

Conclusiones generales

Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga

En el campo religioso mexicano el catolicismo sigue siendo una fuerza mayoritaria. Desde 1950 se muestra el descenso de la población católica, causado por el incremento de la población protestante o evangélica, y de quienes se declaran sin religión. Sin embargo, como lo muestra Casillas, este crecimiento tiene desproporciones internas tanto en el nivel de los estados, donde Guanajuato tiene 97 puntos porcentuales de católicos; mientras que en Chiapas ha descendido hasta 68 por ciento. También se observa una marcada tendencia regional, en la que los estados del sur son más proclives a la disminución de población católica, seguida por los estados fronterizos del norte, en tanto que las regiones centro y centro-

occidente se han convertido en el núcleo duro del catolicismo.

A partir de la década de los años ochenta, el declive de católicos ha cobrado mayor velocidad sobre todo en los estados del sur de México, en las zonas fronterizas, en las regiones con mayores índices de marginalidad, y en las periferias de las grandes ciudades.

El catolicismo pierde adeptos, sea porque decidieron dejar de estar afiliados a una religión o porque han decidido formar parte de otras opciones religiosas que, en su mayoría, conforman el universo de ofertas cristianas de tipo evangélico, pentecostal, bíblicas no evangélicas (comúnmente conocidas como paraprotestantes o paracristianas) o protestantes históricas.

Nuevos protagonistas

Las disidencias católicas conforman un grupo diverso y variado y dinámico que está compuesto por una diversidad de minorías religiosas, internamente muy dispares entre sí, donde encontramos tanto religiones fuertemente consolidadas, como pequeñas sectas o iglesias domésticas que ponen en operación la pulverización de ofertas religiosas.

Entre las religiones ya consolidadas podemos mencionar a las iglesias que conforman la categoría de “bíblicas no evangélicas”, como son: Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día e Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Estas tres denominaciones comparten un origen común. Proviene de la ola adventista de principios del

siglo XIX que tuvo su inicio en Estados Unidos; sin embargo, como han mostrado los análisis, cada una se ha desenvuelto de manera muy diferente en el territorio mexicano: los Testigos de Jehová, además de ser la adscripción que presenta mayor porcentaje de adeptos y de que México es el país de Latinoamérica donde mayor difusión han logrado, la población de testigos está presente en la mayoría de los municipios del país (90%), mostrando alcances de difusión nacional y presenta perfiles poblacionales heterogéneos. Por su parte, la Iglesia Adventista (Chiapas Veracruz, Tabasco, Chetumal y Quintan Roo) es la única de las minorías religiosas que muestra una propensión a crear regiones, mediante la concentración de creyentes en un territorio unido, y que le permite tener la competencia de constituirse en una religión hegemónica en un territorio específico. Sus adeptos comparten los siguientes rasgos: la marginalidad, la etnicidad y la ruralidad. Por su parte, y en contraste con la anterior, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días concentra a sus adeptos en las ciudades (medias y grandes), con preferencia en la frontera con Estados Unidos, y su feligresía goza de mejor posición económica y de mejores niveles educativos que el resto de las minorías cristianas.

Distintos sociólogos y antropólogos de la religión han afirmado que el principal protagonista del cambio religioso son las iglesias de tipo evangélicas o pentecostales; hecho que se confirma con los da-

tos del Censo de Población y Vivienda. Las cifras confirman que la suma de estos dos grupos representa la mayor presencia de las minorías religiosas. Como lo señala Garma: en conjunto, tan sólo las denominaciones pentecostales alcanzan el mayor número de creyentes, después de la Iglesia Católica. El pentecostalismo (como pudimos observar en los estudios de caso) es una corriente cristiana que está compuesta por diversas denominaciones, algunas ampliamente institucionalizadas, y otras que funcionan conforme una dinámica sectaria, basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones, que las convierten en un objeto difícil de aprehender. Pero además es un movimiento religioso que transversaliza a otras religiones, como son la católica y las iglesias protestantes. Incluso, como nos muestra el estudio de caso sobre Tijuana, algunas de sus tendencias más recientes anuncian explícitamente su voluntad interdenominacional. El pentecostalismo, por tanto, no es en sí una religión sino una modalidad religiosa que en algunos casos obliga a la conversión de una religión a otra, pero que no siempre exige el cambio de pertenencia formal a una iglesia, ya que también permite la cohabitación. Dicha transversalización constituye un reto metodológico para los sociólogos de la religión, pues para acceder al estudio de las transformaciones actuales de la religión habrá que, por un lado, rediseñar las variables confinadas a la adscripción religiosa, y por otro, ampliar los métodos de obser-

vación y medición que, más allá de la variable dirigida a medir la adscripción religiosa a instituciones eclesiales, se instrumenten preguntas que den cuenta de las nuevos marcos de identificación religiosa (Campiche, 1991).

