

LA GUERRA DE LOS SÍMBOLOS EN LA INTERACCIÓN ENTRE LO RELIGIOSO Y EL PATRIOTISMO*

Renée de la Torre¹

Introducción

MÉXICO ES UN PAÍS DE CONTRASTES, POR UN LADO, ESTÁ REGIDO CONSTITUCIONALMENTE POR UN ESTADO laico —de los más rígidos del mundo moderno—, pero por otro lado, la cultura de los mexicanos está muy permeada por la religiosidad y la cultura católica. Dentro de esta contradicción aparente se enmarca la adscripción e interacción de las iglesias y el Estado nacional; de las prácticas de religiosidad popular y la política ciudadana, de la reinscripción de movimientos protestantes a la cultura nacional, etcétera.

Podemos considerar que a nivel legal y constitucional opera un alto grado de laicización, un estado secular que impide la acción directa de la Iglesia católica en la vida pública, en la participación y en las decisiones políticas, en la educación pública nacional y en la salud. Sin embargo, ese marco legal de laicización es una cara de la realidad, más no la realidad, pues no refleja la profundidad que lo religioso y la catolicidad tienen en el origen fundacional de la cultura nacional de los mexicanos.

No podemos definir a México como un país secularizado —aunque cumpla con una laicización temprana y estricta—, porque a ni-

vel de las conciencias y las prácticas sociales nos enfrentamos a una realidad en donde la religiosidad católica es hegemónica en relación con el sistema de representaciones colectivas y en donde el catolicismo continúa teniendo capacidad para cohesionar y ser el medio de expresión de sentimientos colectivos de un amplio sector de la sociedad, pues la religión católica sigue siendo hoy por hoy el centro que organiza la ritualidad social de los mexicanos.

Al igual que otros países de Latinoamérica, en México el catolicismo ha tenido durante siglos el monopolio de la religión profesada por los mexicanos. A pesar de que desde el siglo XIX se legalizó la libertad confesional y de creencias, el campo religioso no se distingue por el pluralismo confesional, sino por el monopolio católico (el Censo de Población del 2000 reporta que 88% de los mexicanos son católicos). Muchos mexicanos conciben que la patria va unida a la cultura católica, argumentando las raíces históricas de la fundación de la nación, así como su predominancia numérica en la población nacional. Sin embargo, en las últimas décadas también se ha experimentado un importante crecimiento de grupos no católicos, en especial de iglesias protestantes, evangélicas y pentecostales. En muchas ocasiones, estas re-

* Versiones preliminares del presente artículo fueron presentadas en la 28ava Conferencia del ISSR7SISR realizada en Zagreb, Croacia, julio del 2005, y en el I Congreso Internacional de Antropología desde la Frontera Sur, Perspectivas de Estudio en el Siglo XXI, celebrado en Chetumal, Quintana Roo, en septiembre del 2005.

¹ CIESAS de Occidente. Correo electrónico: renee@ciesasoccidente.edu.mx

ligiones han sido criticadas como extranjerizantes y riesgosas para el mantenimiento de la cultura y la identidad nacional. No obstante, muchas iglesias luchan por legitimarse en el territorio nacional apropiándose de los símbolos y rituales patrióticos. Tal es el caso de la Iglesia de La Luz del Mundo, que se apropia de un patriotismo propio del régimen nacional revolucionario que le ha permitido adquirir las competencias necesarias para establecer y legitimar relaciones de negociación con las autoridades gubernamentales. Esto, a su vez, fue un facilitador para crecer y consolidarse como una organización religiosa "mexicana" que ha contemplado, además de una oferta de salvación, una oferta socio-política para sus seguidores.

El objetivo de esta ponencia es analizar actores y situaciones contemporáneas donde se trastocan las fronteras de lo meramente sacramental con lo político, donde se genera la interacción a veces complementaria y otras veces conflictiva entre la nación laica y las religiones. Para ello se propone atender las siguientes situaciones: a) el uso de emblemas católicos en contextos seculares, públicos y de política; b) el uso de emblemas patrios en contextos de ritualización religiosa; y c) la conquista de los recintos sagrados para realizar demandas o apoyar campañas políticas.

Estas situaciones de interacción se atenderán analizando comparativamente cuatro estudios de caso que generan geografías distintas en la manera de entender la separación entre los poderes temporales y los religiosos.

La primera promovida por el Estado que tiende a mantener de manera rígida la división entre la religión y la sociedad política, reglamentando y prohibiendo el acceso de la jerarquía especialmente al ámbito político y de la educación. Desde el siglo XIX, pero sobre todo, a partir de los años veinte del siglo pasado, México desarrolló una religiosidad civil, con sus rituales, símbolos, himnos, en que se basaba un sentimiento patriótico laico e independiente del catolicismo.

La segunda, fomentada por la Iglesia católica, rechaza el dualismo entre catolicismo y mexicanidad fomentando la figura de la Virgen de Guadalupe como un emblema de la patria y como parte de la historia fundadora y de la identidad del pueblo mexicano. El catolicismo, tanto institucional como popular, se resiste a ser reducido a una práctica priva-

da y meramente sacramental, es por ello que, con el apoyo de los movimientos laicos, busca conquistar su protagonismo público, su visibilidad social, y se plantea recristianizar el mundo secular en distintas esferas especializadas de la sociedad a fin de recuperar el binomio simbólico de católicos = mexicanos.

La tercera, impulsada por los actores políticos, tiene que ver con la manipulación que hacen de los símbolos religiosos de identidad nacional en las esferas públicas: lo religioso en las campañas partidistas; lo religioso en la movilización social de los mexicanos; y el uso de los símbolos católicos en función de la imagen de los políticos.

Y por último, la cuarta es la apropiación que algunos grupos protestantes hacen de los símbolos laicos de la patria mexicana, analizando el caso de una iglesia pentecostal mexicana, La Luz del Mundo, que se caracteriza por la sacralización de la actividad política partidista de esta iglesia, legitimándola en la ritualización religiosa-política, y la adopción y resignificación del discurso nacional oficial y de sus símbolos patrios como elementos que forman parte del carisma ofertado por sus líderes religiosos.

El nacionalismo mexicano: ¿laico o religioso?

