las mujeres de LLDM en su época actual, dista mucho de ser el de las primeras aaronitas.

Actualmente, las mujeres mantienen el uso de faldas y del velo o *chalina española* pero, lejos del “extremo recato” de los primeros periodos (orígenes y expansión), gran parte utiliza atuendos sumamente modernos: vestidos o faldas entalladas, no necesariamente

hasta los tobillos, tacones, tenis, entre otras cosas que se incorporan a las modas actuales. Además, gran parte de la población femenina porta accesorios o joyas (collares, pulseras, tobilleras, anillos) y utiliza maquillaje, en ocasiones, nada sutil. Esto es común, principalmente, entre las jóvenes, pero las mayores no se quedan atrás. En cuanto al cabello, puede decirse que existe una heterogeneidad de cortes y formas, por lo que ya no es posible distinguirlas a partir de la largura de éste. En comunicación personal con una obrera de la iglesia, quien amablemente me recibió y acompañó durante el servicio religioso en Hermosa Provincia, obtuve una explicación al respecto de estos cambios. El hecho se justifica en la creencia de que Dios no mira el exterior, sino el interior de las personas, y en que la “eoquetería” se encuentra en la “naturaleza” de las mujeres.

Este es un ejemplo de la flexibilización de las normas en LLDM que caracteriza este periodo. Aunque cabe señalar que en mi visita al templo de Vallejo, en Ciudad de México, la “relajación” doctrinal no fue tan evidente como en Hermosa Provincia. De acuerdo con lo anterior, es posible matizar nuestra afirmación, pues esto se vive de manera diferenciada según las distintas ubicaciones de la comunidad. Lejos del discurso oficial, aquí pensaremos la flexibilidad doctrinal como un método para frenar los procesos de movilidad religiosa tendientes a la salida o abandono de las iglesias, como la *desafiliación* y la *defección* (Ramírez & Odgers, 2021). Lo central dentro de LLDM durante el periodo naasonita, no será, esencialmente, la doctrina militar implementada durante los apostolados anteriores, sino la defensa del líder religioso. En esa medida, es lógico estar de acuerdo con las palabras del historiador de LLDM: “Las mujeres en [esta iglesia] constituyen [...] un contingente asaz enorme y heterogéneo” (Murià, 2021, p. 183). Con lo que se actualiza la historia más reciente de la comunidad, al menos en este rubro.

Otro ejemplo de modernización se deriva de las nuevas estrategias de evangelización implantadas en la comunidad. Si bien éstas tienen que ver, como advertimos anteriormente, con la implementación de nuevas tecnologías a la difusión del éxito institucional; a ello se adhiere la flexibilización de otro punto doctrinal: la “falsa” celebración de fiestas seculares o de origen católico, como método de evangelización. Recorrer las calles de Hermosa Provincia durante octubre, momento en el que se acercan las festividades de *halloween* y día de muertos, así como la navidad, me permitió contemplar la incorporación de dichos elementos, tenidos por “mundanos” o externos a la

esfera de sentido de LLDM, como herramientas de proselitismo religioso. Los fieles apuntaron que no celebran esas fechas, pero adornan las casas y los espacios comunes con elementos de tales festividades para atraer a *los gentiles* (título que los fieles de LLDM otorgan a todos aquellos que no pertenecen a su comunidad). Tómense como ejemplo los soldaditos de plomo y adornos navideños que, para ese entonces, ya se habían colocado en la calzada principal —Apóstol Dr. Samuel Joaquín Flores”.

Estos elementos son una ventana de oportunidad para evangelizar, pues, atraídos por los adornos y las luces, los curiosos que visitan la colonia se vuelven receptores del mensaje del evangelio y la doctrina de la elección, para luego saber que la iglesia no celebra tales fiestas. La situación evoca el término *heavenly deception* utilizado por la Iglesia de la Unificación, popularmente conocida como la comunidad de “los moonies”, para incrementar su feligresía. La base del “engaño celestial” es que se puede decir cualquier cosa siempre y cuando sea en beneficio de la iglesia y, por ende, de Dios. Los cambios religiosos durante el liderazgo de Naasón Joaquín, que implican la flexibilización y/o modernización de algunas enseñanzas, también pueden ser entendidos como un proceso de secularización de las conciencias al interior de esta comunidad de fe (Hernández, 2019, p. 401), pues un número creciente de creyentes ha dejado de contemplar el mundo (o sus festividades) a través de la lente de las interpretaciones religiosas que antaño les habían negado esa posibilidad.

Elementos que no se modernizaron, sino que se fortalecieron con el ascenso de Naasón Joaquín, son la autoridad carismática y la centralidad en la persona del líder religioso, así como los fuertes vínculos de la iglesia con la política y otros ámbitos de la vida social. Empero esto no se logró de inmediato, sólo después de un lapso de pugnas internas y cuestionamientos sobre el nuevo liderazgo. A pesar de que el deceso de Samuel no ocurrió de improviso, para que emergiera el nuevo director de la comunidad tuvo que transcurrir casi una semana, más tiempo del que pasó en 1964, cuando Aarón murió. Cabe tener en cuenta la diferencia entre una situación y otra, pues la gran dimensión y correspondiente complejidad que la iglesia adquirió al final del segundo periodo de liderazgo, no era la misma que el fundador de la iglesia dejó. Además, el puesto de Apóstol adquirió un carácter vitalicio que se consolidó en 2014 con la muerte de Samuel, por lo que Naasón quedó al frente de LLDM hasta los 45 años de edad.

Desde principios de 2015, ya convertido en “Apóstol de Jesucristo”, se empezaron a producir algunos cambios en la iglesia, mientras Naasón preparaba lo que denominó una “Gira Universal”. Entre otras cosas, dio vida a la *Coordinación de la Crónica Apostólica*, con el fin de preservar la memoria histórica que había heredado. Asimismo, fortaleció la comunicación de Hermosa Provincia en Guadalajara, con otras ciudades y países; e internacionalizó la *Coordinación de Estadística* para organizar el conocimiento de sus recursos tanto materiales como humanos. A la par, se propuso la mejora de los ministerios de salud y desarrollo urbano; y en 2016 creó un Consejo de Obispos de Estados Unidos, además del ya existente en México, para fortalecer la comunidad en aquel lugar y continuar con la tarea de división del trabajo que su padre inició, necesaria para una iglesia en expansión.

La Gira Universal dio inicio en California, Estados Unidos, en 2015. Enseguida, el Apóstol viajó a dos ciudades de Chile donde, pese a la lejana ubicación, existe una numerosa feligresía. Luego visitó otros países sudamericanos y, en ese mismo año, presidió la primera Santa Cena de su ministerio en Hermosa Provincia de Bello, ubicada en la ciudad colombiana de Medellín, otra importante comunidad latinoamericana de LLDM. Entre 2016 y 2018 realizó viajes que, además de incluir otros países, abarcaron toda la República mexicana. Sin embargo, el trabajo del nuevo líder se vio truncado por dos eventos acaecidos en 2019: 1) la celebración de su onomástico número cincuenta en el Palacio de Bellas Artes; y 2) su detención por parte de la justicia del estado de California, Estados Unidos, entendida, desde el discurso oficial de LLDM, como el ataque frontal de su enemiga: la Iglesia Católica.⁶⁵

El 15 de mayo de 2019, la iglesia celebró —como es tradición desde 1942—⁶⁶ el onomástico de su Apóstol en turno. La celebración fue más allá de la entrega de flores y

⁶⁵ Cabe recordar que con base en las experiencias de intolerancia religiosa provenientes del catolicismo, el imaginario religioso de LLDM fue configurando un enemigo. Los primeros seguidores de Aarón conocieron el evangelio en una región hegemónica de la Iglesia Católica, en una época religiosa álgida por el conflicto cristero, autodefiniéndose, desde entonces, como la contracultura del catolicismo (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 138).

⁶⁶ La madrugada del 14 de agosto de ese año, un grupo de feligreses se organizó para felicitar al “hermano Aarón” por su cumpleaños, a quien despertaron entonando himnos de gratitud a Dios por dicha celebración. Esa fue la primera ocasión en la que se honró de tal forma a uno de los líderes religiosos de LLDM. A partir de aquella fecha, la celebración quedó instituida para realizarse anualmente, hasta fundirse con la Santa Cena (Hernández, 2019, p. 116). Hecho que se constituyó como el principal motivo de la *disidencia colectiva* de 1942, que dio lugar al surgimiento de *El Buen Pastor*.

regalos, característica de la época de Aarón (Hernández, 2019, p. 116); incluso más allá de la lujosa entrega de centenarios que tuvo lugar por el cincuenta aniversario del liderazgo de Samuel. En esta ocasión, LLDM *echó la casa por la ventana* al celebrar el cumpleaños de Naasón Joaquín en el Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México. En ese contexto, los estrechos vínculos que LLDM forjó desde su fundación con el gobierno mexicano, se vieron reflejados como nunca, pues la ocasión constituyó una de las concesiones más sorprendentes otorgadas a una asociación religiosa en la historia reciente de nuestro país: el préstamo del máximo recinto de la cultura en México, utilizado para venerar a un líder religioso.

Si bien otros religiosos han sido homenajeados en dicho recinto, por ejemplo, el teólogo de la liberación latinoamericana Ernesto Cardenal en 2014 (Balerini, 2014), el recibimiento del sacerdote católico no fue en calidad de religioso, sino de escritor, dado que el evento estuvo dedicado a la presentación de su poemario: *Noventa en los noventas*. La celebración a Naasón Joaquín, en cambio, constituyó un acto de veneración al líder religioso a través de un evento cultural, con el apoyo de diversas autoridades (Paul, 2019). Entre éstas, destacados senadores de MORENA (Martí Batres, Félix Salgado Macedonio y Julio Ramón Menchaca), sus pares del PRI, PAN, PRD, PVEM, y los titulares de la Fiscalía Electoral, así como del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal; además de políticos y funcionarios de la Secretaría de Cultura, responsables directos del evento (Sanders, 2022). Tal como advertimos, esto evidencia la lógica de la gestión pragmática con el Estado que aplica LLDM, independientemente del partido que esté en el poder (Biglieri, 2000, p. 421).

El concierto operístico “El guardián del espejo” —como se tituló al homenaje dedicado a Naasón Joaquín— y la Secretaría de Cultura, fueron duramente criticados, especialmente por el Sindicato Nacional de Grupos Artísticos (SNGA) del *Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura* (INBAL) y por diversos sectores de la población que consideraron el acto como una falta de respeto a la comunidad artística y cultural, pero también a la Constitución Mexicana. Se argumentó que el *Artículo 24* y la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto público*, que establecen los preceptos fundamentales de un Estado laico, fueron violentados. Sin embargo, pese a los amplios cuestionamientos del uso del Palacio de Bellas Artes por parte de LLDM, el INBAL clasificó como reservada toda

información relacionada con la renta del recinto desde ese momento y hasta 2024, bajo el argumento de que cualquier eventualidad podría “entorpecer la investigación”. Justamente en este año culmina la administración de Andrés Manuel López Obrador (AMLO), quien, pese a las críticas, decidió no pronunciarse al respecto.

Otro hecho sobre el que no se pronunciaría el actual presidente de México, fue el acaecido a poco menos de un mes del polémico festejo del tercer Apóstol de LLDM en Bellas Artes. El 3 de junio de 2019, Naasón Joaquín fue detenido en Los Ángeles, California, acusado de trata de personas y producción de pornografía infantil, entre otras cosas. El caso conecta este apostolado con las historias del primer y segundo líder que aquí recuperamos, quienes en 1942 y 1997, respectivamente, fueron acusados por faltas de índole similar (González, 1997; Masferrer, 1997). Otro elemento análogo con respecto a sus antecesores, fue el foco mediático que el anuncio de la captura del Apóstol trajo consigo, pues de manera inmediata los medios de comunicación masiva tradicionales (periódicos, radio y televisión), así como las redes sociales digitales, difundieron la noticia e hicieron énfasis en la feligresía —para entonces reunida en el Templo Sede de Hermosa Provincia y otros sitios del país— y en los pronunciamientos de las autoridades del estado de California.

Aunque dicho momento fue determinante para la iglesia internacional, desde Hermosa Provincia, en Guadalajara, se emitieron los principales comunicados al respecto. Quienes seguimos el caso a través de noticieros seculares y de los comunicados oficiales de *Berea Internacional*, nos preguntamos ampliamente por la reacción de la comunidad. En ese momento surgió mi primera hipótesis sobre el problema de la movilidad religiosa en LLDM: la detención del Apóstol sería el detonante de numerosos procesos de *desafiliación* y *defección religiosa*. Empero, un análisis menos espontáneo debe tomar en cuenta la respuesta de la comunidad religiosa en varios sentidos: desde el oficial (a través de la oficina de comunicaciones de la iglesia), hasta el personal: tanto del agente que mantiene la confianza intacta en el líder, como del que pierde la confianza o empieza a dudar a partir del caso, como veremos en el tercer capítulo de esta investigación. Pese a lo sucedido, Joaquín García se mantuvo y permanece en el puesto de Apóstol de Jesucristo.

Cinco jóvenes conocidas como *Jane Does* —sobrenombre judicial con el que se protege a las víctimas en Estados Unidos— inspiradas por Sochil Martin, primera

denunciante de Naasón, fueron las que llevaron al líder religioso ante la justicia. Karem León haría lo propio ante las autoridades mexicanas, acusando al padre de Naasón, Samuel Joaquín, pero en México, como en la década de los noventa, no hubo consecuencias. Sin embargo, la detención del Apóstol no fue una sorpresa para la comunidad. Lo anterior no quiere decir que la iglesia haya estado esperando ese momento, sino que éste ya había sido “anunciado”, al menos implícitamente, por el propio Apóstol. En comunicación personal con la obrera que me recibió el día 29 de octubre del 2023 en Hermosa Provincia, y con uno de los informantes de este proyecto, el encarcelamiento de Joaquín García ya había sido “profetizado” tanto por el Apóstol en turno, como por sus antecesores.

Semanas previas a la detención del tercero en la dinastía Joaquín, él mismo advirtió a la comunidad que se acercaban “grandes pruebas”, momentos de crisis. En palabras de los informantes, para el crecimiento de la iglesia se vuelve necesario el sufrimiento, especialmente el del Apóstol, quien, a la manera de Pedro o Juan (apóstoles), habría de ser perseguido y encarcelado, tal como cuenta el relato neotestamentario. La obrera, de nombre Ana Bravo, también comparó la situación de Joaquín García con la de Cristo, a quien —señaló— incluso “mataron”. Amram, exmiembro de LLDM en Hermosa Provincia, comentó que semanas antes de la detención, el Apóstol había preguntado a la iglesia si ésta seguiría fiel, amándole, incluso si a causa del vituperio del mundo o de la Iglesia Católica “enardecida por el crecimiento de la comunidad”, llegase a ser encarcelado. La iglesia contestó con un *Amén*.

Sobre las *Jane Does* y el caso de Sochil Martin, Ana Bravo planteó que se trata de mujeres procedentes de contextos familiares de violencia y mucha pobreza, por tal motivo, en la búsqueda de “riquezas y la visa americana”, aceptaron trabajar para la Iglesia Católica como agentes desestabilizadores de LLDM. Además, según el discurso de la misma obrera, aquellas mujeres nunca creyeron en el Apóstol ni en la doctrina de la iglesia realmente. Lo mismo se piensa de todo aquel que, independientemente del periodo de liderazgo o el motivo, abandonó la comunidad religiosa. Las palabras de la creyente dan cuenta de un discurso popular en Hermosa Provincia y, en general, en las comunidades de LLDM, según el cual, la Iglesia Católica es la gran responsable de lo sucedido con el Apóstol. Quienes desde fuera del campo religioso apoyan este discurso, le reproducen en términos seculares, definiéndole como una “maniobra perpetrada por fuerzas y organizaciones muy poderosas

que, ante el crecimiento acelerado de [la comunidad], reaccionaron con una agresión [...] por considerar erróneamente que [esta iglesia] es la causa de su demérito” (Murià, 2021, p. 215). Nótese que este discurso parte de que la movilidad religiosa tendiente a la afiliación a LLDM constituye un problema para el clero católico.

En esos términos, el caso Naasón se explica como la búsqueda por parte de grupos desestabilizadores, de frenar el crecimiento exponencial de esta iglesia. Fuerte discurso anticatólico que ha hecho del clero el principal detractor de la comunidad, celoso de los numerosos procesos de *afiliación* y *conversión* de LLDM, en directa relación con el decrecimiento del catolicismo. Bajo la misma lógica, la *permanencia* de los feligreses que defienden al Apóstol, se explica con base en el discurso que ha convertido al líder en un mártir contemporáneo. Con esto en cuenta, al inicio del proceso judicial, las y los fieles de la iglesia, confiados en la inocencia de su líder, colocaron un enorme letrero a las afueras de Hermosa Provincia con el *Hashtag* #INOCENTE. Así se hicieron presentes en las redes sociales digitales, como un movimiento virtual de defensa y apoyo al Apóstol.

Estos acontecimientos llamaron la atención del campo mediático, sin embargo, en esta ocasión la difusión de lo sucedido no se limitó a los medios tradicionales. El caso Naasón trascendió esas fronteras al convertirse en todo un producto de la “cultura de masas”. Programas televisivos, miniseries y documentales han sido el principal medio de difusión de lo acaecido en esta iglesia. En tal sentido, cabe evocar los planteos de Alejandro Frigerio (2000, p. 389), quien señala atinadamente que los problemas sociales también devienen temas de películas, best-sellers, episodios de series y otras formas de entretenimiento comercial. Sin embargo, no debe olvidarse que estos suelen contribuir a la difusión de una mirada y a moldear la conciencia social sobre ciertos temas, como analizaremos en el tercer capítulo.

El género al que la rápida producción de documentales sobre LLDM se incorporó, está directamente ligado con el tema “Sectas”. *Detrás del velo: sobreviviendo a la iglesia La Luz del Mundo*, llegó a la plataforma de *streaming* HBO en diciembre del 2022. Pocos meses después de que el Apóstol estableció un acuerdo de culpabilidad con la fiscalía del estado de California, al aceptar tres de los cargos que se le habían imputado. Con esto logró una breve condena de 16 años y 8 meses de prisión, luego reducidos por “buena conducta”. En junio de 2023, un año después del establecimiento de dicha condena, llegó la serie

documental *Buscando el bien, encontraron el mal. Secretos del apóstol del mal*, a la plataforma A&E. Para el 14 de septiembre del 2023, se estrenó *El apóstol. El hombre que no podía pecar* en la plataforma de Vix; y pocos días después, el 28 del mismo mes, el documental *La oscuridad de La Luz del Mundo*, en Netflix.

Los documentales centrados en las denuncias de las *Jane Does*, así como en la perspectiva de exmiembros de la comunidad, no solo dieron cuenta de una controversia pública retratada en un género de cultura de masas. Reflejaron las denuncias de mujeres de origen latino en Estados Unidos, en torno a una serie de abusos, tanto sexuales como espirituales, vividos en el seno de la iglesia —hechos que no se ponen en cuestión en esta investigación—. Pero también avivaron una ola de discriminación religiosa hacia las y los feligreses de LLDM, quienes luego de la detención del Apóstol, fueron objeto de ataques en distintos espacios públicos y de carácter laico. Tal es el caso de Silem García Peña, actual vocero de la comunidad, quien poco después de la detención del Apóstol, expuso ante el presidente AMLO la existencia de 923 denuncias ante instancias como el *Conapred* y la *Comisión Nacional de Derechos Humanos*, por casos de bullying, tocamientos y burlas contra las mujeres de la congregación, grafitis ofensivos en algunos de los templos, entre otras cosas (Castillo, 2019).

Por cuestiones como la discriminación religiosa, a la que los miembros de LLDM se vieron expuestos desde sus orígenes en la época de *la Cristiada*, es que los feligreses justifican la cercanía de la iglesia con los distintos gobiernos mexicanos. En sus propios términos, han tenido que recurrir al Estado en busca de la defensa de sus derechos humanos, sin mencionar los múltiples beneficios que el establecimiento de fuertes vínculos clientelares ha propiciado. A pesar de la controversia pública y la numerosa producción de documentales en torno a la comunidad, en mayo de 2023 surgió la Agrupación Política Nacional (APN) “Humanismo Mexicano”, como brazo político morenista de LLDM (Camhaji, 2023a). En palabras de Elio Masferrer: dicha agrupación “tiene como objetivo que el presidente López Obrador solicite la extradición de Naasón Joaquín García, sentenciado en Estados Unidos” (Vera, 2023).

Cabe tener en cuenta el llamado de Naasón Joaquín a “trabajar para tener 40 diputados federales y con ello conformar un bloque político” (Domínguez, 2023), lo que contribuye al argumento que entiende a LLDM como una secta político-religiosa. Puede

decirse, frente a tales ambiciones, que la Iglesia lleva un camino recorrido, pues actualmente posee una “mini bancada” en la Cámara de Diputados. En la LXV Legislatura, tres diputados de Morena son fieles de LLDM y miembros activos de la APEM. Emmanuel Reyes, Hamlet García y Favio Castellanos, todos morenistas, pentecostales y miembros de Humanismo Mexicano, quienes pretenden conformar “una agrupación progresista [...] que pugna por el Estado laico [...] que se compromete a luchar contra la discriminación y el discurso de odio [y] que luchará contra la violencia política contra las mujeres en razón de género” (Domínguez, 2023); pese a la polémica situación que atraviesa la comunidad en estos momentos. También pretenden ser un partido satélite de Morena y seguir el modelo de gobierno de AMLO, así como el eje de la política social de la Cuarta Transformación (4T).⁶⁷

En un sentido más amplio, México no ha escapado al ascenso político del bloque evangélico/pentecostal latinoamericano, pues es evidente la afinidad que se decantó por los actores más conservadores de la galaxia evangélica durante la 4T.⁶⁸ Evocando a Bernardo Barranco y Roberto Blancarte (2019), dicha irrupción evangélica en la política puede ser entendida como “la pentecostalización del espacio público” (p. 95), a la que indudablemente se ha sumado LLDM. Tal como se advierte a lo largo de este apartado, algunos rasgos de la iglesia se han flexibilizado y/o modernizando (rupturas) durante el tercer periodo de liderazgo, pero otros, se han mantenido (continuidades); por ejemplo, estas imbricaciones entre los campos mediático, político y religioso, y la relación líder-feligresía. Empero, queda explorar qué tanto se ha “movido” o ha “permanecido” la comunidad en un periodo de crisis caracterizado no sólo por la implementación de un gobierno sacro desde el encierro o la conflictiva relación con el campo mediático y las industrias culturales que tienen a la iglesia en el ojo del huracán, sino por el surgimiento de pugnas internas en la congregación.

⁶⁷ El lema de la agrupación, es: “Humanismo Mexicano por el Bienestar”. Éste evoca la filosofía de AMLO y, en palabras de la propia agrupación, pretende “capitalizar el apoyo al Presidente” (Méndez & Muñoz, 2023). Sin embargo, las afinidades de LLDM con el liderazgo de AMLO no son reducibles a una lógica populista *per se*, pues dicha iglesia establece vínculos con todo tipo de administraciones, de modo que Hermosa Provincia se ha teñido de rojo, azul o vino a lo largo de sus casi cien años de historia (Biglieri, 2000; Fortuny, 2000; Murià, 2021). Sin embargo, la agenda populista de AMLO sí se enfocó en las clases donde históricamente se asentó el movimiento pentecostal, vinculándose con éste como ningún otro gobierno.

⁶⁸ Por ejemplo, Con Hugo Eric Flores, dirigente e ideólogo del Partido Encuentro Social (PES), exagrupación ultraconservadora de corte evangélico, con Arturo Farela, presidente de CONFRATERNICE y con Humanismo Mexicano.

Si bien el caso Bellas Artes, pero especialmente el caso Naasón, se presentan como cambios profundos y de consecuencias importantes para LLDM, en tanto han suscitado problemas como el incremento de la intolerancia y discriminación religiosa, así como la exposición pública a nivel mediático; la “crisis” de la iglesia no se reduce a elementos externos (aunque indudablemente influyen en ésta). Tanto la flexibilización doctrinal como la modernización de ciertos aspectos burocráticos en la institución pueden ser entendidos como “signos de los tiempos”, esta expresión cristiana enuncia un cambio en sus relaciones con el mundo en diferentes etapas, de modo que la paulatina transformación de la doctrina y disciplina ha tenido lugar según una adaptación a la vida moderna y las distintas necesidades generacionales. Al señalar que la crisis no se reduce a elementos externos, se piensa en la pugna que actualmente se vive al interior de la institución religiosa. Ésta enfrenta al laicado o a ciertos miembros activos con la jerarquía eclesial: el Consejo de Obispos. Los primeros, representados por Daniel Cruz Benítez⁶⁹ y Margarita Solache,⁷⁰ reclaman a los segundos el mal manejo en la defensa de Naasón y, entre otras cosas, les acusan de una “repartición del poder”, motivo por el cual mantienen al Apóstol en la cárcel. En palabras de Margarita:

...nos hemos dado a la tarea de juntar firmas para sacar al Apóstol de Jesucristo y lo que ha hecho la cúpula, el Consejo de Obispos, [ha sido detener] todo; [ésta] mandó a llamar al hermano [Daniel Cruz Benítez de] *Emblemas de México* para callarlo y le dijo que no ande buscando sacar al Apóstol porque él está muy contento [...], que ya los reos le dicen —Padre Naasón”, que está muy bien ahí, que nosotros mejor nos pongamos a hacer nuestras oraciones, a diezmar, a ofrendar [...] a construir templos, y entonces ahí es cuando nos dimos cuenta de que los enemigos estaban adentro. Menchaca⁷¹ le hizo una *dominical* al hermano de *Emblemas de México* y dijo que todos los que lo apoyaran estaban “fuera del orden” y que no quería que nadie firmara, lo prohibió a la iglesia. Ahí él se declaró un apóstata confeso porque no quiere que el Apóstol de Jesucristo salga. [Pero] yo le dije al hermano de *Emblemas de México* que nosotros estamos en el orden de Dios, de Cristo y de su Apóstol, no en el orden de los “lobos rapaces” del Consejo de Obispos [...]

Así es como nos empezamos a dar cuenta de que éstos son machistas, narcisistas, misóginos, porque yo en mi *Live* de *Tik Tok* empecé a evangelizar desde que encarcelaron

⁶⁹ Miembro activo de la comunidad y director del canal *Emblemas de México*.

⁷⁰ Miembro activo de la comunidad, creadora de contenido digital sobre la iglesia en *Tik Tok* e integrante de la *Fundación Solache Luz de Amor A. C.*, ligada a LLDM.

⁷¹ Pastor de LLDM, Nicolás Menchaca.



al Apóstol [...] para dar un testimonio de lo que hemos creído y los primeros que nos pusieron trabas fueron ellos mismos. Me empezaron a decir que [...] quitara la foto del Apóstol [...] porque Berea no me había autorizado, y yo les dije: —¿sea, yo que soy miembro de LLDM no puedo utilizar la imagen del Apóstol de Jesucristo para hacer evangelizaciones, pero ustedes sí le autorizan a Netflix ocupar su imagen y su nombre? ¡Eso me parece muy incongruente! [...] yo no le tengo que pedir permiso [al] Consejo de Obispos porque [...] me autorizó Dios, [...] Cristo [y] su Apóstol. Los demás [...] no tienen una autoridad sobre nadie, ellos son unos rateros [...] y siempre han querido detener la obra de Dios. Por eso mi enojo [...] éstos son unos saqueadores, han saqueado al pueblo de Dios durante muchos años. Apenas me enteré de que vendieron el Hospital Siloé, recién encarcelaron al Apóstol [...] y ellos se pusieron a saquear todo [están vendiendo] los hospitales que nosotros hicimos, las universidades que nosotros hicimos, están poniendo los templos a sus nombres... (Margarita Solache, Miembro de LLDM, 4 de mayo del 2024).

A diferencia de otras pugnas acaecidas al interior de la comunidad, la aquí descrita no se debe a una cuestión doctrinal,⁷² sino a un movimiento de defensa del líder religioso. La parte acusadora alega que la jerarquía eclesial ha contribuido no solo al mantenimiento del líder en prisión, sino a su mismo encarcelamiento, en busca de una “repartición del poder”. La negativa por parte del Consejo de Obispos al levantamiento de firmas, las amonestaciones hacia los fieles que desean intervenir en el proceso directamente, la sospecha de que Naasón no escribe ni envía las “cartas apostólicas” que se leen a la comunidad, la colaboración de algunos ministros con Netflix y la acusación de que la cúpula desea levantar un nuevo Apóstol; son los factores que mantienen alerta a ciertos miembros en cuanto a la conducción de la iglesia. Empero la parte acusada niega tales afirmaciones y se posiciona como defensora del Apóstol, aunque con todo “orden”. En un claro movimiento de *disidencia colectiva* interno, existe un llamado a no colaborar con la jerarquía⁷³ hasta que Naasón salga libre. Mientras tanto, la —aún— miembro activo advierte que “la iglesia está teniendo sueños” en los que se revela el surgimiento de un nuevo dirigente de entre las filas del pueblo y no de la familia Joaquín. Elementos para seguir pensando en el problema de la movilidad religiosa.

⁷² Como en el caso Aarón Joaquín – José María González en 1942.

⁷³ No asistir, no ofrendar, no diezmar, no construir.



Reflexiones finales

LLDM es una iglesia mexicana de raíces pentecostales y de carácter fundamentalista, entendido en el sentido de una búsqueda por el retorno a los principios del primitivismo cristiano. Si bien se une al movimiento pentecostal, es una corriente *sui generis* del mismo, ya que se distingue de sus pares al menos en dos aspectos centrales: la creencia en la elección de un Apóstol y la oferta de un doble proyecto, tanto ideológico-religioso como social y económico. La iglesia incorporó de manera importante elementos de lo mexicano a la identidad religiosa y estableció fuertes vínculos con el Estado, por influencia del primer Apóstol, Aarón Joaquín, poseedor de fuerte capital simbólico y social, representado en las redes de relaciones que estableció durante su carrera militar. El *carisma real* y las cualidades de liderazgo, además de los vastos capitales (simbólico y social, pero no económico ni cultural) que poseía, le permitieron ser un agente religioso con la capacidad de *crear*, en términos de movilidad religiosa, una nueva secta. Así surge LLDM, basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones, propias de la lógica del campo religioso.

Tal como se advierte en el apartado 2.1.1, la pugna entre liderazgos religiosos por el monopolio de los bienes simbólicos de salvación y los consecuentes procesos de *disidencia colectiva*, fueron determinantes para el surgimiento de LLDM. Los orígenes institucionales de esta iglesia son cismáticos y, en esa medida, deben ser entendidos a partir de la ruptura con ciertos *especialistas religiosos* (primero Saulo y Silas, luego Francisco Borrego y, finalmente, José María González) y otras denominaciones de corte pentecostal (la Iglesia Cristiana Espiritual y El Buen Pastor). Este contexto permite incorporar la historia de LLDM a la lógica más amplia del cristianismo occidental, caracterizado por procesos de sectarización, pero también pensar los orígenes de esta institución a partir de la *disidencia religiosa* colectiva (cisma de 1942), es decir, más allá del mito de la elección (revelación divina de 1926). Además de estos procesos internos o propios de la lógica del campo religioso, el apartado da cuenta de un elemento central para esta investigación: la relación entre éste y otros campos de la vida social, pues el ámbito religioso no es un espacio social aislado, sino influido y en constante interacción con otros microcosmos.

La imbricación entre los campos religioso, político y mediático se encuentra presente de manera importante en los tres periodos de liderazgo. Si bien podríamos contemplar la relación entre LLDM y otros ámbitos sociales, como el económico o el

educativo, el énfasis en el vínculo *religión-política-medios* es sumamente útil para comprender la lógica de la movilidad religiosa en este caso particular. Los orígenes institucionales y el éxito diferencial de esta denominación frente a las otras pentecostales (en el país), se debe a los fuertes vínculos que el liderazgo aaronita estableció con el Estado, sin los cuales sería imposible hablar de un movimiento de tal relevancia a nivel nacional. Pensado de esta manera, el fuerte capital social que Aarón poseía, en términos políticos, le permitió *crear* un nuevo movimiento religioso y obtener beneficios que se tradujeron en el crecimiento de la comunidad a través de nuevas *afiliaciones*, producto de un doble proyecto: ideológico-religioso y social-económico. Por otro lado, el interés mediático centrado en el crecimiento exponencial de esta comunidad pentecostal, ha permitido contemplar, desde sus orígenes, la dinámica de la movilidad religiosa, como observamos en el abordaje del cisma de 1942 en el periódico *El Occidental*.

La breve revisión hemerográfica evidenció los problemas internos de la comunidad y los motivos de aquella *disidencia*, pero también la mirada de la sociedad sobre las minorías religiosas y sus procesos de sectarización, que luego incidiría en la reproducción de dichos procesos. En tal sentido, el problema de la movilidad religiosa trasciende el campo de lo religioso. Lo mismo sucedió en el año de 1997, durante el liderazgo de Samuel Joaquín (apartado 2.1.2). La expansión de LLDM se vio influenciada por las buenas relaciones entre esta iglesia y los gobiernos priístas y panistas, que permitieron el desarrollo de la “comunidad religiosa urbana” imaginada por Aarón (Hermosa Provincia) y la oferta de un proyecto social-económico; pero también por el foco mediático que puso a la comunidad ante el ojo público. Indudablemente, la pugna representada por TV Azteca y LLDM, que enfrentó a miembros y exmiembros de la comunidad, además de propiciar un claro cuestionamiento al liderazgo religioso, fue el motor de numerosos procesos de movilidad religiosa al interior de esta secta. Empero no fue la *disidencia colectiva*, como en el periodo aaronita, la que definió esta nueva etapa, sino los procesos de *afiliación* y *permanencia*.