Aun permaneciendo dentro de las lógicas del análisis de las adscripciones religiosas se hace necesario depurar las categorías residuales, como son “otras evangélicas” y “pentecostales”, ya que existen presencias con amplias trayectorias históricas en el territorio mexicano así como denominaciones que cuentan con estructuras institucionales consolidadas y que, dada la vaguedad de las categorías, se mantienen invisibles y sin posibilidad de ser susceptibles de análisis, como son las Asambleas de Dios (tan importantes en Brasil), La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (la iglesia mexicana pentecostal más antigua en México), la Intedernominacional, los Centros de Fe, Esperanza y Amor (entre otras, que tienen una historia y un impacto considerable). Lo mismo para el caso de “otras evangélicas”, donde se pierde la presencia de la red de iglesias evangélicas que se agrupan en Cofraternice.

Con base en las denominaciones enlistadas dentro de este subgrupo de “otras evangélicas”, se hace evidente que se trata de una categoría muy amplia y de difícil clasificación, pues vemos entremezcladas iglesias de distintas orientaciones dentro del amplio campo evangélico y pentecos-

tal. Las cifras rebasan esta clasificación residual que se convierte en el subgrupo censal no católico más importante, con 2 365 647 adscritos, y que —como se revisó en el capítulo correspondiente de esta obra— muestra rasgos de un comportamiento estadístico específico, tanto en lo que se refiere a su distribución territorial como socioeconómica.

Con respecto a las iglesias protestantes históricas, hemos visto que contrariamente a lo que algunos analistas han señalado, éstas sí muestran dinamismo y crecimiento, es en el caso de los presbiterianos renovados en Chiapas, o como se expuso en el caso de las bautistas en Guadalajara. Si bien es cierto que no todas las minorías cristianas se dirigen a los pobres y marginales, también lo es que no son las protestantes históricas las que se corresponden con las clases medias-urbanas. También las encontramos en poblaciones indígenas y en condiciones muy marginales. Por tanto, se trata de un protestantismo histórico que no está referido al protestantismo liberal (“frío”), sino de su versión emotiva (“caliente”), es decir, pentecostalizado.

La Luz del Mundo, aunque es la iglesia evangélica más importante de México, no aparece como la más fuerte en el territorio nacional. Su fortaleza se encuentra circunscrita a la ciudad de Guadalajara (donde tiene su sede internacional) y al estado de Veracruz.

En contraste con Brasil donde el fenómeno de cambio está fuertemente protagonizado por las mega iglesias nacionales que crecen conforme el modelo de empresas poderosas que han sabido instrumentar su proselitismo en los medios de comunicación masivos (como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios); en el caso mexicano la restricción legal a que las asociaciones religiosas tengan acceso a la propiedad de medios de comunicación, no favorece el crecimiento de iglesias electrónicas. Estas iglesias recientemente han llegado a México y están comprando tiempo de transmisión en los canales de paga de la televisión por cable, por lo que en un futuro habrá que estar atentos a su desarrollo.

La categoría de “sin religión” funciona también como una sombrilla que abriga múltiples identidades que rebasan la no afiliación religiosa. Se puede inferir que esta categoría, tras ser analizada en sus contextos locales y con sus perfiles poblacionales, no se está refiriendo a los ateos sino que ahí está presente una importante realidad religiosa mexicana. Nos referimos a las poblaciones indígenas que practican “el costumbre”, así como a aquellas poblaciones que nunca han sido cabalmente evangelizadas por el catolicismo, o aquellos individuos (comúnmente conocidos por el nombre de creyentes *New Age*) que han decidido creer y realizar prácticas religiosas al margen de las instituciones. Dado que “sin religión” también aparece

de manera contundente en los municipios donde el catolicismo es minoritario, debemos cuestionarnos si en ella no se arropan también los cambios a otras denominaciones, los conflictos interreligiosos, así como los apóstatas de la segunda o la tercera generaciones, que abandonaron la fe adoptada por sus progenitores (Bowen, 1996).