La cultura mexicana es altamente festiva y conmemorativa. Podríamos decir que una característica cultural de los mexicanos es que se trata de una sociedad profundamente ritualista, cuyos tiempos y calendarios giran en torno a dos lógicas mediante las cuales se celebra y se confirma la identidad nacional: el patriotismo cívico y el catolicismo mariano. Para entender esta realidad, que está atravesada por una contradicción entre un México católico y un México laicista, habrá que distinguir dos geografías distintas en la manera de entender la separación entre los poderes temporales y los religiosos: una promovida por el Estado que tiende a mantener de manera rígida la división entre la religión y la sociedad política, reglamentando y prohibiendo el acceso de la jerarquía especialmente al ámbito político y de la educación; y otra fomentada por la Iglesia católica que rechaza este dualismo y se resiste a ser reducida a una práctica privada y meramente sacramental, y que, con el apoyo de los movimientos laicos busca

conquistar su protagonismo público, su visibilidad social y se plantea recristianizar el mundo secular en distintas esferas especializadas de la sociedad. Esta contradicción entre una secularización legal y la "espiritualidad subcutánea" de la cultura mexicana fue apreciada por Harvey Cox, quien inicia su reflexión sobre el retorno de la religión a la ciudad secular con el acontecimiento político que representó la visita del papa en 1979 a la ciudad de México. Entonces, Cox se preguntaba:

Pero, por debajo de todo aquello, la ciudad de México —como Nueva York, o tal vez, la misma Moscú o Pekín— ¿encierra algún venero religioso que el barniz de la secularidad oficial apenas alcanza a cubrir? ¿No habrá alguna espiritualidad "subcutánea" que siga animando no sólo a sus habitantes, sino también a otros millones de seres humanos en todo el mundo moderno, a pesar del enorme impacto producido por la educación pública, la tecnología científica, la urbanización y otras fuerzas supuestamente seculares? Más aún, ¿no habrá algo en el aire que haya hecho que se despierte esa piedad latente? La llegada de Juan Pablo II, cabeza visible de la más antigua y numerosa iglesia cristiana del mundo, a la que tal vez sea la más grande "ciudad secular" del planeta, me hizo plantearme todas estas preguntas en un breve instante (Cox, 1985: 11).

Como bien lo percibió Harvey Cox, México es un país formalmente laicizado en sus instituciones políticas, cuyo estado intenta trazar una línea divisoria entre la política y la religión; entre lo público y lo privado; pero a la vez el ritmo de la vida cotidiana de la mayoría de los mexicanos sigue girando en torno a los símbolos y celebraciones ligadas al catolicismo. Es por eso que, como señala Blancarte:

La distinción entre público y privado no ha sido nunca ni puede ser ahora absoluta. Pero las sociedades modernas las fueron demarcando con mayor énfasis, en la medida en que el proceso llamado diferenciación social condujo a una situación en la que la religión dejó de estructurar a los otros ámbitos de la vida pública (Blancarte, 2004: 91).

Esta doble realidad constituye una arena donde se debate, se juega y se negocia la relación entre identidad y cultura nacional. Por un lado, se ponen en duelo dos lógicas que

impregnan el sentido de lo nacional: la de la laicidad y la de la confesionalidad. Pero lo interesante es que estas dos lógicas no son totalmente opuestas, sino contradictorias, y más que repelarse, continuamente se conflictúan, se encuentran, se traslapan, e incluso se confunden entre sí.

Esto se debe a que, como intento desarrollar en este ensayo, lo nacional está atravesado por dos modalidades religiosas, una que proviene del catolicismo y sus símbolos fundantes, y la otra que fue diseñada por el Estado revolucionario como una religiosidad patriótica. Para adentrarnos a este tema, empezaremos por describir someramente el peso que los símbolos católicos tuvieron en la conformación histórica de la nación y en la identidad de los mexicanos, y luego presentaremos cómo el México independiente y revolucionario fue diseñando su propio sistema de religiosidad cívica. Posteriormente mostraremos casos contemporáneos donde estas dos lógicas se traslapan y producen interfases,² entendidas como zonas de contacto donde se da la intersección entre lo público y lo privado, entre lo católico y lo político, entre el nacionalismo patriótico y el nacionalismo religioso. Es decir, atenderemos situaciones en donde ocurren intersecciones que demarcan tanto las zonas de diferenciación, como las de intercambio entre las culturas religiosas y las cívico-políticas. El objetivo es explorar cómo las discrepancias de los intereses sociales, culturales y políticos en torno a la relación entre religión y nacionalidad son perpetuados o transformados en puntos críticos de articulación o de confrontación.

Los símbolos y rituales católicos en la identidad nacional

Es casi imposible hablar de la fundación de la nación mexicana sin referirnos al papel central que tuvo el símbolo de la Virgen de Guadalupe en la integración de las diferencias étnicas, sociales y sectoriales. El fenómeno del guadalupanismo es considerado por

² Long define la *interfase* como "un punto crítico de intersección o vinculación entre diferentes sistemas sociales, campos o niveles de orden social donde las discontinuidades estructurales, basadas sobre diferencias de valores normativos e intereses sociales, pueden ser más visibles de encontrar" (Long, 1989: 2).

los historiadores como un hecho milagroso, no por su fundamento teológico, sino porque es el fundamento histórico de la construcción de la nación mexicana (González de Alba, 2002). Este hecho fundamental se cimenta también en la fundación de una Iglesia católica mexicana (Florescano, 2004). Desde el siglo XVIII, cuando ya la Virgen de Guadalupe era considerada la patrona de la Nueva España, su imagen era el icono de identificación entre el reino y sus pobladores, criollos, mestizos e indígenas:

El guadalupanismo conjugó lo español y lo indio, sublimó la tradición cultural de los indígenas, cuestionó la visión que les atribuía una cultura signada por inspiración diabólica, humanizó su figura mediante el reconocimiento de su capacidad de adscribirse a proyectos imaginarios superiores definidos por el misticismo cristiano, estableció puentes de mediación entre indios, mestizos, mulatos y criollos con referentes culturales compartidos. Fue un mito fundador en el cual todos podían reconocerse, aun cuando este reconocimiento era desigual (Valenzuela Arce, 1999: 28).

Los españoles promovieron una estrategia de conquista espiritual mediante la propagación de imágenes y santuarios. Con esta estrategia se intentaba sustituir la idolatría por la veneración a imágenes católicas (Gruzsinski, 1990). La Virgen de Guadalupe, representación de la de Extremadura, España, aunque vinculada al mito de su aparición milagrosa al indio Juan Diego, se convirtió en el más importante instrumento de evangelización indígena en el periodo colonial.

Por su parte, para los indígenas, la imagen de Guadalupe, que había sido también estandarte de la evangelización de los españoles, es apropiada como Santa María Tonatzin³ (que en náhuatl significa "nuestra

³ Fray Bernardino de Sahagún, en *La historia general de las Cosas de la Nueva España*, de 1570 advertía: "y ahora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonatzin [...] y es cosa que se debía remediar, porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonatzin [...] parece que esta invención satánica, para paliar la idolatría bajo la equivocación de este nombre Tonatzin, y los indios vienen de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias a Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierra a esta Tonatzin, como antiguamente".

madre") y encontraron en ella una fusión compensatoria: "Por un lado la Virgen de Guadalupe del Cerro del Tepeyac, remplace a las deidades maternas o telúricas (Coatlicue, Tonatzin, Teteoinnan, entre otras) del antiguo sistema religioso, permitiendo de tal manera, por otro lado, un cierto grado de continuismo espiritual que se muestra en fuertes sincretismos religiosos" (Nebel, 1983: 29).