Pese a las duras acusaciones realizadas al Apóstol a través de los medios de comunicación tradicionales (en este momento no jugaba un papel importante internet), el periodo samuelita se caracterizó por ser el de mayor crecimiento de la comunidad, pues pasó, en términos oficiales, de una feligresía de miles a millones; y, en términos

estadísticos, de una comunidad de miles a cientos de miles. Lo cierto es que ni las acusaciones de homosexualismo en una época sumamente machista, ni el señalamiento que les catalogó como una secta suicida, ni aún las denuncias de un amplio grupo de mujeres que manifestó haber sufrido abuso espiritual y sexual por parte del líder religioso, detuvo el crecimiento exponencial de la comunidad. Los propios feligreses resaltan que muchos individuos y familias llegaron a LLDM guiados por la curiosidad que despertó la serie de programas de TV Azteca, conducida por el influyente periodista Ricardo Rocha. Esto propició una dinámica de evangelización que se sumó a la acción misionera que ya estaba en marcha, con obreros especializados durante el periodo de institucionalización.

Indudablemente, existen claras continuidades entre los tres periodos de liderazgo. Por ejemplo, las representadas por la buena relación de la iglesia con el Estado, que favoreció el crecimiento de la comunidad y la ocupación del Palacio de Bellas Artes, como demuestra el fuerte vínculo entre la iglesia y la 4T en la época actual (apartado 2.1.3). Asimismo la centralidad en la figura del líder, que se fortaleció en el tránsito de un apostolado a otro, lo que alcanzó su máxima expresión en el liderazgo de Naasón Joaquín, pues la mayor falta o pecado (en términos eclesiales) que ahora puede cometerse, es dudar y/o apostatar, es decir, renegar de la fe en el Apóstol. En esa medida, los “delitos” morales (adulterio, alcoholismo, robo, entre otros), antes centrales para la comunidad, pasaron a segundo plano. Otra importante continuidad entre los dos primeros periodos y el último, es el fortalecimiento del imaginario religioso que encuentra en la Iglesia Católica una verdadera amenaza. Desde la época de la Cristiada en que la comunidad dio sus primeros pasos, autodefiniéndose como contracultura del catolicismo, y con base en numerosas experiencias de intolerancia religiosa provenientes de dicha iglesia, LLDM configuró un enemigo, plenamente implicado —desde el discurso oficial— en la crisis institucional que se vive actualmente.

Una última continuidad a resaltar, es el destacado vínculo entre la LLDM y el campo mediático. Los medios impresos, durante la década de los cuarenta, fueron los primeros en demostrar interés en la comunidad. La televisión, la radio y la prensa escrita pusieron a la iglesia ante el escrutinio público en la década de los noventa. Actualmente, los medios tradicionales, las redes sociales digitales y las grandes industrias culturales dan cuenta de que ese interés perdura, pues producen toda suerte de publicaciones para dar a

conocer los procesos internos y externos que vive la comunidad, especialmente desde 2019, cuando inició el proceso jurídico de Naasón. El campo mediático ha sido testigo de los numerosos procesos de movilidad religiosa y, como aquí sugerimos, también ha contribuido a producirlos. Esto último será argumentado a la luz de la época actual, cuando contemplemos los principales procesos de movilidad religiosa y los factores que los generan.



CAPÍTULO 3

INGRESAR, PERMANECER Y SALIR EN LA LUZ DEL MUNDO

...las puertas del análisis de las ciencias sociales no prevalecerán contra la imagen de La Luz del Mundo...

Miembro de LLDM
(González, 1997, p. 245).

El presente capítulo es de índole analítica y, por ende, reúne las concepciones teóricas y contextuales plasmadas en los capítulos anteriores, para dar cuenta de los factores que influyen en los procesos de movilidad religiosa de LLDM. Esto se da a través de tres apartados. El primero, centrado en el ingreso a la institución, complejiza la categoría de *afiliación* y los factores que la influyen, a través del análisis de cuatro ritos de incorporación religiosa: 1) *la presentación en la niñez*; 2) *la declaración de fe o presentación “voluntaria” durante la adolescencia*; 3) *el bautismo en agua*; y 4) *la recepción del Espíritu Santo o glosolalia*. El segundo apartado recupera la noción de *permanencia* propuesta en el capítulo teórico, como proceso de movilidad religiosa, y la valora en términos de compromiso ideal o variable. En éste se reconocen dos factores fundamentales: 1) *la convicción*, de la cual se desprenden tres tipos: a) *en la “elección divina”*; b) *en la doctrina del sufrimiento*; c) *en la doctrina del castigo*; y 2) *la familia* como extensión de lo religioso institucional.

El tercer y último apartado, se enfoca en los procesos de abandono de la comunidad que comprende a partir de una doble dimensión: la salida mental y la salida física. Desde la perspectiva de las y los entrevistados, se abordan cinco principales factores que inciden en la ruptura con la institución: 1) *los medios de comunicación masiva y las redes sociales digitales*; 2) *la comprensión de la fe como “lavado de cerebro” a través de la cultura de masas*; 3) *la pandemia*; 4) *el caso Naasón*; y 5) *el surgimiento de documentales sobre la comunidad en distintas plataformas de streaming*. La revisión de los distintos procesos de ingreso, permanencia y salida en la época actual de LLDM, con base en el testimonio de miembros y exmiembros de la institución, conduce a pensar, hacia las reflexiones finales,

en el impacto de la coexistencia de factores endógenos y exógenos como promotores del cambio en el campo religioso.

3.1 Factores que influyen en el ingreso a La Luz del Mundo: Perspectiva de miembros y exmiembros de la institución religiosa

La afiliación religiosa, según Rambo (1996), es la pertenencia del individuo a una comunidad de fe como creyente. Sin embargo, como aquí proponemos, al ingreso o adscripción a una iglesia —entendida como comunidad moral— no necesariamente le precede la posesión de una creencia religiosa, sino numerosos procesos de socialización que permiten forjar un habitus religioso en el individuo que nace en su interior. En otras palabras, los(as) hijos(as) de creyentes no nacen con una creencia per sé, sino con disposiciones a la creencia forjadas y/o heredadas por su entorno familiar. En esa medida, como veremos a través del caso empírico, es posible hablar del afiliado no creyente o en proceso de creer. En contraste con esta perspectiva, Davie (1990) introduce a la discusión la figura del creyente no afiliado (*believing without belonging*), quien cruza diversas instituciones y/o congregaciones, sin que ello suponga pactar una afiliación formal o desarrollar un sentido de pertenencia.

Otros autores asocian la afiliación a factores como el parentesco a través del rito conyugal (Garma, 2018). Sin embargo, la idea y los procedimientos de afiliación difieren fuertemente entre distintas tradiciones religiosas (Garma & Odgers, 2020, p. 82). Para entrar en materia, cabe señalar que en LLDM existen cuatro ritos de incorporación a la comunidad que complejizan los procesos de afiliación religiosa: 1) *presentación en la niñez*; 2) *declaración de fe o presentación “voluntaria” en la adolescencia*; 3) *bautismo en agua*; y 4) *recepción del Espíritu Santo (glosolalia)*. Estos ritos, ligados a etapas etarias específicas, permiten catalogar a las y los nacidos dentro de LLDM como miembros. En tal sentido, la incorporación por nacimiento se complejiza, pues no basta con nacer en LLDM para ser reconocido como miembro de la comunidad, a dicho reconocimiento le antecede un rito —la presentación durante la infancia— al que, sin embargo, no cualquier infante puede acceder.

La presentación a los cuarenta días de nacidos es el primer paso de la afiliación. El rito consiste en presentar al niño/a delante de la comunidad y responsabilizar a los padres,

así como a la iglesia, de su crianza y educación según la doctrina, disciplina y –amonestación del Señor”. Sin embargo, para llevar a cabo este acto de integración, que otorga el título de –simiente santa” a quien lo recibe, es menester cumplir con ciertas condiciones: ser hijos/as de padres creyentes, activos en la comunidad, unidos en matrimonio y libres del –pecado” de la fornicación o el adulterio. Si alguna de estas condiciones no se cumple, el infante no puede ser presentado delante de la congregación y, por tanto, no se vuelve receptor del principal beneficio de esta práctica, esto es, la salvación a pesar de no ser un miembro bautizado. Aquellos que son –simiente santa” se encuentran protegidos (de la condena eterna) hasta los catorce años, edad en la que pueden cumplir con el –oficio sagrado” del bautismo. Esto quiere decir que, en caso de morir, su salvación se encuentra garantizada. Sin embargo,

...un niño que nace en LLDM, pero es hijo de un padre creyente y una madre no creyente (o viceversa), no puede ser presentado a los cuarenta días. Tampoco puede ser presentado si los dos papás son miembros de la iglesia, creyentes, pero cometieron fornicación y el niño es producto de ello. Todo esto conlleva a que los padres asuman la responsabilidad de su alma hasta que cumpla catorce años y, por decisión propia, decida ser presentado, bautizado y confirmado con el Espíritu Santo; solo así será considerado miembro de la iglesia [pero, si no cumple con estos requisitos] el alma del niño se condena, se va al infierno [...], pues es hijo de pecado... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 26 de agosto del 2023).

Tal como se advierte en este fragmento, el ingreso a la comunidad se complejiza pues no basta con nacer dentro de LLDM para ser uno de sus miembros. En términos sociológicos, el rito de la presentación en la niñez implica el inicio de numerosos procesos de socialización que, entre otras cosas, otorgan al infante un sentido de pertenencia a la comunidad, a través de la transferencia de valores, normas y creencias por parte de los padres y de la iglesia, principales agentes socializadores del infante. En esa medida, la afiliación por nacimiento implica que la fe, como bien simbólico de salvación, es una herencia familiar que se transmite de generación en generación. Empero esta afirmación no se deduce únicamente de la liturgia, sino de la trayectoria creyente de ocho informantes que participaron en esta investigación, quienes heredaron la fe de sus padres, abuelos(as) y hasta bisabuelos(as), lo que quiere decir, en términos eclesiales, que llevan el título de –simiente santa” o hijos/as –sin pecado” (al menos siete de ellos): Ada pertenece a la quinta generación de creyentes en su familia; Amram, Lidia, Uziel y Jared, a la cuarta; Raquel y

Vasti a la tercera; y Concepción a la segunda, aunque ella no nació dentro de la comunidad religiosa.

Si bien algunos de los entrevistados(as) reconocen que hay excepciones a la regla, pues ciertos infantes han sido presentados a los cuarenta días de nacidos sin que sus padres hayan cubierto estos requisitos, es más frecuente que esto no suceda y que el hijo/a “de pecado” crezca con ese estigma. Amram y Raquel advierten que existe cierta diferenciación —más marcada en algunas regiones que en otras— entre los miembros denominados “simiente santa” y los infantes no presentados a causa de las faltas cometidas por sus padres. Esta distinción implica la asignación de cierto estatus y privilegios o el señalamiento y la estigmatización del infante, según sea el caso. La infancia en LLDM se cuenta a partir del nacimiento y hasta los catorce años de edad, etapa etaria en la que, doctrinalmente, se alcanza la capacidad de tomar decisiones por voluntad propia y la madurez necesaria para adquirir la responsabilidad de una vida espiritual activa, sin la intervención de los padres. Esto da pie al rito de la presentación en la adolescencia como segundo paso de la afiliación religiosa.

A diferencia de la primera presentación, llevada a cabo durante la niñez y guiada necesariamente por los padres, la segunda sucede durante la adolescencia y tiene la cualidad de ser un rito que el miembro realiza por “voluntad propia”. Ésta consiste en una declaración de fe en Dios, Cristo y la “elección divina” del Apóstol ante la congregación. El requisito previo para dar este paso es la creencia religiosa, sin embargo, existen otros factores que pueden determinarlo, como la obligatoriedad o la presión que se impone sobre el adolescente para cumplir ciertas expectativas familiares (en algunos casos). Si bien el rito tiene lugar a los catorce años, es en la infancia donde se adquieren las disposiciones a la creencia y se forja la identidad religiosa individual, no pocas veces derivada de la colectiva. Esto se refleja, entre otras cosas, en dos aspectos centrales de la socialización del infante: 1) el establecimiento de una relación filial con el líder religioso; y 2) la percepción de la cultura católica como un ente antagónico.

El primero de estos puntos se relaciona con el acercamiento inicial a la figura del Apóstol. Ante el/la niño/a se presenta una autoridad carismática, poseedora de cualidades extraordinarias —como sanar enfermos, levantar muertos, “detener el sol” (a la manera de Josué en el relato veterotestamentario), leer la mente y conocer el futuro— que además de

ser intercesora –entre Dios y la humanidad”, es cercana o semejante a la de un padre. Los testimonios evidencian que Samuel Joaquín fue el representante de una figura paterna que protege, brinda seguridad, aconseja, comprende y apoya a sus hijos/as (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 136). Esta relación filial, desarrollada mayormente en torno a Samuel y, en menor medida reflejada en Aarón o Naasón, se encuentra presente en el discurso de aquellos(as) informantes que crecieron durante su liderazgo. En palabras de Raquel:

...Samuel era la persona que yo más amaba [...], me programaron para que cada vez que lo viera o escuchara, sintiera algo en mi interior y así sucedía. Yo le veía y caía llorando de rodillas, para mí era la persona más importante [...] Él sabía quién era yo, conocía mi nombre, a mi familia. Le serví, conviví con él, fue como mi padre [Si bien] tuve muchos problemas con mi padre biológico, porque realmente no creía en estas cosas [...], mi madre me inculcó que las carencias que yo tenía, mi padre espiritual, que era Samuel, [las podía suplir]. Samuel me estaba dando más, haciendo más que mi verdadero padre... (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024).

Por su parte, Ada señala:

...Samuel Joaquín era mi padre, aún más que mi mamá y que mi papá, o sea, era la persona más especial de mi vida, no había nadie más especial que él, yo habría dado mi vida por él. De hecho, cuando enfermó, yo le pedí a Dios que me quitara a mí años de vida, salud, las cosas que amo, pero que le diera salud a él. Cuando se murió, pues yo dije: —¿ se acabó todo?; o sea, no importa que la vida siga, que el mundo siga, que sigamos vivos, en realidad mi vida ya no tiene sentido porque él no está... (Entrevista a Ada, exmiembro de LLDM, 27 de septiembre del 2023).

En la misma línea Uziel, informante más joven de esta investigación, cuenta:

...a los cuatro o cinco años empecé a entender qué es un apóstol, prácticamente en la infancia nos dicen: "él es tu papá"; no le conoces, pero lo tienes que amar más que a tus papás, más que a ti mismo, porque él te ha dado todo [...] Lo único que sé es que yo fui culpable de su muerte, pues por mis pecados él estaba enfermando. Por pecados me refiero a rezongarle a mis papás, no limpiar mis juguetes, faltarles al respeto, todo eso se considera pecado [...] Mamá me dijo que por mi culpa él estaba enfermando... (Testimonio de Uziel en Reddit, exmiembro de LLDM, 11 de marzo del 2024).

Si bien parece que la representación de una figura paterna únicamente alcanza a Samuel Joaquín, esto se debe al momento histórico de la iglesia en que los agentes entrevistados fueron socializados, pues crecieron bajo aquel liderazgo. Sin embargo, desde

la década de los noventa, René De la Torre y Patricia Fortuny ya advertían esta representación del apostolado a través de los testimonios recabados durante su investigación en Hermosa Provincia. En su estudio, –Aarón, el fundador de esta iglesia, también parece como una figura paterna en el discurso de aquellos informantes que lo conocieron personalmente” (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 136). Con base en lo anterior, puede pensarse que cada generación se identifica de esta manera, en mayor medida, con el líder religioso en turno; empero, independientemente de quien ocupe el cargo, existe una construcción típico-ideal de la paternidad, íntimamente ligada al apostolado, de modo que Naasón también es visto como padre, aunque los grados de apego a dicha concepción pueden variar.

A través de estos testimonios es posible advertir que la disposición a la creencia o el habitus religioso en LLDM, se hereda de los padres a los/as hijos/as a través del establecimiento de un vínculo filial con el Apóstol. Miembros y exmiembros de la comunidad reconocen haber sido enseñados desde la infancia a amar al –siervo de Dios”, incluso por encima de los padres o de su propia persona. En tal sentido, la imagen de la familia se vuelve central, pues la institución religiosa tiende a ser una representación de la misma; esto al considerar a cada miembro como –un hermano(a)” y al líder como –un padre”. Cabe destacar que el papel de la madre no es ocupado por una persona en particular, pues LLDM como parte del cristianismo protestante, carece de figuras femeninas prominentes como la virgen de Guadalupe en la cultura católica mexicana; no obstante, las mujeres diaconisas, especialmente las pertenecientes a la familia Joaquín (Elisa, Eva y Alma), destacan como modelo de pureza y femineidad, como madres y esposas, por su dedicación a la obra religiosa junto a los Apóstoles.

Si bien LLDM se despoja de la intercesión de santos y vírgenes, a la manera del catolicismo, atribuye el rol de intercesor al Apóstol:

...dice la Biblia que no se puede llegar al padre si no es a través del hijo y no se puede llegar al hijo si no es a través del apostolado; ahí hay una [...] tercera figura de suma importancia, cuyo fin es un lazo entre la humanidad y Dios [...] A través del apostolado es que nosotros podemos conocer las interpretaciones de Dios, cómo deben de ser las cosas de acuerdo a [su voluntad], cómo se debe de llegar a Dios, cómo se debe entender a Dios [...] Por eso la figura del apostolado es muy importante, porque Dios siempre existe, Cristo siempre existe, pero son inaccesibles en tanto no haya apostolado, [de ahí] la necesidad y la

importancia, para nosotros, desde nuestra fe, de un Apóstol [...], viene a ser como una figura intercesora (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

Sin embargo, pese a este símil entre ambas iglesias, en LLDM se percibe a la cultura católica como un ente antagonico; disposición que, como veremos de manera más amplia en el siguiente apartado, se incorpora desde la infancia a la identidad del agente religioso. Tal como advertimos en el segundo capítulo, esta iglesia se posiciona desde sus inicios en 1926 como la contra-cultura del catolicismo en la región centro-occidente del país. Esto no sólo se expresa al negar la veracidad de lo católico y sustituirlo con elementos antagonicos o en la propensión de entender a LLDM como la ~~única~~ cultura legítima de iglesia, que nació del mismo pueblo y que no fue impuesta por la fuerza” (De la Torre & Fortuny, 1991, p. 138); sino en la experiencia de los infantes que, a partir de su identificación como miembros de esta comunidad de fe, hacen propio el problema histórico de la discriminación e intolerancia religiosa hacia las minorías. Tómese por ejemplo el caso de Amram:

...al llegar aquí, a Guadalajara, empezamos a vivir en una colonia fuera de Hermosa Provincia donde no teníamos vecinos hermanos, todos eran católicos, entonces desde niños sufrimos intolerancia religiosa [...] Nos decían ~~ar~~onistas”, ~~h~~ijos de Aarón”, ~~h~~eluyas”, ~~h~~ermanos”, de manera peyorativa [...] Luego empecé a estudiar en la primaria Benito Juárez que está en la Hermosa Provincia [...] Habíamos aproximadamente cuarenta alumnos y a nosotros, los que éramos ~~h~~ermanos”, nos sentaban en el piso aunque hubiera lugar en las bancas [...] yo era niño [...] no entendía por qué. Recuerdo que a fin de curso de primero de primaria, la maestra juntó a varios niños [de la iglesia] y nos dijo: ~~h~~odos ustedes los voy a reprobado porque son hermanos” [...] En mi inocencia, dije: ~~h~~o, pues si yo no soy hermano de estos niños” [...] yo pensaba que era porque éramos hermanos de sangre [pero] nos reprobó por el simple hecho de ser cristianos... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 26 de agosto del 2023).

Además de estos sucesos, el informante describe situaciones similares durante su adolescencia, como el bullying escolar, luego de lo sucedido en el caso Samuel Joaquín/TV Azteca. Por esta razón, asume a una edad muy temprana el imaginario religioso que configura a la Iglesia Católica como un enemigo, ya que atribuye las duras experiencias a creyentes católicos que, desde esta perspectiva, históricamente han procurado dañar a la comunidad. En ese marco comienza a explorar su identidad como miembro de LLDM,

nacido en una familia activamente involucrada en la iglesia durante varias generaciones, y hace suya la enseñanza de defender la fe, al grado de privilegiar sus vínculos con LLDM por encima de relaciones externas a la comunidad. A través de este caso, que ejemplifica los procesos de socialización de un infante en LLDM, tanto la adopción de una postura anticatólica como el establecimiento de una relación filial con el líder religioso, pueden ser entendidas como tendencias o inclinaciones a la creencia y práctica religiosa, heredadas y/o forjadas durante la infancia.

La formación de un habitus religioso permite interiorizar los principios doctrinales, valores y normas específicas de esta institución desde la niñez, lo que se traduce en disposiciones a la creencia, tanto mentales como corporales, en el agente religioso. Sin embargo, como veremos más tarde, estos procesos se dan de manera diferenciada según el género y la edad. Por ejemplo, los códigos de vestimenta de la comunidad, aprendidos también durante la infancia, se vuelven un rasgo identitario muy evidente en el caso de las mujeres, quienes con base en ello atraviesan experiencias disímiles en el ámbito de lo religioso y lo secular. Sin embargo, el atavío cobra especial relevancia a partir de una etapa etaria distinta: la juventud, que en LLDM comienza a los catorce años. Una vez interiorizadas la doctrina y disciplina de la comunidad, que presupone la adquisición de una fe a conciencia por parte del infante, éste puede acceder al segundo rito de afiliación religiosa, a saber, la presentación durante la adolescencia.

El rito de la segunda presentación consiste en una declaración de fe “voluntaria”, en Dios, Cristo y la “elección divina” del Apóstol, frente a la comunidad religiosa. El adolescente expresa públicamente su deseo de continuar en la fe que le fue inculcada y, con ello, toma la responsabilidad de su “vida espiritual”, lo que significa que el compromiso adquirido por sus padres durante la primera presentación, pasa a ser un deber personal; esto en el caso de formar parte de la “simiente santa”. Para quienes no tuvieron la posibilidad de ser presentados durante la infancia, debido a las faltas cometidas por sus padres o a una incorporación a la iglesia en una edad más avanzada, la presentación a los catorce años resulta fundamental, toda vez que este rito le permite alcanzar la salud espiritual y dejar de lado el estigma de haber nacido como “hijo/a de pecado”. Empero, además de la creencia, otro requisito para dar este paso es la perseverancia de la familia del candidato o, en última

instancia, su propia persistencia, pues es menester dar pruebas de la interiorización de la fe a través de la constancia o asiduidad en la práctica religiosa.

En esos términos, el adolescente que pretende dar este paso de manera “voluntaria” —lo que matizaremos más tarde— comienza a asumir su identidad cristiana como miembro de LLDM. Esto se ve reflejado, entre otras cosas, en la propensión a construir una vida ascética, alejada de las cosas del “mundo”, en oposición a lo sagrado. En palabras de un informante:

...dejar el mundo implica abandonar todo lo que te divierte, todo lo que te aleje de Jesús y de su palabra, fue difícil para mí porque tenía que cuidar mucho lo que hablaba, no usar el lenguaje del mundo [...] cuidar mis amistades [...], no buscar un noviazgo. Desde que tomé mi decisión [...] empecé a reprimir mis emociones, incluso mi manera de peinarme... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 26 de agosto del 2023).

En ese tenor, podemos empezar a pensar a LLDM como una *institución total* en términos goffmanianos, pues para algunos puede implicar un retiro frente al mundo. Esto no significa que el agente religioso vive de manera aislada, sino que en su encuentro con otros ámbitos de la vida social, actúa, piensa y siente guiado por sus disposiciones religiosas de manera determinante, pues las privilegia. En el caso particular de Amram, esto sucede desde la infancia/adolescencia y se refleja en su tendencia a romper o no establecer relaciones (de amistad y/o amorosas) con personas ajenas a la comunidad, así como en su intento de distinguirse de otros adolescentes en cuanto a la forma de hablar y vestir, sin acudir a las tendencias “mundanas” de la moda. Respecto a la presentación en la adolescencia y los ritos contiguos (*bautismo* y *glosolalia*), una informante, habitante de Hermosa Provincia, destaca la importancia de que LLDM se consolide como un proyecto que va más allá de lo religioso, pues considera que la creación de instituciones educativas a nivel básico y superior por parte de la iglesia, al menos en Guadalajara, ha puesto al alcance de la comunidad un espacio de socialización idóneo para atravesar los distintos ritos de *afiliación*:

...yo estuve en la secundaria [de Hermosa Provincia] y es una etapa importante para quienes vivimos aquí, porque [...] llegas a los catorce años y decides si sí quieres seguir, si te vas a presentar, a bautizar, y eres un adolescente. Entonces, realmente el ambiente que se vive en la escuela de aquí, lo puedo ver más seguro [porque] estás entre los tuyos, te identificas con ellos, y es importante sentirte así por la decisión que vas a tomar. Te

identificas, porque es una etapa de cambios [...], en la que haces transición. Para mí fue importante y bonita la escuela, te cambia todo, porque a veces afuera te identifican (más a las mujeres) y a esa edad estar fuera y que te digan de cosas resulta muy duro. Yo entiendo hasta el día de hoy porqué muchos miembros prefieren estar en las escuelas de aquí, [sin embargo], para mí también es importante salir, no quedarse nada más en la burbuja de la colonia, aunque en esa etapa para mí fue bueno y lo he visto en mi familia también... (Entrevista a Jared, miembro de LLDM, 27 de octubre del 2023).

Pese a estar adheridas a una institución religiosa, Jared enfatiza que las escuelas dentro de la comunidad siguen un programa educativo laico, incorporado a los estándares de la SEP y de la Universidad de Guadalajara. Desde su perspectiva, esta laicidad es importante en la medida en que permite una educación diversa y de calidad, pero sobre todo propicia un ámbito seguro para los(as) adolescentes que se encuentran en el proceso de “transición” hacia la plena afiliación. Este enfoque, que pone el acento sobre la experiencia comunitaria de discriminación e intolerancia religiosa por parte de la Iglesia Católica, vuelve relevante la continuidad y expansión del proyecto educativo de LLDM para sus miembros, pues, al igual que la fundación de la colonia Hermosa Provincia, crea espacios de socialización “alejados” del mundo y propicios para la consagración. Esto no quiere decir que miembros de otras denominaciones estén vetados de dichos espacios, sino que son mayormente ocupados por la comunidad, pues representan una salvaguarda, principalmente para las mujeres, de los problemas devenidos de la discriminación y la intolerancia religiosa. De ahí la importancia, según la entrevistada, de habitar espacios en los que la fe y la educación confluyen.

Si bien todos los informantes de esta investigación reconocen haber anhelado el rito de la presentación en la adolescencia desde la infancia, los testimonios recabados también dan cuenta de un hecho paralelo: “única opción” no es sinónimo de “voluntad propia”. Más allá de la convicción, algunos adolescentes aceptan atravesar estos procesos por motivos como el temor al infierno y el cumplimiento de expectativas que, de no ser cubiertas, en algunos casos llegan a significar la pérdida de la familia:

...yo nací siendo parte de La Luz del Mundo, todo el adoctrinamiento que vino al crecer, es mi realidad. ¿Cómo vas a decir que no quieres pertenecer al lugar más especial donde está la verdad, el Apóstol de Dios, Dios mismo? [...] Si lo pones en perspectiva, yo tenía catorce años cuando tuve que tomar la decisión y no es como que a esa edad puedas irte de tu casa,

era una niña, literal una niña. A veces veo niños de esa edad y digo: —son unas criaturas” [...] A mí me hicieron tomar una decisión para toda la vida, una promesa irrompible, inquebrantable, que siempre plantearon como la única correcta. El punto es que, si tú no quieres decidir mal, si no quieres que tus padres se entristezcan, si no quieres irte al infierno o que haya problemas en tu casa, [lo haces]. Lo que pensé fue: —Yo quiero ser buena”, —quiero ser una buena hija” y fue cuando yo misma —decidí”... (Entrevista a Ada, exmiembro de LLDM, 27 de septiembre del 2023).

Para la entrevistada, los ritos de declaración de fe y el bautismo —que exploraremos más tarde— poseen un carácter de obligatoriedad implícito, pues la etapa en la que se realizan de manera idónea, no es la adultez. Institucionalmente, el agente religioso es reconocido como joven a los catorce años, con capacidad de decisión y madurez espiritual, empero jurídicamente continúa bajo la tutela de sus padres al ser un menor, de modo que la presión familiar se vuelve un factor determinante en la toma de decisiones pues, legalmente, es una persona totalmente dependiente. Tal como argumenta la informante, la deserción o resistencia a esa edad podría implicar, en ciertos contextos, la pérdida de la familia y en ese momento resulta casi imposible vivir de manera independiente. En tal sentido, el agente toma la —única opción” viable para dicha etapa etaria: proseguir y, a través de ello, cumplir con las expectativas familiares. Sin embargo, este aspecto puede ser matizado pues, como argumentaremos en el siguiente apartado, LLDM es una institución religiosa heterogénea, con un laicado diverso, y la reacción de las distintas familias ante tal situación puede variar.

El rito de la presentación conduce al del bautismo en agua como tercer paso de incorporación a la comunidad, lo que complejiza los procesos de afiliación religiosa por nacimiento. Si bien toda persona puede acceder a éste, incluso durante la adultez (en el caso de los nuevos adeptos), los hijos/as de creyentes lo hacen por —voluntad” propia —afirmación que puede ser matizada— a los catorce años de edad. Para las y los miembros de la comunidad, más que un —acto oficial” de ingreso a LLDM, el bautismo es una decisión personal con un sentido doctrinal/espiritual profundo (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024) que da lugar al nacimiento simbólico de una nueva persona, libre de pecado y plenamente responsable de su salvación. A través de las entrevistas realizadas, el análisis de documentales y el establecimiento de comunicación

personal con miembros y exmiembros de LLDM, advertí la relevancia de este acto sagrado que convierte al adolescente en joven y en miembro activo de la comunidad religiosa.

Si bien este rito tiene una fuerte base teológica y un sentido espiritual que presupone la creencia en Jesucristo como “único y suficiente salvador” y la autoridad del Apóstol por la divina elección; institucionalmente da lugar a la plena participación eclesial y a la adquisición de derechos y obligaciones, entre ellas, celebrar Santa Cena, diezmar, apearse a los códigos de vestimenta y, en general, a la doctrina y disciplina de la comunidad. Estadísticamente, el bautizado es registrado como miembro activo —aunque, en términos cuantitativos, ya formaba parte del crecimiento interno de la iglesia desde su nacimiento— lo que supone la asidua participación en la comunidad, con elevados grados de compromiso. En palabras de Amram, el miembro activo es aquel que acude a la iglesia con regularidad, preferentemente de manera diaria, ofrenda y diezma, es decir, aporta económicamente, y participa en diversas actividades como en la construcción de templos, la predicación del evangelio, el coro e incluso en cuestiones básicas como la limpieza del recinto sagrado y la venta de comida para la obtención de recursos.

Estos elementos se verán reflejados con mayor detalle en el siguiente apartado, dedicado a la permanencia como proceso de movilidad religiosa en LLDM, sin embargo, cabe recalcar que el bautizado(a) adquiere el compromiso de llevar una vida religiosa activa desde su mocedad (catorce años) y a partir de la celebración de este rito. Si bien el acto es llevado a cabo, al menos idealmente, de manera voluntaria, lo que constata cada entrevistado(a) para esta investigación, al igual que la presentación o declaración de fe, en algunos casos adquiere un carácter de obligatoriedad o “única opción” debido a las expectativas familiares. El testimonio de cuatro informantes es ilustrativo. Como se acostumbra en los procesos de afiliación por nacimiento, Raquel fue presentada como “simiente santa” a los cuarenta días de nacida, además de atravesar los ritos de presentación y bautismo a los catorce años. Ella define esta decisión como completamente voluntaria y libre, aunque reconoce que no es el caso de todos(as) los que nacen en LLDM:

...yo decidí [dar estos pasos] porque era mi creencia, estaba segurísima de que esa era la verdad absoluta [...], mi deseo era seguir el camino que me indicaban y lo hice con toda la ilusión del mundo, con total libertad [...] En el caso de mi hermano, por ejemplo, prácticamente lo obligaron, él no quería presentarse ni bautizarse y mi madre lo obligó, no tenía otra opción. ¿Cómo iba a negarse el hijo de una de las hermanas más consagradas,

fieles y devotas? [...] Yo sí quería bautizarme, él tuvo que bautizarse... (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024).

Con base en este fragmento es posible identificar la presión familiar para pertenecer a la comunidad y cumplir con sus ritos, especialmente el del bautismo, como un factor determinante de la afiliación por nacimiento que va más allá de la voluntad individual. No pocas veces la cuestión familiar cobra relevancia, pues existe la expectativa de que la fe perdure en el tiempo a través de las generaciones. Si bien es común que el rito se celebre de manera voluntaria, como se advierte en los ocho casos recabados, esto no siempre sucede así, aunque la reacción de la familia a dicha decisión puede variar, pues dentro de la comunidad coexisten distintos posicionamientos al respecto. En palabras de una informante: —.hay quien acepta bien [que el adolescente no atravesase estos ritos] y hay quien dice: «mis reglas son que si estás aquí, tienes que pertenecer»; hay de todo...” (Entrevista a Jared, miembro de LLDM, 27 de octubre del 2023).