Por último, aunque México es un país predominantemente cristiano, encontramos la presencia de otras religiones de origen oriental que, si bien están a la zaga de las minorías, tienen mayor presencia entre los sectores pudientes urbanos. Por lo general, como lo muestran Juárez y Ávila, éstos son jóvenes, solteros, con buenos ingresos y altos niveles educativos.

Un acierto importante en la información censal es mantener los grandes rubros que permiten la comparabilidad, pero ello no priva de depurar y de sacar a la luz algunas nomenclaturas que, sin duda, enriquecerán las posibilidades del análisis. Quizá sería de utilidad revisar y depurar los registros de centros de culto de la Segob, con el fin de rescatar de la opacidad de las categorías censales a las iglesias que tengan mayor número de templos en la república. Estas tareas deberán instrumentarse en un futuro, ya que el pentecostalismo constituye uno de los polos más dinámicos del cambio sociorreligioso que plantea algunas características: un cristianismo carismático, con presencia mundial, y a la vez susceptible de adquirir modalidades locales y étnicas.

¿Cómo inciden los factores sociodemográficos en el cambio religioso? Revisión de hipótesis iniciales

La fase analítica de este proyecto se basó en los factores que inciden en la diversidad religiosa publicados en la literatura especializada, tomándolos como hipótesis para el análisis del censo. Entre ellos destacaron los relacionados con edad, género, económicos, etnicidad, migración y urbanización. Según los análisis particulares, cada uno de éstos promueve mayor probabilidad de cambio religioso.

Tal como se ha documentado en otros países, las mujeres son más proclives que los hombres a optar por una religión cristiana no católica.¹ La representación gráfica de las estructuras de la población no católica (por medio de las pirámides de edad y sexo) nos provee de bases empíricas para afirmar la mayor presencia femenina en estos grupos, aunque no en las proporciones referidas por algunos estudios etnográficos basados en contextos particulares (donde algunas veces se afirmaba una diferencia de dos mujeres por un hombre). En el nivel de las estadísticas nacionales podemos afirmar que mientras el total de hombres no católicos en México en el año 2000 es de casi tres millones, la población femenina es de poco más de tres millones y medio,

lo que constituye 20 puntos porcentuales más. Esta diferencia es aún más acusada en los grupos evangélicos y sobre todo entre los Testigos de Jehová. La interpretación de estas cifras requiere prudencia, considerando que la proporción hombre/mujer en la población en general tiene también una inclinación favorable a las mujeres, y que existe un efecto de subregistro de hombres, causado por la migración.

Aun con estas perspectivas, en las pirámides se observa que la diferencia hombre/mujer es más pronunciada en los grupos de edad de 15 a 44 años, coincidiendo con la etapa reproductiva. La población evangélica es joven y comúnmente se encuentra al inicio del ciclo doméstico (individuos solteros o recién unidos y con descendencia reducida). Se trata además de un periodo socialmente reconocido y aceptado como de toma de decisiones importantes que tendrán influencia a lo largo de la vida de los individuos (abandono del domicilio paterno, entrada en el mercado laboral, unión y fecundidad, etc.). Estos datos apuntan a reconocer el potencial demográfico para el crecimiento de estos grupos, que se sumará a su actividad proselitista. Esto se debe a que a menudo son ellas las que toman la decisión de convertirse a alguna corriente del

protestantismo, y posteriormente procuran convencer a los demás integrantes del hogar. Sin embargo, como se muestra en los datos sobre composición de hogar, sólo La Luz del Mundo logra conformar hogares monorreligiosos (en niveles semejantes a los de los hogares católicos). En el resto de los casos, existen altos índices de convivencia interreligiosa, sobre todo en los casos de las categorías “otras cristianas” y “otras evangélicas”. Esta tendencia preferentemente femenina a la conversión emana de las prácticas misioneras propias de las corrientes evangélicas ya que, como señaló Carlos Garma, la fundación del pentecostalismo en México se debió al trabajo de mujeres misioneras (1998). Por otra parte, para interpretar estos hechos es preciso hacer diversas consideraciones. Debido a la repartición de los papeles en el seno del hogar, todavía genéricamente muy marcada en México (como se vio en el capítulo IV, más de la mitad de las mujeres cristianas no católicas se dedica al hogar), las mujeres disponen de flexibilidad de tiempo y de organización mayores a las de sus pares masculinos.