Los criollos (hijos de españoles nacidos en México, quienes no podían acceder a puestos de poder y ocupaban una posición desventajosa con respecto a los Españoles) retomaron la bandera guadalupanista para confrontar su situación con los peninsulares. Por ello no es gratuito que los independentistas abanderaran la guerra contra España tomando como escudo a la Virgen de Guadalupe. El grito de Dolores, donde el padre Hidalgo, el prócer de la Independencia de México, anunciaba el inicio de la guerra independentista rezaba: ¡Viva nuestra Señora de Guadalupe! ¡Mueran los gachupines! Como lo menciona David Brading: "La patrona de la Nueva España se convirtió así en el símbolo y bandera de una nación que libraba una guerra civil para alcanzar su independencia" (Brading, 2002: 27).

Dado que a lo largo de la historia de México, el catolicismo, arropado y centralizado bajo el manto de la Virgen, floreció con una modalidad sincrética entre las tradiciones, imaginarios y cosmologías nativas, practicadas por los indígenas que ocupaban el territorio mexicano, y las imágenes y modelos de devoción impuestos por los evangelizadores españoles durante la conquista, las devociones en torno a esta figura católica han ejercido una triple función: *integrar y mestizar culturas, imponer dominio cultural, resistir desde lo popular y renovar las tradiciones para enfrentar el presente*.

El símbolo más potente de mestizaje cultural mexicano es el de la Virgen de Guadalupe, pues sintetizó las aspiraciones de conquista y cristianización de los españoles con la persistencia de las creencias indígenas en una imagen católica con rasgos indígenas. Hasta hoy día, la Guadalupana es un símbolo dominante con el que se reconocen distintos y heterogéneos habitantes del país. La Virgen de Guadalupe no ha sido nunca propiedad de un grupo, en ella se identificaron tanto los criollos y los mestizos como los indígenas, y hoy por hoy los chicanos practican desde el

territorio estadounidense maneras novedosas de configurar la mexicanidad. La Virgen de Guadalupe hasta la actualidad es un símbolo que condensa la identificación de los más pobres, de los indígenas, y a lo largo de la historia ha sido retomado tanto para promover una mariología compasiva hacia los pobres, como para suscitar movimientos populares que buscan liberar al pueblo de las condiciones de pobreza e injusticia. Continúa siendo un acontecimiento en la construcción de la nación y en la manera de hacer la historia; a través de ella se identifican tanto los pobres como los ricos, y por ello mediante su manto se negociaron en los años 50 los pactos nacionales entre patronos y obreros, pero también es un símbolo revolucionario. La puede tomar como bandera tanto la ultraderecha católica, como el grupo Provida para emprender cruzadas contra el aborto; como los zapatistas, quienes la han encapuchado y la han vestido de pasamontañas como escudo y símbolo de identidad de un movimiento armado. La Virgen de Guadalupe sigue siendo hasta nuestros días un símbolo cargado de densidad semiótica e histórica, es el símbolo central que continúa abanderando los momentos más significativos de la nación, y que por lo tanto representa una arena para conquistar nuevos reconocimientos identitarios y proyectos de nacionalidad incluyente. Es ahí donde históricamente se pone en duelo el carácter multiétnico y multicultural de la nación mexicana.

La religiosidad civil: los símbolos y rituales patrióticos

Desde el siglo XIX, el catolicismo en México se desarrolló dentro de un marco de laicidad específico que lo diferencia de los proyectos nacionales modernos de otros países. Si bien las Leyes de Reforma promulgadas en 1856 tenían como meta proclamar la autonomía del Estado frente a la administración eclesiástica, a partir de la Revolución mexicana (1910) se gestó la necesidad de construir un proyecto de nación en el cual se pretendía establecer la supremacía del poder civil sobre el religioso (González, 1996: 10). El naciente Estado posrevolucionario percibía a la Iglesia católica como una fuerza moral que ponía en peligro la evolución de una nación

moderna,⁴ por esta razón la ley (específicamente la Constitución de 1917) no le otorgaba igualdad a la institución católica ni a las agrupaciones religiosas con respecto a otras instituciones seculares y civiles, sino que buscaba suprimirla desconociéndoles la personalidad jurídica y sus derechos ciudadanos.⁵ Los intentos de instaurar un Estado laico nacional tuvieron en su inicio una fase anticlerical que culmina hasta la década de los 40, misma que fue percibida y vivida por la Iglesia en los términos de una amenaza y una persecución constante.

Si el Estado concebía que su mayor enemigo era la Iglesia (visto como el gran obstáculo para ingresar a la modernidad y el progreso económico), para la Iglesia lo era también el Estado. El Estado buscó arrinconar a la Iglesia en las sacristías, y ésta por su parte buscó una contraofensiva manteniendo su hegemonía en la identidad y unidad nacional mediante la promoción de las devociones, principalmente en torno a la Virgen de Guadalupe y a Cristo Rey, a partir de los cuales se realizaban cultos religiosos masivos y de unidad nacional. La tensión entre el proyecto liberal nacional y el católico llegó a tal grado que en 1926 desembocó en una guerra armada conocida como Guerra Cristera que terminó en 1929 dando pie al pacto conocido como *Modus vivendi*.

Una de las formas más eficientes que encontró el Estado posrevolucionario para frenar la omnipresencia de la Iglesia en México fue la creación de una religiosidad civil na-

⁴ El que en México se haya optado por el laicismo radical que no buscaba reducir a la Iglesia al ámbito de lo privado sino destituir la como institución colectiva tiene sus raíces históricas en el proceso de instauración de la primera república, después de la Independencia Mexicana: "a diferencia del pensamiento de la Ilustración— no era la de la reducción de las instituciones religiosas al ámbito de lo privado, sino su preservación como instituciones públicas pero bajo el poder de la nueva república, no se trataba de terminar con el modelo colonial de relaciones Iglesia y Estado, sino solamente de sustituir la corona" (Canto Chac, 1992: 28). Por eso en la época de la Reforma juarista la Iglesia representaba el sostén de la vida colectiva que se interponía a la capacidad de dirección pública del gobierno civil.

⁵ Recordemos que según el Artículo 130 de la Constitución los ministros de culto no tenían derecho a hacer críticas—ni en privado, ni en público— sobre las leyes y las autoridades gubernamentales. Asimismo, se les desconocía el derecho al voto.

cional,⁶ donde se inscribía la historia mítica de la nación liberal con sus héroes (liberales) y villanos (conservadores): "Junto con las Leyes de Reforma, que fueron el andamiaje jurídico, y el sistema educativo nacional, que se convirtió en la estructura operativa, la creación de una historia mítica de la formación de la patria fue esencial para que el país tuviera una identidad no vinculada con la religión católica" (Petersen, 2003).