Lidia también narra que uno de sus hermanos fue obligado a bautizarse a los diecinueve años, aunque desde los catorce hubo mucha presión por parte de su familia para que lo hiciera. Pese a la resistencia, el constante recordatorio de que no participar de estos ritos conduce a la condena eterna, por parte de sus padres, fue determinante para tomar esa decisión. Ada también recuerda una situación similar en su iglesia local, donde fue testigo ocular de cómo un joven se vio obligado a ejercer este rito debido a la presión de su padre. En la experiencia de la informante —.si alguien no acepta el bautismo, le dicen que ya no es parte de la familia porque no acepta a Dios, a Cristo y al Apóstol...” (Entrevista a Ada, exmiembro de LLDM, 27 de septiembre del 2023). No obstante, también existen casos en los que sucede lo contrario. Concepción, quien creció en una iglesia de Coahuila, relata cómo se rebeló contra la prohibición familiar de ser bautizada:

...a los catorce años estábamos aquí en Guadalajara y le dije a mi mamá: "yo quiero bautizarme". Ella me dijo que no me bautizara porque no estaba dispuesta a solaparme todo lo que yo quisiera hacer una vez que estuviera joven. Le digo: "¿pero por qué si a mí no me gusta el mundo?" [Y responde:] "No, yo sé que sí te va a gustar y no quiero tener la vergüenza de que me afrentes". Esperé a que se durmiera y le robé las llaves, abrí mi maleta, saqué ropa y me fui a bautizar. Ya cuando regresé, me dijo: "¿qué hiciste?" "¡Pos me bauticé, yo me bauticé!", le respondí. "No me parece bien, ¿quién se dio cuenta?", me

dijo. "¡Pos los que se hayan dado cuenta, yo estoy bautizada gracias a Dios!" Así me pasó... (Entrevista a Concepción, miembro de LLDM, 26 de octubre del 2023).

Aunque este caso puede parecer aislado, es de destacar que Concepción, a diferencia de los demás informantes, es segunda generación en LLDM, hija de padres conversos en su adultez. Por tal motivo, fue incorporada a la iglesia hasta los dos años de edad y no fue declarada "simiente santa", lo que contribuyó a su deseo de bautismo desde la infancia. Este dato es relevante en la medida en que las concepciones de miembros conversos o quienes pertenecen a la primera y segunda generación, contrastan con la cosmovisión de los nacidos y socializados en LLDM durante generaciones. Esto se ve reflejado en la negativa de su madre, no nacida ni socializada a una edad temprana en la comunidad, quien preveía que en su encuentro con "el mundo", es decir, con otros ámbitos de la vida social además del religioso, su hija dejaría de cumplir con las expectativas de comportamiento del miembro bautizado y, por tanto, sería causa de vergüenza para la familia. Contrario a ello, la informante permanece. Indudablemente, los casos presentados abonan al planteo de que LLDM es una comunidad heterogénea.

Si bien las presentaciones y el bautismo hacen del agente religioso un miembro activo de la comunidad, la interiorización de la fe es confirmada a través de un cuarto rito de afiliación: la recepción del "Espíritu Santo" o, en términos sociológicos, la práctica pentecostal de la glosolalia. Llegados a este punto, cabe recordar que nos referimos al "cuarto rito" de un proceso de afiliación religiosa por nacimiento, con base en la trayectoria ideal de un hijo/a de padres creyentes o del miembro nacido en LLDM. No obstante, para miembros afiliados en una edad adulta, éste llega a ser el segundo rito de incorporación a la comunidad, luego del bautismo, pues no atraviesan las dos presentaciones. Para el creyente practicante, el compromiso con la fe "se afirma con el recibimiento del Espíritu Santo" (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024). En esos términos, no basta con la declaración de fe (en Dios, Cristo y la "elección divina" de un Apóstol) o el bautismo (realizado bajo autoridad apostólica) para ser lo que aquí denominaremos un "miembro pleno" de la comunidad, antes es necesaria una suerte de confirmación divina, transmitida a través de un ministro, cuya principal manifestación es el don de lenguas.

El "miembro pleno", concepto acuñado en esta investigación para definir al agente religioso que de manera ideal ha cumplido con los cuatro ritos de afiliación, se distingue

del ~~hermano vacío~~”, término coloquial en LLDM para describir al miembro que, a pesar de cumplir con los requisitos previos y buscar la recepción del Espíritu Santo, pasa un periodo de tiempo indefinido sin ser confirmado o declarado como receptor. Al igual que el ~~hijo/a de pecado~~”, el miembro ~~vacío~~” adquiere un estigma dentro de la comunidad, pues la falta de esa confirmación divina, emitida por un especialista religioso en términos bourdianos (Bourdieu, 2006, p. 65; Suárez, 2006, p. 22), pone en tela de juicio la interiorización de la creencia religiosa:

...a los que no tienen el Espíritu Santo se les dice ~~hermanos vacíos~~”. Dentro del pensamiento de La Luz del Mundo, al ~~vacío~~” le falta algo [...] En Hermosa Provincia se tiene identificado, dentro de cada grupo (casados, jóvenes, etcétera), quiénes son. Al no tener el Espíritu Santo [...] son hermanos que están en constante peligro de perder su salvación, pues si fallecen pueden condenarse [...] Tengo dos ejemplos en la familia. Mi suegra ~~recibió~~” ya grande, de treinta y tantos años, y eso es algo que siempre estuvo encima de ella: ~~no has recibido~~”, ~~por qué no recibes?~~”, ~~alo mejor hay algo en tu corazón~~”, ~~do mejor tienes un pecado oculto~~”, ~~a lo mejor no eres sincera con Dios~~”, ~~do mejor no crees en la elección~~”; hay varios estigmas que se le cargan al ~~vacío~~” [...].

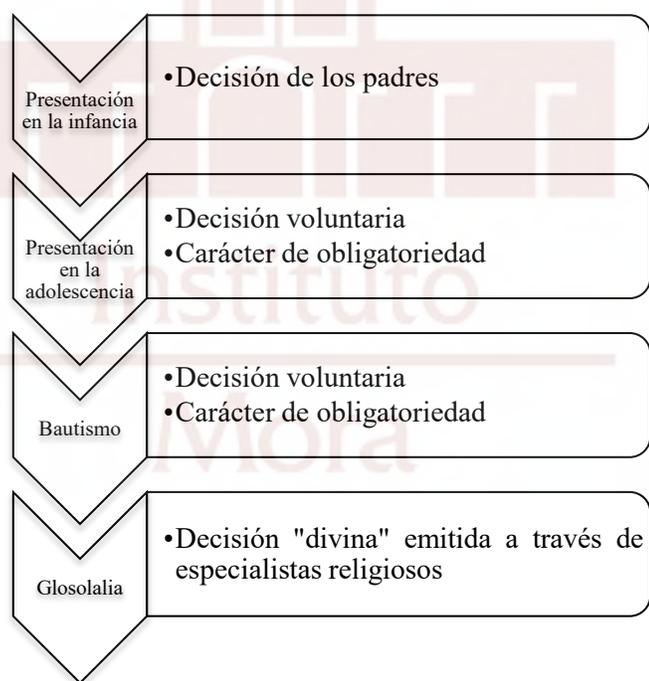
Otro ejemplo es el hermano mayor de mi mamá, quien acaba de recibir el Espíritu Santo hace como tres meses. Mi tío tiene sesenta y ocho años y ya está enfermo [...] Entró a los avivamientos y apenas recibió, pero durante toda su vida (te estoy hablando de un tío que es ~~isimiente santa~~”, bautizado), de los catorce a los sesenta y ocho no ~~recibía~~”, entonces todo ese tiempo se le señaló: ~~está en pecado~~”, ~~nda creído~~”, ~~nda aceptado la elección~~”, ~~no acepta la disciplina de la iglesia~~”, ~~a acepta la doctrina~~”, ~~es desobediente y por eso no recibe~~”. Pero si hubiera dormido⁷⁴ en ese lapso de tiempo, se habría condenado, eso hubiera dicho la iglesia: ~~es condenó~~”... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 2 de septiembre de 2023).

La búsqueda de la recepción del Espíritu Santo o de la glosolalia, se da a través de los servicios religiosos denominados ~~avivamientos~~”, que evocan los sucesos de la Calle Azusa en un sentido estrictamente pentecostal. El recién bautizado y el miembro ~~vacío~~” (independientemente de su edad), acuden a ceremonias preparadas especialmente para ellos(as), centradas en la oración, para pedir la manifestación del don de lenguas y, posteriormente, ser confirmados delante de la comunidad religiosa como ~~hijos(as)~~ de

⁷⁴ ~~Dormir~~”, en términos eclesiales, es sinónimo de morir; implica que el creyente descansa en la esperanza personal de la salvación.

Dios”; este término es la versión eclesial de lo que aquí denominamos el “miembro pleno”. La iglesia no considera el proceso de afiliación concluido hasta que el especialista religioso, en este caso el diácono o el pastor con don de interpretación de lenguas, da testimonio de que el miembro es “espiritual” o de que ha recibido el Espíritu Santo (glosolalia). Las principales manifestaciones o disposiciones corporales de quien se vuelve receptáculo del Espíritu Santo, son: hablar en otras lenguas, ya sea terrenas o angélicas (confirmadas por un intérprete), sudor, temblor, llanto, pérdida de la compostura, entre otras cosas.

A diferencia de los ritos previos, en los que la edad es un elemento central para la toma de decisiones, la búsqueda de la glosolalia inicia idealmente a los catorce años, pero puede pasar un tiempo indefinido para recibirla (días, meses, años) e incluso hay excepciones a la regla, pues la decisión no depende del miembro o de la familia, sino del especialista religioso —dinamente guiado”:



Fuente: Elaboración propia

Amram reconoce haber mentado sobre su edad, impulsado por un “llamado de fe”, para ingresar a los avivamientos a los trece años, edad en la que fue confirmado como receptor del Espíritu Santo o la glosolalia. Uziel fue declarado “espiritual” un día antes de ser bautizado, a los catorce; Jared a los trece y Lidia a los quince. Concepción, en cambio, habló lenguas a los ocho años de edad, durante su primer encuentro con Samuel Joaquín.

sin embargo, su confirmación vino hasta la edad estipulada durante los procesos de burocratización de la iglesia en el segundo periodo de liderazgo (catorce años), pues, tal como se advierte, es necesaria la interpretación del especialista religioso y, en este caso, las normas estipuladas fueron privilegiadas. No obstante, cabe recordar que esta confirmación puede darse a cualquier edad (luego de los catorce), incluso durante la vejez. El ingreso a los avivamientos requiere del agente religioso un proceso previo de preparación espiritual, esto es, una conducta ascética de renuncia a ciertas prácticas ligadas al “mundo”, de dedicación a la oración y ayuno como parte del compromiso religioso:

...¿en qué consistía la preparación? Pues en dejar de ver televisión, dejar radio, cosas que nos gustaban [...] En aquel tiempo, por ejemplo, era salir a jugar futbol o con los amigos, pues te tenías que apartar de todo y acercarte a la iglesia, ir diario a la oración, hacer ayunos [...] Fue ese el proceso que pasé para recibir el Espíritu Santo. Te puedo decir que tiene una experiencia de estar limpio, en un estado de santidad [...] tú deseo es ya no contaminarte, no ensuciarte [...] Dejar el mundo implica abandonar todo lo que te divierte, todo lo que te aleje de Jesús y de su palabra... (Entrevista a Amram, 26 de agosto del 2023).

En ese sentido, ser un “miembro pleno” de LLDM implica la interrelación entre la práctica y la creencia, con los matices que ello adquiere según cada caso particular. Alcanzar dicha plenitud, que supone haber cumplido con los cuatro ritos de afiliación necesarios para la salvación, implica la desvinculación, tanto previa como posterior, de ciertos aspectos de la vida secular o “mundana”, en oposición a lo sagrado, como son las relaciones con personas ajenas a la comunidad y los gustos ligados al disfrute de lo terreno; verbigracia: jugar futbol, usar pantalón en el caso de las mujeres, escuchar música que no edifica la vida espiritual, entre otras cosas:

...[luego de estas cuatro etapas] adquieres una responsabilidad mayor dentro de la iglesia y se te dice implícitamente que si ya pasaste por estos filtros, aún no es todo. Ya tienes la salvación, ahora hay que evitar perderla, ¿cómo?, haciendo obras. Buena conducta, asistencia a las oraciones, ofrenda, diezmo, trabajo voluntario, participar con el grupo, apoyar al encargado, a la iglesia, muchas cosas; participar en algún ministerio como el coro, mantenimiento, finanzas, estadística; todas esas obras demuestran que sigues siendo hijo de Dios, que no has caído de su gracia... (Entrevista a Amram, 26 de agosto del 2023).

Los ritos de incorporación hasta aquí expuestos, describen la trayectoria ideal del hijo(a) de padres creyentes-practicantes de LLDM. Con ello se complejiza el planteo que

supone que la afiliación por nacimiento se reduce a ser hijos(as) de padres creyentes, pues, tal como se advierte, no todo recién nacido tiene derecho a ser reconocido como miembro. Asimismo, cabe señalar que independientemente del periodo de liderazgo que se analice, estos cuatro ritos tienen vigencia como requisitos indispensables para la salvación, aunque han adquirido matices distintos en cada época; por ejemplo, la edad estipulada para ejercerlos fue implementada durante el periodo de burocratización de la iglesia vivido bajo la dirección de Samuel Joaquín, ya que previamente la edad de presentación o bautismo podía variar. Cumplidos estos requisitos, el miembro plenamente afiliado debe centrar sus objetivos en su crecimiento espiritual y *permanencia* en la iglesia, pues no basta con alcanzar la salvación, es necesario mantenerla, como analizaremos en el siguiente apartado.

3.2 Factores que influyen en la permanencia en La Luz del Mundo: Perspectiva de miembros y exmiembros de la institución religiosa

La *permanencia* puede parecer una noción contraria a la de movilidad por su definición como estancia en un lugar, duración firme, constancia, estabilidad, inmutabilidad (*Diccionario de la Lengua Española*, 2022). De ahí que hasta ahora no haya sido considerada como un proceso de movilidad religiosa en los distintos enfoques abordados. Empero en el marco de esta investigación adquiere otro sentido y comprende una doble dimensión como proceso de movilidad. Por un lado, se trata del periodo de tiempo que puede llegar a prolongarse de manera definitiva en la trayectoria creyente del agente religioso (especialmente del que *nace, vive y muere* en una sola iglesia); y, por otra parte, indica una etapa transitoria en la vida del agente que se adhiere a cierta comunidad y se compromete con ella de manera indefinida, aunque luego, por diversas causas, la abandona; en este caso, el lapso de tiempo en el que se adhiere a la comunidad, conforma el periodo de *permanencia*. Esta doble dimensión da cuenta de la estancia, definida o indefinida, con grados de compromiso variables, del agente religioso en determinada comunidad de fe.

Aquí proponemos que la *permanencia religiosa* en LLDM comienza a partir del bautismo; idealmente a los catorce años, para quienes atraviesan los diversos ritos de *afiliación por nacimiento*, y en etapas etarias distintas al tratarse de un nuevo miembro. Si bien los entrevistados(as) cuentan la *permanencia* a partir de su nacimiento, en este trabajo se toma en consideración el momento en que el agente religioso adquiere un compromiso

como *miembro activo* de la comunidad, a saber, en la etapa de la juventud. Una vez bautizados, quienes nacen en la comunidad dejan el grupo de niños(as) y se incorporan al de jóvenes, pues dicha edad presupone la previa construcción de una identidad como miembro de LLDM y la adquisición de un *habitus religioso* reflejado en la interiorización de la creencia (en Dios, Cristo, el Apóstol, la Biblia), valores y normas de la institución. Sin embargo, como veremos a lo largo de este apartado, la *permanencia* no es un proceso lineal y en esto se opone a la definición que la entiende como “duración firme”, “estabilidad”, “inmutabilidad”.

El agente religioso que permanece en LLDM, independientemente del lapso de tiempo en el que lo haga, ya sea corto, mediano o largo, posee grados de compromiso variables que no necesariamente están ligados a la noción de *permanencia* como sinónimo de “invariabilidad” o de algo “estático”, “fijo”, “no mudable”, que no puede cambiar. Si bien es cierto que existen agentes cuyo compromiso se refleja en la asiduidad de la práctica religiosa y en la perseverancia de la fe, no pocas veces esa constancia se ve obstaculizada por factores externos que impiden la plena participación eclesial, cuando no generan altibajos en las trayectorias creyentes. Cabe recordar que los servicios religiosos en LLDM se celebran al menos tres veces al día y se espera que el *miembro activo* acuda a todos o al menos a gran parte de éstos, dos de los cuales están preparados para la iglesia en general y uno de ellos para la consagración de las mujeres en particular (oración de nueve); lo que significa que ellas tienen el deber de reunirse más. Es a través de la regularidad en la asistencia que se mide la membresía y la *permanencia* en LLDM (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

Algunos(as) de los informantes definen su *permanencia religiosa* con el término “inconstancia”, por no asistir rigurosamente a todas las reuniones y por no cumplir con la normatividad de manera estricta y sin concesiones (especialmente en el caso de las mujeres y el atavío). No obstante, desde una visión externa, la falta de perseverancia que suelen atribuirse habla de una práctica religiosa bastante asidua que, sin embargo, no llega a ser suficiente para el *miembro activo* de la comunidad. Lidia define su estancia en LLDM (durante más de veinticinco años a partir de su bautismo), como “inconstante” por “tan sólo” acudir tres o cuatro veces por semana a la iglesia y no de manera diaria como establece la doctrina. Por su parte, Jared define sus más de veinticinco años de permanencia

en la comunidad (luego de su bautismo) con el mismo término (~~in~~constancia”) pues, en su compromiso con la práctica religiosa, ha experimentado lo que define como ~~momentos de~~ “flaqueza”. Ello no implica necesariamente el surgimiento de dudas sobre la fe o intenciones de abandonar la comunidad, sino una participación eclesial afectada por factores externos o no vinculados a lo religioso:

...así que tú digas, ~~y~~, siempre he llevado una vida impecable”, no. O sea, [puedo] flaquear, [pero] dudar no, eso nunca me ha pasado. Hay veces que en el ritmo de la vida dices, ~~pero~~ no he ido a la oración” y aquí lo más común es ir todos los días. He tenido mis rachitas en las que casi no he ido porque estoy cansada, no me dio tiempo, el trabajo, mi hijo, la casa, todo; y sí digo *hijole*, pero yo misma siento que ya me hace falta ir y vuelvo a retomar el camino [...] A tus catorce te llega tu ~~primer~~ amor”⁷⁵ [...] todo gira en torno a la iglesia, pero se atraviesan otras etapas; yo entré a la universidad, me casé, [hice otras cosas] Hay momentos en los que te dedicas plenamente o en los que dices ~~la~~orita no”, pero no dejas de lado la iglesia... (Entrevista a Jared, miembro de LLDM, 27 de octubre del 2023).

De la misma manera, Vasti reconoce que los altibajos que ha experimentado durante su *permanencia* no están ligados a cuestiones como la duda o la indecisión, sino a la ~~in~~constancia” involuntaria o a la falta de una plena participación eclesial a causa de impedimentos externos:

...ahora estoy bien, soy feliz en mi iglesia, el Colmex me cae mal porque hace que no pueda ir mucho a la iglesia [...] Quiero que mi realidad sea así mañana y pasado y hasta que Dios me lo permita y si es hasta que deje de existir, yo encantada. Esta es mi vida y es una vida que voy a privilegiar por encima de todo [...] Me di cuenta que yo puedo prescindir de la escuela [...], de la maestría [...], de la universidad [...], de la investigación; me gustan, sí, pero no me son vitales ni necesarias, de lo único que nunca podré prescindir es de mi fe, de la forma en que yo vivo mi espiritualidad, de la forma en que yo me relaciono con las personas a través de mi fe... (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

Ambas informantes comparten elementos similares de sus trayectorias creyentes que permiten pensar la *permanencia religiosa*, no como un proceso fijo, sino como una suerte de grados de compromiso variables, sujetos a factores externos, que propician o —las más de las veces— impiden la plena participación eclesial. Jared reconoce que el cansancio generado por actividades ligadas a la maternidad y al ámbito laboral, ha afectado su nivel

⁷⁵ Expresión utilizada para referirse al ánimo de iniciar una vida cristiana, a partir del bautismo.

de compromiso con la práctica religiosa en distintos momentos de su trayectoria creyente, empero su fe se mantiene. Por su parte, Vasti reconoce que factores externos como las actividades académicas propias de una estudiante de Maestría, han afectado su participación activa en la comunidad (como integrante del coro y colaboradora en distintas comisiones), no obstante, generalmente procura privilegiar su vida religiosa por encima de otros aspectos de su identidad.

Si bien la falta de constancia en la práctica religiosa no implica, de manera obligada, la pérdida o el cuestionamiento de la creencia —aunque, como veremos en ciertos casos, sí suele haber correlación— el proceso de *permanencia* se complejiza al advertir que altos grados de compromiso y participación eclesial también confluyen con dudas e incertidumbre por parte del agente religioso respecto a sus creencias. Tal es el caso de Amram, quien en aras de fortalecer su fe a través del conocimiento de la historia de la iglesia, comenzó a indagar en lo que denomina los “silencios” del relato oficial, con la intención de conocer a profundidad la trayectoria de Aarón Joaquín. Sin embargo, como consecuencia no deseada de la acción, dicha búsqueda sembró una serie de dudas en él, respecto a la veneración del líder religioso, pues comenzó a pensarla como una práctica idolátrica; esto al ver que el nombre de Cristo fue sustituido en algunas alabanzas que aprendió durante la infancia, por el del Apóstol. Pese a las dudas, decidió mantener su fe en la “elección divina”, pues “dudar” implica cometer apostasía. Incluso al investigar sobre el caso Samuel Joaquín/TV Azteca, reconoce que asimiló la situación como una difamación del clero católico, por lo que ello no afectó su *permanencia*.

Por su parte, Uziel —a través de Reddit— cuenta que luego de contemplar una serie de videos en los que exmiembros de LLDM narran sus experiencias de salida de la iglesia, comenzó a dudar de la fe que le fue inculcada. Esto le condujo a aumentar su participación en las actividades de la comunidad para contrarrestar la pérdida de la creencia y, contrario a ello, aumentarla. No obstante, entró o empezó a “sentirse atrapado” en un ciclo de creencia y duda:

...con mucho miedo, poco a poco, mi fe en el Apóstol disminuyó. En agosto [de 2023] llegó la Santa Cena y dije: “excelente tiempo para poder creer en Naasón, qué bueno, el Siervo de Dios va a hacer su oración y voy a tener más fe en él”. Fui a las oraciones de la Santa Cena y cuando [ésta] acabó, dije: “yo creo en Naasón, todo bien”; pero una semana después volvieron las dudas triplemente, peor. Cuando regresaron, comencé a decirme [...]: “tú no

tienes suficiente fe”, —estás cometiendo muchos pecados” o —no sístes mucho a la oración”. Pero luego pensé: —oy a la oración diario, nunca maldigo, nunca pienso nada malo, simplemente pura iglesia, tras iglesia, tras iglesia [...], ¿qué está pasando?”... (Testimonio de Uziel en Reddit, exmiembro de LLDM, 11 de marzo del 2024).

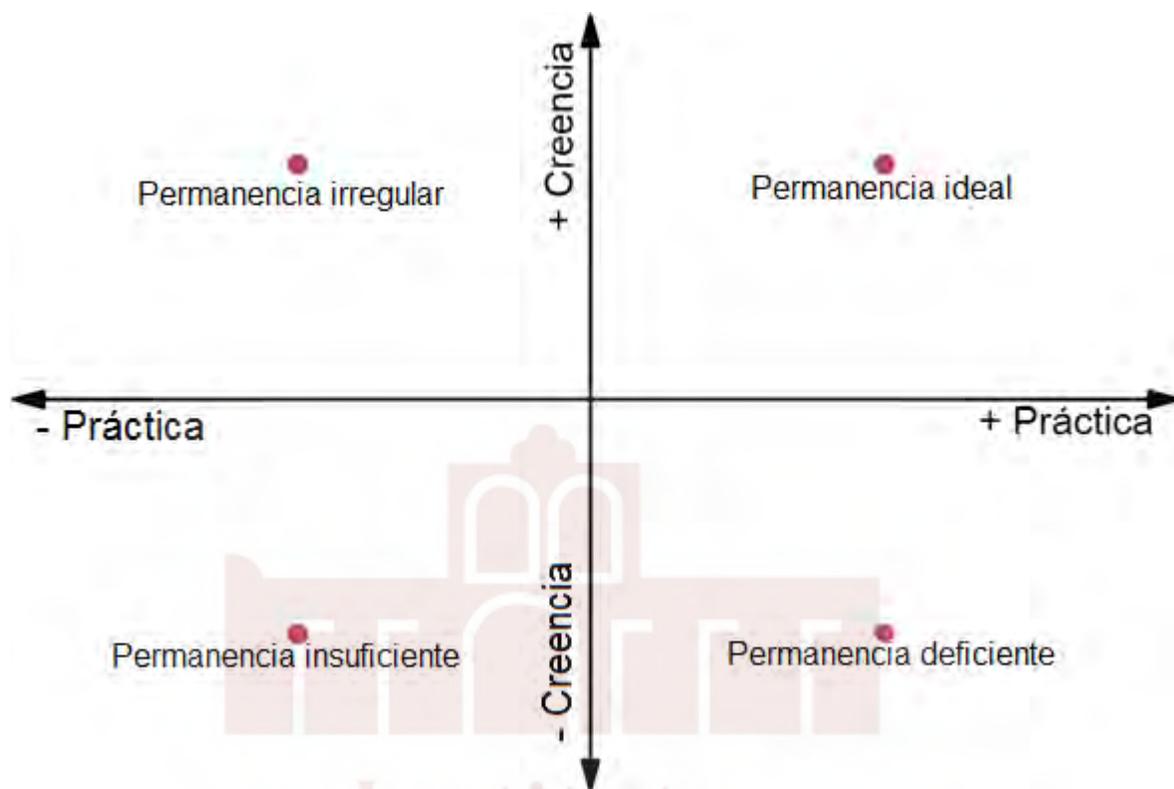
Con base en lo anterior, es lícito pensar que la *permanencia* como movilidad religiosa no es una línea constante, sin altibajos, sino un proceso complejo en el que las prácticas y creencias religiosas pueden ser experimentadas de maneras disímiles y en grados variables. Idealmente, altos grados de creencia corresponden a una elevada práctica religiosa, sin embargo, este tipo de movilidad se manifiesta de diversas formas. Tal como se advierte a través de los casos presentados, un alto compromiso en la creencia, puede verse afectado por factores externos (como el ámbito académico, laboral o la maternidad, entre otros) que no permiten el pleno desarrollo de la práctica eclesial; y viceversa, altos niveles de práctica en algunos casos, llegan a estar vinculados con el surgimiento de dudas y la consecuente pérdida de la creencia. En tal sentido, es posible afirmar que existen grados de compromiso variables, respecto a los cuales se propone la siguiente categorización.

Una *permanencia ideal* está conformada por elevados niveles de práctica y creencia religiosa. En la *permanencia irregular*, en cambio, se presentan altos grados de creencia, combinados con una práctica menos continua. Ésta llega a ser —justificada” en la medida en que la falta de regularidad en la asistencia y participación eclesial se deben a causas ajenas a la voluntad del agente religioso: trabajo, escuela, salud, maternidad, viajes, cansancio extremo, entre otras cosas. La *permanencia insuficiente* está relacionada con el denominado —enfriamiento espiritual”. Se trata de aquellos miembros que presentan grados escasos de práctica y creencia, pero aún forman parte de la comunidad, en tanto no se declaran apóstatas de la fe. A éstos se les considera —fríos”, —eáidos”, —alejados”, aunque suele esperarse su retorno.⁷⁶ Por otro lado, la *permanencia deficiente* es aquella incompleta o falta de elementos. Como veremos más tarde —a través de los procesos de *deserción intermitente*— el miembro que busca evitar los costos de disentir, entre ellos, perder a su familia, llega a desarrollar estrategias de resistencia que le permiten *permanecer* en la comunidad aún con escasos o nulos niveles de creencia. Guiado por esta lógica, el miembro

⁷⁶ Suelen ser visitados por miembros de la comunidad que pretenden —animarlos”.



presenta una práctica religiosa más o menos activa, con el fin de no descubrir su falta de creencia ante la comunidad y su entorno familiar (poseedores de expectativas al respecto). Lo anterior se expresa a continuación, de manera gráfica:



Fuente: Elaboración propia

La *permanencia* se refleja en grados de compromiso variables en determinado periodo de tiempo —en total correspondencia con las figuras del *creyente-practicante*, *creyente no practicante* y *practicante-no creyente*—, empero los motivos que conducen a *permanecer* en LLDM también varían según la experiencia del agente religioso y la etapa de liderazgo que se vive. Con base en el punto de saturación de las entrevistas realizadas, es posible identificar factores que influyen frecuentemente en la *permanencia* de los agentes en LLDM. A saber: 1) La convicción, de la cual se desprenden tres tipos: a) *convicción en la “elección divina”*; b) *convicción en la doctrina del sufrimiento*; y c) *convicción en la doctrina del castigo*. 2) La familia como extensión de lo religioso-institucional. Como veremos más tarde, estos elementos no pueden ser entendidos de manera aislada, al no ser tipos ideales puros, sino en constante interrelación, pues constituyen el *habitus* del agente religioso.

Estos factores que influyen en la *permanencia religiosa* son atemporales, pues en mayor o menor medida han afectado a las distintas generaciones de miembros en LLDM — como advierten De la Torre & Fortuny (1991), Masferrer (1997), Biglieri (2000), De la Torre (2007; 2018), Hernández (2019), Murià (2021); entre otros— adquieren un matiz propio en el contexto de liderazgo actual. *Permanecer* en el periodo aaronita, de separación y distinción de otros movimientos religiosos, no significó lo mismo que en el samuelita, de especialización y burocratización, ni mucho menos en la administración actual de Naasón Joaquín, de flexibilización, modernización y crisis; tal como abordamos a continuación. *La convicción* (1) constituye uno de los principales factores de la *permanencia* en LLDM. Aunque esto pueda parecer lógico, debido a los numerosos procesos de *afiliación* que se cuentan en cientos de miles, es mucho más complejo, especialmente al considerar al *practicante no creyente* que, por diversos motivos, entre ellos el cumplimiento de expectativas familiares, *permanece* en la comunidad y lleva a cabo sus ritos aún sin creer.

1) *La convicción como factor de permanencia en LLDM*

La convicción, que podemos catalogar como una disposición mental a la creencia, supone el pleno convencimiento de estar en “la verdad” o de poseerla. El agente religioso considera que, a diferencia de otros agentes e instituciones en el campo religioso mexicano, LLDM detenta el monopolio de este bien simbólico de salvación. Como vimos en el segundo capítulo, la creencia religiosa básica en esta iglesia puede dividirse en cuatro pilares de fe: la Biblia,⁷⁷ Dios,⁷⁸ Jesucristo⁷⁹ y el Apóstol.⁸⁰ Sin la interiorización de estas representaciones colectivas y el pleno convencimiento de su veracidad, es imposible —en términos de LLDM— alcanzar la salvación. De entre los cuatro pilares, destaca la figura apostólica como un elemento que distingue a esta comunidad de sus pares pentecostales, por tal motivo, constituye, para esta investigación, la convicción más importante que un agente puede y debe poseer. De manera concomitante, las que aquí denominaremos *doctrinas del sufrimiento y del castigo*, son dos tipos de convicción o certezas que incentivan la *permanencia* en la comunidad. Ciertamente podríamos enlistar una serie de convicciones por cada punto doctrinal de la institución, empero las tres mencionadas —

⁷⁷ Como “única regla de fe”.

⁷⁸ Jehová.

⁷⁹ Como “único y suficiente salvador”.

⁸⁰ “Elección divina”.



convicción en el Apóstol, en el sufrimiento y en el castigo— son sumamente relevantes para comprender este proceso de movilidad religiosa en LLDM. Exploremos cada una.

A) La *convicción en la “elección divina” o el apostolado* es, idealmente, heredada y forjada desde la infancia, a no ser que el agente religioso haya experimentado un proceso de conversión en la adultez. Ésta supone el establecimiento de una relación filial con el líder religioso (visto como padre), independientemente de quien ocupe el cargo, y la plena aceptación de su autoridad. En tal sentido, el agente asume la veracidad del mito fundacional —entendido como la irrupción de lo sagrado en el mundo— según el cual, un 6 de abril de 1926, fue “revelada” oníricamente la restauración de la iglesia cristiana primitiva en nuestros tiempos, a un varón de fe mexicano cuya vocación sería la de “Apóstol de Jesucristo”. De la “revelación” devino el establecimiento de una jerarquía en la comunidad. En la cúspide se encuentra el Apóstol, quien representa la autoridad máxima, al ser “mediador entre Dios y la humanidad”, como resaltan Vasti, Jared y Concepción, para quien la importancia del liderazgo religioso radica en la obtención de la salvación:

El apóstol significa bendición en mi vida, en todos los ámbitos [...] Una, porque nos va a llevar, acatando lo que nos dice, a la vida eterna; y otra, porque si lo obedecemos y si somos aptos en todo, tenemos bendición. Yo creo que fuera del Apóstol no hay salvación [...], si no tienes quien te guíe, no... (Entrevista a Concepción, miembro de LLDM, 26 de octubre del 2023).