Si bien es cierto que en ocasiones la adscripción de uno de los miembros del hogar a otra religión produce tensiones e incluso rupturas en la

¹ En ejercicio de regresión logística se encontró que las mujeres tienen 25% más probabilidades que los hombres para pertenecer a una religión cristiana no católica (véase Janssen, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2006:47).

familia, también lo es que las comunidades religiosas ofrecen la reconstrucción de nuevas redes sociales de apoyo y solidaridad, e incluso la idea de pertenecer a una familia espiritual. Pero por otra parte también debemos interpretar este resultado en el marco de las propias estrategias femeninas, en las que la conversión a estos grupos les ofrece diversas ventajas, entre las que David Martin (1990) y Carlos Garma (1998, 2004) han mencionado la posibilidad del liderazgo ritual en algunas de ellas, la prohibición de ingerir alcohol, y la bigamia, la revaloración del papel del marido como sostén del hogar, y el acceso a servicios, bienes y redes de ayuda que son fundamentales para la sobrevivencia de la familia.

En contraposición a la tesis de que los conversos a los nuevos protestantismos generan una cultura del mercado laboral flexible, ya que se dice que no son parte del proletariado manufacturero, sino de la economía informal vinculada a los servicios (*cf.* Martin, 2002:79); los datos nos confieren otra perspectiva de la realidad: “en la edad económicamente activa, al menos la mitad (a veces dos tercios) de quienes trabajan, sin importar su religión, son empleados obreros, excepto entre los históricos, entre los que hay una importante porcentaje proporción de trabajadores por cuenta propia” (Juárez y Ávila, en este volumen).

De acuerdo con lo esperado, la variable étnica resulta sumamente significativa. Una per-

sona definida como indígena presenta mayor probabilidad de pertenecer a alguna corriente cristiana no católica: “de cada 10 pentecostales, dos hablan una lengua indígena”. Esto se debe a que “todos los grupos indígenas del país sin excepción muestran una tendencia a cambiar de religión a lo largo de las últimas dos décadas” (Hernández y Garma, en este volumen). Algunas explicaciones pueden adelantarse. En primer lugar, una razón organizacional: estas evoluciones del protestantismo se han caracterizado por su dinamismo y su activismo, emprendido por el Instituto Lingüístico de Verano desde los años cuarenta, y cuya obra misionera llevó el mensaje evangélico a la vida cotidiana de los fieles, pero como se mencionó, fueron los misioneros indígenas quienes realmente operaron la difusión del protestantismo. Las iglesias pentecostales son las que tienen mayor número de creyentes indígenas (274 000 con mayor presencia entre poblaciones de lengua nahua y maya). Entre las poblaciones indígenas la mayor presencia religiosa es el pentecostalismo: “19% de la población indígena se declaró pentecostal, triplicando el promedio nacional del país”. En segundo lugar encontramos al grupo de “otras evangélicas” (190 000, con prominencia entre poblaciones náhuatl y mayas). Le siguen las iglesias protestantes históricas (182 000), categoría en la que se ubica la Iglesia Presbiteriana que, como vi-

mos en la monografía a cargo de Aguilar, tiene una fuerte presencia entre la población tzeltal (62 440). El cuarto lugar lo ocupa la Iglesia Adventista (con 90 210) que, como se mostró en el estudio de caso realizado por Castañeda, ha tenido gran impacto entre los grupos indígenas tzotziles (29 562), choles (11 790) y mayas (7 986). Otra presencia significativa sería la de los Testigos de Jehová (54 936), con liderazgo entre poblaciones mayas, náhuatl y zapotecas.

Entre los grupos indígenas hay que resaltar aquéllos con altos porcentajes de población no cristiana, que son los grupos étnicos que en su mayoría se localizan en Chiapas, Oaxaca y en la península maya del país (con excepción de los Yauquis [21%] y los huaves [22%]), como son: kanjobal (54%), tzeltal (41%), chol (36%), tzotzil (28%), mame (21%), tojolobalmaya y maya (15%, respectivamente). Hay que resaltar que los datos indican la existencia de dos grupos indígenas donde el catolicismo se ha convertido en minoría religiosa: el tzeltal y el kanjobal. Pero no sólo se observan las tendencias al cambio religioso, sino también a la resistencia frente a las ofertas religiosas, como es evidente en los altos índices de “sin religión” (sobre todo entre los huicholes, tepehuanos, popolucas, tarahumaras, kanjobales, donde alcanza un cuarto de la población total). Los autores del capítulo sobre etnicidad también señalan la existencia de poblaciones indígenas con

amplia mayoría católica, escasa presencia de minorías religiosas (13 arriba de 80% de católicos); así como aquellas poblaciones donde el catolicismo mantiene liderazgo, y que aunque no tienen crecimiento cristiano, se destacan por sus elevados porcentajes de “sin religión” y religión nativista: tarahuamaras, tepehuanes, coras y huicholes.