Además de la invención del catecismo, había que construir el tiempo y el espacio ritual para llevar a las masas la mitificación de la patria. Esto se logró gracias a la masificación de la educación primaria laica, a partir de la cual se difundiría la historia oficial mediante el texto único y obligatorio, se instaurarían rituales cívicos del saludo a la bandera donde se consagran los símbolos de la patria (el himno, la bandera y los héroes), y se recordarían y celebrarían los momentos fundacionales de la nación. Estos rituales se celebran en todas las escuelas del país los lunes a primera hora, donde se realizan los saludos a la bandera y se celebran según los calendarios de las fiestas patrias. Cada escuela primaria fue convertida en la parroquia desde la cual se difundía la religiosidad cívico patriótica:

La patria devino campo pragmático, discursivo y ritualizado. Se conformaba en el aprendizaje (a chaleco) del Himno Nacional, el juramento y los Honores a la Bandera, en el aprendizaje y recreación de efemérides históricas trascendentes en asambleas y festividades escolares. La patria se recreaba y se amaba en el aprendizaje mitificado de nuestra historia, sus héroes, sus batallas, sus hombres (pocas mujeres) irremplazables (Valenzuela, 1999: 17).

Además de las escuelas primarias, las rancherías, pueblos y ciudades fueron supliendo el paisaje devocional católico por el patriótico nacional. Las nomenclaturas de las calles fueron desterrando los nombres de los ángeles, santos y vírgenes católicos para ser rebautizadas con los nombres de los princi-

⁶ Retomo este concepto en el sentido que le otorgan Bellah y Hammond, que contemplan no tanto la religiosidad ciudadana de Rousseau, sino el sistema simbólico ritual mediante el cual se construye y consolida el culto al sentimiento nacionalista en los Estados Unidos (Bellah y Hammond, 1980).

pales héroes y batallas sobre los que se construyó la patria: Juárez, Hidalgo, Morelos, Aldama, Guerrero, 16 de Septiembre, Avenida Revolución, Calzada Independencia, etc. Este paisaje de urbanización fue borrando de la historia oficial a los héroes conservadores y en su lugar consagró a los próceres liberales de la historia moderna. Las plazas se convirtieron en el lugar de conmemoración de la historia y fueron coronadas con estatuas, bustos y grandes monumentos para honrar a los símbolos de la nación. Por su parte, el calendario festivo también sufrió transformaciones, puesto que el calendario patriótico se impuso al católico con su propio ciclo de conmemoración: 5 de febrero, día de la Constitución; 24 de febrero, día de la bandera; 21 de marzo, Aniversario de Benito Juárez; 5 de mayo, día de la Batalla de Puebla; 13 de septiembre, día de los Niños Héroes; 16 de septiembre, aniversario de la Independencia; 20 de noviembre, aniversario de la Revolución, etc. De manera similar al calendario festivo católico, que durante siglos impregnó el ritmo de la vida cotidiana mediante la celebración de los santos patronos y de las romerías y peregrinaciones a los principales santuarios católicos, el Estado promovió en cada cabecera municipal desfiles cívicos para celebrar el nacimiento y la defensa de la nación, y en ellos, igual que en las romerías, se ejemplifica la historia mediante carros alegóricos. En los principales monumentos nacionales, los gobernantes, acompañados por el Ejército y las bandas de guerra, hacían los honores a la patria. El sentimiento patriótico y la historia de la nación se han vivido no sólo en la mitificación de la historia oficializada, sino sobre todo mediante un sistema ritual en virtud del cual los mexicanos hemos aprendido a respetar y exaltar los símbolos de la patria, y a sentirnos hijos de la patria al presenciar los rituales.

Uno de los principales ritos patrióticos ha sido la celebración del grito de la Independencia, que recuerda el grito de Dolores, hecho por el cura Hidalgo, para anunciar el inicio de la guerra independentista.

El grito de Independencia, más allá de su falsedad histórica que Luis González de Alba (2002) ya se encargó de repasar, se celebra el día 15 de septiembre, en un festejo que bien podría compararse con la misa de gallo en la víspera de la Navidad. En cada cabecera municipal, las autoridades de gobierno se con-

vierten en los oficiantes de la ceremonia, y desde el púlpito (los balcones de las presidencias municipales o de los palacios de gobierno) ejecutan, previa lectura de un texto histórico, una enorme letanía de la historia independiente de México, cuyas jaculatorias —“Viva nuestra bandera —¡Viva!”, “Vivan los héroes que nos dieron Patria —¡Vivan!”, “¡Viva México!”— podrían ser comparadas con las del rosario y con las vivas que se corean en las peregrinaciones católicas —“Arca de la alianza —Ruega por nosotros”, “¡Viva Cristo Rey! —¡Viva!”, “¡Viva la Virgen de Guadalupe —¡VIVA!”.

Como el grito hay muchos otros ejemplos de rituales patrios contruidos a imagen y semejanza de los rituales católicos. Al igual que en la Iglesia, en los altares de la patria también hay santos inexistentes en el panteón de los mártires, e incluso se retomó la idea medieval de las reliquias sagradas, como es el caso de la mano del general Obregón (quien fue presidente de México durante la guerra cristera, y es considerado por los católicos, junto con el general Calles, como el dictador anticlerical más sanguinario). En síntesis, hemos construido una forma sumamente ritual de relacionarnos con la nación. Como crecimos con ello, convertimos a las escuelas en los templos del laicismo, y nos parece no sólo natural sino hasta normal, pero no lo es. Para cualquier extranjero esta ritualización de la patria es bastante sorprendente.

El sentimiento patriótico también desembocó en ideologías fundamentalistas en las que se expresan radicalismos laicicistas y un nacionalismo antiintervencionista difícil de sostener en estos tiempos de neoliberalismo y globalización.