El Apóstol adquiere cierta connotación divina personal, pues se considera que posee cualidades extraordinarias para —en términos foucaultianos— *conducir las conductas* de la comunidad hacia la salvación. Desde la consolidación de la figura del Apóstol en los tiempos de Aarón Joaquín —caracterizados por el clima cismático del ala pentecostal en el campo religioso mexicano— el líder, como máxima autoridad, adquirió la facultad de “llevar” o guiar al laicado en su manera de comportarse al interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. Quienes permanecieron con él de manera voluntaria, pese a los distintos cismas vividos en la primera etapa de la iglesia, lo hicieron guiados por la convicción de que “para llegar al Ser divino se necesita un Apóstol” (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024). Dicha creencia, transmitida generacionalmente, establece la obediencia a la autoridad (tanto sagrada como secular) como un principio religioso pues, como advierte Concepción, sólo así puede obtenerse la

vida eterna; en esa medida, la informante reconoce su disposición a obedecer cualquier misión designada por el Apóstol, –sin cuestionarla”.

El liderazgo de Aarón Joaquín, de tipo carismático,⁸¹ catalogado así debido a que su persona se presenta como distinta, especial, con una misión en la vida (restaurar la iglesia primitiva); fue heredado a su hijo Samuel. Si bien es posible pensar esta sucesión a partir de la vía sanguínea o del nepotismo, es preciso señalar que la designación tuvo como base la convicción de que también sobre él recayó el manto de la –divina elección”. Entre otras cosas, se arguye que Dios le otorgó el título de –Ángel del Apocalipsis”, pero esto se mantuvo oculto hasta la muerte del fundador, pues no se pretendía cuestionar o desobedecer su dirección. Además de este halo de sacralidad, se reconoce un *carisma real* en la persona de Samuel, que le posicionó de manera destacada en la comunidad, debido a su poder de persuasión y atracción. Señalar esto es importante en la medida en que todos los entrevistados(as), incluso los más jóvenes, crecieron bajo su dirección y le tienen como referente de un buen líder religioso.

En palabras de una informante: –Dios elige personas con características especiales para desempeñar el rol de mediadores” (Entrevista a Jared, miembro de LLDM, 27 de octubre del 2023). Con base en esta representación, miembros y exmiembros de LLDM reconocen en Samuel Joaquín la figura de un padre, de un guía espiritual, de un ser especial con cualidades extraordinarias, al que incluso se le llegó a atribuir el don de la ubicuidad, esto es, la capacidad de estar en dos o más lugares al mismo tiempo.⁸² Ello evidencia que bajo su dirección, reconocida como la –época de oro” de LLDM debido a los numerosos procesos de *afiliación* y *permanencia* religiosa, se fortaleció la convicción en la –elección divina” o el apostolado, pues ésta adquirió –una importancia vital” para vincularse con lo sagrado:

...a veces decimos: "el Apóstol es la representación de Cristo en la Tierra"; podemos decir: "el Apóstol es el mismo Cristo" [...], pero no porque en realidad entendamos que sean un mismo ente, sino porque, en términos de autoridad, están juntos, pero sabemos que son dos entes distintos [...] No es que estemos diciendo que el apóstol es Dios, es Cristo, [nos

⁸¹ Que, aunado a su posesión de capital simbólico y social, propició la *creación* de una nueva comunidad pentecostal.

⁸² Tal como predicó un reconocido pastor de LLDM, llamado Camilo Sáenz. Véase: <https://youtu.be/kQNgT7BePL4?si=hVBgu35XYv5Td7hA>

referimos a] la representación que tiene... (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

Dicha representación de carácter colectivo sacraliza la figura del líder religioso quien, en términos comparativos, adquiere la importancia de Cristo, al menos en autoridad; hecho que otras denominaciones evangélicas catalogan como idolatría, por lo cual excluyen a esta comunidad de sus redes y no le consideran parte del mosaico pentecostal. Es en este periodo de crecimiento y expansión, donde también se afirma la doctrina del sufrimiento que, como veremos más tarde, se encuentra ligada a la concepción de que la iglesia y su Apóstol están, por naturaleza, destinados a padecer. Esto último evoca el caso Samuel Joaquín/TV Azteca que, pese a poner al líder religioso en entredicho frente a la sociedad, reforzó la —ya de por sí— alta confianza en su persona pues, más allá de la duda respecto a las acusaciones que recaían sobre él, la comunidad otorgó un sentido espiritual a dicha situación: a la manera de Cristo y sus Apóstoles en el relato neotestamentario, el líder de LLDM había de menguar para permitir que la iglesia crezca.

La convicción en la “elección divina” alcanzó su máximo esplendor a la muerte de Samuel Joaquín, esto al considerar que buena parte de la feligresía se halló convencida de que podía resucitar o de que su deceso traería consigo el fin del mundo (convicción en sus cualidades extraordinarias). La transición hacia un nuevo liderazgo no estuvo exenta de pugnas, empero el *nepotismo sagrado* (Biglieri, 2000) se hizo patente al otorgar el apostolado a otro miembro de la familia Joaquín. Resulta preciso recuperar este concepto, en la medida en que la sucesión del poder en LLDM significó la herencia de la “elección divina” por vía sanguínea, lo que en términos weberianos nos lleva a pensar en un tipo de dominación tradicional, además de carismática. Sobre Naasón también recayó el manto de sacralidad de sus antecesores pues, ante la pérdida de su padre, se presentó como “el consuelo” de la iglesia:⁸³

...Cuando todos llorábamos su partida, cuando nuestro corazón destrozado no entendía los designios de Dios, ni hallaba una pronta respuesta, Samuel Joaquín, el Apóstol, era recibido en el cielo y, por fin, veía cara a cara el rostro del Señor [...] Entretanto yo busqué un espacio en una habitación, para llorarle al Señor Jesucristo, había perdido a mi padre, mi guía y mi maestro [...] Cuando oí una voz muy fuerte [...] y esa voz me decía: —¿Por qué me

⁸³ Incluso de manera oral empezó a transmitirse la idea de su gran parecido físico y de comportamiento, al grado de pensarle como un Samuel rejuvenecido.

pides consuelo, si tú haz de consolar a mi pueblo?" [...] —¿tú estarás al frente de este grande pueblo; y si hoy lo ves grande, yo lo voy a multiplicar aún mucho más!"

En ese momento tuve dos revelaciones. La primera: ¡Conocer a mi Señor y Salvador Jesucristo! A quien siempre he clamado en oración y sólo recibía su consuelo y percibía sus caricias, pero sin verlo. Ahora era distinto ¡Él estaba presente! ¡Ahí, frente a mí! ¡Hablándome directamente! [...] La segunda revelación que me dio fue ésta: ¡Que yo sería el consuelo de su pueblo!... (Primera carta apostólica de Naasón Joaquín García. Silao, Guanajuato, a 20 de diciembre del 2014).

Si bien podemos definir los tres liderazgos como carismáticos debido a las cualidades extraordinarias atribuidas a sus representantes, es necesario distinguir —en términos de Collins— entre el *carisma real* de los dos primeros y el *nominal* del último. En términos comparativos, las direcciones de Aarón y Samuel tuvieron como base sus cualidades, personalidades y talentos innatos, reconocidos de esta manera por el laicado. Sin embargo, en el caso de Naasón, es posible hablar de una creencia colectiva sobre su carisma, aunque éste no se sostiene en una verdadera habilidad, sino en la promoción de que existe. Tal afirmación se deriva de la experiencia de algunos(as) informantes durante la transición hacia el nuevo liderazgo. Raquel, por ejemplo, experimentó en ese periodo una especie de “aburrimiento” frente a las presentaciones del nuevo líder, pese a su fuerte convicción en la “elección divina”, pues a su parecer éstas eran sumamente repetitivas. Por su parte, Ada enfatiza, desde su perspectiva, lo que define como una “falta de habilidad al hablar” en el nuevo líder religioso.

Además, distintos testimonios en redes sociales digitales y las recientes producciones sobre la iglesia en plataformas de *streaming*, dan cuenta de la trayectoria de Naasón, previa al apostolado, y definen a una persona de carácter fuerte (en términos coloquiales “enojona”), en la que era difícil ver la figura de un nuevo Apóstol. Sin embargo, esta visión, aunada a la que Raquel y Ada aportan como exmiembros de LLDM, puede ser contrastada con la de Concepción, para quien sí llegó el “consuelo” con el nuevo liderazgo y no hay diferencia entre una figura apostólica y otra: —...a Samuel le extraña uno como persona, sus dichos, sus predicaciones, pero son iguales que las del apóstol Naasón, idénticas..." (Entrevista a Concepción, miembro de LLDM, 26 de octubre del 2023). No obstante, cabe destacar que la percepción de las primeras informantes tuvo lugar durante su proceso de *permanencia* en la comunidad y que distintas fuentes documentales dan cuenta

de una trayectoria escasa de carisma —en un sentido sociológico— al menos de manera previa a la adquisición del liderazgo.

Durante éste o a partir de éste, comenzaron a ser resaltadas las cualidades extraordinarias de Naasón, entre ellas, el don de conocer el plan divino, que implica tener conocimiento sobre el futuro, y su comunicación personal con Dios. Sobre esta base, es posible denominar su carisma como *nominal*, en tanto no ha sido intrínseco o innato, sino proyectado hacia el mundo exterior, esto es, construido a través de otros caminos, como la promoción de su existencia y la visión del laicado. Como se mencionó en el capítulo anterior, durante mi visita a Hermosa Provincia, entablé comunicación personal con una obrera de la iglesia llamada Ana Bravo (cuarta generación en LLDM), quien me compartió un sueño que tuvo antes de la muerte de Samuel Joaquín. En éste vio a un ángel con el rostro de uno de los hijos del entonces líder religioso, Naasón (aunque en ese momento no sabía su nombre), a quien le pidió que la llevara con él. Al despertar, comentó la visión con su familia, pero fue reprendida porque consideraron que se trataba de un “mal espíritu” al que era necesario ahuyentar. Sin embargo, con base en sueños y revelaciones de los miembros, transmitidos a la comunidad a través de testimonios,⁸⁴ es decir, de manera oral, se dio sustento a la “elección divina” de Naasón.

En términos weberianos, el apostolado puede ser entendido como un tipo de dominación carismática (ya sea *real* o *nominal*) y tradicional, al ser heredada y mantenida en la familia Joaquín. Empero el liderazgo carismático de Naasón en particular, tiene el carácter de ser construido pues, más que cualidades innatas, como las resaltadas en Aarón y Samuel, destaca su posición como heredero —en un sentido bourdiano— de vasto capital simbólico (centrado en su apellido), social (la numerosa comunidad de LLDM ya establecida) y económico. Sin embargo, independientemente del tipo de carisma que se destaque, la atribución de cualidades extraordinarias al líder religioso en turno, propicia la interiorización de la creencia o la convicción en la “elección divina”, ya que le presenta como un ser especial, con un atractivo que hace que los agentes religiosos presten atención a su figura y la encuentren fascinante, cautivadora. Tómese por ejemplo el siguiente mensaje, por motivo del onomástico de Naasón:

⁸⁴ Práctica pentecostal sumamente presente en esta comunidad.



Para el pueblo de Dios es un día maravilloso [...] pues hace cuarenta y nueve años en este mundo nació un gran Apóstol de Jesucristo [...] un hombre sin igual, hermoso sin medida, justo, santo, recto, temeroso de Dios y apartado del mal y como él no hay otro en **todo el universo** [...] Él es la razón de nuestra paz y la razón de nuestra felicidad [...] Nuestro padre, nuestro héroe, nuestro señor, nuestro maestro, nuestro bienhechor [...] quien nos engendró y nos dio vida delante de Dios [...]; estamos profunda, inmensamente [...] enamorados de él, le amamos con todo nuestro ser [...]

Si él no hubiera nacido en este mundo, este mundo viviría hundido en las más miserias de las tristezas [...] La sangre de Cristo nos ha redimido de todo pecado, pero esto no pudo efectuarse sin que [...] existiera un ungido de Dios, ¡sí!, nuestro padre en la fe, ¡sí!, el Apóstol de Jesucristo, ¡sí!, nuestro hermano Naasón Joaquín García, amigo de Dios y embajador del reino de los cielos [...] Naasón nació en este mundo para ser el salvador, así lo dice la palabra de Dios... (Palabras de Benjamín Joaquín García en el Templo Sede, Hermosa Provincia, Guadalajara, Jalisco, a 7 de mayo del 2018).

B) Ligada a la convicción en la “elección divina”, se encuentra la *convicción en la doctrina del sufrimiento*. Ésta enseña que la aflicción o los padecimientos son inherentes a la vida cristiana y, en esa medida, necesarios para el reconocimiento y crecimiento de la comunidad. Fruto de una fuerte base teológica, permite la autocomprensión de LLDM como la “verdadera iglesia cristiana”, en tal sentido, explica y/o justifica las tribulaciones experimentadas tanto por los Apóstoles como por la congregación, en su encuentro con el mundo. Las acusaciones vertidas en el periódico *El Occidental*, en la década de los cuarenta, que catalogaban a LLDM como “una secta lujuriosa e inmoral”, así como el problema mediático entre Samuel Joaquín y TV Azteca en los noventa, en el que LLDM pasó de ser considerada una “secta suicida” a una “mafia político-religiosa”, fueron comprendidos como un ataque frontal de la Iglesia Católica, un padecimiento necesario para el crecimiento de la comunidad y la prueba fehaciente de que ésta es “la iglesia verdadera”. El caso Naasón no es la excepción.

Para Ana Bravo, la obrera que conocí en Hermosa Provincia, la convicción en la “elección divina” se encuentra íntimamente ligada a la doctrina del sufrimiento. En comunicación personal, relató que el actual líder religioso ya había anunciado su encarcelamiento pues, en distintas dominicales⁸⁵ hizo eco de un comunicado divino: “la

⁸⁵ Servicios religiosos del día domingo.



iglesia va a crecer mucho, pero tú vas a sufrir”. Ana comprende que esta situación es similar a la de los Apóstoles del relato neotestamentario que fueron encarcelados y también semejante a la vivencia del mismo Cristo —a quien incluso mataron”, pero eso fue el motor para la expansión del cristianismo. Por tanto, acepta de manera estoica la situación, pues posee la convicción de que, a través del sufrimiento y la persecución, LLDM será fortalecida espiritual y cuantitativamente; además señaló que el Apóstol cumple una misión en el encierro, pues predica a los reos y hace oración con ellos.

Por su parte, Amram explica que su *permanencia* en LLDM tuvo que ver con la doctrina que enfatiza el sufrimiento y la persecución como parte integral de la vida cristiana, pues desde pequeño se le enseñó a considerar las adversidades como pruebas que debía recibir con gozo para —afirmar” su fe:

...para La Luz del Mundo ser cristiano es recibir ataques, insultos, desprecios, incluso golpes. Para nosotros la prueba, como se nos enseñaba, debía recibirse con gozo. Si yo era agredido físicamente o insultado, debía disfrutar de eso, porque era parte de ser cristiano... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 26 de agosto del 2023).

En palabras de Ada, —en LLDM te señalan que el camino del cristiano es sufrir” (Entrevista a Ada, exmiembro de LLDM, 27 de septiembre del 2023). Por su parte, Jared enfatiza que su fe se mantiene firme porque entiende, según la enseñanza apostólica, que el sufrimiento es la condición necesaria para que la iglesia crezca y se fortalezca. Para Vasti, la iglesia se encuentra, por naturaleza, —condenada” al sufrimiento; con esta postura interpreta el caso Naasón:

...a Cristo siempre se le persiguió por hablar de una verdad distinta, cuando Cristo ascendió a los cielos y deja estipulada o establecida su iglesia, [ésta] también sufre persecuciones y sobre todo los apóstoles, quienes eran la cabeza visible de la [comunidad], en ese sentido, nosotros consideramos que una de las manifestaciones de que la iglesia es de Dios es que está [...] por —naturaleza” condenada al sufrimiento, porque esa fue la naturaleza de Cristo, esa fue la naturaleza de la iglesia primitiva y de los apóstoles primitivos; entonces, casi que por esencia el sufrimiento es inherente a la iglesia y a los apóstoles. En ese sentido, no nos sorprende [el caso jurídico del Apóstol Naasón] y además creemos que es una circunstancia necesaria para el fortalecimiento de la fe [Esto no] quiere decir que nos sentemos y digamos: —pues sí, ya ni modo [...] aceptamos el sufrimiento [cruzados de brazos] como vengas”, pero digamos que en un principio entendemos el porqué de los sufrimientos y el porqué de la persecución... (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

Con base en esta convicción, ligada a la de la “divina elección”, la comunidad comprende el porqué del caso Naasón, pero también asume, como advierte Vasti, una posición activa —no de “brazos cruzados”— en la defensa del líder religioso. El movimiento virtual #INOCENTE y la actual disputa interna en LLDM que divide a la comunidad entre miembros de banca⁸⁶ y jerarcas⁸⁷ por la estrategia idónea para defender al Apóstol en turno, dan cuenta de ello. De la misma forma, la convicción en la doctrina del sufrimiento permite entender, no sólo los sucesos acaecidos con los líderes, sino la propia experiencia del laicado al identificarse como parte de LLDM en otros ámbitos de la vida social. Miembros y exmiembros de la comunidad reconocen haber experimentado procesos de discriminación al actuar guiados por sus disposiciones religiosas en escuelas y ámbitos laborales, de ahí que la comunidad promueva la creación de espacios seguros (como las Instituciones Educativas Hermosa Provincia y nuevas colonias exclusivas para miembros) y la erradicación de la intolerancia religiosa como uno de sus *principios morales*.⁸⁸

C) La tercera y última convicción, destacada por su influencia en los procesos de *permanencia religiosa*, radica en la aquí denominada “doctrina del castigo”. Al reconocer que la “elección divina” es verídica y que el sufrimiento constata la pertenencia a la “verdadera iglesia cristiana”, se acepta implícitamente que no interiorizar estas “verdades” representa un error, una falta, en términos eclesiales “un pecado”, apostasía, la desposesión de un bien simbólico de salvación que no sólo despoja al agente religioso de su posición en la iglesia (exclusión), sino que irremediablemente le conduce a la condena y/o al “castigo divino”. Uziel narra cómo la comunidad y su familia le advirtieron desde la infancia que dejar de amar al líder religioso o abandonar la grey, son faltas graves que se castigan con el infierno, por lo que no pocas veces tuvo miedo de perder su salvación.

Por su parte, Raquel reconoce que un importante motivo para *permanecer*, fue el temor al infierno si no llevaba a cabo, de manera estricta y sin concesiones, la doctrina y disciplina de la institución. En ese tenor, recuerda la continua repetición, por parte de su

⁸⁶ Sin generalizar, únicamente se trata de aquellos que apoyan el movimiento interno por la defensa de Naasón Joaquín, dirigido principalmente por Daniel Cruz Benítez, director del canal *Emblemas de México*, y Margarita Solache, miembro de la *Fundación Solache Luz de Amor A. C.* Ambos, miembros activos de la comunidad, se posicionan en contra de la jerarquía de LLDM debido a la pasividad que encuentran, por parte de los ministros (especialmente del Consejo de Obispos), en la defensa del líder religioso.

⁸⁷ Acusados por ciertos miembros de banca de querer despojar a Naasón del apostolado y, por tanto, del poder.

⁸⁸ Publicados en lldm.org.



familia y correligionarios, de la siguiente frase: "...si no haces esto bien, te va a ir mal..." (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024), lo que no pocas veces representó una gran presión durante su *permanencia*. Respecto al cumplimiento de las normas institucionales que enfatiza la informante, cabe recordar el carácter de los ritos de *afiliación por nacimiento*; en el caso de la *presentación en la infancia* o a los cuarenta días de nacidos(as), la desobediencia de los padres llega a afectar a los hijos(as), al grado de no hacerles partícipes de la salvación, pues el "hijo(a) de pecado" o el que no es "simiente santa" corre el riesgo de "perderse en el infierno" si muere antes de cumplir los catorce años y de cumplir el rito del bautismo. Por tal motivo es sumamente relevante el rito de la presentación al nacer, ya que se adquiere el compromiso de *conducir la conducta* del hijo(a) —en términos foucaultianos— en el camino de la fe.

Respecto al rito del *bautismo*, Ada reflexiona sobre los graves problemas que habría enfrentado con su familia si llegaba a incumplir con este requisito. No tomar esta decisión implica, en palabras de la informante, "renunciar a Dios, Cristo y al Apóstol", fuera de los cuales no hay salvación, por ende se corre el riesgo de la condena eterna: "...cuando ya se están acercando los bautismos, vas a escuchar que hablan de que si no lo haces no tienes salvación y después de los catorce, si no te bautizas ese año y mueres, te vas al infierno..." (Entrevista a Ada, exmiembro de LLDM, 27 de septiembre del 2023). El incumplimiento de estos ritos y la falta de creencia en los pilares de fe, especialmente en la elección, aumentan las posibilidades de recibir un "castigo divino" y, con ello, nace el miedo en el agente que desea echar mano de la "vida eterna". Cabe recalcar que no todo miembro de LLDM posee este temor, pues hay quienes actúan guiados por otros valores, como el amor, empero el discurso condenatorio es una constante. Lidia señala que sus crecientes dudas en el Apóstol y la sospecha de su familia al respecto, provocaron que recibiera "mensajes de terror" sobre la condena, por parte de su madre, en busca de evitar su alejamiento o propiciar su *permanencia*.

La obediencia contrarresta el temor al infierno y a la condena eterna, por ello, resulta crucial para las y los miembros de LLDM, actuar según la conducción de la autoridad apostólica. En el caso de las mujeres, el uso del atavío es un signo de obediencia y evidencia tangible de su salvación. La unión con miembros de la comunidad, para evitar el "yugo desigual" (emparejamiento con una persona externa), así como la práctica de la

castidad hasta el matrimonio, también lo son. Seguir la doctrina y disciplina establecidas por los Apóstoles evita el castigo, no solo divino, sino de la comunidad quien también suele condenar la falta de creencia o la práctica poco asidua. Tal como se advierte a través de los ejemplos planteados, la familia es una de las principales reproductoras de la doctrina del castigo, pues pretende generar la convicción de que la falta de obediencia, tanto en la práctica como en la creencia, conduce al castigo divino, esto es, al infierno, a la condena eterna, en aras de la óptima *permanencia*. Lo hasta aquí presentado permite avanzar hacia el análisis del segundo factor que influye de manera crucial en este tipo de movilidad religiosa: la familia.

2) *La familia como factor de permanencia en LLDM*

La convicción como factor que influye en la *permanencia religiosa*, puede ser entendida como un bien simbólico de salvación que se transmite a través de procesos de socialización. Los principales agentes socializadores son —de manera ideal— los padres, durante la infancia, o la familia en términos generales; seguidos por la iglesia, entendida como comunidad moral. Cabe recordar que la imagen de la familia es central en LLDM, pues la institución religiosa es una representación de la misma, ya que existe un “padre” (el Apóstol), cuyos “hijos(as)” (la comunidad) se reconocen a sí mismos como “hermanos(as)”. La figura de “la madre” está ausente al tratarse de una denominación evangélica de corte patriarcal en la que no hay una figura femenina prominente, a la manera de la virgen de Guadalupe en el catolicismo, pero sí existen mujeres destacadas en LLDM; por ejemplo, las diaconizas, quienes son reconocidas de manera especial por su labor religiosa, social y altruista, algunas de ellas a lado de los Apóstoles.

Lo anterior no quiere decir que el rol de la madre es irrelevante, sino que se encuentra relegado en esta representación colectiva de la comunidad. Si bien no figura de manera importante al pensar en la institución religiosa como imagen de la familia, adquiere relevancia al entender, de manera inversa, a la familia como extensión de lo religioso-institucional. Esto puede ser comprendido a partir de una hermenéutica bíblica patriarcal o masculino-mayoritaria que privilegia el rol de las mujeres como madres y esposas o seres al cuidado de los otros, dado que en estas estructuras son ellas quienes se encargan —principalmente, aunque no de manera exclusiva— de transmitir los valores cristianos a sus hijos(as), es decir, de la reproducción de lo religioso en el seno familiar. En tal sentido, la

familia, pero especialmente la madre, se vuelve un importante factor de *permanencia* en LLDM. Por ejemplo, Concepción, la entrevistada más longeva de esta investigación, reconoce que siempre sintió la “obligación” de levantar a sus hijos y prepararles la ropa cada domingo para llegar puntuales a la iglesia, pues, en sus propias palabras, era “su deber como madre”.

Por su parte, Raquel presenta a su madre como la reproductora de lo religioso en su familia y el principal motor de su *permanencia*; también como una mujer que no pocas veces ha experimentado sentimientos culpógenos al no lograr mantener a sus hijos(as) en la fe:

...mi hermano se terminó retirando de la iglesia y yo veía cómo mi madre sufría, la vi llorar, preguntándose prácticamente todos los días qué es lo que había hecho mal con mi hermano para que él no quisiera permanecer en la iglesia [...] Al verla sufrir, me preguntaba cómo iba a ser yo un motivo de sufrimiento para ella. Así que me auto-exigí ser la hija perfecta, la que siguiera sus pasos, los de mi familia tan cercana al Apóstol, [quise] destacar religiosamente, ser una muy buena —hermana” [...] ¿Cómo iba a defraudar a mi madre o a mis tíos que son una de las familias más importantes de la iglesia? ¡Sería una vergüenza! O sea, mi motivación a seguir, ahora que lo pienso, realmente no era la convicción de que había un Apóstol y que había un Dios, una verdad absoluta, no, era el no defraudar a mi familia... (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024).

Como veremos más tarde, la figura de la madre, a la vez que propicia la *permanencia*, se presenta como un obstáculo para la salida de la comunidad, pues a través de ella se delegan fuertes expectativas sobre los hijos(as), quienes no pretenden defraudarle, ni mucho menos perderle, en un sentido religioso y cultural. En el caso de Raquel, cabe destacar una figura paterna ausente, desinteresada de la fe, para comprender la influencia de su madre como reproductora del credo en el hogar y el establecimiento de una relación filial con el Apóstol Samuel. Por otro lado, quienes provienen de familias nucleares altamente comprometidas con la comunidad, atraviesan experiencias similares, pues las expectativas sobre el mantenimiento de la fe por generaciones, suelen ser un factor de *permanencia* frecuente, independientemente de la heterogeneidad en la composición familiar. En tal sentido, Ada reconoce que en determinado momento —pues no siempre fue así, sino por convicción— permaneció en LLDM para complacer a sus padres “fingiéndolo”.

ser esa persona que ellos querían" (Entrevista a Ada, exmiembro de LLDM, 27 de septiembre del 2023). Amram, Lidia y Uziel comparten la misma postura.

En el plano de la familia extendida, miembros y exmiembros reconocen la importancia de pertenecer a núcleos familiares altamente involucrados en la práctica religiosa (durante generaciones), con cierto estatus en la comunidad, como factor de *permanencia*. Tal afirmación encuentra sentido en el dato generacional, la posesión de un apellido como capital simbólico, la cercanía con parientes pertenecientes a la élite de la iglesia (*los incondicionales*) y la unión matrimonial entre miembros del mismo colectivo. Cabe recordar que Ada pertenece a la quinta generación de creyentes en su familia; Amram, Lidia, Uziel y Jared, a la cuarta; Raquel y Vasti a la tercera; y Concepción a la segunda. A excepción de la última, los(as) otros siete informantes son –simiente santa”, dato que evidencia el alto compromiso en la práctica religiosa por parte de sus padres, también herederos de la fe generacionalmente, pues sus bisabuelos(as) y abuelos(as) conocieron la fe a través de la labor misionera de Aarón y Samuel Joaquín, décadas atrás.

El dato generacional otorga estatus al agente religioso nacido en LLDM, pues enfatiza el tiempo en que la fe se ha mantenido en su familia y, entre otras cosas, denota altos grados de compromiso en la práctica religiosa, perseverancia, fidelidad, obediencia, –buen testimonio”; valores cristianos que permiten gozar o adquirir una buena posición en la comunidad. La procedencia de una familia participativa en distintos ministerios y comisiones, no pocas veces deviene en el reconocimiento del apellido, lo cual tiende a funcionar como capital simbólico cuando el agente obtiene un reconocimiento explícito o práctico, –el de un habitus estructurado según las mismas estructuras que el espacio donde tal habitus se ha engendrado” (Chevallier & Chauviré, 2011, pp. 26-29). Un apellido importante condensa simbólicamente todas las propiedades espirituales, cuando no materiales, del agente religioso y es fruto del reconocimiento por parte de la comunidad, de la legitimidad de la posición de quien lo posee, en consecuencia, de su dominación (como en el caso de la familia Joaquín) o influencia.

En mi recorrido por la colonia Hermosa Provincia, acompañada por uno de los informantes, pude constatar la relevancia del buen apellido en la comunidad como símbolo de estatus e influencia, pues con base en su presentación como miembro de la –Familia Medina”, me fueron facilitados distintos materiales de la Biblioteca Samuel Joaquín Flores,

ubicada en el sótano del Templo Sede. Cabe destacar que durante mi recorrido inicial, sin esa presentación previa, era evidente la hipervigilancia y, en términos subjetivos, un ambiente sumamente tenso. Luego de la presentación del informante como hijo de un respetado exdirector de coro, la situación cambió drásticamente y se me permitió grabar videos, tomar fotos, acceder a obras recomendadas por el propio bibliotecario, entablar una larga conversación con él y, a través de éste, conocer la experiencia de otros investigadores, como José María Murià y Cristina Gutiérrez Zúñiga.

Sobre la posición de su familia en la comunidad, Amram señala lo siguiente:

...en lo económico no [sobresalimos], pero lo que a mi familia le ha ayudado a sobresalir es que fueron —~~pedras~~ “pedras fundamentales” en el crecimiento o, más bien, en la fundación de la iglesia en Torreón Coahuila; es una familia muy conocida, pero de clase baja [...] lo que le ha ayudado a sobresalir es que han sido —~~fundadores~~ “fundadores” y que, por parte de mi papá, es una familia que compone [alabanzas], son directores de coro y sobresalen mucho, por eso son conocidos... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 2 de septiembre del 2023).

Con base en lo anterior, se advierte que el estatus en la comunidad no necesariamente se obtiene a través de capital económico —aunque esto sí sucede, especialmente en el caso de los denominados “hermanos liberales”, quienes hacen grandes aportaciones económicas y su capital es atribuido al desarrollo de su fe y *permanencia* en la iglesia, en plena concordancia con una *ética protestante*— sino por medio de otros capitales, como el simbólico, adquirido durante la trayectoria creyente de la familia y reconocido por otros miembros. No pocas veces la herencia de un apellido compromete implícitamente al heredero(a) a seguir los pasos de sus padres o abuelos(as), esto es, a mantener la fe a través de las generaciones, lo que influye directamente en los procesos de *permanencia religiosa*. Para Raquel, el apellido de su familia supuso expectativas y presión sobre su trayectoria, en cuanto a mantener una vida religiosa activa: —“Cómo iba a defraudar a mi madre o a mis tíos que son una de las familias más importantes de la iglesia?” (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024). Sin embargo, a diferencia del caso de Amram, la informante adhiere a su experiencia el hecho de que sus familiares cercanos pertenecen a la élite de la iglesia.

Otro factor no económico que otorga estatus a la familia y propicia la *permanencia religiosa*, es la pertenencia al grupo de *los incondicionales*. Como vimos en el segundo capítulo, esta posición permite gozar de ciertos privilegios, como servir al Apóstol y a su

familia de manera directa, lo que implica una bendición para el agente religioso,⁸⁹ pero también la adquisición de un fuerte compromiso espiritual, moral y material, que puede conducir a la dedicación de tiempo completo a la obra religiosa, a celebrar matrimonios o ejercer voto de castidad, según la voluntad apostólica. En esos términos, la persona *incondicional* vive una *permanencia* ideal (véase el plano cartesiano del apartado anterior) y su posición se hace extensiva a la familia de la que proviene en términos de estatus. El parentesco con una miembro *incondicional*, otorgó oportunidades especiales a Lidia, por ejemplo, la de ser una edecán de Samuel Joaquín. Si bien la informante describe la experiencia como un honor y una bendición, también destaca la presión sobre el cumplimiento de expectativas que dicho privilegio implica:

[Mi tía es una incondicional], encargada de grupos de señoritas y simplemente por ser su sobrina me dijo: —oꝝ, ¿quieres salir de edecán? Y yo, —wꝝow! ¡Sí! Me dijo —oꝝ te voy a entrenar”. Me enseñaba todos los detallitos [desde cómo se sirve la jarra hasta cómo debe ser el sonido del agua al caer], también me decía: —Cuando lleguen, tú no voltees a ver fijamente a los ojos, lo que pase ahí, ahí se queda, mucha discreción...”. Eso fue en el comedor grande que está en Hermosa Provincia, en la casa [apostólica]. ¿Qué beneficios sentía yo? Estar más cerca del cielo, el perdón de pecados, pero fijate que en ese tiempo ya tenía novio y decía: —Chin! Me porté mal y estoy aquí, no soy merecedora de esto, pero si diosito se fijó en mí, pues aquí sigo”; y ya, me portaba bien [...] Era lo más hermoso, yo quería que me escogieran cada año, pero a mi edad [diecisiete años] ya no servía tanto... (Entrevista a Lidia, exmiembro de LLD, 27 de octubre del 2023).