Si bien hace algunas décadas preveía el temor de que la presencia de opciones religiosas de corte protestante tuviera efectos en la pérdida de la identidad de los pueblos, de las culturas tradicionales y de las costumbres étnicas (ya que los conversos a las iglesias protestantes dejan de participar en los sistemas de cargo), habrá que recordar que tras las fiestas religiosas se ha resguardado la riqueza de la memoria indígena; así como también hay que considerar que el comportamiento de los grupos étnicos ha mostrado una capacidad de resistencia cultural, mediante la cual han conquistado la autonomía de las iglesias evangélicas y su resemantización y su uso popular y sincrético.

Como hemos ya insistido a lo largo del libro, en la categoría de “sin religión” se resguarda la práctica religiosa nativista conocida como “el costumbre”, resultado de un rechazo a los controles institucionales de las religiones, primero de la católica y después de las protestantes. Un problema al definir el fenómeno de la diversidad religiosa entre las poblaciones indígenas de nuestro país, es que en estricto sentido, no es correc-

to hablar de cambio religioso. Primero, porque muchas comunidades nunca fueron evangelizadas por los misioneros católicos. Los indígenas se ubican en zonas que tuvieron poco valor estratégico durante la colonización y la evangelización católica. En muchos poblados y regiones nunca se logró el dominio de la Iglesia Católica (existen múltiples poblados en el sur de México donde se observa que alrededor de una cancha de *basket ball* existen dos templos evangélicos y ningún templo católico). En segundo lugar, puede también plantearse la hipótesis de que siendo las comunidades indígenas las primeras y mayores víctimas de la conquista, el acto de rechazar activa o pasivamente la religión dominante aparece como un acto de resistencia,² como lo ha sido la religión sincrética o “el costumbre”, que aparece en el censo dentro de la categoría “sin religión”. Adoptar una nueva religión se vuelve parte de una forma de promoción y reivindicación identitaria, similar al mantenimiento de la lengua. En tercer lugar, una razón económica: los indígenas suelen ser afectados por la marginalidad y la escasez de recursos. Y en cuarto lugar, los efectos de la movilidad migratoria, que como sugieren los autores del capítulo: “Muchos de los inmigrantes indígenas que se convirtieron al protestantismo conocieron la

doctrina evangélica cuando salieron de sus comunidades para trabajar en los campos agrícolas o en las grandes ciudades”. Para finalizar, habrá que señalar que las poblaciones indígenas en México representan el sector más abierto a la diversidad religiosa, tanto por la adopción de nuevos credos (sobre todo pentecostales), como en la persistencia de los sistemas de costumbre.

Otro de los factores que acompañan el cambio hacia la pluralidad religiosa es el económico, que según nos dicen los autores de ese capítulo, se representa con mayor fuerza y contundencia en los indicadores de marginalidad. Como ya lo había sentenciado Bastian, en México el crecimiento evangélico y protestante se da en los márgenes del desarrollo económico y urbano. Es en las fronteras (sur y norte) y las periferias (tanto de las ciudades como de los poblados rurales) donde se concentra el crecimiento de las poblaciones no católicas. Janssen, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga revisaron la injerencia de los niveles de ingreso, de la calidad de la vivienda, de los niveles de escolaridad y de los grados de marginación (en el nivel municipal), para concluir en la concentración generalizada de las minorías no cristianas en los más bajos niveles de bienestar socioeconómico. Sin embargo, no todas las religiones responden a este

² Hernández Castillo (1994, 2000) mostró la compleja vinculación entre la identidad étnica y la religiosa en el contexto del proceso histórico de construcción de un México mestizo y castellanizado, en el que la pertenencia a iglesias como la Presbiteriana o los Testigos de Jehová han constituido formas de relación y también de resistencia a un proyecto nacional del que se perciben excluidos.

mismo patrón: por ejemplo, los adventistas, protestantes históricos y pentecostales (en este orden) tienen presencia en los estratos económicos inferiores; en los estratos comparables con la media nacional y católica encontraríamos a la población de los testigos de Jehová, mientras que mormones y “otras evangélicas” tienen mayor presencia entre poblaciones con mejores niveles económicos que el promedio nacional, sin llegar a representar a las clases altas.