Un pentecostalismo patriótico: el caso de La Luz del Mundo

En México, como habíamos señalado líneas arriba, existen dos fuentes de patriotismo: la cívica laica y la católica guadalupanista, que a veces son antagónicas y otras tantas contradictorias. Las iglesias protestantes (y con ellas las evangélicas y pentecostales) no son ajenas a estas disputas por el sentido de lo nacional entre el Estado y la Iglesia católica. Durante siglos, la identidad protestante era descalificada con el mote de extranjerizante, es decir, opuesta a los intereses de la soberanía

nacional, y a este estigma los católicos sumaban el que los protestantes “no tienen madre”, es decir, que no son hijos de la Virgen de Guadalupe, por lo cual tampoco son mexicanos.⁷

En 1926, nace la iglesia pentecostal más importante de México conocida hoy como “La Luz del Mundo. Columna y Apoyo de la Verdad”.⁸ Esta iglesia, aunque es auténticamente mexicana pues nace en México y su fundador y líder era también mexicano, como lo eran sus primeros seguidores, continuaba siendo descalificada por las mismas razones extranjerizantes y antipatrióticas con que se criticaba a todo el protestantismo. Pero además de sus raíces históricas, la citada iglesia no sólo es producto nacional, sino que es un fenómeno de identidad patriótico-nacionalista. De hecho, uno de sus rasgos particulares es su vocación y participación en la política estatal (en contraste, los grupos pentecostales son generalmente reconocidos por su apatía en el terreno de lo político). Desde su fundación destaca la afinidad ideológica y organizativa de esta Iglesia con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y su cercanía con el gobierno emanado de dicho partido (De la Torre, 1999).

El principal lema de Aarón Joaquín González, líder fundador de La Luz del Mundo, rezaba así: “Buenos cristianos para el mundo, pero también buenos ciudadanos para nuestra patria”. Lo primero que uno advierte al entrar a la colonia Hermosa Provincia, co-

⁷ El discurso de la Iglesia católica frente a las denominadas “sectas” sigue haciendo constancia de su relación histórica con el Estado liberal, aunque es éste mismo su interlocutor. Se argumenta constantemente que: 1) son producto y cómplices de una conspiración masónica; 2) son agentes de penetración ideológica con miras a desnacionalizar el país; 3) son cómplices del imperialismo estadounidense anticatólico y liberal; y 4) al atentar contra la unidad religiosa, lo hacen también contra la unidad cultural de la nación (De la Torre, 2000).

⁸ La Luz del Mundo es la iglesia pentecostal mexicana de mayor importancia nacional e internacional. A principios del 2000, según sus propios datos, alcanzaban un millón y medio de conversos en México (este dato no coincide con los resultados en el Censo del INEGI del 2000 que tan sólo registró 70 mil fieles). Esta iglesia se ha transnacionalizado con misiones en 25 países del mundo. Tan sólo en Guadalupe, donde se encuentra la Hermosa Provincia, sede internacional de esta iglesia, cuenta con 16 templos y 35 mil miembros activos (De la Torre, 2000).

lonia-comunidad de creyentes donde se sitúa el templo sede internacional de esta iglesia (una especie de mini Vaticano), es el busto de Benito Juárez, el liberal que legó a México las Leyes de Reforma. En todos los templos de La Luz del Mundo ondea la bandera tricolor. En las escuelas se hacen honores a la bandera y se entona el himno nacional. El coro de la iglesia participa no sólo en las actividades religiosas, sino también en los actos nacionales (como fue el caso del aniversario de fallecimiento de Benito Juárez) o en actos de campaña del Partido Revolucionario Institucional.

Lo interesante para nuestro análisis es que esta iglesia ha construido un discurso de identidad nacional que incorpora la versión estatal de la historia nacional como estrategia para ingresar en la lucha por la hegemonía del campo religioso mexicano. Al igual que en las escuelas, los principales héroes de la patria a quienes se les profesan honores en la Luz del Mundo son Benito Juárez, Hidalgo y Morelos, pero se les resematiza con contenidos anti-imperialistas y anticatólicos (recordemos que tanto Hidalgo como Morelos eran sacerdotes católicos). La historia de México tiene una particular construcción discursiva en La Luz del Mundo, pues se le dota de un sentido nacionalista que lucha en contra de la opresión e injusticia que la Iglesia Católica generó a lo largo de los siglos en nuestro país: "El rechazo manifiesto una vez más a México, al pueblo, a sus logros y héroes, por el Vaticano y el papado, ha quedado registrado en la historia de nuestra patria y jamás será olvidado" (Vega Rangel, 1991: 12). En su versión patriótica liberal, el principal oponente de la soberanía nacional está figurativizado por "la penetración extranjera del monopolio católico"; mientras que los libertadores son aquellos que con valentía supieron oponerse a la dominación católica, pese a sufrir de excomunión y fusilamiento, como exponen en el caso de Hidalgo.⁹

Al fundador lo comparan con el mismo Benito Juárez:

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

⁹ Véase "Buenos Cristianos para el mundo, pero también buenos ciudadanos para nuestra patria: Aarón Joaquín", publicado por el ministerio de relaciones públicas de La Luz del Mundo, en *Excelsior*, 22 de septiembre de 1987, p. 20a.

e ideológico con el indio de Guelatao, Don Benito Juárez, el Gran Reformador, a cuya inspiración debemos las Leyes de Reforma, merced a las que acabó el monopolio religioso que, desde Roma, vía España, se nos había impuesto por la oprobiosa fuerza de las armas, de la esclavitud y de la inquisición.¹⁰

El discurso oficial de La Luz del Mundo ha producido una continuación de la historia patria, en donde sus dos líderes religiosos aparecen como los nuevos hombres que realzan el espíritu de soberanía nacional y luchan en la actualidad contra la penetración extranjera, tal es el caso de Aarón, de quien se dice es "Gran luchador social en beneficio de miles de marginados que vivían presos en el oscurantismo y en el fanatismo (en referencia directa al catolicismo)" y de su hijo Samuel (hijo del líder, actual director), quien "de igual manera se ha destacado como un luchador social en defensa de las causas populares, impulsando la educación y la cultura, mejorando ampliamente el nivel de vida de los miembros de la comunidad".¹¹

La Iglesia de La Luz del Mundo no sólo se autocalifica positivamente a través de la apropiación de los valores nacionales mexicanos, sino que de paso descalifica a su adversario, la Iglesia católica, con la utilización de argumentos históricos, destacando las contradicciones entre la Iglesia católica y el Estado nacional que se dieron en tiempos de la Conquista y la Independencia, y que se mantienen hasta nuestros días. De esta manera se representa a la Iglesia católica como el principal enemigo histórico de la soberanía nacional.

Este discurso se actualiza en algunos de los rituales donde se conmemoran los grandes momentos históricos de la iglesia, como son el cumpleaños del hermano Samuel y la velada luctuosa de la muerte del hermano Aarón, en las cuales se consagra una forma de ser y actuar en lo político. Por ejemplo, una de las principales ceremonias es la velada luctuosa en recuerdo de la muerte del Hermano Aarón, que se celebra año con año en el lugar donde el fundador Aarón fue enterrado, el Huerto de Getsemaní. A dicha ceremonia se invita a los líderes del Partido Revolu-

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ambos párrafos han sido tomados de García García (1990: 4 y 5).

nario Institucional (PRI), a los gobernadores y alcaldes tanto locales como de aquellos estados donde la iglesia tiene presencia, a los directores nacionales y regionales de la CNOP, a los dirigentes del PRI local, y a algunos miembros del Ejército Nacional Mexicano, que acuden a hacer las guardias de honor en la tumba del apóstol. En esa ocasión, el orador destaca la obra del apóstol en el plano cívico y nacional, incluso se habla del "Maestro Aarón", y se realiza un acto público para entregar la medalla "Maestro Joaquín González" a aquellos miembros que destacaron por su buen comportamiento cívico en apoyo de la comunidad de hermanos. Llama la atención que dicho ritual no sólo consagra el papel de los líderes en el plano cívico-político, sino que también ha sido escenario para realizar mítines (mientras el PRI fue partido único y oficial, a favor de sus candidatos, pero actualmente también se realiza en apoyo a otros partidos, como es el Partido de la Revolución Democrática [PRD]) y refrendar el apoyo corporativo del voto de los miembros de la comunidad.