Al respecto, la informante discute el significado de ser un miembro *incondicional* de la iglesia. En el caso de su tía, implica sumisión a las órdenes del líder religioso y el cumplimiento del voto personal de la castidad por decreto apostólico, pero también garantiza su salvación y una vida bendecida a lado del —siervo de Dios” y su familia. En cambio, para Lidia ha implicado la obtención de privilegios a los que difícilmente se puede acceder, como servir en la casa apostólica en tiempos de Samuel Joaquín, o participar en

⁸⁹ Concepción describe el servicio directo a Samuel Joaquín como —na bendición” que recibió durante su juventud, una experiencia de —mcho crecimiento espiritual”: “...en varias ocasiones me tocó la bendición de atenderlo, de atender a toda su familia, incluyendo a su mamá, mi hermana Elisa; a su esposa, a él, a los que iban con él. Me decía: “ven hija, ¿puedes hacerme esto y esto?, porque ese menú no me gusta”. Yo pues estaba nueva y no sabía, pero le pedía a Dios la ayuda y se lo preparaba. Atendí a su esposa, me gustaba mucho atenderlos, sacarle la ropa a mi hermana Elisa, su madre, y a la hermana Eva, su esposa. [Ella] tenía un pelo tan largo que me gustaba. Le decía: “hermana Eva, ¿me permite cepillarle el pelo?” “Sí, sí te lo permito” [respondía].

bailes y eventos especiales dedicados a Naasón —mismos que tienen lugar, pese a que no forman parte de la idiosincrasia de la iglesia—⁹⁰ tan solo por esta cercanía. Si bien este tipo de parentesco propicia la obtención de privilegios, también genera expectativas sobre el agente que los recibe, pues no basta con participar, es necesario hacerse digno de ello; de ahí la exigencia de altos grados de compromiso en la práctica y la creencia religiosa. En este caso, el parentesco con una miembro de *los incondicionales* influyó directamente en la búsqueda de una *permanencia religiosa* de tipo ideal.

Finalmente, cabe destacar, en el plano de lo familiar, otro elemento que incide directamente en los procesos de *permanencia* en LLDM: el establecimiento de relaciones endogámicas —en alusión a la institución como representación de la familia— en la comunidad. En *Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis*, Carlos Garma (2018) da cuenta del rito conyugal como un factor que influye en el ingreso a una comunidad religiosa, le denomina *afiliación por parentesco* y se centra en el paso a un nuevo credo a partir del matrimonio. Si bien este tipo de movilidad religiosa llega a suscitarse en LLDM, no es común ni ideal, pues genera una serie de problemas y reprensiones para los contrayentes y su descendencia, que van desde no poder practicar el rito conyugal en el templo, hasta la negación del derecho a presentar a los hijos(as) a los cuarenta días de nacidos, lo que supone el riesgo de condena para el infante. En esta institución de carácter hermético, lo ideal no es una *afiliación por parentesco* sino el establecimiento de una *permanencia por parentesco*.

Tal es el caso de Amram, quien explica su arraigo o *permanencia* en la comunidad a través del matrimonio y la familia. Según él mismo, LLDM influye en las relaciones de noviazgo y matrimonio al enseñar a los miembros a buscar parejas dentro de la comunidad, con el fin de evitar el “yugo desigual”. Se espera que el agente religioso contraiga nupcias

⁹⁰ Sobre las normas de vestimenta y comportamientos en dichos eventos, Lidia discute cómo ciertas actividades, por ejemplo los bailes, rompen con expectativas de conducta en la comunidad, pues en esas ocasiones las mujeres pueden utilizar joyas, maquillaje, ropa ligera y no necesariamente faldas largas o velos. De ahí la necesidad de discreción que se promueve en esos espacios, pues llegan a causar incomodidad o desaprobación por parte de los miembros más antiguos de la iglesia. La informante reflexiona sobre su propia actitud ante esas prácticas durante su *permanencia*, pues reconoce que en su juventud no llegó a cuestionar la flexibilización de la doctrina o la necesidad de discreción que se imponía en tales ocasiones: “...yo no me cuestioné, [pensaba] va a ser para el Apóstol de Dios, es una bendición. Las hermanas subían fotos al Facebook de cómo bailaron y yo bien triste. No me cuestionaba, no tenía esa mentalidad [...] En ese tiempo no, yo quería ser ellas, que me eligieran a mí, mi mente nunca pensó otra cosa, pero ahora sí...” (Entrevista a Lidia, miembro de LLDM, 27 de octubre del 2023).

con un(a) miembro activo que, además de compartir sus disposiciones religiosas, busque perpetuar las creencias y tradiciones de LLDM por generaciones:

¿Que si influye la iglesia? Sí, sí influye en nuestras relaciones. Se nos recomienda, se nos exige más bien, que nos casemos con hombres y mujeres de nuestra comunidad para que eso no afecte nuestra fe [...] El que me case con una católica puede influir en que ella me saque de la iglesia y que mis hijos nazcan fuera [pero] si el niño muere antes de los catorce años, tiempo en que puede ser bautizado, se condena, según la doctrina... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 26 de agosto del 2023).

Además del arraigo, ciertas uniones entre miembros otorgan estatus al interior de la institución. Un factor importante en la elección de parejas es la trayectoria que la familia del candidato a matrimonio posee dentro de la iglesia, especialmente si en ésta hay ministros de culto, pues los miembros de LLDM aspiran a crecer en estatus o reconocimiento, ya sea a través de la posición de sus familias, contribuciones financieras o testimonio personal de fe; empero esto no debe ser considerado un aspecto doctrinal, sino un rasgo cultural de la iglesia que propicia la *permanencia religiosa*:

...si mi esposa hubiera tenido la oportunidad de haber conocido a un hijo de ministro, se hubiera ido con el hijo del pastor, porque su estatus era mejor [...], pero esto no es algo que se enseñe en las iglesias, sino más bien cultural [...] no es doctrinal, pero sí influye en mantener el estatus [...] Por ejemplo, el papá de mi sobrino es diácono, por ello tuvo la oportunidad de casarse con la hija de un diácono también; [en algunos casos] se privilegia el estatus por sobre el amor [...] El hijo del diácono siempre va a buscar a la hija del pastor y la hija del pastor va a buscar al hijo del Obispo [...] Se tienen aspiraciones, pero más que a ser ministros, hay quien aspira al reconocimiento de la comunidad... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 26 de agosto del 2023).

Llegados a este punto, es posible identificar dos factores que influyen frecuentemente en los procesos de *permanencia religiosa* en LLDM,⁹¹ a saber, la convicción y la familia. El primero, como disposición mental a la creencia, supone el pleno convencimiento de estar en “la verdad” o de poseerla y, aunque es posible hallar distintos tipos de convicciones en los agentes religiosos, tres son las que destacan como motores del arraigo institucional: la convicción en la “elección divina” o el apostolado, la convicción en la doctrina del sufrimiento y la convicción en la doctrina del castigo. No menos importante

⁹¹ Independientemente del momento histórico que atraviese la comunidad, aunque cobra un matiz especial o distinto según cada periodo de liderazgo.

es el segundo factor identificado: la familia como extensión de lo religioso institucional. Ésta propicia la permanencia a través de variables como la herencia generacional de la fe, la posesión de un apellido como capital simbólico, la pertenencia a o el parentesco con la élite de la iglesia (los incondicionales), y el establecimiento de relaciones endogámicas⁹² en la comunidad.

3.3 Factores que influyen en los procesos de salida de La Luz del Mundo: Perspectiva de miembros y exmiembros de la institución religiosa

En *El costo de disentir...* Rafael Ramírez y Olga Odgers (2021) analizan las causas y consecuencias de la *disidencia religiosa* entre miembros de tres iglesias protestantes; allí proponen, como advertimos en el capítulo teórico, dos categorías para comprender procesos de ruptura disímiles, a saber, la *desafiliación* y la *defección*. La primera, se trata de una pérdida de *afiliación* no confrontativa en la que el agente religioso no reniega de la fe y sólo toma distancia. La segunda, implica el abandono deliberado y argumentado ante la comunidad, una intencionalidad transgresora, de enfrentar a la iglesia e ilustrar a los demás con el ejemplo a seguir; apostasía, en términos de Garma (2018). Empero la *disidencia religiosa* se complejiza al advertir, como haremos a través del caso empírico, que no todo proceso de salida implica un abandono físico o corporal de la comunidad, que existen estrategias de resistencia para pertenecer sin creer —estar al mismo tiempo afuera y adentro— y que la apostasía no implica de manera obligada el abandono voluntario de la institución religiosa, sino una forma activa de *pertenecer*.

A la manera de Ramírez y Odgers (2021), analizaremos los factores que influyen en los distintos tipos de disidencia (causas) y la direccionalidad del cambio religioso (consecuencias), en ese tenor, además de recuperar las categorías *desafiliación* y *defección*, exploraremos la *deserción intermitente* y la *expulsión* como procesos de ruptura disímiles que complejizan la movilidad religiosa tendiente a la salida o abandono de las iglesias. Para ello, dividiremos este apartado en tres secciones, las dos primeras dedicadas a los agentes religiosos desertores y la tercera a la perspectiva del miembro activo de la comunidad, de la siguiente forma: 1) *Salida mental: impedimentos, factores y consecuencias*; 2) *Salida o abandono físico de la congregación: impedimentos, motores, consecuencias y*

⁹² En alusión a la institución como representación de la familia.

direccionabilidad del cambio religioso; y 3) La perspectiva creyente sobre el cambio religioso en la comunidad.

1) Salida mental: impedimentos, factores y consecuencias

Un elemento común a las experiencias de disidencia o ruptura es que éstas se viven como procesos de mediana o larga duración, pues ~~no~~ ocurre de la noche a la mañana que los sujetos despierten con una conciencia nueva de su situación en el mundo que transforme su fe, sino que tales procesos de transformación religiosa personal son paulatinos y secuenciales” (Ramírez & Odgers, 2021, p. 217). Advertirlo permite comprender que de manera previa a una salida o abandono de cierta comunidad, el agente religioso atraviesa por un periodo reflexivo que eventualmente le conduce a la pérdida de *afiliación* (práctica y creencia), ya sea confrontativa o no. Sin embargo, el caso empírico permite complejizar estos supuestos, pues la experiencia de cinco de los ocho informantes, aunada a la aproximación a distintos testimonios en documentales (HBO, Netflix, Vix), redes sociales y plataformas digitales (Instagram, Facebook, YouTube, Reddit); da cuenta de tipos de ruptura que no necesariamente culminan en un abandono físico o corporal de la comunidad.

Los informantes definen esta disidencia como una “salida mental” y aquí decidimos recuperar la interpretación que el agente religioso hace de su propia experiencia, para comprender procesos de ruptura disímiles. Tal como se advierte, el término hace referencia al tipo de salida que no concluye, de manera obligada, en un abandono físico de la comunidad, pues el agente llega a permitirse ciertos grados de participación eclesial — incluso elevados— a pesar de una pérdida total o parcial de la creencia religiosa (contenida en los cuatro pilares de fe). Si bien esto puede pensarse como la vivencia de un *practicante no creyente*, es menester matizar el dato, pues los testimonios dan cuenta de una situación variable: por un lado, existen agentes que pierden los cuatro niveles de la creencia (o pilares de fe: la Biblia, Dios, Cristo y el Apóstol), pero participan, en distintos grados, de la comunidad; por otra parte, están los que llegan a perder la creencia en uno o dos de los pilares, pero conservan los otros. Por ejemplo —como veremos más tarde con mayor detalle— Amram dejó de creer en el Apóstol, pero no en Cristo; y, aunque participa menos de la comunidad, acude a cultos o servicios religiosos especiales.

A este proceso es al que denominamos *deserción intermitente* en el capítulo teórico, una especie de “*limbo*” o posición intermedia en la que es posible mantenerse sin necesidad

de llegar a la ruptura institucional. Si bien el agente puede pasar largos periodos en esta situación, sin intención de salir de ella, también es posible entender este tipo de movilidad como una estrategia de autocuidado —en la búsqueda de evitar *el costo de disentir*— o como el prelude necesario para salir plenamente, pues implica una evaluación costo/beneficio por parte del miembro de LLDM para dar ese paso. Cinco informantes identifican una “salida mental” en sus trayectorias creyentes (Amram, Lidia, Uziel, Raquel y Ada). En sus propios términos: “...salir mentalmente es ya no creer en [las] mentiras de La Luz del Mundo, ser libre de la esclavitud mental, [pero] seguir ahí físicamente...” (Testimonio de Uziel en Reddit, exmiembro de LLDM, 11 de marzo del 2024) o asistir a la iglesia “por compromiso”, pero estar con la mente plenamente fuera (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024).

Si bien el *habitus religioso* o las disposiciones mentales y corporales a la creencia pueden ser reestructuradas o transformadas, ello impone una difícil tarea para el agente religioso que desde la infancia interiorizó las normas de la institución religiosa; en contraste, resulta menos complicado para el miembro convertido durante la adultez, pues tiende a presentar un *habitus* más cambiante. LLDM espera de sus miembros una *permanencia* de tipo ideal, esto es, altos grados de creencia y práctica, en términos sociológicos, un *habitus perdurable*, empero distintos factores propician lo contrario. Antes de dar paso a su análisis, es necesario recalcar que institucionalmente existen estrategias para impedir este tipo de movilidad religiosa. Una de ellas es la doctrina del castigo, en la que se advierte al miembro que el abandono de su fe puede devenir en graves consecuencias, por ejemplo, el infierno. Otra puede ser la flexibilización doctrinal que resta rigidez a las normas institucionales como motor de la *permanencia* en tiempos actuales. Sin olvidar la propia convicción del agente.

Entre los principales factores que influyen en los procesos de salida mental o *deserción intermitente* durante el actual periodo de liderazgo en LLDM —variantes, a diferencia del *ingreso* y la *permanencia*, en cada etapa apostólica— destacan: a) los medios de comunicación y las redes sociales digitales como generadores de dudas; b) la comprensión de la fe como “lavado de cerebro”; c) la pandemia como motor de “desprogramación”; d) el caso Naasón; y e) el surgimiento de documentales sobre la comunidad en distintas plataformas de *streaming*. Previo a su análisis, cabe señalar que

estos factores también influyen en los procesos de salida física o corporal de manera importante, por lo que serán recuperados en el siguiente apartado, pero en el entendido de que a la materialización de la salida o ausencia permanente del grupo, le precede un alejamiento mental, es decir, lo presupone, pues es un proceso de transformación religiosa paulatino y secuencial.

a) *Los medios de comunicación y las redes sociales digitales como generadores de dudas*

La *deserción intermitente* pone sobre la mesa la capacidad de agencia del miembro de LLDM, pues advierte que no es un sujeto estático con una posición fija dentro del campo. El *desertor intermitente* denota la capacidad de luchar, crear, participar e incluso impugnar las pautas interiorizadas, pues no pocas veces cuestiona las prácticas de la jerarquía eclesial (desde la cúspide) y las creencias popularizadas en la comunidad (desde el laicado). Amram explica que sus dudas sobre el apostolado surgieron —como consecuencia no deseada de la acción— en su aproximación investigativa a los orígenes de LLDM, también al descubrir noticias y eventos que en su momento habían sido —ocultadas— por la institución; por ejemplo, las demandas por abuso sexual contra el Apóstol Samuel. Inicialmente presentó preocupaciones doctrinales acerca de lo que considera una —exaltación excesiva— a la figura del líder religioso, a quien, en sus propias palabras, —se ha elevado al punto de considerarle divino—; esto según la creencia popularizada en sus poderes milagrosos (levantar muertos, sanar enfermos, leer la mente, conocer el futuro). Sin embargo, no pocas veces procuró ahuyentar tales pensamientos o no dar cabida a la duda en su trayectoria creyente:

[En 2010] empiezo leyendo noticias, escuchando reportajes de periódicos locales, trato de no prestar oído a chismes, sino que me voy a la noticia. [El caso Samuel Joaquín/TV Azteca] sí me creó un poco de conflicto, pero como eso sucedió cuando yo tenía 14 años, no lo sentí tanto, lo negaba, pensaba que estaban difamando, pero queda clavada la espinita [...] Hay negación hasta que pasa lo de Naasón Joaquín, ahí fue el quiebre... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 2 de septiembre del 2023).

Luego de la adquisición de un *smartphone* y del acceso a internet en su hogar, Amram cuenta que dio lugar a su curiosidad e interés investigativo, pues no era asiduo a los medios de comunicación tradicionales (periódicos, radio y televisión) debido a las advertencias extendidas sobre el peligro de prestar atención a las difamaciones sobre la

iglesia. Indudablemente esto puede ser atribuido a la experiencia de la comunidad frente a la prensa escrita y audiovisual en los años cuarenta y noventa, que abordamos en el capítulo dos. En tal sentido, el encuentro del informante con las fuentes de información seculares se dio en un espacio de intimidad, en el que no podía ser cuestionado por sus correligionarios, dado que LLDM promueve implícitamente un acceso a la información a través de canales institucionales (vía oficial) como *Berea Internacional*:

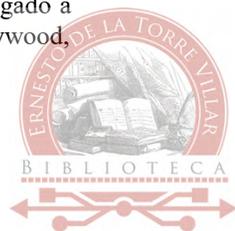
...no te dicen —no veas televisión, no veas radio”; pero dicen: —hermano, no prestes atención a las difamaciones”. Y tú dices: —¿dónde están las difamaciones?”, pues en la televisión, en los medios de comunicación, radio, periódico, internet, YouTube [...] No te dicen —no escuchen a las muchachas de *Salí de una secta*”,⁹³ —noescuchen a TV Azteca”, —no escuchen a Televisa” o —no vean Netflix”. Dicen: —hermanos, estamos en constante ataque y debemos estar atentos, no prestemos atención a eso”. ¿A qué? ¡Pues a todo lo que está en los medios de comunicación! (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 2 de septiembre del 2023).

Evidentemente, el informante posee —al igual que Raquel, Lidia, Ada y Uziel— altos grados de confianza en los medios de comunicación seculares, especialmente en portales de noticias en internet y reportajes televisivos de cadenas internacionales, pues les considera serios y no simples difamaciones. Estos impactaron su fe de manera creciente y afectaron sus creencias más férreas, especialmente hacia el apostolado durante el caso Naasón. Por su parte, Raquel experimentó una situación similar en su búsqueda de evitar el abordaje de los medios de comunicación respecto a la detención y encarcelamiento del líder religioso durante su *permanencia*:

...nosotros teníamos prohibido ver noticias que no fuesen de la iglesia. Todo lo que sabíamos respecto al proceso judicial de Naasón era a través de la iglesia. No podíamos ver videos ni averiguar por fuentes externas lo que estaba ocurriendo realmente [...] A mí me salía de repente en *Tik Tok* un video de una *ex LLDM* y lo saltaba rapidísimo, porque captaba alguna frase y decía, —bueno, puede ser verdad”, pero no lo quería creer [...] Yo no veía nada hasta que hablé con un familiar [que] me dijo: —si el abogado más famoso y caro de Estados Unidos no ha podido sacarlo, por algo será”.⁹⁴ Simplemente esa palabra me hizo

⁹³ Primer podcast en español sobre LLDM.

⁹⁴ Se refiere a Alan Jackson, reconocido como uno de los cien mejores abogados de California, ha litigado a favor de agresores sexuales como Kevin Spacey, y entre su lista de clientes incluye a actores de Hollywood, estrellas de la NBA, multimillonarios, ejecutivos y miembros de la realeza de distintos países.



reaccionar. Después de esa conversación empecé a ver los documentales y vídeos, a informarme, a dudar... (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024).

En ambos casos se hace evidente la resignificación de los medios de comunicación, pues los informantes pasaron de entenderles como armas en su contra a herramientas para la deconstrucción del pensamiento religioso. Pese a la vigilancia institucional, la capacidad de agencia del miembro se manifiesta en el cuestionamiento a lo establecido y en la libre decisión de acceder, a través de vías no oficiales, a la información. En todos los casos, pero especialmente en los de Ada y Uziel como informantes más jóvenes, también las redes sociales digitales jugaron un papel fundamental para la reestructuración de las disposiciones religiosas. En el caso de la primera —quien ya experimentaba dudas sobre los liderazgos en su iglesia local (la figura del encargado), a causa de la hipervigilancia a su trayectoria y el cuestionamiento a su sexualidad— el encuentro con un video de YouTube en el que una exmiembro de los Testigos de Jehová habla sobre su proceso de *desasociación religiosa*, le condujo a dudar sobre su fe y a cuestionar si ella misma se encontraba inmersa en “una secta”; tal como la *youtuber* (Mildred Lyons) define a la comunidad religiosa de la que salió.

En el caso de Uziel, quien recibió un video a través de Facebook en el que se cuestiona a LLDM y su liderazgo actual, sucedió lo mismo. La exposición a lo que él denomina “videos críticos” en redes sociales, propició el inicio de sus dudas, pero la lectura de distintos testimonios de exmiembros de LLDM en Reddit, especialmente de las *Jane Does* del caso Naasón, le condujo a un punto de ruptura con la fe. A través del mismo sitio web, Uziel narra el temor que experimentó al prestar atención a aquello que le habían sugerido explícitamente no ver; sin embargo, la libre decisión de investigar fue determinante para su salida mental. Al no contar con los recursos para llevar una vida de forma independiente, Uziel confiesa que se ve en la necesidad de apegarse a la tradición familiar, por lo que continúa “físicamente” dentro de la iglesia. Sin embargo, aprovecha esa situación para ayudar a otros en su proceso de salida desde el interior de la comunidad, en un ánimo —a mi parecer, bastante cristiano— de “salvar” a personas como él. En sus propias palabras, vive la apostasía, entendida como pérdida de la fe, y desde esa posición realiza una suerte de activismo “oculto” al interior de la comunidad.

b) La comprensión de la fe como “lavado de cerebro”

El inciso anterior revela una tendencia a la comprensión de LLDM como una “secta”. De acuerdo con esta interpretación, opuesta al sentido sociológico del término, “las sectas” serían grupos cuasicriminales que captan individuos por medio de técnicas manipulativas y de reforma del pensamiento: lavado de cerebro. Esto incluye: un líder autoritario —no del todo en sus cabales—, la existencia de manipulación y grandes probabilidades de daño psicológico o físico. Dicha perspectiva, definida por Alejandro Frigerio (2000) como “etiquetamiento y medicalización de la desviación religiosa”, se forma, transmite y mantiene principalmente en los medios de comunicación y la “cultura de masas” (como exploraremos más tarde); y despoja al creyente-practicante de su capacidad de agencia, pues le asume como un ser completamente sometido, por ende imposibilitado para impugnar o transformar las pautas de la comunidad. El *disidente religioso* inmerso en una institución de carácter total, esto es, abarcadora de todos los planos de la vida, no pocas veces se apropia de este discurso legitimado por agentes que imponen la definición de un problema: los “expertos en sectas”.

Raquel, Ada y Uziel describen a LLDM como una secta, pero acogen una perspectiva particular: el modelo *BITE*⁹⁵ de Steven Hassan. Este enfoque, proveniente de la psicología pop, ampliamente difundido en las redes sociales digitales para la identificación y comprensión de grupos de “alto control mental”, no necesariamente religiosos, es utilizado por numerosos disidentes de distintas comunidades de fe (testigos de Jehová, mormones, moonies) para explicar sus experiencias en dichos espacios. El modelo de Hassan surge como una herramienta útil para la comprensión del control sobre las personas en diferentes aspectos de sus vidas: el comportamiento, la información, el pensamiento y las emociones. Las y los exmiembros de LLDM —y otras denominaciones— que han hecho suya esta perspectiva, interpretan sus trayectorias creyentes a partir de términos como “lavado de cerebro”, concepción que ha contribuido a los procesos de salida mental o *deserción intermitente*, en aras de una “liberación mental”.

Más allá de la información obtenida a través de las entrevistas realizadas para esta investigación, la influencia del modelo *BITE* se extiende a los exmiembros de LLDM a través de la creación del primer podcast en español dedicado a hablar sobre esta

⁹⁵ Por sus siglas en inglés: *Behavior, Information, Thought, Emotions*.



comunidad: *Salí de una secta*,⁹⁶ creado por Lo-ami Salazar y su hermana, nuestra informante Ada, ambas exmiembros de LLDM que atravesaron procesos de *deserción intermitente* fuertemente influidos por el modelo de Hassan. A través de distintas redes sociales y plataformas digitales, este podcast, que actualmente cuenta con más de diez mil seguidores en YouTube, se dedica a explicar lo que denomina las técnicas de manipulación presentes en la doctrina y disciplina de LLDM, con base en el modelo *BITE*, la experiencia de las creadoras de contenido y la amplia comunidad de exmiembros que les siguen. Esto habla de una amplia difusión de esta perspectiva psicológica que se promueve de la siguiente forma:

¿Estás listo/a para descubrir los secretos de las sectas, el lavado de cerebros, control mental, e influencia indebida? Gana conocimiento profundo y protégete junto a tus seres queridos de las garras de la manipulación. Te invito a que te unas a mí, el Dr. Steven Hassan, en un viaje de conocimiento y fortalecimiento con mis cursos disponibles por medio de las redes (Panfleto promocional disponible en *freedomofmind.com*, 2023).

La comprensión de la fe como lavado de cerebro, es decir, esclavitud mental, se vuelve un factor importante para la búsqueda de la liberación que conduce a la salida o el abandono de la comunidad, en primera instancia, a nivel psicológico. Como en el inciso anterior, esto muestra el impacto de las plataformas digitales en la generación de dudas, pero también evidencia, lejos de la autopercepción de los desertores, la capacidad de agencia que poseen. En oposición a la perspectiva del lavado de cerebro, la manipulación y coerción que desde este ángulo imposibilita al miembro de LLDM para cuestionar la estructura eclesial, los procesos de salida mental hablan de agentes religiosos que logran cuestionar las pautas de la institución, no pocas veces internalizadas desde la infancia. El *desertor intermitente* impugna las pautas institucionales al crear resistencia frente a una salida típica de la congregación (*desafiliación, defección*) que, como veremos más tarde, implica la pérdida de la familia y de la red social tejida en torno a la comunidad, lo que es visto como un fuerte precio a pagar por quien disiente públicamente (Ramírez & Odgers, 2021, p. 220).

c) *La pandemia como motor de “desprogramación”*

⁹⁶ Amram, Lidia, Uziel y Raquel reconocen la fuerte influencia que este podcast generó en sus procesos de salida.

Íntimamente ligados a la comprensión de la fe como lavado de cerebro, se encuentran los elementos que —según el disidente de LLDM— propician la “desprogramación” de la “manipulación” como factores que influyen en el proceso de salida mental de la comunidad. Si la constancia o asistencia asidua a un grupo se presenta como un factor que influye en su *permanencia*, dado que otorga un sentido de pertenencia al agente religioso, la falta de perseverancia se vuelve un motor para la pérdida de dicho sentido, pues el miembro se desvincula fuertemente de los rituales y símbolos (físicos y verbales) necesarios para invocar ese sentimiento de pertenencia (Collins, 2009). En ese tenor, como consecuencia no deseada de la acción, las restricciones gubernamentales que impidieron las reuniones masivas durante la emergencia sanitaria por Covid-19, afectaron directamente en la perseverancia de los miembros de distintas comunidades de fe, entre ellas, LLDM. La falta de reunión con el grupo propició el alejamiento mental de ciertos agentes que, acostumbrados a altos grados de asistencia física al templo, tuvieron que convertir su práctica religiosa en una dinámica virtual.

El contexto de crisis de la iglesia, que en palabras de Raquel principió con la transición hacia un nuevo liderazgo y el caso jurídico del Apóstol, aunado al surgimiento de la pandemia a nivel global, devino en el proceso de salida mental de la informante; quien resignificó la emergencia sanitaria como “una bendición” puesto que dio lugar a la “desprogramación” de su “lavado cerebral”:

En el 2019, cuando arrestan a Naasón, yo aún decía: “~~a~~, es mentira”, empecé a ponerme de parte de todo lo que decía la iglesia y pensaba “~~S~~on las que quieren crear evidencia!”⁹⁷ [...] “~~¿~~Cuántas personas tienen acceso a sus dispositivos que pueden haber puesto ahí cualquier cosa?” Esa era mi convicción. ¿Qué pasa?, entra el COVID, bendito COVID, para mí el COVID fue una bendición porque cerraron los templos y ahí fue cuando yo pude empezar a desprogramarme, el no estar yendo constantemente a que te laven el cerebro, es una desprogramación [...]

Aunque estábamos encerrados en casa yo seguía trabajando, estaba agotada porque tenía a los niños aquí todos los días, vivía estresada, pero sentía esa libertad de decir: “~~a~~ tengo que ir a la oración” [...] Nos mandaban los enlaces para conectarnos, pero yo me conectaba y hacía otras cosas como la comida [...] Cuando volvimos a los templos yo ya

⁹⁷ Se refiere a las *Jane Does* del caso Naasón.

iba diferente, sentía que iba fingiendo, no estaba de acuerdo en cómo hablaban los ministros... (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024).

El “enfriamiento” espiritual o desánimo experimentado durante la pandemia, aunado a elementos como el surgimiento de dudas sobre el apostolado con el caso Naasón, fue parte del proceso gradual de salida mental de Raquel, quien por expectativas familiares se mantuvo como *desertora intermitente* durante un tiempo con el fin de evitar la pérdida de su madre, principal reproductora de lo religioso institucional en su familia. El tránsito de lo presencial a lo virtual permitió que la informante pudiera dedicarse a otras actividades, propias del hogar, lejos de la presión que experimentaba al sentirse comprometida con la asistencia diaria al templo. El caso de Lidia es similar, como *desertora intermitente* o agente en busca de evitar los costos de disentir, describe un proceso gradual de alejamiento de la iglesia, influenciado por diversos factores, entre ellos, el confinamiento por COVID-19:

...mi salida mental fue por la comodidad de la pandemia, ya no íbamos y fue como: —h, qué chido se siente estar en casa y no te pasa nada”. Nos dieron la autoridad de que en nuestras casas estuviera Dios, ese tema se habló mucho, el Apóstol lo mandaba a decir. Esa comodidad se sintió rica, teníamos nuestra pantalla y escuchábamos la palabra de Dios, yo lo sentía súper bien. También tuvo que ver el problema con el hermano Naasón, de que lo metieron a la cárcel... (Entrevista a Lidia, exmiembro de LLDM, 27 de octubre del 2023).

Tanto Lidia como Raquel expresan que la *permanencia religiosa* como mujeres implica una dinámica sumamente cansada, pues, en casos como los suyos, a las actividades religiosas se adhieren tareas como trabajadoras y madres, de modo que se llega a cumplir una jornada extenuante. Dicha percepción influyó en la sensación de bienestar que adquirieron con la llegada de la pandemia, pues el Covid-19 les otorgó las condiciones necesarias para “desprogramación” de sus cerebros: tiempo, espacio, menos presión grupal. “Desprogramarse” indica el cambio de ideas, creencias o convicciones que rigen el comportamiento, salir mentalmente de la comunidad. Desde una perspectiva sociológica, implica la reestructuración de las disposiciones a la creencia o del *habitus religioso*.

d) El caso Naasón

Cronológicamente, el caso Naasón fue previo a la pandemia; la detención del líder religioso en el estado de California sucedió en junio de 2019, poco después de la celebración de su onomástico en Bellas Artes, y el confinamiento por la emergencia

sanitaria comenzó en febrero del siguiente año. Sin embargo, la decisión de colocarles en este orden y no en otro como factores que influyen en los procesos de salida de LLDM, obedece al cambio de perspectiva o mentalidad que tuvo lugar durante la pandemia como motor de “desprogramación mental”. Al igual que los(as) fieles que aún *permanecen* en la institución, algunos disidentes coinciden en que la recepción de la noticia causó revuelo, pero predominó el consenso en torno a la credibilidad del líder y su inocencia. En ese entendido, antes que numerosos procesos de *desafiliación* y *defección religiosa*, como apuesta nuestra hipótesis, se identificaron altos grados de compromiso con la institución y sus representantes.

Amram describe su acercamiento inicial a la noticia como “un momento de negación”, pues antes de dudar en el Apóstol, consideró que se trataba de otra “artimaña” de la Iglesia Católica. Lidia reconoce que en ese momento creyó más en el Apóstol que en Dios, lo que evidencia que los distintos pilares de la fe adquieren una posición y un valor distinto según cada miembro de la iglesia. Ada también comparte ese sentir, pues dejó de creer en Dios antes de perder su creencia en el Apóstol, empero ello tuvo lugar poco antes del caso jurídico que posteriormente propiciaría su salida física de la comunidad.⁹⁸ Al recibir la noticia, Raquel y Uziel consideraron que todas las acusaciones hacia el líder religioso eran falsas, pues parecía obra del clero católico en contubernio con ciertas mujeres de la comunidad, cercanas al Apóstol, acusadas de recibir bienes materiales (entre ellos, la visa americana) para hacerle daño. Sin embargo, esta perspectiva cambió de manera radical entre la detención del Apóstol y el inicio de la pandemia.

Aparentemente, los(as) informantes se mostraron incrédulos al conocer la situación, pues —como señala Amram— cuando LLDM cierra sus puertas “se vuelve impenetrable”. Miembros y exmiembros dan cuenta de que esto suscitó un gran incremento en la participación de la comunidad, ya que se procuró demostrar la fidelidad y el compromiso a través de una dinámica muy activa que consistía en asistir a los templos y orar por el líder religioso, con posibilidad de hacerlo las 24 hrs. del día. Sin embargo, con el paso de los meses y la llegada de la pandemia, las restricciones oficiales que impidieron las reuniones masivas afectaron la dinámica presencial de la comunidad y dicho factor influyó, para

⁹⁸ informar sobre las audiencias y traducirlas al español fue uno de los motivos para crear el podcast *Sali de una secta*.

algunos, en el cambio de perspectiva sobre el caso Naasón. La nueva virtualidad se vio acompañada del atento seguimiento al proceso jurídico del Apóstol; ello significó, para algunos, la espera de noticias por parte de *Berea Internacional* y, para quienes ya poseían ciertas dudas, la búsqueda de información en distintas fuentes, que no pocas veces condujo a la confirmación particular sobre la veracidad del caso.