La urbanización ha sido un factor central de la explicación del cambio religioso. En particular, en Latinoamérica la urbanización es sinónimo de ingreso a condiciones de vida modernas, cuya extensión sigue un patrón desigual caracterizado por la conformación de polos de desarrollo en las ciudades. Por ello la urbanización no puede dissociarse del fenómeno de la migración del campo a la ciudad y, más tarde, de una ciudad a otra, en una dimensión que ha desbordado a los propios equipamientos y formas de incorporación de las poblaciones. Las periferias urbanas se han constituido así en el lugar de la desregulación y la informalidad en un sentido tanto de la planeación del crecimiento y el funcionamiento económico, como en uno sociocultural. Los estudios del crecimiento del protestantismo y del pentecostalismo en Latinoamérica han dibujado la fisonomía de estos entornos urbanos y suburbanos a imagen y semejanza de Guatemala, Santiago o São Paulo,

y han planteado la estrecha relación de estas particularidades de la modernidad urbana latinoamericana con la explosión del crecimiento protestante, pentecostal y paraprotestante.

Utilizar el censo para analizar esta relación entre urbanización y cambio religioso implicó, en primera instancia, cambiar la escala del análisis municipal que predomina en esta obra e “interrogar” los datos sobre las localidades urbanas mexicanas. Los resultados que nos ofrece Alberto Hernández obligan a la cautela sobre generalizaciones en la escala latinoamericana: si bien las grandes ciudades mexicanas como Monterrey, Tijuana, Guadalajara, Ciudad Juárez y, sobre todo, la ciudad de México, se han convertido en síntesis de la variedad de organizaciones religiosas —primordialmente cristianas, pero también de todo signo— no han logrado transformar la estructura de su distribución religiosa, que sigue siendo mayoritariamente católica.

El fenómeno de crecimiento urbano desbordado ha favorecido el crecimiento evangélico, pentecostal y paraprotestante, particularmente en sus periferias y municipios conurbados, pero no alcanza las proporciones de las grandes ciudades latinoamericanas que han ejemplificado la transformación religiosa del subcontinente. Las ciudades en donde sí se percibe un impacto en sus estructuras de distribución religiosa son, en primer lugar, las fronterizas y turísticas del sureste, como Cancún o Chetumal —como tam-

bién profundiza el trabajo de Antonio Higuera sobre los Testigos de Jehová en esa ciudad—, o como Tapachula, ciudades todas expuestas a intensos flujos migratorios por razones turísticas, con la transformación radical de la economía en función de la provisión de servicios especializados que conlleva, o de desplazamiento por la precariedad económica y la guerra, condiciones que han marcado la frontera sur en las últimas décadas. En segundo lugar, un efecto similar puede observarse en las ciudades fronterizas del norte, sobre todo del noreste, como Matamoros, Piedras Negras y Ciudad Acuña, pero también en el noroeste, como Juárez, Nogales, Mexicali y Tijuana. Estas ciudades, por su condición fronteriza con Estados Unidos se encontraron inmersas tempranamente en una economía transnacional sumamente dinámica que se distingue por la polarización de las condiciones de trabajo y de vida de sus habitantes.

Mientras que en el sureste estas ciudades concentran una población importante de no creyentes, entre otras opciones, en el norte la preferencia no católica se ubica también en forma importante en las “otras evangélicas”. Otras ciudades turísticas como Puerto Vallarta, Tampico, Veracruz o Acapulco, seguirían en el tercer sitio, pero ya por debajo de la media nacional de 12% de pertenencia no católica.