De manera similar ocurre con las fiestas patrias que se celebran año con año en la colonia Hermosa Provincia. La principal de ellas es la de la Independencia, que se celebra el 15 de septiembre con el grito de Independencia, y el 16 con el desfile. Esta fiesta coincide además con el cumpleaños de la hermana Eva García (esposa del actual líder de la iglesia Samuel Joaquín). La colonia Hermosa Provincia se decora con adornos y motivos patrios. El día 15 de septiembre por la mañana los creyentes cantan himnos y llevan regalos a la hermana Eva García, por la noche se corona a la Reina de las Fiestas Patrias perteneciente a la Hermosa Provincia y, tal como se estila en los pueblos mexicanos, un representante de la presidencia municipal asiste a la colonia para dar el grito de la Independencia—"¡Viva la Independencia de México! ¡Vivan los héroes que nos dieron Patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva Guerrero!"—y al final se unen los gritos de los presentes en un "¡Viva México!" En esta fiesta cívico patriótica se consagra la figura de los líderes de la iglesia, y al mismo tiempo se entrelaza con el nacionalismo mexicano. Fernando Flores González, quien fue miembro de La Luz del Mundo, describe este ritual como "una continuidad,

que vincula el festejo de la esposa de Samuel con lo patrio".¹²

Otro aspecto relevante del festejo de la Independencia de México es el desfile que se lleva a cabo el día 16 de septiembre en la colonia Hermosa Provincia. Los niños y los jóvenes estudiantes de las escuelas locales encabezan el desfile con carros alegóricos que representan la historia de la Nación: la época Prehispánica, la Conquista de México, la época colonial, los personajes de la Independencia y por último el proceso de la Independencia. Lo interesante de este desfile es la forma particular en que se representa a la Iglesia católica, primero en la conquista como enemigos destructores del patrimonio indígena, como representantes de la Santa Inquisición en México y como autores de la esclavitud y el maltrato a los indígenas; en la representación del proceso de la Independencia aparece un carro alegórico que presenta la excomunión del padre de la patria y los ataques clericales del Tribunal del Santo Oficio en contra de Morelos. De esta manera, en el ritual se hace constancia del penoso papel que ha tenido la Iglesia Católica a lo largo de la historia de México.

Antes de pasar al siguiente caso, es importante remarcar que la iglesia de La Luz del Mundo adoptó un discurso nacional posrevolucionario con el cual podían: 1) legitimarse como protestantes, pero patrióticos y mexicanos, y deslindarse del prejuicio de extranjerizante que les habían impuesto a todas las iglesias protestantes; 2) ubicarse dentro de un proyecto cívico político, en el cual por afinidad de valores y de discurso ideológico podría vincularse con el PRI, que durante más de 70 años ejerció el monopolio partidista de la representación política del Estado (esta situación cambió a partir del 2000, fecha en que se reconoce el voto ciudadano y triunfa un partido de oposición para ejercer la presidencia del país); y 3) deslegitimar a la Iglesia católica como fuente del patriotismo mexicano, para señalarla como el gran enemigo de la soberanía y la independencia de la nación.

¹² Entrevista con el maestro Fernando Flores González, ex miembro de La Luz del Mundo, quien fuera secretario general de la Federación de Colonos en Provincia. Agosto de 1995.

Fox y la Guadalupana

Después de más de siete décadas de gobierno priista, durante las cuales los políticos eran primero juaristas (liberales-jacobinos) que guadalupanos, ocurre un hecho sin precedentes en la historia del país. El 10 de septiembre de 1999, al final del mítin de cierre de campaña por la nominación presidencial del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox (entonces candidato y actual presidente de México) recibió de manos de sus hijos un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe diciendo: "para que te proteja y te ilumine siempre en tu camino hacia el cambio por México". Fox tomó el estandarte y gritó: "¡Viva México! ¡Muera el mal gobierno!", escena que guarda similitud con el inicio de la independencia, en la que Fox se propone a sí mismo como un luchador por la democracia del país.

Las reacciones fueron varias. Por ejemplo, un comandante del Ejército (quienes son los guardianes de los símbolos patrios) manifestó que era una falta de respeto para Hidalgo, el padre de la patria (*La Jornada*, 12 de septiembre de 1999); el priista Manuel Barlett, también aspirante a la presidencia, señaló que la manipulación de emblemas sacralizados podía desbordar en el fanatismo religioso que alimentó a la guerra cristera (*Reforma*, 12 de septiembre 1999); el entonces subsecretario de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación lo valoró como una falta de respeto tanto hacia el símbolo del padre de la patria, como por la utilización política de la Virgen (*La Jornada*, 13 de septiembre 1999); por su parte, el cardenal Norberto Rivera declaró que: "La imagen no puede ser utilizada por nadie con fines políticos, pues ella es lo único que une a los mexicanos", aunque después matizó que no condenaba a Fox, y que "La Iglesia no podía prohibir a ninguno de sus hijos la manifestación pública y respetuosa y reverente, incluso en público, de su fe" y agregó que los políticos no sólo debían manifestar en público su fe, sino que tenían que "vivir y actuar en la política de acuerdo con los principios del Evangelio" (*La Jornada*, 14 de septiembre de 1999).

Éste no fue un acto aislado en Fox, quien desde ese momento anunció que la Virgen lo acompañaría en la campaña "para llevar este

reto adelante", y así lo hizo dándole gracias a la Virgen cuando se enteró que había ganado las elecciones: "¡ya ganamos Virgencita!", y también fue a la Basílica a rezar antes de su toma de posesión. En una de las entrevistas, Fox explicó que el símbolo de la Virgen de Guadalupe no es sólo religioso, sino también es nacional y que la imagen era de todos los mexicanos.