El proceso jurídico fue determinante para miembros como Amram, pues trajo consigo el “quiebre” de la fe. Esto significa que tras una larga temporada de dudas hubo un detonante para la salida mental, esto es, para la pérdida de la creencia en el apostolado (aunque no en Dios). Dedicado a la investigación del caso, el informante advierte que el señalamiento de los abogados sobre “su cliente”, a quien le reconocen haber cometido algunos de los actos de los que se le acusaba, significó un parteaguas en su trayectoria y el inicio de su *deserción intermitente*:

...arrestaron a Naasón, pero no fue ahí el quiebre, no fue en ese momento, sino hasta que yo empiezo a analizar [...] Me pongo a seguir el caso en las noticias y, como te digo, no presto atención a chismes; empiezo a seguir varios noticieros de Estados Unidos y yo mismo hacía las traducciones del inglés al español [...] Viendo eso me cae una conclusión: “~~sto~~ sí pasó”. Ahí es cuando viene el quiebre, la depresión, la ansiedad, cuando vienen mis dudas, mis miedos, todo se empieza a juntar, es una avalancha de emociones [...]

Lo que me llevó a esa conclusión fue que, cuando leí una traducción de las auditorías donde los abogados dicen: “~~sto~~ que hizo mi cliente (Naasón), no fue abuso sexual, fue consensuado”. Entonces yo digo: “~~ah~~, entonces sí sucedió!”. Mi asociación fue así: a mí me enseñaron que el adulterio es pecado, así lo vi, [y pensé] “~~stas~~ muchachas le tendieron una trampa al hermano Naasón, entonces él cayó, cometió adulterio, pero no cometió un crimen (yo así dije). Conforme a la doctrina y a lo que ellos nos han enseñado, es adulterio, es un apóstol adúltero, ya no es ni tan santo, ni tan perfecto, ni tan libre de pecado, es un mentiroso [...] yo lo analicé desde la doctrina (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 2 de septiembre del 2023).

Este cambio de enfoque tuvo como base la propia doctrina religiosa y la nueva concepción del Apóstol como un “hombre pecador”, antes que la credibilidad en la parte acusadora. No obstante, con el paso del tiempo, específicamente durante la pandemia, Amram logró identificar tales actos como abusos por parte de la autoridad religiosa. Esta perspectiva es contrastante con la de Lidia en la medida en que ella atraviesa un proceso

similar, pero con un matiz de género desde el principio. Al conocer los testimonios de las *Jane Does* durante el confinamiento, la informante cambió su visión —que implicaba entender el caso como un ataque por parte de la comunidad católica— al respecto, pues mostró empatía con las mujeres que compartieron sus experiencias, tanto en el proceso jurídico como en los distintos documentales sobre la iglesia, ello al considerar la importancia de las denuncias de abuso sexual en una comunidad religiosa, pues desde su propia experiencia, es necesario creer en ellas.

e) *El surgimiento de documentales sobre La Luz del Mundo*

Como productos culturales, los documentales sobre LLDM tuvieron un impacto significativo en los(as) miembros y exmiembros de la comunidad. Sobre los primeros hablaremos más tarde, en cuanto a los segundos, las grandes producciones contribuyeron a la pérdida de credibilidad en la institución y el líder religioso. Como adelantamos en el inciso anterior, en el caso de Lidia confirmaron sus propias experiencias de abuso dentro de la iglesia. Una de las condiciones que la informante estableció para salir de la comunidad, al menos mentalmente, fue ver con sus propios ojos alguna prueba de lo ocurrido en el caso Naasón. Esto sucedió a través del documental *Detrás del velo: sobreviviendo a la Iglesia La Luz del Mundo* de HBO, donde pudo contemplar al líder religioso en una situación vulnerable, lo que le causó una reacción emocional intensa que, desde su perspectiva personal, le vino a confirmar la veracidad de las acusaciones. El hecho contribuyó a su desilusión y desapego, así como a la construcción de una percepción crítica al respecto, pues además de su identificación con las víctimas, el reconocer a familiares y conocidos en tales producciones, favoreció a la credibilidad y confianza que les otorgó.

Raquel describe un proceso de *deserción intermitente* en el que seguía asistiendo a la comunidad por compromiso, con la intención de cumplir expectativas familiares, originado por su acercamiento a los documentales sobre la comunidad. Previo a ello, no tenía ninguna intención de conocer el abordaje de los medios de comunicación tradicionales, ni mucho menos de las grandes industrias culturales, en línea con las sugerencias de la jerarquía eclesial. Empero la duda sembrada por un familiar le orilló a la búsqueda del panorama completo:

...en el primer documental que vi, ya mi cabeza automáticamente hizo clic, —«todo es verdad» y lo sabía porque, además de que salen personas a las que conozco personalmente, a mí me

llegaron a decir frases similares... (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024).

Al igual que Lidia, Raquel establece confianza en dichas producciones con base en sus propias experiencias y el reconocimiento de personas cercanas a ellas, especialmente de familiares y famosos miembros de la comunidad en Hermosa Provincia, destacados por sus grandes trayectorias; entre ellos, Alethea Mendoza (exdirectora del coro juvenil) y Joel Silva (exministro de culto), participantes recurrentes en los distintos documentales. Cabe recalcar que los títulos de dichas producciones, así como sus contenidos, adquieren un sentido de liberación mental o “desprogramación” del miembro de LLDM que ha “sobrevivido” a “la oscuridad” de un “Apóstol del mal”, lo que configura la existencia de dicha comunidad como una amenaza o problema para la sociedad: *Detrás del velo: Sobreviviendo a la iglesia La Luz del Mundo* (HBO); *La oscuridad de La Luz del Mundo* (Netflix); *Secretos del Apóstol del mal* (Televisa, a través de Vix). De modo que LLDM bajo la lente del documental se descubre como una secta, en un sentido peyorativo, a partir de la definición colectiva de la desviación religiosa.

Esto último no pretende obnubilar la existencia de reclamos y la exigencia de justicia por parte de las *Jane Does* y numerosos exmiembros de LLDM, sino aclarar el rol de las industrias culturales en la difusión de los problemas sociales, y su contribución a moldear la conciencia social acerca de la diversidad religiosa en general y LLDM en particular. Esto es importante en la medida en que algunos exmiembros comparten una preocupación con los miembros de la comunidad: el problema de la discriminación por motivos religiosos. Amram reconoce que el documental de HBO, específicamente la parte en que se muestra a Naasón con una mujer a la que él conoce personalmente, reforzó su decisión de salir de la comunidad. Sin embargo, desde que vio ese fragmento de la producción, experimentó una serie de emociones (asombro, indignación y ansiedad) a pesar de que “ya había roto los hilos” con la comunidad, al menos mentalmente; ello al temer la manera en que la circulación de dichas imágenes podría afectar la reputación de la iglesia y de sus miembros, entre los que se encuentra su familia.

La *deserción intermitente*, contraria a la *defección religiosa*, permite establecer un proceso de salida mental en el que la relación del disidente con la institución no culmina en un deseo de destrucción, sino de empatía y comprensión hacia los miembros con los que se

ha compartido el problema de la discriminación religiosa. Lejos de confrontar a la iglesia, Amram reconoce a través de este proceso que su intención no es “destruir” a la comunidad, sino que ésta permanezca, pues dota de sentido la vida de las y los fieles. En sus propias palabras, desear que la institución “aiga” es “desearle la muerte a la gente”, pues el entrevistado reflexiona en torno al papel de la religión en la vida de las personas y sobre su propio proceso de salida mental que ha sido doloroso en términos emocionales, por lo que muestra empatía hacia aquellos que encuentran significado en LLDM y otras instituciones religiosas.

Los cinco factores presentados influyen en mayor o menor grado en cada caso particular, incluso pueden actuar de manera combinada en la mentalidad de un solo agente religioso, pues no son tipos ideales puros, sino elementos interconectados que dan lugar a la salida de LLDM. Como procesos paulatinos y secuenciales están compuestos de distintas etapas de duda, empero existe un punto de quiebre, definido por el propio agente religioso, que conduce a la ruptura total con la institución, ya sea en términos mentales o corporales. Para Amram fue el caso Naasón y el seguimiento de las auditorías; para Lidia y Raquel tuvo que ver la pandemia y el surgimiento de los documentales; en el caso de Ada influyó una amplia investigación sobre el caso Naasón que la condujo a contribuir como participante en los documentales de HBO y Netflix; y, en el caso de Uziel, la ruptura mental vino tras la visualización de “videos críticos” en YouTube, de los documentales, y de la lectura de los testimonios de las *Jane Does* en la página web Reddit, de la que se extrae su testimonio y en la que inició el movimiento para enjuiciar al Apóstol.

El común denominador de estas perspectivas es el caso Naasón que ha permitido poner a prueba la capacidad de agencia de los miembros de LLDM, pero no sólo de los que deciden salir de la comunidad, sino de quienes se mantienen en ésta desde una perspectiva crítica y libre, consciente de la situación actual, como veremos más adelante. Tal como advertimos al inicio de este apartado, los motores de la ruptura mental con la institución son los mismos que propician el abandono de la comunidad a nivel corporal, empero actúan de maneras disímiles en cada caso particular. Para algunos supone la pérdida de la creencia (en distintos niveles), pero la participación —más o menos— activa en la comunidad, sujeta a expectativas familiares; para otros implica el paso previo hacia la plena *desafiliación*, empero ello presupone una previa salida mental, un proceso de *deserción*

intermitente de tipo temporal que conduce a otros derroteros: la *afiliación* a nuevas comunidades de fe, la subjetivación de la creencia, el ateísmo, etcétera. De ello daremos cuenta en el siguiente apartado.

2) *Salida o abandono físico de la congregación: impedimentos, motores, consecuencias y direccionalidad del cambio religioso*

El abandono físico o corporal de la comunidad, implica la plena inactividad del agente religioso (que decide no volver a la institución) y presupone un proceso de salida mental. Si bien existen motivos internos como la *expulsión religiosa* o externos como la migración —por citar un par de ejemplos— que pueden conducir a la salida del individuo aun en contra de su voluntad, aquí nos referimos a un abandono plenamente voluntario, consciente, que no sucede sin haber dado lugar a la duda en distintos niveles, de manera completa o parcial. De modo que el disidente puede abandonar su creencia en el Apóstol, pero no en Dios, o viceversa; así como proceder al *ateísmo* o al *agnosticismo*, entre muchas otras posibilidades. Quienes optan por la plena *desafiliación* o la *defección religiosa*, llegan a dicha decisión luego de haber transitado un periodo —de corta, mediana o larga duración— como *desertores intermitentes*, pues la pérdida de la creencia es paulatina y secuencial, y no ocurre de la noche a la mañana que los sujetos despierten con una conciencia nueva de su situación en el mundo que transforme su fe” (Ramírez & Odgers, 2021, p. 217).

Con base en lo anterior, es posible decir que los cinco factores desglosados⁹⁹ también influyen en los procesos de salida física de la comunidad. Empero lo que determina el pleno abandono de ésta, es: 1) *una disposición a la pérdida de la familia* (tanto de sangre como espiritual); y 2) *la pérdida/búsqueda de una identidad*. Ambos factores, aunados a los del apartado anterior, convergen en el agente religioso que decide salir de manera definitiva.¹⁰⁰ Cabe recordar —con relación al primer punto— que entre los grandes motivos que conducen al miembro de LLDM a ser un *desertor intermitente*, se encuentra la familia, específicamente el miedo a perderla, por ello la disposición a aceptar dicha pérdida como costo de disentir, se vuelve el principal factor para el abandono

⁹⁹ 1. *Los medios de comunicación y las redes sociales digitales como generadoras de dudas*; 2. *La comprensión de la fe como “lavado de cerebro”*; 3. *La pandemia como motor de “desprogramación”*; 4. *El caso Naasón*; y 5. *El surgimiento de documentales sobre la comunidad en distintas plataformas de streaming*.

¹⁰⁰ Aunque siempre existe la posibilidad de que pueda volver.

corporal. Amram mantiene un compromiso variable pese a su pérdida de creencia en el Apóstol con base en ese temor, pues advierte que todo aquel que empieza un proceso de salida, padece dichas consecuencias de manera inevitable:

...sabemos que vamos a perder a nuestros padres, vamos a perder a nuestros hermanos, te arriesgas a perder a tus hijos, a tu esposa, a toda la red de amistades que tengas dentro de la iglesia... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 2 de septiembre del 2023).

Evidentemente, la materialización del proceso de salida implica la pérdida de la familia de sangre y de la comunidad, esta última entendida como representación de lo familiar en la institución; por ello se dice que pierden a sus hermanos(as) *“en la carne”* y *“en Cristo”*. Lidia también se mantiene como *desertora intermitente* guiada por el temor de perder —pero también de avergonzar— a su familia, especialmente a sus padres. En esa medida ha creado estrategias para desenvolverse en la colonia Hermosa Provincia, pues al vivir muy cerca del Templo Sede y ser hija/familiar de miembros reconocidos, entre ellos algunos *incondicionales*, teme ser mal vista, juzgada o rechazada por sus correligionarios, lo que podría soportar de no ser una afrenta para su familia. Por esta razón viste faldas largas, aunque reconoce que le causan aversión, y saluda o se expresa según el hábito de la comunidad, el *“lenguaje cristiano”*, entre otras cosas. Cabe comparar su situación con la de Amram como varón, pues él ha generado estrategias que no implican el uso de un atavío en particular, por lo que llega a pasar inadvertido en diferentes espacios. Ambos informantes esperan que la *deserción intermitente* sea un proceso transitorio hacia la plena salida de la comunidad que, advierten, únicamente sucederá al enfrentar a sus familias:

...yo digo que voy a salir oficialmente cuando hable sinceramente con mis papás, ese es mi siguiente propósito, hablar con ellos de que ya no soy de LLDM, nada más eso me falta para acabar de salir... (Entrevista a Lidia, exmiembro de LLDM, 27 de octubre del 2023).

A través de este y otros testimonios, se ponen de relieve dos cosas: a) la relevancia de la familia como obstáculo o impedimento para materializar la salida de la comunidad (ir más allá del abandono mental); y b) la manera en que ésta se convierte en una extensión de la institución religiosa al grado de que no se requiere enfrentar a la jerarquía eclesial —llámese encargado, pastor, obispo, incluso Apóstol— sino al padre y/o a la madre para *“oficializar”* la ruptura. El disidente cuestiona el poder de la institución a través del ámbito de lo familiar, pues quien se encarga de *conducir las conductas* en representación del líder religioso, es —las más de las veces— el padre o la madre, especialmente si la fe ha sido

mantenida por generaciones. Esto haya sentido en las palabras de Raquel, quien luego de una breve temporada como *desertora intermitente*, dio paso a la plena *desafiliación*:

...el día que hablé con mi madre, es la fecha que yo le pongo de que yo salí de ahí definitivamente. [No se lo comuniqué a mi encargado o al ministro], a la única persona a la que le tenía que dar una explicación era a mi madre... (Entrevista a Raquel, 13 de marzo del 2024).

Pese a vivir un proceso de salida mental, la informante mantuvo por un tiempo la participación intermitente en la comunidad, debido a que no deseaba causar una decepción familiar. Llegados a este punto, hace sentido recordar sus palabras: —me autoexigí ser la hija perfecta [...] ¿Cómo iba a defraudar a mi madre o a mis tíos que son una de las familias más importantes de la iglesia? ¡Sería una vergüenza! [...] Mi motivación a seguir, ahora que lo pienso, realmente no era la convicción de que había un Apóstol y que había un Dios [...] era el no defraudar a mi familia...” (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024). Tal como la informante esperaba, su decisión de abandonar la comunidad provocó una separación emocional entre ella y su madre; lo mismo sucedió con Ada, quien perdió a sus padres y hermano tras su proceso de *defección religiosa*. Si los distintos tipos de salida implican un cuestionamiento a las estructuras familiares y eclesiales que ven socavado su poder para regir las percepciones, representaciones y prácticas morales de sus miembros; la *permanencia religiosa*, en cambio, puede ser entendida como una manera de ratificar el poder de dichas instituciones, especialmente cuando una es reflejo o representación de la otra.

Evitar el distanciamiento de la familia y la pérdida de la red social tejida en torno a la comunidad, puede ser visto como un fuerte precio a pagar por quien disiente públicamente (Ramírez & Odgers, 2021, p. 220); no estar dispuesto a cubrirlo conduce a la necesidad de crear estrategias de resistencia para sobrellevar la *permanencia* sin creer. En tal sentido, la aceptación de la pérdida de la familia como costo de disentir se vuelve un factor crucial para una salida —definitiva” de la comunidad. El caso de Ada es ejemplar:

...desde que vi el video de [la extestigo de Jehová] fue cuando reaccioné. En ese momento estaba con mi hermano y la verdad me puse a llorar, él me preguntó que qué tenía, sólo le dije que estaba bien, que lo quería y que las cosas iban a cambiar. Aunque él no me entendía, yo quería decirle [...] que no importaba lo que los demás dijeran, siempre iba a estar allí para él. Ese día supe que las cosas iban a ser diferentes, que quizás yo ya no

volvería a ver a mis papás como antes, que me iban a dejar de hablar, aunque no sabía a qué grado, pero [...] ya no iba a poder ir a verlos como lo hacía... [Le confesé mi salida únicamente] a mis papás, porque para ese punto dije, ~~¿~~“mí qué me importa” la relación con el encargado... (Entrevista a Ada, exmiembro de LLDM, 27 de septiembre del 2023).

Evidentemente, la disposición a la pérdida fue el motor hacia la plena salida por parte de la informante, quien llegó a esa decisión tras dejar de sentirse identificada con la comunidad. A propósito, cabe señalar que la pérdida de identidad como miembro de LLDM puede generar un proceso de *expulsión por motivos religiosos* en el seno familiar. Como veremos desde la perspectiva creyente, no todas las familias de LLDM rechazan o expulsan a sus miembros a causa de la pérdida de creencia, sin embargo, es común que suceda, no como una cuestión doctrinal, sino cultural. En el capítulo uno señalamos que la *expulsión* no es el resultado de una acción o decisión voluntaria, sino un proceso obligado al que el agente religioso es sometido por decisión del grupo. Si como describimos en ese apartado se trata de un proceso de índole religiosa (en el que el miembro de una iglesia es expulsado), aquí se propone trasladar el término al ámbito familiar, bajo la consigna de que la familia es una representación de lo religioso institucional. En esa medida, las amenazas de expulsión o rechazo por parte de la familia a causa de la falta de identificación con LLDM, son parte de un proceso de movilidad religiosa que no existe de manera expresa en la institución.¹⁰¹

Este aspecto conduce a pensar la pérdida de identidad religiosa y la consecuente necesidad de adquirir una nueva, como otro factor que propicia la materialización del proceso de salida. El disidente que en el contexto actual de la comunidad deja de reconocerse a sí mismo como miembro activo debido a distintos factores —entre ellos los cinco aquí señalados— permite pensar esta iglesia como una *institución total*, en un sentido goffmaniano, pues la pérdida de identidad implica que el agente religioso ~~“~~alejado del mundo” y con escasas o nulas redes de contacto fuera de la comunidad, atraviese fuertes conflictos emocionales en el proceso de reestructurar sus disposiciones religiosas o *habitus*. Una de las preguntas rectoras en la aplicación de entrevistas semiestructuradas para esta investigación, fue la siguiente: ~~“~~¿quién eres?” Ésta sirvió como detonante para profundizar

¹⁰¹ A nivel institucional, LLDM no cuenta con un proceso de *expulsión*, a diferencia de otras denominaciones pentecostales como El Buen Pastor (su variante), que practica los procesos de ~~“~~eortamiento” y ~~“~~excomunió” en la grey. Estos implican la pérdida de los derechos religiosos (plena participación eclesial) y la expulsión del miembro, respectivamente.

en el sentido absoluto que LLDM otorga a la vida de sus miembros y las implicancias que tiene perder ese sentido al salir de la comunidad, entendida como *institución total*. Para Raquel, la *desafiliación religiosa* supuso la pérdida absoluta de su identidad:

...No sé quién soy, no sé qué me gusta, no sé hacia dónde dirigirme, porque todo lo que hacía era por y para la iglesia, me indicaban cómo vestirme [...] Y cuando la dejé, me perdí por completo, sentí una pérdida absoluta de mi identidad y empecé a preguntarme ¿quién soy?, ¿qué me gusta?, ¿qué necesito para mí? Hoy sigo luchando por amarme a mí misma, porque el amor era todo para el Apóstol, Dios, para la iglesia... (Entrevista a Raquel, exmiembro de LLDM, 13 de marzo del 2024).

En palabras de la informante, LLDM otorgó un sentido total a su existencia, es decir, configuró su *habitus*, entendido como una propensión o inclinación a actuar regularmente de manera determinada (Chevallier & Chauviré, 2011, pp. 51-57); de modo que su interacción o forma de vincularse en otros campos de la vida social, por mucho tiempo se vio determinada por sus disposiciones religiosas, lo que era evidente a través de su vestimenta, formas de hablar, pensar, actuar, de poner en segundo plano otros aspectos de su vida (como la escuela y el trabajo). Cambiar esa dinámica al dejar de sentirse identificada con la comunidad, devino en una fuerte depresión para la informante, pues reconoce que colapsó emocionalmente al dejar de definirse sin la mediación de la institución que abandonó. Por su parte, la salida física de Ada fue motivada por un deseo de libertad emocional y de tomar decisiones basadas en sus propios valores y necesidades; esto al reconocer que LLDM era abarcadora de todos los aspectos de su vida, especialmente de los que reprimía: su sexualidad y pasión por actividades que no eran consideradas propiamente “cristianas” (la actuación, el maquillaje, la moda).

La necesidad de entenderse y explicarse como personas autónomas, no determinadas por la institución religiosa, condujo a las dos informantes al abandono corporal de la comunidad de manera determinante. Sin embargo, quienes se mantienen en la *deserción intermitente* (Amram, Ada y Uziel) y expresan su deseo de no estar para siempre en ese estado, señalan que uno de los grandes motivos para salir plenamente de la institución, radica en construir sus “verdaderas identidades”. Uziel mantiene una participación activa en LLDM pese a su pérdida de creencia en el Apóstol y falta de confianza en la institución debido a la presión de su padre, quien le dejaría de reconocer como hijo al tenerle por apóstata; a pesar de ello, el informante se describe en una etapa de

autodescubrimiento de su persona, sin mediación de la institución que —en sus palabras— dictaba cada parte de su vida:

...yo no me conozco mucho, no sé quién soy, estoy descubriéndolo, viendo qué es mi gusto, qué no es mi gusto; esto desde la sexualidad, mi manera de vestir, mi manera de pensar, mis amigos, prácticamente todo. Nunca tuve la libertad de descubrirme a mí mismo, ahora sólo me describo como una persona que es humana y que vive para ayudar a otros... (Testimonio de Uziel en Reddit, exmiembro de LLDM, 11 de marzo del 2024).

La reconfiguración de la identidad implica resignificar aspectos de la vida que a la luz de la institución llegan a ser actos “pecaminos”, pues inspiran sentimientos culpógenos en el agente religioso. Descubrir la sexualidad, por ejemplo, es un tabú en numerosas comunidades de fe, de las cuales LLDM no es la excepción, pese a que actualmente reconoce el derecho a la diversidad en todas sus variantes frente a la sociedad. Sin embargo, la autocomprensión o el reconocimiento de estos aspectos de la personalidad durante la *deserción intermitente* suelen ser vividos de manera oculta y, por tanto, reprimidos; lo que conduce a la creación de estrategias de resistencia para salir plenamente de la comunidad y no ser “descubiertos” en el intento, debido a las implicancias que esto puede llegar a tener. Si en el caso de los varones, como señala Uziel, la búsqueda de una nueva identidad implica descubrir las inclinaciones hacia la moda, el gusto por cierta forma de vestir o de llevar el cabello, la vivencia de las mujeres se suele recrudecer en este aspecto, pues el *habitus religioso* tiene un aspecto visible en su vestimenta y apariencia física en general.

Lidia señala que ya no “soporta” que se le identifique como miembro de LLDM a causa de su vestimenta, pues dejó de sentirse parte de la comunidad, empero esto es particularmente difícil en Guadalajara. Su deseo de utilizar pantalones o vestidos, pero no faldas largas y rectas, las que considera “el uniforme” de la iglesia, es uno de los motivos que le impulsa a salir de la comunidad plenamente y no permanecer demasiado tiempo como *desertora intermitente*. Por su parte Amram, quien llegó a definir a LLDM como “su todo”, pues fuera de ésta no contaba con amigos o redes de contacto, se encuentra en búsqueda de su identidad no sólo como persona ajena a LLDM, sino como cristiano, pues a pesar de la pérdida de creencia en el Apóstol, confía en Dios. En esa medida, su proceso de *deserción intermitente* se ha visto acompañado de la búsqueda (oculta) de una nueva comunidad y de la reconfiguración de su identidad cristiana.

Amram se identifica con la rama pentecostal del campo religioso mexicano, a la que pertenece LLDM de una manera *sui generis* (Gaxiola, 1970). Sin embargo, su *habitus religioso* le ha impedido adaptarse plenamente a una nueva comunidad de fe. Esto evoca los planteamientos de Martin-Criado (2022), quien considera que el *habitus* se percibe con más claridad cuando genera comportamientos no adecuados a la situación, esto es, cuando concurren disposiciones inflexibles del sujeto con una situación para la cual su *habitus* no está preparado. Bajo esta óptica, el informante se ve impedido de una plena participación eclesial, debido a que las comunidades pentecostales a las que se ha aproximado llevan a cabo prácticas como la danza, utilizan instrumentos musicales, realizan oración de pie y no de rodillas, y privilegian la expresión corporal como parte de los ritos de adoración. Acostumbrado a una práctica religiosa más sobria, Amram actúa de manera rígida ante tales situaciones, pues reconoce que le cuesta adaptarse a estas nuevas formas de participación eclesial, principal impedimento para una plena integración a dichas comunidades, debido a la complejidad que supone reestructurar el *habitus*.

Tal como se advierte, la búsqueda de una nueva identidad es un factor que promueve la salida o el pleno abandono de la comunidad, pues la pérdida de identificación con aspectos centrales para LLDM como son la vestimenta en las mujeres, la heterosexualidad y las formas rituales o la práctica religiosa, entre otros, conduce a la necesidad de su reconfiguración sin la mediación institucional. Empero la reestructuración de las disposiciones religiosas no deviene únicamente en la transformación de la mentalidad y la práctica religiosa, no se reducen a la adquisición de una nueva religión, al incremento de la subjetividad de las creencias o a la salida del campo, sino a procesos emocionales y mentales que atraviesa el desierto a partir de su salida. Señalar esto es importante en la medida en que la direccionalidad del cambio religioso no es un proceso aislado o desvinculado de otros procesos mentales y corporales del agente religioso. Salir de una institución religiosa de carácter total implica una pérdida de la identidad que no pocas veces deviene en depresión y ansiedad. Esto es claro en el caso de Amram, quien describe su proceso de salida mental y pérdida de identidad a partir del sinsentido. Sobre el significado de salir de LLDM, apunta:

...¿Qué significa salir?, es algo duro, es enfrentar la realidad, un choque de ideas muy grande en mi cabeza, unas peleando en —nóe vayas, tienes que quedarte” y otras de —íenes

que irte” [...] dudas existenciales, no hallarle sentido a la vida, no desear la vida, decir ya no la quiero vivir, ya no la disfruto [...] No hablo de suicidio, pero sí hablo de que ojalá terminara todo, quisiera que ya terminara todo... (Entrevista a Amram, exmiembro de LLDM, 2 de septiembre del 2023).

Por su parte, la salida de Raquel también se tradujo en depresión, ansiedad, pérdida total de identidad y añoranza por la paz que solía experimentar en Hermosa Provincia. Actualmente acude a terapia con un psicólogo "especialista en sectas" para superar la situación y descubrir su identidad lejos de la institución religiosa. En línea con Raquel, Ada reconoce que su psicólogo le –salvó”, pues la pérdida de identidad y de la familia constituyó un grave episodio de depresión en su vida. En esos términos, la direccionalidad del cambio religioso apunta hacia la sustitución o el intercambio de marcos de sentido sagrados por seculares. En esa línea puede ser entendido el –activismo antisectas”, otro de los derroteros seculares a los que se puede arribar luego de la disidencia en LLDM. Ada, Raquel y Uziel resignifican el término –salvación” para dar cuenta de su labor como agentes que buscan apoyar y acompañar otros procesos de salida, mental y corporal, de la institución. Tanto fuera de la iglesia (Ada, Raquel) como dentro de la misma (Uziel), estos se posicionan como apóstatas y apoyan distintas iniciativas en favor de la comprensión de LLDM como –una secta”.

En cuanto a la direccionalidad del cambio en términos de movilidad religiosa, es posible comprender la trayectoria de los disidentes como dinámica y multidireccional. Pese a su proceso de salida mental y posición como *buscador espiritual*, Amram señala que podría regresar a LLDM si el líder religioso acepta la manera en que ha afectado a la comunidad, repara el daño y transita hacia una teología más incluyente, con –sed de justicia”. Ello abre la posibilidad de colocar una flecha de ida y vuelta en un proceso de movilidad religiosa no lineal, pues se abre a la posibilidad de volver. Lidia se posiciona como *desertora intermitente*, pero desea vivir conforme a sus propias convicciones, es decir, transitar y no permanecer por mucho tiempo en esa posición. Su paulatino proceso de salida ha cambiado significativamente la comprensión que tiene sobre el cristianismo y el rol de las mujeres en dicha religión; empero ello no impide que se autoidentifique como cristiana, aunque desde una postura que denomina –más consciente”. Además de *desertora*, Lidia se considera una *buscadora espiritual*, pues aspira a encontrar una comunidad en el que el rol de las mujeres sea completamente distinto al que interiorizó en LLDM.

Actualmente, Raquel no se adhiere a ninguna religión y reconoce una pérdida de creencia total, que implica la falta de credibilidad en los cuatro pilares de fe (Dios, Cristo, el Apóstol y la Biblia); en esa medida, se posiciona como *atea*, lo que considera más “compatible” con la sociedad europea en la que vive. Luego de su proceso de *defección*, Ada se declara *agnóstica*, pero también muestra una clara disposición a explorar diferentes perspectivas y prácticas espirituales, así como su “creencia en sí misma” para guiar su conducta. En este caso es posible vislumbrar un tránsito hacia la *subjetividad de las creencias*, pues se muestra abierta a explorar diferentes perspectivas y creencias mágicas como el Tarot, el estudio de la astrología o incluso prácticas religiosas de distintas comunidad de fe. Uziel se posiciona como *desertor intermitente* y apóstata al interior de una comunidad, bajo esta lógica reniega de la fe, pero se mantiene en la comunidad debido a su “llamado” a cumplir una “misión” en un sentido explícitamente cristiano: “ayudar a mucha gente a salir de la secta”.

3) *La perspectiva creyente sobre el cambio religioso en la comunidad*

Una visión comparada sobre el problema de la movilidad religiosa en LLDM permite atender las diversas aristas de un fenómeno sumamente complejo, pues no se pretende llegar a un posicionamiento o a la defensa de cierta perspectiva, sino a una comprensión más global del objeto de estudio. Los factores que influyen en los procesos de salida, tanto mental como física, de la comunidad, poseen un sentido distinto desde el enfoque del miembro activo, no más o menos valioso que las experiencias disidentes. Aquí se propone que la capacidad de agencia que permite subvertir el orden establecido, también se encuentra en el miembro que desea perpetuarlo desde la práctica consciente de la fe. Por tanto, no es posible hablar de sujetos esclavos, sino de agentes con la posibilidad de desplazarse en un campo más o menos abierto de posibilidades; aquellos que, llevados al límite, pueden escaparse (Foucault, 1988), como advertimos en los distintos testimonios de *disidencia religiosa*.

Con esto no se propone un enfoque romántico en el que las relaciones de poder establecidas en la comunidad, especialmente entre el líder, la jerarquía y la feligresía, se consideren exentas de mecanismos de coerción más o menos estrictos, sino que el poder supone el reconocimiento del otro —especialista o laico— como alguien que actúa o que es capaz de actuar. En ese sentido, esta investigación no suscribe la perspectiva que

comprende la fe como “lavado de cerebro”, pues reconoce la capacidad de agencia en disidentes y miembros. Si bien puede pensarse que la visión del miembro activo es la institucional, por lo que bastaría con recurrir a los temarios doctrinales de la comunidad para comprender dicha visión, la experiencia en campo permite concluir que LLDM es una comunidad heterogénea, de visiones disímiles, que no siempre se apegan a la norma, incluso desde la *permanencia*.

Vasti destaca que en su comunidad existen opiniones divergentes, puntos de vista basados en la socialización y experiencia personal de cada creyente:

...en las iglesias coexistimos personas que venimos de un montón de lugares de enunciación [...], de muchas clases sociales, con distintas identificaciones raciales, también distintas identificaciones políticas [y] esto no precisamente corresponde a las enseñanzas doctrinales, sino a la forma de socializarnos [...] Es lógico que existan un montón de formas de ver el mundo que tienen cierta independencia de las enseñanzas mismas, porque venimos desde otras partes... (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

Desde esa heterogeneidad de pensamiento, la informante cuestiona ciertos aspectos doctrinales y posee sus propias conclusiones sobre temas controvertidos como el aborto¹⁰² y los feminismos. Por su parte, Jared corrobora este planteamiento al señalar que existen distintos tipos de familias dentro de la comunidad, con actitudes variables respecto a la obligatoriedad de los ritos de *presentación o bautismo*, y sobre los procesos de salida, pues no siempre pierden contacto con el disidente. Al no ser una cuestión doctrinal, sino meramente cultural, ambas informantes reconocen su disposición personal de mantener vínculos con exmiembros; lo que de hecho hacen, pues mi encuentro con una de ellas se propició a partir de la técnica “bola de nieve”, a través de la cual un disidente me contactó

¹⁰² “...desde nuestra fe concebimos que la vida se da en el nacimiento del feto [...] no es una práctica que hagamos o que esté legitimada [...] Esto es lo que dice mi fe, pero también hay justificaciones jurídicas y biológicas que afirman que la vida se da muchísimo después [...] En algún momento yo decidí posicionarme frente al tema [...] además las ideas feministas estaban llegando a mí [...] Viniendo de una iglesia en la que no se practica el aborto, en la que sí concebimos la vida desde la fecundación y [conociendo] la discusión que hay en el espacio público [pensé]: esto es mi modo de vida, aplica para mí, pero eso no quiere decir que tenga que aplicar a todas las personas porque no todas [...] son de mi iglesia. En tanto esta es la regla de vida que yo he adoptado, va a aplicar para mí, pero las mujeres que quieran abortar, deben de tener derecho de [hacerlo], nadie tiene que ser criminalizada; y ya, no se peleó este cuestionamiento con mi fe, coexisten, soy una persona que apoya la interrupción legal del embarazo, pero no significa que yo vaya a abortar...” (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

con una miembro. No obstante —desde la particularidad de sus visiones— esto varía en función del tipo de ruptura que se establece, pues sugieren que pueden mantener la relación con aquellos desafiliados que salieron de manera no confrontativa, pero no con aquellos que adoptaron una posición transgresora:

...si yo tengo una amiga que se va de la iglesia, pero [...] además comienza a hablar [mal] de [ésta], claramente rompería cualquier tipo de relación con ella [...] Puedo coexistir con ciertas cuestiones de quienes se van, sí, pero si es una persona que se va y además comienza a atacar a la iglesia, o su postura se vuelve mucho más radical y comienza a hacer un contenido que además va en contra de mi propia libertad religiosa, definitivamente yo corto relación... (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

En tal sentido, las informantes confirman la existencia de procesos de ruptura internos entre las familias y la comunidad, con los disidentes religiosos, pero matizan el dato al señalar que la heterogeneidad de posturas y perspectivas no permite establecer una generalización. Con base en esto, los motivos de salida se tornan fundamentales para consolidar la visión interna sobre el disidente, pues no es lo mismo considerar a un exmiembro como “alejado” o “frío”, que como un “enemigo”. En mi encuentro con la obrera Ana Bravo en Hermosa Provincia, pude advertir esta singular perspectiva al hablar sobre la situación actual de LLDM, pues ella distinguió entre miembros “caídos”, con posibilidad de volver, y enemigos en contubernio con la Iglesia Católica. Sochil Martín y las *Jane Does* del caso Naasón —principales denunciantes del Apóstol— fueron descritas por la obrera como mujeres “traumadas” con “historias muy tristes” llenas de pobreza, abuso sexual y entornos de alcoholismo. En su argumento, la vulnerabilidad de aquellas mujeres cercanas al líder religioso, les condujo a “venderse” al clero católico para dañar al “siervo de Dios” a cambio de “dinero y la visa americana”.

Pese a que este discurso es popular, lo que afirmo con base en mi experiencia de campo en la comunidad, también es posible encontrar visiones contrastantes por parte de los miembros que, por un lado, entienden el caso como una prueba de fe de la que saldrán “victoriosos”; y, por otro, dan cabida a la duda, conscientes de la posibilidad de que las acusaciones puedan ser ciertas. En el caso de Jared y su familia, esto se refleja en su apertura a ver los documentales sobre la comunidad:

...nos decía mi hermano: “lo peor que podemos hacer es no ver, es taparnos y no escuchar, hay que ver, hay que saber, hay que analizar series, programas, todo, porque tenemos que

conocer qué es lo que se dice”; y lo hacemos [...] Sobre los documentales, hay cosas que no creo definitivamente [...] hay otras que sí, dices —bueno, pudo haber pasado”. Hay testimonios de personas en HBO y Netflix, uno es el de la directora del coro con la que yo conviví diez años,¹⁰³ o sea, la conocí, platicué con ella, vivimos muchas experiencias [...], por eso no creo todo lo que está diciendo, ¿cómo es posible? [...] yo jamás la vi como una víctima [la iglesia le apoyó, tenía un puesto importante, le reconocían su trabajo, lugar, ¿en qué momento abusaron de ella?]

Hay otras cosas que te cuestionas y dices: —hijole, a lo mejor sí, sí pudo haber pasado” y en eso sí me considero con un criterio amplio, porque no me niego a esa posibilidad. ¿Cómo lo sobrellevas? Mi papá me dijo una vez: —hija, pues es que también en la Biblia viene la enseñanza, hubo a quien Dios desechó y lo dejó en su prueba, y Dios va a dar testimonio, si algo hizo [el Apóstol], pues lo vamos a ver y si no pues también lo vamos a ver”; y como que estamos en eso, en espera de... (Entrevista a Jared, miembro de LLDM, 27 de octubre del 2023).

La informante proviene de una familia de académicos, con cuatro generaciones presentes en la comunidad; lejos de la visión que estereotipa a los(as) pentecostales como personas sin estudios, y cataloga a los miembros de LLDM como “lavados del cerebro”, el caso de Jared contradice tales perspectivas y ejemplifica la capacidad de agencia de los agentes religiosos que *permanecen* en esta iglesia de manera voluntaria. Pese a la recomendación por parte de la jerarquía eclesial de no prestar atención a “las difamaciones” presentes en los medios de comunicación masiva, las redes sociales digitales y las plataformas de *streaming*, la informante y su familia adquieren actitudes disidentes desde la *permanencia*, a partir de las cuales deciden, desde la libertad, conocer dichas producciones, entablar diálogos al respecto y dar cabida a la duda; aunque siempre con la esperanza de que todo se resuelva a favor de la comunidad. Otra prueba de esas actitudes disidentes desde la *permanencia* se refleja en el caso de Daniel Cruz Benítez y Margarita Solache, miembros de LLDM que actualmente se encuentran en pugna con el Consejo de Obispos de la comunidad. Entre otras cosas, denuncian que la jerarquía eclesial colaboró con Netflix para elaborar un documental que deja “mal parada” a la congregación y contribuye a fortalecer una visión negativa sobre el Apóstol.

¹⁰³ Se refiere a Alethea, participante del documental *Detrás del velo: sobreviviendo a la Iglesia La Luz del Mundo*, de HBO.

Si los motivos de salida son esenciales para entablar —o no— vínculos o comunicación entre miembros y exmiembros de LLDM, cabe señalar que los factores que propician la *disidencia religiosa*, ya sea transgresora o no confrontativa, también impactan en los miembros de la comunidad. Esto sucede de distintas maneras. La información difundida en medios de comunicación masiva, redes sociales digitales y la reciente producción de documentales, ha propiciado numerosos procesos de discriminación religiosa, lo que advierto a través del testimonio de todos mis informantes. Tales procesos refuerzan la identificación con el grupo, pues históricamente se les ha hecho frente de manera colectiva. En tal sentido, la *permanencia religiosa* se presenta como una manera de contrarrestar los efectos de la discriminación en tanto permite comprender por qué sucede, ya que se le otorga un sentido como parte de la vida cristiana. Sin embargo, no deja de afectar al agente religioso que, guiado por sus disposiciones, se desenvuelve en otros ámbitos más allá del religioso:

...yo no he visto los documentales [...], ¿para qué? nadie me va a venir a hablar de la iglesia, Neyli, porque yo la conozco, yo he vivido, mi familia es de aquí [...] No me interesa verlos, pero mira, nadie habla de esto: cuando voy a Guadalajara, cuando yo me hincó a orar, cuando yo lloro porque siento la presencia divina en mi corazón, es un momento de privacidad, mío; ¿que lo hacemos en las calles?, pues sí, porque los templos no nos dan [a basto], pero son momentos de privacidad [...], es una violación a mi privacidad que ocupen esas imágenes en documentales, donde además nos hacen ver como gente extraña que llora cuando ora.

Nadie está hablando del derecho a la privacidad [...], de cómo eso genera estereotipos y prejuicios hacia nuestras personas [...], de cómo eso nos afecta en discriminación religiosa, porque nadie documenta eso. Entonces, mi posicionamiento personal es que esos documentales son un prejuicio para nosotros [...], claramente están hechos para crear en las personas una visión súper sesgada de lo que hacemos... (Entrevista a Vasti, miembro de LLDM, 16 de marzo del 2024).

Tal como advierte Frigerio (2000), los problemas sociales también devienen temas de películas, *best-sellers*, episodios de series de televisión y otras formas de entretenimiento comercial que llamamos cultura de masas, como los documentales aquí mencionados. Empero es cuestionable el tratamiento temático y la visión de la diversidad religiosa como un “problema social”. Para el antropólogo argentino la producción y

difusión de este tipo de materiales generalmente está inspirada en campañas de reclamos de *outsiders* (agentes externos a la comunidad, muchas veces fáciles de identificar), sin embargo, en este caso es reconocible la participación activa de los exmiembros (sus voces, sus reclamos), no así la *mano enemiga*". En esa medida, la informante no se atreve a afirmar que se trate de una obra de la Iglesia Católica, empero no descarta la posibilidad de que exista *un poder detrás*", pues considera esta situación como algo que *no es fortuito*".

Vasti advierte que los documentales han propiciado el incremento de la discriminación y la intolerancia, pero también que *mediáticamente la iglesia ha tenido una mayor visibilización*" lo que les ha permitido *entrar en acción*" para entablar conversaciones sobre lo que verdaderamente es LLDM, con fines proselitistas. La perspectiva interna sobre los procesos de movilidad religiosa durante la etapa de liderazgo actual, asume que, lejos de numerosos procesos de *disidencia religiosa*, LLDM crece en términos cuantitativos incluso en momentos de crisis. Concepción señala que *la iglesia no se tambalea*" pues *si sale uno, se suman dos o tres*" (Entrevista a Concepción, miembro de LLDM, 26 de octubre del 2023). En cambio, Jared da cuenta de un proceso de movilidad religiosa multidireccional, en el que *ingreso, permanencia y salida*, confluyen:

...yo siento que han salido muchos (a partir del caso jurídico), pero también siento que han llegado, a lo mejor no muchos, pero pues yo creo que ahí se van, tanto los que han salido, como los que han llegado, sigue habiendo bautismos de gente que llega, no de gente nacida aquí, sino de gente que llega [...] Mira, que en estos tiempos alguien crea y venga y se bautice, pues ya es de parte de Dios, así lo veo yo [...]

Sí se han salido, pero todavía quedamos muchos. Yo sé que a veces se manejan cifras que hasta tú dices: "ay, ¿apoco sí?"; pero de que sí hay iglesia que permanece, sí la hay, de que hay gente llegando a pesar de todas las circunstancias, sí están llegando, y también están saliendo. O sea, están las tres cosas, no sé en qué cantidad, quién más, quién menos, quisiera saber una cifra real, pero están sucediendo las tres cosas... (Entrevista a Jared, miembro de LLDM, 27 de octubre del 2023).

Reflexiones finales

Las nociones de ingreso, permanencia y salida, pueden presentar a la movilidad religiosa como un proceso lineal, pues a primera vista parecen el esbozo de una trayectoria creyente unidireccional, exenta de altibajos, de flechas de ida y vuelta, de giros en su trama. Sin

embargo, se presentan como un trazo imaginario para dar cuenta de dinámicas de circulación multidireccionales en las que el agente religioso —incluso aquel que nace, vive y muere en una sola fe— transita, influido por distintos factores que le alejan de esa visión lineal. A lo largo de este capítulo se advierte que dichos factores poseen una doble dimensión: endógena o interna al campo religioso, y exógena o externa al mismo. Esto quiere decir que el problema de la movilidad se puede examinar a la luz de componentes propios de la lógica del campo: factores institucionales, pugnas internas, posiciones, capitales, *habitus religiosos*, elementos sacros y profanos, entre otras cosas; y ajenos a éste, aunque producto de su encuentro con otros ámbitos de la vida social: medios de comunicación, redes sociales digitales, productos culturales.

La primera de estas dimensiones, la endógena, influye principalmente en los procesos de ingreso y permanencia de la comunidad. La *afiliación* en LLDM como un proceso complejo, especialmente cuando se trata de la incorporación por nacimiento, se ve influida plenamente por la familia, entendida como extensión de lo religioso institucional en el hogar. Elementos como la posición que ésta ocupa en la institución religiosa, su trayectoria generacional, la disposición a la creencia y obediencia, propician que el infante nacido en LLDM adquiera el bien simbólico de la salvación desde sus primeros días de vida. A través del rito de la *presentación en la niñez* y de procesos de socialización durante la infancia, forjados por dos principales agentes socializadores, a saber, los padres (idealmente, o la familia) y la comunidad religiosa; se hereda o comienza a forjar un *habitus religioso* a través del cual se interioriza la norma institucional y se aspira a que, de manera “voluntaria”, el agente religioso decida convertirse en un miembro pleno.

Esto sucede a través de los ritos de la *declaración de fe o presentación durante la adolescencia*, el *bautismo en agua* y la *glosolalia*. El principal factor que influye en la primera presentación es la familia, pues a los cuarenta días de nacido el agente no posee la capacidad de decidir; los dos ritos contiguos, celebrados —idealmente— a los catorce años de edad, son presentados como decisiones personales, pero no pocas veces se ven influidos por las expectativas familiares centradas en la idea de perpetuar la fe a través de las generaciones. El último rito depende plenamente de una decisión institucional, tomada por un miembro de la jerarquía eclesial, especialista en la interpretación del don de lenguas. En tal sentido, se concluye que la movilidad religiosa tendiente a la *afiliación* que inicia con el

nacimiento, está determinada por factores endógenos o internos al campo. El mismo planteamiento se aplica al siguiente tipo de movilidad.

Tal como desarrollamos en el segundo apartado de este capítulo, la *permanencia religiosa*, valorada en términos de compromiso ideal o variable, se ve influida por dos factores endógenos: la convicción y —nuevamente— la familia. La primera, entendida como el producto de la interiorización de la creencia religiosa, conduce a la perseverancia eclesial en la medida en que otorga al agente religioso la certeza de poseer el bien simbólico de la verdad. La confianza en la “elección divina”, el sufrimiento como elemento inherente a la vida cristiana y la seguridad de la existencia de un castigo, pueden ser entendidos como parte del *habitus religioso*, estructura mental o elemento endógeno que impide la salida/abandono de la comunidad. Por su parte la familia, a través de variables como la herencia generacional de la fe, la posesión de un apellido como capital simbólico, el estatus adquirido a través del parentesco con la élite de la iglesia (*los incondicionales*), y el establecimiento de relaciones endogámicas¹⁰⁴ en la comunidad; se vuelve un importante factor para la *permanencia religiosa*.

Cabe señalar que los factores que influyen en el ingreso y la permanencia, adquieren un carácter atemporal, pues son aplicables a las distintas etapas de liderazgo en LLDM. En cambio, aquellos elementos que destacamos por su incidencia en los procesos de salida de la comunidad, aplican mayormente a la administración de Naasón Joaquín, pues la pandemia o el surgimiento de los documentales de Netflix y HBO no pudieron impactar en las épocas de Aarón o Samuel. A cada uno corresponden factores distintos. Otro elemento que distingue a los procesos de ingreso y permanencia de los de salida, es que los factores que influyen en los primeros son principalmente endógenos, mientras que los motores de los procesos de ruptura disímiles, generalmente son exógenos. Así, los medios de comunicación, las redes sociales digitales, las plataformas de streaming, la comprensión de la fe como “lavado de cerebro” a través de la cultura de masas, la pandemia y el proceso jurídico de Naasón Joaquín, inciden de manera directa en la decisión de salir, mental o físicamente de la comunidad.

Puede decirse que la ruptura con la institución, producto —principalmente— de la pérdida de confianza en el Apóstol, se erige como un cuestionamiento a las relaciones de

¹⁰⁴ En alusión a la institución como representación de la familia.

poder y dominación, pues pone en entredicho al liderazgo religioso, las instituciones de la religión y la familia, que ven socavado su poder para regir las percepciones, representaciones y prácticas morales de sus miembros. Los procesos de ingreso y permanencia, en cambio, pueden ser entendidos como el mantenimiento de las relaciones de poder que permite al líder religioso, como representante de la comunidad, y a la cabeza del hogar (padre, madre u otro/a que ocupe ese rol), como reproductor del liderazgo en el seno familiar, *conducir las conductas* de sus miembros. Quizás los fenómenos de la discriminación y la intolerancia religiosa podrían ser factores exógenos que propician la permanencia en LLDM, pues refuerzan un sentido de pertenencia en la medida en que dichas experiencias se han atravesado históricamente de manera colectiva en esta comunidad, sin embargo, dichos fenómenos también inciden en los procesos de salida, en tanto el agente religioso se posiciona desde el hartazgo y desea dejar de ser identificado con la comunidad. Es una cuestión híbrida, pues puede influir en los dos sentidos.

Al respecto, cabe decir que el problema de la discriminación es un factor de acercamiento entre LLDM y el Estado, pues la iglesia promueve la laicidad y defiende el derecho a la libertad religiosa, en tanto se ha visto afectada por la intolerancia desde su formación. Ejemplo de ello es el llamado de Silem García (vocero de LLDM) al Gobierno federal, a los estatales y municipales, a generar los mecanismos necesarios para garantizar la no discriminación a los integrantes de la comunidad tras la detención de Naasón Joaquín. Sin embargo, a diferencia de otros periodos de liderazgo, el vínculo con el Estado y las relaciones políticas —aunque estrechas— no destacaron como factores relevantes para la movilidad religiosa, lo que no quiere decir que no incidan en ésta (pues tal vez elementos como el caso Bellas Artes pudieron afectar en los procesos de salida), sino que pasan a segundo plano en la situación actual de crisis de la comunidad. No así en las administraciones de Aarón y Samuel, en las que claramente el vínculo con el Estado influyó en el crecimiento exponencial de la comunidad —a través de numerosas afiliaciones suscitadas por distintos factores, entre ellas éste— y en la *permanencia*.

En términos generales, el capítulo destaca que los procesos de movilidad religiosa en LLDM se ven influidos por factores endógenos y exógenos al campo religioso, que se mantienen o varían según cada periodo de liderazgo, además de que se viven de manera diferenciada según aspectos como el género y la edad. Otro elemento que conecta a la etapa

actual de la comunidad con las anteriores, es el imaginario religioso que constituye a la Iglesia Católica como un enemigo, empero en el periodo de liderazgo naasonita dicho imaginario adquiere un rostro femenino, pues esa figura representa una amenaza a la autoridad del apostolado en la medida en que las principales detractoras de Naasón Joaquín son exmiembros de la comunidad que exigen justicia por los presuntos casos de abuso sexual acaecidos al interior de la institución religiosa. La representación de la mujer como títere, instrumento del clero para frenar la movilidad religiosa tendiente a la afiliación en LLDM, según el discurso oficial, resulta esencial para comprender la cosmovisión de una comunidad en crisis que busca explicar el ingreso, la permanencia y la salida de sus huéspedes.

En el primer periodo de liderazgo, reconocimos la relevancia de los procesos de movilidad religiosa tendientes al *cisma* o a la *disidencia colectiva*, para la formación de la comunidad; en el segundo, identificamos la tendencia a la afiliación y la permanencia como principales procesos de movilidad para la consolidación y expansión institucional. En este tercer periodo, destaca la multidireccionalidad del cambio religioso, pues el caso Naasón ha dado muestra de los altos grados de compromiso/fidelidad de la comunidad, pero también de numerosos procesos de ruptura disímiles, a partir de los cuales se han creado amplias comunidades de apóstatas en contra del “pensamiento sectario”. Esto se ve acompañado de estrategias de resistencia creadas por ciertos agentes religiosos para evitar los costos de disenter, lo que complejiza la movilidad religiosa en tanto se adquiere una posición intermedia entre la permanencia y la salida.



CONCLUSIONES GENERALES

El propósito general de esta investigación fue analizar los factores que influyen en los procesos de movilidad religiosa de LLDM y la manera en que impactan en el orden establecido institucionalmente. Con ese fin, me propuse abordar los siguientes aspectos específicos: primero, identificar los supuestos de la teoría de los campos sociales para explicar la lógica del campo religioso y sus instituciones; segundo, explicar los orígenes, desarrollo y actualidad de LLDM como institución religiosa inserta en el campo religioso mexicano, con base en sus tres periodos de liderazgo (encabezados por Aarón, Samuel y Naasón Joaquín, respectivamente); y tercero: analizar los factores que influyen en los principales procesos de movilidad religiosa de LLDM y su impacto en el orden establecido institucionalmente (relaciones de poder), durante el periodo de liderazgo actual (2014-2024), con base en los resultados obtenidos en la aplicación de entrevistas semiestructuradas a miembros y exmiembros de la comunidad —principalmente— ubicados en la colonia Hermosa Provincia, Guadalajara, Jalisco, México.

Cada uno de estos elementos, investigado de manera particular, permitió llegar a los siguientes hallazgos y conclusiones. En primer lugar, la aplicación de la sociología constructivista de Bourdieu se reveló como acertada para esta investigación, dado que su teoría de los campos sociales fue utilizada de manera crítica. Esta aproximación se construyó empíricamente y se operacionalizó en condiciones espacio-temporales concretas. De esta manera, se logró enmarcar el problema de la movilidad religiosa y su correlación con la estructura de las relaciones de poder y dominación en LLDM, como se detallará más adelante. El concepto de *habitus*, derivado de esta teoría, desempeñó un papel fundamental en el análisis de los procesos de afiliación, permanencia y disidencia religiosa. El *habitus* permite entender las disposiciones incorporadas que guían las acciones y percepciones de los agentes religiosos en contextos sociales específicos. En el caso de LLDM, el *habitus religioso* se manifiesta en cómo los miembros internalizan y reproducen las normas, creencias y prácticas de la iglesia desde una edad muy temprana, moldeados por la socialización en el hogar y la comunidad, lo que refuerza su adhesión y participación en las dinámicas institucionales y rituales de la iglesia.

El *habitus* en LLDM conforma la identidad y el sentido de pertenencia de sus miembros, determinando cómo se comportan en otros ámbitos de la vida social debido a la naturaleza totalizadora de la institución. Sin embargo, también puede obstaculizar los procesos de salida o llevar a comportamientos inadecuados cuando las disposiciones inflexibles de los individuos chocan con situaciones para las cuales no fueron preparados. Este fenómeno es evidente en exmiembros de LLDM que ahora se identifican como *buscadores espirituales* y enfrentan dificultades para adaptarse a prácticas pentecostales más dinámicas, como el uso de música y baile en la adoración, que contrastan con la doctrina más "sobria" aprendida en la iglesia estudiada. El concepto bourdiano es crucial para entender cómo los agentes en LLDM interiorizan la estructura y moldean su identidad, pero también revela los desafíos que enfrentan al actuar conforme a sus disposiciones religiosas fuera del contexto institucional. Sin lugar a dudas, la teoría de los campos sociales y sus conceptos principales como *campo*, *capital*, *habitus* y *agencia* proporcionan un marco útil para estudiar las dinámicas de miembros y exmiembros de instituciones religiosas, como también se aprecia en los siguientes aspectos.

Comprender la dinámica del campo religioso a través de las características específicas de LLDM ha revelado que los procesos de ingreso, permanencia y salida en las instituciones religiosas son cruciales para configurar el poder dentro de dicho campo. Los hallazgos señalan que la afiliación y/o la permanencia sustentan las estructuras de autoridad tanto eclesiástica como familiar, facilitando la reproducción del *habitus religioso* que legitima las jerarquías y su control sobre los bienes simbólicos de salvación. En consecuencia, se refuerza el *status quo* y se consolida el dominio de la institución religiosa sobre sus miembros mediante la socialización primaria en el hogar y la validación comunitaria. Por otro lado, los procesos de salida desafían estas estructuras de poder al cuestionar las creencias y prácticas normativas establecidas, representando así un desafío significativo para la autoridad eclesiástica y familiar. El acto de abandonar la institución implica una reconfiguración de las disposiciones mentales y corporales del individuo religioso, marcando un proceso gradual de desvinculación que frecuentemente se ve influenciado por la familia, quien juega un papel crucial como factor de retención.

Sin embargo, el disidente religioso, a pesar de cuestionar las normas establecidas, no siempre logra una salida completa de la institución debido a las estrategias de persuasión

y contención que buscan mantener su adherencia. Estos descubrimientos no solo enriquecen la comprensión de la dinámica interna de las instituciones religiosas, sino que también subrayan la influencia crucial de las estructuras familiares en la reproducción de la fe y la autoridad eclesiástica. Además, resaltan tanto la resistencia activa como la pasiva de los disidentes religiosos dentro de un campo de fuerzas donde la coerción social y la negociación personal desempeñan roles fundamentales. Esto subraya la complejidad inherente a los procesos de movilidad religiosa y sus implicaciones para la estructura y dinámica de poder en las comunidades de fe. No solo en LLDM, sino también en casos empíricos similares como los mormones, testigos de Jehová y moonies, se identifican patrones que configuran políticas y prácticas institucionales destinadas a retener a los miembros en un entorno religioso en constante cambio.

En suma, el enfoque adoptado en esta investigación, basado en la sociología constructivista y otros marcos teóricos centrados en la definición del poder desde una perspectiva relacional, ha permitido alcanzar una comprensión más profunda de los factores que influyen en la movilidad religiosa. Esto ha facilitado distinguir entre factores endógenos y exógenos a la lógica del campo religioso, los cuales son fundamentales para configurar el *habitus* y el poder dentro de una institución eclesial. Es evidente que no habría sido posible llegar a estas conclusiones generales sobre la movilidad religiosa, aplicables más allá de LLDM, sin recurrir al marco teórico proporcionado por figuras como Bourdieu, Weber, Foucault, Collins, Garma, entre otros. Estos teóricos ofrecen una caja de herramientas invaluable para desentrañar el caso empírico y entender su complejidad. Respecto a LLDM, que emerge como una institución pentecostal significativa en el campo religioso mexicano, es necesario destacar que además de aportar aspectos novedosos para el análisis de la movilidad religiosa —que serán detallados a continuación—, se presenta como un objeto de estudio complejo que demanda una exploración y renovación continua en los estudios contemporáneos de religión.

Los modelos que se centran en definir las diversas formas de cambio religioso en México y la región, revisados en esta tesis, consideran el impacto del liderazgo como un factor crucial para la disidencia colectiva en las instituciones religiosas, especialmente de naturaleza pentecostal. Sin embargo, el liderazgo de Naasón Joaquín García desde la cárcel emerge como un elemento significativo que influye directamente en varios procesos de

movilidad religiosa dentro de la institución. Esto indica que eventos y circunstancias específicas, como la crisis de liderazgo institucional, pueden catalizar cambios en las dinámicas internas de las comunidades religiosas más allá de la disidencia colectiva, como los cismas o escisiones. Contrario a la expectativa inicial de que este evento provocaría numerosos procesos de desafiliación y defección religiosa a nivel individual, también se observó un fenómeno de aumento en la permanencia y fidelidad entre los miembros existentes. Esto se atribuye al imaginario religioso que interpreta la detención como un mal necesario para el crecimiento espiritual y cuantitativo de la comunidad.

La investigación también registró, aunque no pudo ser corroborado, un aumento en la feligresía después del caso Naasón, atribuido por los miembros al sufrimiento del líder religioso en prisión. Sin embargo, desde la perspectiva de esta investigación, se observan diversos procesos de movilidad religiosa que no necesariamente implican desafiliación o defección forzada, sino más bien una variedad de movimientos que incluyen afiliación, permanencia o deserción intermitente. Esto subraya la multidireccionalidad inherente a este fenómeno. Además, el contexto actual de la institución revela movimientos de disidencia interna, generados por una crisis de legitimidad derivada del encarcelamiento de Joaquín García y la colaboración de la jerarquía eclesial con Netflix, lo que algunos miembros perciben como una traición y potencialmente el inicio de un movimiento separatista dentro de LLDM. Es importante señalar que los disidentes, liderados por Margarita Solache y Daniel Cruz Benítez, están impulsando reformas estructurales de poder, exigiendo cambios significativos en las políticas internas y el liderazgo, lo que evidencia la estrecha conexión entre los procesos de movilidad religiosa y las dinámicas de poder.

Con estos elementos en cuenta, es posible constatar la premisa de la que otros estudios parten: el campo religioso mexicano “se está reconfigurando”, pues la movilidad religiosa —y no el monopolio perfecto que Bourdieu asocia principalmente con un campo religioso claramente católico— es una de sus características esenciales. El caso empírico demuestra que la movilidad no se limita a la salida de una fe para ingresar en otra, sino que involucra dinámicas multidireccionales y complejas, afectadas por diversos factores, tanto endógenos como exógenos a la lógica institucional. En total correspondencia con el caso Naasón, elementos internos como la familia y la comunidad dentro de LLDM, principales agentes socializadores, han desempeñado un papel crucial en la permanencia y convicción

religiosa de los miembros. Externamente, los medios de comunicación, tanto tradicionales como digitales, junto con la pandemia de COVID-19, han facilitado procesos de disidencia al ofrecer información sobre el caso desde una perspectiva secular y al crear comunidades de exmiembros que comparten experiencias y críticas hacia la institución. Esto desafía las concepciones lineales de la movilidad religiosa y subraya la importancia de entenderla como un proceso complejo y contextualizado.

Estos descubrimientos no solo cumplen con nuestros objetivos iniciales, sino que también permiten evaluar en qué medida los hallazgos obtenidos respaldan o contradicen la hipótesis planteada al inicio de la investigación. Ésta sugiere que el encarcelamiento reciente del líder religioso de LLDM durante el periodo de liderazgo 2014-2024 ha sido el principal factor de la movilidad religiosa, desencadenando numerosos procesos de salida o abandono de la iglesia que cuestionan las relaciones de poder en la institución. Según este supuesto, la disidencia religiosa implica la pérdida de capacidad institucional para guiar las percepciones, representaciones y prácticas morales de sus miembros. A partir del análisis realizado, se puede concluir que la hipótesis está respaldada en gran medida por los hallazgos de la investigación, lo que permite aprobarla en términos generales, pues se confirman dos aspectos centrales: 1) el encarcelamiento del líder religioso ha sido el factor más significativo e influyente en la movilidad religiosa dentro de LLDM durante el periodo de liderazgo actual; y 2) la disidencia afecta las relaciones de poder al interpelar directamente a la autoridad religiosa institucionalizada y a la familia como su representación o extensión, al desafiar sus normas y prácticas establecidas.¹⁰⁵

Pero es crucial destacar que la investigación revela una complejidad mayor en los procesos de movilidad religiosa que va más allá de la simple salida o abandono institucional, como ya hemos mencionado. El encarcelamiento de Naasón Joaquín ha tenido un impacto significativo en los cambios religiosos dentro de la institución. Si bien ha generado movimientos relevantes de desafiliación o defección, como informaron los entrevistados y se reveló en Reddit, al igual que en distintas plataformas de *streaming*, también ha dado lugar a tipos de rupturas no abordadas hasta ahora en los modelos de

¹⁰⁵ Negación a practicar los distintos ritos de afiliación, especialmente la presentación en la adolescencia y el bautismo en agua por falta de convicción o identificación con el grupo; negativa a portar el atavío religioso, sobretodo en el caso de las mujeres; rebeldía tendiente a la apostasía al no obedecer sin concesiones la doctrina y disciplina de la comunidad, designada divinamente por medio de los Apóstoles, entre otras cosas.

movilidad: la deserción intermitente y la expulsión. Éstas amplían el espectro de la disidencia religiosa y permiten diferenciar entre procesos de abandono mental o físico (desvinculación corporal) voluntarios e involuntarios. Además, el caso ha catalizado movimientos de permanencia reforzada entre ciertos miembros, así como de disidencia interna y, según algunas fuentes, incluso de afiliación. Esto indica que la movilidad religiosa en LLDM es multidireccional y compleja, no simplemente una respuesta unidimensional al encarcelamiento del líder.

Con base en lo anterior, es pertinente reiterar que los procesos de ingreso, permanencia y salida tienen un impacto directo en las relaciones de poder dentro de esta institución caracterizada por jerarquías mayoritariamente masculinas y un carácter total. La afiliación y la permanencia refuerzan el poder institucional, mientras que la disidencia interpela tanto a la autoridad religiosa como a la familia. Por un lado, los miembros que eligen quedarse en la iglesia, a pesar de los desafíos internos y externos, por ejemplo los casos "Bellas Artes" y "Naasón", pueden interpretar estos eventos como pruebas de fe o como oportunidades para demostrar lealtad hacia la institución. La familia juega un papel crucial en este proceso, ya que en LLDM la socialización primaria que ocurre dentro del hogar es fundamental para mantener las creencias y prácticas religiosas a lo largo del tiempo. En otras palabras, la permanencia en la iglesia puede estar influenciada por las dinámicas familiares y comunitarias que refuerzan el poder de la institución, legitiman la elección divina y perpetúan jerarquías incuestionables a través de las generaciones.