Este hecho tiene muchas interpretaciones. Para los católicos significaba romper con 70 años de doble moral, en donde los políticos ocultaban sus creencias religiosas e incluso fingían ser ateos, y que hoy en día podían expresarse libre y sinceramente. El hecho no era aislado, sino que regresaba la dimensión religiosa a la esfera pública y política, que durante décadas estuvo reprimida por un estado laico de simulación. Pero también tenía que ver con la posibilidad de competir con el partido oficial que desde su fundación había monopolizado el uso de los colores y los símbolos patrios laicos. ¡Qué mejor manera que utilizando el símbolo patrio de la Virgen de Guadalupe!, que como él mismo lo señaló, no sólo es católico, sino también patriótico. Pues, más allá de la mitificación secularista de la Independencia, ésta estuvo acompañada del símbolo guadalupano. Para otros, como es el caso del analista Roberto Blancarte (2004), la fe hecha acto público comprometía la autonomía del partido, ya que lo identificaba con una iglesia particular, poniendo en riesgo no sólo el Estado laico, sino excluyendo de lo nacional o los no católicos.

El ascenso de Fox a la presidencia trajo consigo no sólo un nuevo estilo, el de practicar la fe en el espacio público, sino que además el ascenso de un presidente abiertamente católico irrumpe la tradición que se vivió durante 150 años, en los cuales los gobiernos liberales conquistaron el Estado laico. Aunque algunos temieron que Fox y su equipo buscaran confesionalizar algunas áreas estratégicas del Estado, o que se estableciera una alianza con las cúpulas eclesiales para gobernar de acuerdo a sus intereses y dogmas, lo que en realidad se ha vivido es más una reposición simbólica del catolicismo y un destape de la fe personal de los gobernantes que corre el riesgo de establecer una fuente de legitimación de lo político en los símbolos religiosos y no en la soberanía popular (Blancarte, 2004).

Fiestas patrias en Catedral: ¡Viva México católico!

En 1992 se dieron importantes cambios en la legislación correspondiente a las iglesias en México. En la nueva ley se reconoce existencia jurídica a las asociaciones religiosas, se reestablecen las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano, la manifestación de la religión no queda circunscrita a la esfera privada de los individuos (salvo el caso de que las religiones no pueden poseer medios de comunicación masiva) y se reconocen los derechos de los sacerdotes a votar (González González, 2001). Éste fue un cambio con grandes repercusiones, pues desde 1929 jurídicamente el laicismo anticlerical desconocía los derechos fundamentales de las asociaciones religiosas (el reconocimiento jurídico de la existencia de las asociaciones religiosas), prohibía las prácticas religiosas fuera de los templos (México es un país altamente ritualista, en donde las peregrinaciones son frecuentes y masivas), la participación de los ministros de culto en actividades educativas (la cual se daba en los colegios privados), y el aparente rompimiento de la relación entre jerarcas y políticos (la cual se daba velada y oculta en espacios privados).

Para algunos esta nueva etapa plantea por vez primera la posibilidad de construir un territorio laico que permita la autonomía de la Iglesia y el Estado, pero reconociendo los derechos de las asociaciones religiosas. Para otros, los más jacobinos, se pone en riesgo el Estado laico nacional. Lo interesante para nuestro análisis es que se abrió una nueva dinámica en la que Estado e Iglesia buscarán definir los límites entre ambos territorios, ya no negociado a escondidas, sino a la luz del día.

Un hecho sin precedentes históricos fue que el 15 de septiembre del 2002 se realizó el ritual patriótico del grito de la independencia en el interior de la Catedral metropolitana de la ciudad de México. Presidido por el cardenal Norberto Rivera, dentro del recinto religioso más importante del país, se celebró el 192 aniversario de la Independencia. En la celebración una escolta formada por jóvenes estudiantes marchó portando el lábaro patrio hasta el altar principal, donde creyentes y sacerdotes realizaron los honores a la bandera mientras los presentes coreaban el himno nacional. Se colocó la bandera en el altar, y

desde ahí, cual grito de Dolores, el Cardenal emitió un mensaje patriótico:

Si se quiere superar la permanente tentación de la confrontación y violencia que nos han marcado en algunos momentos de nuestra historia y que en las actuales circunstancias también nos amenazan. Si queremos abrir caminos nuevos en los que todos podamos participar para construir el futuro de nuestra patria, es necesario crear espacios de diálogo, y sobre todo, de reconciliación [...].

Si nos conciliamos como mexicanos, el símbolo de la Bandera que hoy veneramos, será un verdadero símbolo de unidad e independencia y llegarán la confianza y la esperanza para emprender un nuevo camino en donde rehagamos nuestros auténticos valores [...] (Jiménez Caliz, 2002).

Los periodistas entrevistaron al sacerdote Luis Felipe García (el maestro de ceremonias litúrgicas), quien explicó que el sentido de rendir honores a los símbolos patrióticos era "recordar que nadie puede ser verdadero católico si no es un verdadero mexicano. Y el mexicano que no es un verdadero mexicano no puede ser verdadero católico". Después, para cerrar el círculo entre ciudadanos y católicos, agregó que "los católicos tenemos que venerar a esta patria bendita que Dios bendijo también con la presencia de Nuestra Señora, Santa María de Guadalupe, que fue nuestra primera bandera [...] El Estado tiene que ser para todos, pero la Iglesia es también mexicana, si el Estado separa la religión, ésta no separa los símbolos patrios, ni al mismo Estado" (Ibid.).

Aunque hubo muchas reacciones donde se señalaba que el acto patriótico ponía en riesgo al Estado laico, el subsecretario de Asuntos Religiosos señaló que no se había violado ninguna ley, pues no existe prohibición para que las asociaciones religiosas realicen actos cívicos, ni existe restricción sobre la propiedad de la bandera, que es de todos los mexicanos. Sin embargo, el problema va más allá de lo legal y se inscribe en el discurso de la Iglesia católica que bajo la relación causal de católicos = mexicanos busca perpetuar el binomio identitario de mexicanos = católicos. Si bien es cierto que la mitificación patriótica liberal del régimen posrevolucionario priísta había desterrado las raíces católicas de los símbolos y rituales nacionales, en la actualidad las cosas cambiaron: por un lado,

se otorgan más libertades para las iglesias, y por el otro, el PRI ya no es el partido de Estado que había monopolizado los colores de la bandera como su marca particular. En este nuevo escenario la Iglesia católica busca reafirmar su hegemonía y su peso en la construcción del nacionalismo recatolizando los símbolos y rituales laicos.

Reflexiones finales: la urgencia de la Suave Patria

A través de los casos de estudio pudimos constatar cómo el sentimiento de la pertenencia a la patria en México ha estado siempre articulado por grandes emociones y rituales devocionales. Si para los católicos el símbolo dominante de la mexicanidad es la Virgen de Guadalupe, para el Estado liberal lo fueron Miguel Hidalgo y Benito Juárez, quienes se enfrentaron al clero católico para conquistar al México independiente.

Para los mexicanos, las dos simbologías conforman lazos de pertenencia hacia la nación formando parte esencial del repertorio emocional con el que los ciudadanos ritualizan las maneras de saberse y sentirse parte de la nación. Aun cuando es cierto que hoy en día no todos los mexicanos son católicos, ni todos veneran a la Virgen de Guadalupe, la mayoría de los mexicanos son católicos, y el catolicismo sigue siendo un símbolo dominante donde se expresa el nacionalismo. La carga emocional del sentimiento nacional no está divorciada por los límites de la laicidad en el poblador común y corriente, ya que se puede ser católico y participar en el grito de la Independencia, o ser político y emocionarse frente a la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, en forma paralela a este doble sistema ritual—donde como hemos visto se entrecruzan, pero también se delimitan, dos fuentes del nacionalismo: el católico y el liberal— existe una conciencia clara en la especialidad situacional (espacio-temporal) que demarca y confina los símbolos y sus prácticas rituales a ámbitos delimitados por las esferas especializadas, que trazan la división entre la fe y la política, el espacio privado y público, un acto religioso y uno cívico.

La laicidad a la mexicana, aunque radical en su ideología pues incluso llegó a comportarse en ciertos momentos de la historia como anticlerical, ha sido la fuente de una

religiosidad patriótica, y no de una religiosidad civil a partir de la cual los mexicanos aprenden la manera de actuar con respecto a los derechos y deberes ciudadanos, sino donde el lazo con lo nacional se vive en forma emocional con el contacto con los símbolos y rituales patrios.

La religión no es solo gestión de las iglesias, y el Estado Mexicano durante mucho tiempo pretendió competir con la Iglesia católica legitimándose en una especie de religión patriótica desde la cual se gestionaron ritos, mitos, y símbolos que fueron consagrados, y que se imponían por encima de los derechos de los individuos. Este punto es muy importante, pues una de las premisas de la concepción de los derechos humanos, es desconocer que las verdades, las creencias, los símbolos sagrados, los héroes o santos, o las instituciones tienen derechos por sobre los individuos. El principio de los derechos humanos y de la tolerancia es que sólo los individuos tienen derechos.¹³ Por otro lado, en México la laicización privilegió "la estructuración de un campo religioso intervenido desde las estructuras estatales" (Echagollén, 2003); y la clericalización sigue viendo con nostalgia el que la sociedad civil y la política se rijan según los principios católicos.¹⁴ La guerra de los símbolos va acorde con el enfrentamiento de estos dos proyectos, el de un Estado laico que ve en las religiones estructuras fáciles de cooptar para el gobierno (como lo fue en su tiempo la Iglesia La Luz del Mundo); y el de una iglesia, la católica, que desea intervenir en todos los ámbitos de la sociedad, incluso en la política.

Creo que dejar atrás las conquistas de los símbolos podría ayudar a buscar un nuevo equilibrio entre las instituciones que conlleve a posicionar, ya no los mitos patrios, sino los valores democráticos necesarios para una

¹³ Creyentes de religiones protestantes históricas, y sobre todo de los Testigos de Jehová, son constantemente objeto de acciones intimidatorias e incluso intolerantes, tanto por profesores como por compañeros de escuela, por no querer participar en los rituales patrióticos escolares.

¹⁴ Como lo señaló Echagollén (2003), con respecto a la manipulación política de los símbolos religiosos aquí descrita: "La apuesta fuerte está justamente no solamente en denunciar los actuales intentos de instaurar una nueva liturgia del poder de los Pinos (la casa del Presidente), sino en asumir una posición crítica ante los intentos de rearticular aquella nostalgia del Patronato y la tentación jurisdiccionalista".

nación realmente moderna y por lo tanto laica. Se requiere una patria más suave para que surjan ciudadanías más fortalecidas, para que sean ellas, y no los símbolos con sus cargas institucionales, las que poco a poco vayan apropiándose de los espacios públicos y del ejercicio de convocar a maneras novedosas de estar juntos en la diversidad. Pues finalmente, la laicidad, para ser verdaderamente democrática, deberá ir unida a la voluntad del pueblo y no a la fuerza institucional que se inscribe en los símbolos.

BELLAH, Robert y Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper&Row, 1980.

BLANCARTE, Roberto, *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*, México, Grijalbo, 2004.

BRADING, David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.

CANTO, Manuel, "Los cristianos y los movimientos sociales en México", en Gabriel Muro y Manuel Canto (coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán/UAM Xochimilco, 1991.

COX, Harvey, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Santander, Sal Térrea, 1985.

DE LA TORRE, Renée, *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara, U. de G./ITESO/IESAS (segunda edición corregida y con nueva introducción), 2000.

———, "L'Eglise de La Luz del Mundo: un modèle de christianisme révolutionnaire institutionnel", en *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, Association Aleph, Université Paris VII-Denis Diderot, París, núm. 9, diciembre de 1999/1.

DE SAHAGÚN, Juan Bernardino, *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (Edición de Juan Carlos Temprano), España, Libro Promo, 2003.

ECHEGOLLEN, Alfredo, "Laicismo y cultura democrática", en Rafael Hernández Estrada (coord.), *Foro reflexión y análisis. Presente y futuro de las relaciones Estado-iglesias-sociedad*, México, 2003.

FLORESCANO, Enrique, "La formación de la imagen mestiza de la patria americana", en *La latinité en question*, París, IHEAL/Union latine, 2004.

GARCÍA García, Rafael, "Samuel Joaquín García apóstol de Jesucristo", en *Revista de La Luz del Mundo*, agosto de 1990.

GONZÁLEZ de Alba, Luis, *Las mentiras de mis maestros*, México, Ediciones Cal y Arena, 2002.

GONZÁLEZ González, Fernando, *Una historia sencilla: la muerte accidental de un cardenal*, México, Plaza y Valdés/UNAM, 1996.

———, *Matar y morir por Cristo rey. Aspectos de la cristiada*, México, IIS-UNAM/Plaza y Valdés, 2001.

GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

JIMÉNEZ Caliz, Eugenia, "Y el rugir del cañón retumbó en Catedral", en *Periódico Público*, 2002.

LONG, Norman (ed.), *Encounter at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development*, Wageningen, Landbouwniversiteit, 1989.

NEBEL, Richard, "Santa María Tonatzín", en Miguel León Portilla, *Tonatzín Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristino en el Nican Mopohua*", México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 2000.

PETERSEN, Diego, "El catecismo de la patria", en *Periódico Público*, Guadalajara, 23 de septiembre de 2003.

VALENZUELA, José Manuel, *Impecable diamantina. La deconstrucción del discurso nacional*, México, El Colegio de la Frontera Norte/ITESO, 1999.

VEGA Rangel, Leonardo, "¿Volverá la inquisición con teas incendiarias?", en *Revista Informativa de la Iglesia La Luz del Mundo*, núm. 22, 1991.