La disidencia dentro de LLDM, en cambio, representa un desafío tanto para la autoridad religiosa como para la estructura familiar, que se considera una extensión de la primera. Aquellos que optan por abandonar la iglesia lo hacen debido a discrepancias con sus enseñanzas, prácticas o liderazgo, lo cual supone un reto directo a las arraigadas relaciones de poder y dominación en la institución, donde la obediencia y el sometimiento del laicado son valorados como bienes simbólicos fundamentales. Además, el encarcelamiento del líder religioso ha provocado una crisis de legitimidad que ha perturbado el orden establecido, dando lugar al surgimiento de movimientos internos de disidencia que buscan reformar la estructura de poder y dominación. Ambos aspectos subrayan la conexión directa entre el encarcelamiento del líder como factor de movilidad y los cambios en las dinámicas internas de autoridad y poder dentro de la organización.

religiosa. En conclusión, la investigación confirma que el caso Naasón emerge como un factor crucial que influye en los procesos de movilidad religiosa dentro de LLDM durante el periodo de liderazgo analizado, actuando como un catalizador significativo de cambios en las relaciones de poder dentro de la institución, respaldando así la premisa central de la hipótesis.

Los hallazgos presentados también tienen implicaciones significativas tanto a nivel teórico como metodológico. Como mencionamos anteriormente, el estudio destaca la utilidad de la teoría de Bourdieu para comprender la movilidad religiosa, abriendo así la puerta a aplicaciones teóricas similares en estudios comparativos de otras instituciones religiosas. Además, la investigación confirma que el campo religioso mexicano está experimentando una reconfiguración dinámica, donde la movilidad no se limita simplemente a la salida o abandono de una institución religiosa, sino que implica movimientos multidireccionales complejos que a menudo trascienden el ámbito de la fe institucionalizada. En términos de implicaciones metodológicas, el uso de entrevistas semiestructuradas permitió captar tanto las percepciones como las experiencias de los miembros y exmiembros de LLDM, proporcionando así una visión detallada y enriquecedora de los procesos de movilidad religiosa y los factores que los motivan. Aunque el estudio se centra en LLDM, sus hallazgos y metodología podrían aplicarse a otras instituciones religiosas o contextos similares, especialmente en el caso de iglesias *bíblicas no evangélicas*.¹⁰⁶ Esto sugiere la pertinencia y la transferibilidad de los resultados obtenidos hacia la comprensión de fenómenos de movilidad religiosa en diversos entornos eclesiales.

Esta investigación sobre los factores que influyen en los procesos de movilidad religiosa dentro de LLDM no solo ofrece una descripción detallada de los diversos tipos de cambio religioso (afiliación, permanencia, desafiliación, circulación), sino que también establece un marco teórico y metodológico aplicable para entender fenómenos similares en otros contextos religiosos y sociales. Desde la perspectiva de la sociología política, este enfoque permite analizar cómo estos procesos inciden en las estructuras de poder y dominación dentro de las comunidades religiosas, con implicaciones para comprender dinámicas de poder y liderazgo en diversas organizaciones, incluso más allá del ámbito

¹⁰⁶ Testigos de Jehová, mormones, adventistas.



religioso. Además de estas consideraciones, es crucial abordar las limitaciones del estudio como parte integral de las conclusiones. Como se mencionó en la introducción, existieron restricciones significativas en términos de alcance geográfico y temporal. Aunque el estudio se centró principalmente en Hermosa Provincia debido a su centralidad dentro de LLDM, no fue posible que todos los informantes, especialmente los exmiembros, fueran residentes de esta colonia. Esta circunstancia podría influir en la generalización de los hallazgos, aunque al mismo tiempo enriquece la comprensión de las dinámicas y prácticas religiosas en diversos contextos geográficos.

Como investigadora con experiencia personal dentro de una rama de LLDM, reconozco que mi identificación podría haber influenciado las respuestas de los informantes y la interpretación de los resultados. Aunque me esforcé por mitigar este sesgo mediante la transparencia y la construcción de confianza, es crucial reconocer tanto los posibles efectos positivos como negativos que esto pudo haber tenido en las respuestas y la disposición de los informantes para participar en el estudio. A pesar de estos desafíos, logré obtener una comprensión profunda de los procesos de movilidad religiosa en LLDM. En cuanto al enfoque cualitativo utilizado en la investigación, es importante subrayar que este método restringe la generalización de los resultados a poblaciones más amplias. Si bien los hallazgos ofrecen perspectivas detalladas y contextuales, no pretenden representar la totalidad de las experiencias dentro de LLDM, una comunidad heterogénea con múltiples posiciones y perspectivas. Estas limitaciones proporcionan un marco crítico para interpretar los resultados del estudio y destacan la necesidad de investigaciones futuras que puedan abordar aspectos adicionales del fenómeno de la movilidad religiosa en LLDM.

Uno de los aspectos fundamentales que se desprende de este estudio es la importancia de explorar más a fondo la dimensión emocional de la movilidad religiosa. Durante mi trabajo de campo y las extensas conversaciones con miembros y exmiembros de la comunidad, pude identificar claramente la presencia de emociones como la tristeza, angustia, miedo, depresión y ansiedad en los relatos de los informantes. Sin duda, éstas influyen de manera significativa en las decisiones de ingresar, permanecer o salir de la institución religiosa. Además, observé que dichas experiencias están estrechamente entrelazadas con otros factores, como el género. En tal sentido, otro tema prometedor para futuras investigaciones es el estudio comparativo de los tres periodos de liderazgo dentro de

LLDM, con especial atención en la disidencia religiosa femenina y su relación con los movimientos #MeToo y feminismos contemporáneos. Sería interesante observar cómo dichos movimientos han influido, o no, en las condiciones para llevar a Naasón Joaquín ante la justicia en el contexto actual de la comunidad, a diferencia de lo que sucedió con su padre o abuelo (Samuel y Aarón), quienes enfrentaron desafíos similares en sus respectivas épocas.

Por otro lado, la investigación subraya la importancia de explorar más a fondo el impacto de las industrias culturales en la movilidad religiosa. Estas no solo aceleran los cambios religiosos, sino que también contribuyen a la formación de pánicos morales y procesos discriminatorios, fenómenos observados específicamente en el caso de LLDM. Más allá de esta comunidad, es evidente que la diversidad religiosa se percibe como un problema social en México, con la proliferación de comunidades religiosas frecuentemente asociadas negativamente al surgimiento de “sectas”. Explorar la influencia de las grandes industrias culturales en la transformación religiosa y en la percepción pública de la diversidad es de un claro interés sociológico. Sin duda, estos temas pendientes no solo enriquecerán el conocimiento académico sobre LLDM y otras comunidades similares, sino que también ofrecerán perspectivas valiosas para abordar los desafíos contemporáneos en los estudios de religión. Después de un arduo recorrido investigativo, concluyo que el problema de la movilidad religiosa no es simplemente una preocupación pastoral o una noticia periodística, sino un hecho sociológico significativo basado en experiencias concretas que demanda una exploración más profunda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Algranti, J. (2007). La insurrección de las minorías: El caso del pentecostalismo: Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la Argentina. *Interpretaciones*, 3, 1-37.
- Amparán, A. (1999). La teoría de los campos en Pierre Bourdieu. *Polis 98. Cultura política y debate teórico: análisis psicosocial y sociológico*, 179-200.
- Animal Político*. (2019). Iglesia La Luz del Mundo defiende a su líder y dice que seguirá en el cargo porque "Dios se lo dio". *Animal Político*. <https://animalpolitico.com/2019/06/iglesia-la-luz-del-mundo-defiende-lider-naason-joaquin-garcia>
- Arancibia, M. (2016). Reflexión teórica para los estudios religiosos como fenómeno social en América Latina. *Episteme*, 8(1-2), 19-32
- Balerini, E. (2014). Celebran a Ernesto Cardenal por sus 90 años. *Grupo Milenio*. <https://www.milenio.com/cultura/celebran-a-ernesto-cardenal-por-sus-90-anos>
- Barranco, B. (2022). La Luz del Mundo y las transgresiones de Naasón Joaquín. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2022/06/08/opinion/019a2pol>
- Barranco, B., & Blancarte, R. (2019). *AMLO y la religión: El Estado laico bajo amenaza*. Grijalbo.
- Bastian, J (1983). *Protestantismo y sociedad en México*. CUPSA.
- Bastian, J. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, 1(16), 38-54.
- Beigel, F. (2017). Sobre las astucias de los tabús intelectuales: Bourdieu y la dependencia académica. *Prácticas de oficio*, 2(20), 1-13.
- Belmonte, J. (1994). *Historia de la iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad "El Buen Pastor"*.
- Beltrán, C. (2007). La sociología de la religión: una revisión del estado del arte. *Creer y poder hoy: memorias de la cátedra Manuel Ancízar*, 75-94.
- Berger, P. (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.
- Biblia* (C. Reina & C. Valera, Trads.). (1909).



- Biglieri, P. (2000). Ciudadanos de La Luz. Una mirada sobre el auge de la Iglesia La Luz del Mundo. *Estudios Sociológicos*, 18(2), 403-428.
- Bonanno, M. (2011). Reflexiones en torno a la génesis del campo religioso y su pertinencia heurística en los albores de la sistematización estatal en el Antiguo Egipto: Una relectura de la sociología de la religión en Pierre Bourdieu. *Sociedades Precapitalistas. Revista de Historia Social*, 1(1).
- Bosch, J. (1991). *Para comprender el ecumenismo*. Verbo Divino.
- Bourdieu, P. (1999a). Campo de poder, campo intelectual y habitus de clase. En *Intelectuales, política y poder* (pp. 23-42). Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1999b). Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber. En *Intelectuales, política y poder* (pp. 43-72). Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros: La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27(108), 29-83.
- Bourdieu, P., & Sayad, A. (2017). *El desarraigo: La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Siglo veintiuno editores.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo veintiuno editores.
- Bowen, K. (1996). *Evangelism and Apostasy: The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*. McGill University Press.
- Camargo, A. (2019). El andar de las creencias. Algunos determinantes de la movilidad religiosa en América Latina. *Revista Internacional de Fronteras, Territorios y Regiones*, 31(3).
- Camhaji, E. (2023a). Humanismo Mexicano: poder, obradorismo y la sombra de La Luz del Mundo. *El País México*. <https://elpais.com/mexico/2023-05-07/humanismo-mexicano-poder-obradorismo-y-la-sombra-de-la-luz-del-mundo.html>
- Camhaji, E. (2023b). La Luz del Mundo defiende la "santidad" de Naasón Joaquín tras las nuevas acusaciones de delitos sexuales. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2023->

[10-27/la-luz-del-mundo-defiende-la-santidad-de-naason-joaquin-tras-las-nuevas-acusaciones-de-delitos-sexuales.html](https://www.youtube.com/watch?v=RUoJLA6w398)

- Canal 11. (2021). *Sacro y Profano - Censo 2020 y las religiones en México (10/02/2021)* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=RUoJLA6w398>
- Capasso, V. (2018). Glosario especializado en Pierre Bourdieu: una caja de herramientas. [Revisión del libro Vocabulario Bourdieu por A. Mendes Catani, M. A. Nogueira, A. P. Hey y C. Carta Cardoso de Medeiros (Orgs.)]. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 8(2).
- Casique, I., & Castro, R. (2020). Prólogo. En C. Delgado, *¿Y qué podemos hacer?: habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos*. (pp. 13-16). UNAM.
- Castillo, I. (2019). Denuncia Luz del Mundo ante AMLO ataques y discriminación. *MVS Noticias*. <https://mvsnoticias.com/nacional/2019/6/11/denuncia-luz-del-mundo-ante-amlo-ataques-discriminacion-411305.html>
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Cedillo, P. (2016). El género como disposición. A propósito de la pluralidad interna del habitus sexuado. En M. Pozas & M. Estrada (Eds.), *Disonancias y resonancias conceptuales: investigaciones en teoría social y su función en la observación empírica*. El Colegio de México.
- Chávez, J., & Herrera, A. (1975). *LA LUZ DEL MUNDO. Breve historia de la restauración de la primitiva iglesia cristiana*. Editorial Las Tablas de Moisés.
- Chevallier, S., & Chauviré, C. (2013). *Diccionario Bourdieu*. Ediciones Nueva Visión.
- Collins, R. (2009). La sociología de Dios. En *Perspectiva sociológica. Una introducción a la sociología no obvia*. (pp. 45-77). Universidad Nacional de Quilmes.
- Collins, R. (2013). *Cadenas de rituales de interacción*. Ariel.
- Collins, R. (2019). *Charisma: between grace and danger*. University of Chicago Press.
- Corpus, A. (2011). Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas. En A. Hernández (Ed.), *Nuevos caminos de la fe*. Colegio de la Frontera Norte / Colegio de Michoacán.

- Currie, S. (2016). Disaffiliation and New Religious Movements. En J. Lewis & I. Tollefsen (Eds.), *The Oxford handbook of new religious movements* (Vol. 2). Oxford University Press.
- Da Costa, D., Galichini, F., Mora, R., & Vanderstichel, S. (2021). Entre lo religioso y lo político: Presencia evangélica en los procesos políticos actuales de Brasil y México. *Observatorio Latinoamericano Y Caribeño*, 5(1), 75–95.
- Davie, G. (1990). Believing Without Belonging. Is This The Future of Religion in Britain? *Social compass*, 37(4), 445-469.
- Dayton, D. (1996). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Libros Desafío.
- De Anda, F. (1989). La Luz del Mundo, religión con sombra política. *Paréntesis*, 3-5.
- De la Luz, D. (2009). El pentecostalismo en México y su propuesta de experiencia religiosa e identidad nacional. Un breve recorrido histórico, 1920-1948. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 199-217.
- De la Luz, D. (2010). *El movimiento pentecostal en México*. Manda.
- De la Peña, G., & De la Torre, R. (1990). Religión y política en los barrios populares de Guadalajara. *Estudios Sociológicos*, 3(24).
- De la Torre, R. (1995). *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. ITESO.
- De la Torre, R. (2000). *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo* (2.^a ed.). ITESO.
- De la Torre, R. (2002). El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical. *Revista Universidad de Guadalajara*, 24.
- De la Torre, R. (2007). Raíces pentecostales: Iglesia del Dios Vivo; Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo. En R. De la Torre & C. Gutiérrez (Eds.), *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 85-91). El Colegio de Jalisco.
- De la Torre, R. (2012). *Religiosidades nómadas: Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Torre, R. (2018). Iglesia de La Luz del Mundo. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 239-245). Fondo de Cultura Económica.

- De la Torre, R. & Fortuny, P. (1991). La mujer en “La Luz del Mundo”. Participación y representación simbólica. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4(12), 125-150.
- De la Torre, R., & Gutiérrez, C. (Eds.). (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco.
- De la Torre, R., & Gutiérrez, C. (2020). Identificación y grados de compromiso. En R. De la Torre, C. Gutiérrez, & A. Hernández (Eds.), *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016* (pp. 103-137). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Torre, R., Gutiérrez, C., & Hernández, A. (Eds.). (2020). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Torre, R., & Gutiérrez, C. (2021). México: menos católico, más diverso y menos religioso que hace una década. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=54644#:~:text=En%20segundo%20lugar%2C%20e1%20ritmo,a%2014%20millones%20de%20mexicanos>
- Delgado, C. (2020). Teoría y métodos para un abordaje disposicional, relacional y praxeológico. En *¿Y qué podemos hacer? Habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos*. (pp. 31-66). UNAM.
- Díaz, G. (2016). *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848–1908)*. El Colegio de México.
- Domínguez, A. (2023). ¿El partido de Naasón? *Grupo Milenio*. <https://www.milenio.com/opinion/alejandro-dominguez/recuento-de-los-danos/el-partido-de-naason>
- Duch, L. (2020). *Conceptos fundamentales de antropología y religión*. Fragmenta Editorial.
- Durkheim, É. (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.
- Encreer, (2016). Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. En: <https://rifrem.mx/encreer/wp->

- Esparza, J. (2016). *Sanando la sana doctrina*.
- Espinosa, M. (2010). Pierre Bourdieu y el hecho social religioso. Análisis de su obra y apropiaciones desde el trabajo histórico y etnográfico. *Trabajo y sociedad*, 14(15), 131-142.
- Espinoza, P. (2019). Imágenes, secularización y campo religioso. Hacia una historia cultural de lo religioso en México. *Historia y grafía*, 27(53), 193–200.
- Fortuny, P. (2000). La Luz del Mundo. Estado laico y gobierno panista. Análisis de una coyuntura en Guadalajara. *Espiral*, 7(19), 129-159.
- Fortuny, P. (2001). Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica. *La ventana*, 14, 126-158.
- Fortuny, P. (2005). Una iglesia tapatía: evangélica, popular y transnacional. En P. Fortuny (Ed.), *Los «otros» hermanos. Minorías religiosas protestantes en Jalisco* (pp. 169-208). Secretaría de Cultura / Gobierno del Estado de Jalisco.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Frigerio, A. (2000). «¿No será una secta?»: Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción. *Cuadernos de Antropología Social*, 11, 387-404.
- Frigerio, A. (2007). Analyzing conversion in latin America: Theoretical questions, methodological dilemmas, and comparative data from Argentina and Brazil. En T. Steigenga & T. Cleary (Eds.), *Conversion of a continent, Contemporary religious change in Latin America* (pp. 33-52). Rutgers University Press.
- Gallino, L. (1995). *Diccionario de Sociología*. Siglo XXI editores.
- Garma, C. (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de puebla*. Instituto Nacional Indigenista.
- Garma, C. (1999). Conversos, buscadores y apóstatas. En R. Blancarte & R. Casillas (Eds.), *Perspectivas del fenómeno religioso*. México Secretaria de Gobernación / Flacso.
- Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Plaza y Valdés Editores.
- Garma, C. (2007). El pentecostalismo. En R. De la Torre & C. Gutiérrez (Eds.), *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 79-84). El Colegio de Jalisco.

- Garma, C. (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 97-130.
- Garma & Odgers, O. (2020). Cambio de religión: conversión, desafiliación y circulación. En R. De la Torre, C. Gutiérrez & A. Hernández (Eds.), *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016* (pp. 79-102). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gaxiola, M. (1970). *La serpiente y la paloma*. Libros Pyros.
- Giddens, A. & Sutton, P. (2014). *Conceptos esenciales de sociología*. Alianza Editorial.
- Giner, S., Lamo, E., & Torres, C. (Eds.). (1998). *Diccionario de Sociología*. Alianza Editorial.
- Goffman, E. (1970). *Internados*. Amorrortu.
- González, F. (1997). El amor al censor en La Luz del Mundo. *Revista Mexicana de Sociología*, 59(1), 237-245.
- González, F. (1998). Los motivos de la Luz del Mundo: una institución total que muestra algunas fisuras. En E. Masferrer (Ed.), *Sectas o iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos* (pp. 283-300). Plaza y Valdés: Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones.
- González, J. (1990). *Constitución de "El Buen Pastor"*.
- Gooren, H. (2007). Conversion Careers in Latin America: Entering and Leaving Church Among Pentecostals, Catholics and Mormons. En T. Steigenga & E. Cleary (Eds.), *Conversion of a continent, contemporary religious change in Latin America* (pp. 52-72). Rutgers University Press.
- Gooren, H. (2010). *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. Palgrave MacMillan.
- Gutiérrez, C. (2007). El protestantismo histórico. En R. De la Torre & C. Gutiérrez (Eds.), *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 79-84). El Colegio de Jalisco.
- Gutiérrez, C. (2019). Prólogo. En P. Hernández, *Ataviada para Dios, esclarecida para el mundo. Ética económica en La Luz del Mundo*. (pp. 15-19). Universidad Autónoma de Aguas Calientes.

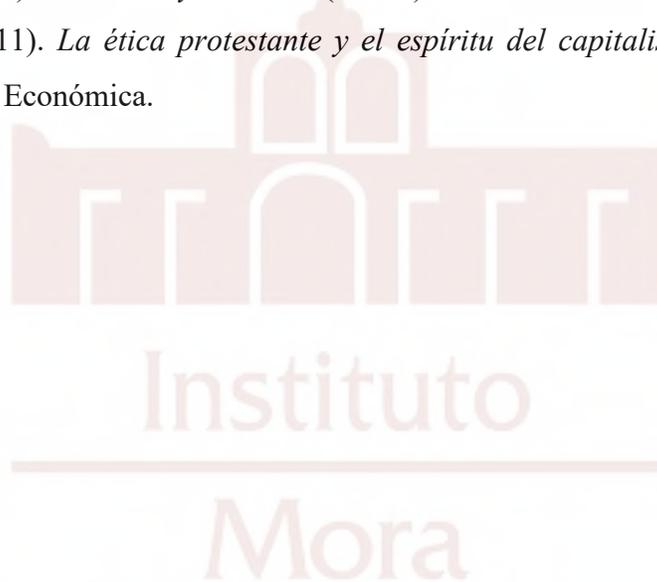
- Hernández, A., & Rivera, C. (Eds.). (2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán.
- Hernández, P. (2019). *Ataviada para Dios, esclarecida para el mundo. Ética económica en La Luz del Mundo*. Universidad Autónoma de Aguas Calientes.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder Editorial.
- Huete, F. (2015). *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización. Una reflexión a partir de las tesis de P. L. Berger, D. Hervieu-Léger, G. Davie y J. Casanova* [Tesis de doctorado]. Universidad Pública de Navarra.
- Ibarra, A., & Lanczyner, E. (1972). *La Hermosa Provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara* [Tesis de maestría]. Universidad de Guadalajara.
- Introvigne, M. (2020). La Luz del Mundo: una breve reseña histórica. *The journal of CESNUR*, 4(2), 89-96.
- Juárez, N. (2014). *Un pedacito de Dios en casa, circulación transnacional, relocalización de la santería en la Ciudad de México*. CIESAS.
- Juárez, N., De la Torre, R., & Gutiérrez, C. (2022). Religiosidad bisagra: articulaciones de la religiosidad vivida con la dimensión colectiva en México. *Revista de estudios sociales*, 82, 119-136.
- Juárez, N., De la Torre, R., & Gutiérrez, C. (Eds.). (2023). *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra: Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo*. Publicaciones de la Casa Chata.
- Lahire, B. (2004). *El hombre plural*. Bellaterra.
- Lecaros, V. (2017). Estudios de recorridos religiosos: los desafiados en contexto. *Estudos de Religião*, 31(3).
- Luna, A. (2014). Muere en Guadalajara el líder de la Luz del Mundo. *Excelsior*. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2014/12/08/996461>
- Malimacci, F. (2013). El desafío de consolidar desde América Latina nuevos paradigmas en el estudio de nuestras sociedades y religiones. En V. Béliveau & E.

- Giumbelli (Eds.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (pp. 17-23).
- Mansilla M. & Orellana L. (2014). Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y sociedad*, 18(36), 83-98.
- Martín-Criado, F. (2013). Cabilia: la problemática génesis del concepto de habitus. *Revista Mexicana de Sociología*, 75(1), 125-151.
- Martín-Criado, F. (2022). Usos y abusos del concepto de habitus. *TLA-MELAU. Revista de Ciencias Sociales*, 16, 38-55.
- Martínez, A. (2009). Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En *La eficacia simbólica. Política y religión* (pp. 9-42). Biblos.
- Martínez, C. (2023). Para entender la ola pentecostal. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2023/09/20/opinion/022a2pol>
- Mascareñas, C., & Mascareñas, J. (1997). Un estudio psicoanalítico sobre la relación líder-feligresía en la iglesia «La Luz del Mundo». *Revista académica para el estudio de las religiones*, 1, 85-122.
- Masferrer, E. (1997). Los destellos de La Luz. Crónica de una polémica inédita en nuestro país. *Revista académica para el estudio de las religiones*, 1, 57-83.
- Massimo, L. (2004). *Religious Conversion and Identity The Semiotic Analysis of Texts*. Routledge.
- Mauleón, M. (2014). Muere Samuel Joaquín, líder religioso de la Luz del Mundo. *Milenio*. <https://www.milenio.com/estados/muere-samuel-joaquin-lider-religioso-luz-mundo>
- Mazariegos, C. (2015). La participación de las mujeres en La Luz del Mundo en León, Guanajuato. En C. Garma & M. Ramírez (Eds.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 177-194). Juan Pablos Editor.
- Mazariegos, C. (2016). La recomposición del campo religioso y la conversión. En L. Martínez & G. Zalpa (Eds.), *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*. Colegio de la Frontera Norte / Editorial Juan Pablos.

- Méndez, E., & Muñoz, A. (2023). La Jornada: Estructura de Humanismo Mexicano se basa en influencia regional de La Luz del Mundo. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2023/05/08/politica/004n3pol>
- Montbrun, A. (2010). Notas para una revisión crítica del concepto de «poder». *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(25), 367-389.
- Mora, C. (2015). Apóstatas, caídos y desafiliados: Perfiles de la población sin religión en México. *XVIII Encuentro de la RIFREM: Etnografía, archivos y otras fuentes en el estudio de la religión*.
- Mora, C. (2017). Entre la crítica, la autonomía y la indiferencia: la población sin religión en México. *Estudos de Religião*, 31(3), 157–178.
- Morán, R. (1986). *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas* [Tesis de maestría]. Universidad de Guadalajara.
- Murià, J. (2021). *LA LUZ DEL MUNDO. Surgimiento y expansión*. Miguel Ángel Porrúa.
- Odgers, O. (Ed.). (2010). *Pluralización religiosa de América Latina*. El Colegio de la Frontera Norte.
- Panorama de las religiones en México 2010*. (2011). Instituto Nacional de Estadística y Geografía / Secretaría de Gobernación.
- Panorama de las religiones en México 2020*. (2023). Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, 23(2), 281-353.
- Parsons, T. (1999). *El sistema social*. Alianza.
- Partida, J., & Santos, J. (2014). Muere el líder de La Luz del Mundo. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2014/12/09/politica/018n3pol>
- Paul, C. (2019). Protesta de la comunidad artística por abusivo uso del Palacio de Bellas Artes para un acto religioso. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2019/05/19/cultura/a05n1cul>
- Permanencia*. (2022). En *Diccionario de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/permanencia>
- Prat, J. (1997). *El estigma del extraño, un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel.

- Rambo, L. (1996). *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press.
- Ramírez, M. (2017). *Lo femenino resignificando, discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres* [Tesis de doctorado]. UAM Iztapalapa.
- Ramírez, R. & Odgers, O. (2021). El costo de disentir: análisis de experiencias de ruptura de exmiembros de tres iglesias protestantes. *Cultura y Religión*, 15(2), 210-243.
- Rentería, R. (1997). *Vida y obra del Apóstol Aarón Joaquín*. Panamericanos Formas e Impresos.
- Salcedo, O. (2021). *Experiencias de desafiliación religiosa de jóvenes adultos puertorriqueños* [Tesis de doctorado]. Universidad de Puerto Rico.
- Sánchez, R. (2007). La teoría de los campos de Bourdieu, como esquema teórico de análisis del proceso de graduación en posgrado. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 9(1).
- Sanders, N. (2022). La Lista de políticos que enaltecieron al líder de la iglesia de La Luz del Mundo, Naasón Joaquín García. *La Lista*. <https://la-lista.com/politica/2022/06/09/la-lista-politicos-la-luz-del-mundo-naason-joaquin-garcia>
- Schuster, J. (1986). Antecedentes históricos de la penetración protestante en México. *La palabra y el hombre*, 1(58), 12-21.
- Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué creen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, 1(280), 26-46.
- Spencer, H. (1883). *Principios de sociología*. Saturnino Calleja.
- Suárez, H. (2005). Reseña de «La Religion pour mémoire» de Danièle Hervieu-Léger. *Desacatos*, 18, 179-182.
- Suárez, H. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones*, 27(108), 19–27.
- Suárez, H. (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. UNAM.
- Torres, N. (2016). *Construcción histórica del carisma de los dirigentes en La Luz del Mundo y la vida cotidiana de la colonia Hermosa Provincia, Guadalajara, de 1975 al 2015*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Guadalajara.

- Torres, R. (2014). Muere líder de la Iglesia de la Luz del Mundo. *El Universal*.
<https://archivo.eluniversal.com.mx/estados/2014/muerte-lider-iglesia-luz-mundo-1060223.html>
- Trejo, E. (1988). La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 11(11), 149-181.
- Vera, R. (2023). La alianza Morena-La Luz del Mundo, para traer a Naasón Joaquín García: Elio Masferrer. *Proceso*.
<https://www.proceso.com.mx/nacional/2023/5/9/la-alianza-morena-la-luz-del-mundo-para-traer-naason-joaquin-garcia-elio-masferrer-306748.html>
- Vidal, C. (2006). *Pablo, el judío de Tarso*. Algaba Ediciones.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad* (2.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.



ANEXOS

PERFILES DE LOS(AS) ENTREVISTADOS(AS)		
No.	Informante	Datos generales
1	Amram	<p>Edad: 40 años</p> <p>Ubicación: Guadalajara, Jalisco</p> <p>Escolaridad: Preparatoria</p> <p>Ocupación: Operador de producción en Honda México.</p> <p>Nivel socioeconómico: Estrato social medio-bajo.</p> <p>Estado civil: Casado</p> <p>Permanencia en LLDM: 40 años</p> <p>Posición actual: Exmiembro de LLDM / desertor intermitente / buscador espiritual (dentro del espectro cristiano)</p> <p>Fecha de la entrevista: 26 de agosto y 2 de septiembre del 2023</p> <p>Modalidad de la entrevista: Virtual</p>
2	Lidia	<p>Edad: 41 años</p> <p>Ubicación: Guadalajara, Jalisco</p> <p>Escolaridad: Dato no recabado</p> <p>Ocupación: Costurera</p> <p>Nivel socioeconómico: Estrato social medio-bajo</p> <p>Estado civil: casada</p> <p>Permanencia en LLDM: 40 años</p> <p>Posición actual: Exmiembro de LLDM, desertora intermitente / buscadora espiritual (dentro del espectro cristiano)</p> <p>Fecha de la entrevista: 27 de octubre del 2023</p> <p>Modalidad de la entrevista: Presencial</p>
3	Raquel	<p>Edad: 35 años</p>

		<p>Ubicación: Barcelona, España</p> <p>Escolaridad: Dato no recabado</p> <p>Ocupación: Encargada de una tienda departamental</p> <p>Nivel socioeconómico: Estrato medio</p> <p>Estado civil: Casada</p> <p>Permanencia en LLDM: 34 años</p> <p>Posición actual: Exmiembro de LLDM / desafiada / atea</p> <p>Fecha de la entrevista: 13 de marzo del 2024</p> <p>Modalidad de la entrevista: Virtual</p>
4	Ada	<p>Edad: 28 años</p> <p>Ubicación: Mexicali, Baja California</p> <p>Escolaridad: Bachillerato técnico / licenciatura no concluida</p> <p>Ocupación: Redes sociales</p> <p>Nivel socioeconómico: Estrato social medio-bajo</p> <p>Estado civil: Soltera</p> <p>Permanencia en LLDM: 23 años</p> <p>Posición actual: Exmiembro de LLDM / defección religiosa / agnóstica</p> <p>Fecha de la entrevista: 27 de septiembre del 2023</p> <p>Modalidad de la entrevista: Virtual</p>
5	Uziel	<p>Edad: 15 años</p> <p>Ubicación: California, Estados Unidos</p> <p>Escolaridad: Preparatoria en curso</p> <p>Ocupación: Estudiante</p> <p>Nivel socioeconómico: Estrato social medio-bajo</p> <p>Estado civil: Sin dato.</p> <p>Permanencia en LLDM: 14 años</p> <p>Posición actual: Exmiembro de LLDM, desertor intermitente</p> <p>Fecha de la entrevista: 11 de marzo del 2024</p> <p>Modalidad de la entrevista: <u>Testimonio recuperado de</u></p>

		<u>Reddit</u>
6	Vasti	<p>Edad: 24 años</p> <p>Ubicación: Ciudad de México</p> <p>Escolaridad: Licenciatura</p> <p>Ocupación: Estudiante de Maestría</p> <p>Nivel socioeconómico: Estrato social medio-bajo</p> <p>Estado civil: Soltera</p> <p>Permanencia en LLDM: 24 años</p> <p>Posición actual: Miembro de LLDM</p> <p>Fecha de la entrevista: 16 de marzo del 2024</p> <p>Modalidad de la entrevista: Virtual</p>
7	Jared	<p>Edad: 39 años</p> <p>Ubicación: Guadalajara, Jalisco</p> <p>Escolaridad: Licenciatura</p> <p>Ocupación: Terapeuta y profesora</p> <p>Nivel socioeconómico: Estrato social medio-bajo</p> <p>Estado civil: Divorciada</p> <p>Permanencia en LLDM: 39 años</p> <p>Posición actual: Miembro de LLDM</p> <p>Fecha de la entrevista: 27 de octubre del 2023</p> <p>Modalidad de la entrevista: Presencial</p>
8	Concepción	<p>Edad: Dato no recabado, aprox. 70 años.</p> <p>Ubicación: Guadalajara, Jalisco</p> <p>Escolaridad: Estudios técnicos de modista</p> <p>Ocupación: Costurera</p> <p>Nivel socioeconómico: Estrato social medio-bajo</p> <p>Estado civil: Casada</p> <p>Permanencia en LLDM: Toda su vida</p> <p>Posición actual: Miembro de LLDM</p> <p>Fecha de la entrevista: 26 de octubre del 2023</p> <p>Modalidad de la entrevista: Presencial</p>

MAPA CONCEPTUAL DE LA MOVILIDAD RELIGIOSA

Fuente: Elaboración propia