Estos datos señalan la importancia de complejizar el modelo de relación urbanización-cambio

religioso, en el que se evidencia la importancia en México de la localización geográfica, entendida como distancia respecto a los núcleos de poder político y religioso que han vertebrado al país desde el centro a partir de su conformación. La estrecha relación entre fortaleza institucional católica y poca presencia de nuevos actores religiosos se vuelve más nítida con el análisis comparativo de la transformación de las estructuras de distribución de las preferencias religiosas entre las distintas ciudades del centro y las fronteras. La relación urbanización-cambio religioso debe alejarse de un modelo lineal y considerar la sinergia entre distintos factores cuyo peso parece determinado por cada contexto histórico-regional. A la vez, el análisis de Hernández nos invita a abordar, en otras escalas, tanto los nuevos escenarios de diversidad religiosa que se están generando en las ciudades mexicanas con el continuo proceso de migración interna hacia nuevos y viejos polos de desarrollo, como el papel que las iglesias pueden estar desempeñando en las comunidades de origen y destino, incluso en los mismos procesos de construcción del espacio urbano.

La migración ha sido también uno de los factores explicativos del cambio religioso, y está estrechamente relacionada con la urbanización. Basta considerar su doble efecto: el alejamiento de los controles comunitarios y el contacto con nuevos entornos en donde la pluralidad religio-

sa es una realidad desde hace mucho más tiempo, como sucede en Estados Unidos, principal destino de los movimientos migratorios internacionales de los mexicanos. Al respecto, Odgers y Rivera advierten acerca de no sobredimensionar el impacto de la movilidad y la migración internacional en la diversificación de la adscripción religiosa, pues no existe una correlación estadística directa. Por el contrario, el mapa de los índices de migración internacional y de menores porcentajes de adscripción religiosa, obtenidos de los datos censales del año 2000, sugiere una relación casi inversa: son los estados de mayor migración internacional de larga data, los que tienen menor cambio de adscripción religiosa. Incluso el propio flujo económico de las remesas del trabajo migrante ha revitalizado la celebración de fiestas patronales que ahora cobra nuevos sentidos. El efecto que en el presente se aprecia en la comunidad migrante en ambos lados de la frontera se refiere a la transnacionalización de las prácticas religiosas y a la transformación identitaria en la comunidad de destino, como comunidad “latina”, dentro del modelo de etnización de la sociedad estadounidense. En efecto se da una “construcción de prácticas religiosas transnacionales que estructuran una nueva identidad colectiva... los referentes religiosos resignificados en el espacio social transnacional aportan orientaciones prácticas y ayudan a la redefinición en el contexto mul-

tiétnico y multirreligioso” (Odgers y Rivera, en esta obra). Esta constatación señala la necesidad de abordar el fenómeno del cambio religioso en otras dimensiones más allá de la adscripción religiosa, y mantener un seguimiento en el largo plazo en zonas de migración, pues el efecto puede darse en el futuro.

La migración interna, por su parte, ofrece nuevas posibilidades de comprensión de esta relación. Odgers y Rivera nos invitan a diseñar estudios específicos sobre la movilidad interna y su papel en el proceso de cambio religioso basados en la cuidadosa revisión de distintos casos-tipo en Chiapas, en donde la religión no sólo se transforma en los procesos de reconstrucción comunitaria que conlleva la migración, sino que incluso en comunidades de intensas contradicciones, la diferencia religiosa se convierte ella misma en factor de movilidad debido a la intolerancia: los casos de expulsión por diferencias religiosas. Éstos se refieren a contextos bien delimitados en donde se observa que es el cambio religioso el que provoca la migración. Para una mejor comprensión de los mecanismos de relación entre movilidad y cambio religioso habrá que vincular el estudio de estas migraciones internas con las migraciones internacionales y configurar circuitos superpuestos o combinados en los que se pueda apreciar el comportamiento de las variables.

Nuevos paisajes de la diversidad religiosa en México

Algunas minorías cristianas sobrepasan los niveles locales y logran nuevas configuraciones regionales. Unas están transformando las identidades de los persistentes grupos étnicos que mantienen las raíces autóctonas de nuestro pasado y presente indígenas. Otras reconfiguran los márgenes en las fronteras y periferias donde se viven los más agudos desequilibrios en la dotación de bienes y servicios para el bienestar. Otras más lo hacen en la movilidad, en el ir y venir de un lugar a otro, en el estar en los lugares provisionales o en los pueblos y rancherías que quedaron vacíos, en el morar los espacios inhabitables, aquellos que se han poblado rebasando cualquier planificación, y en donde no obstante se busca construir un lugar para sí.

Los protagonistas de la diversidad religiosa por lo general no son los turistas, pero el turismo —siendo un fenómeno de movilidad— es un elemento en la transformación de las comunidades. Los migrantes pueden no ser los actores principales del cambio religioso, pero la migración está afectando también a quienes permanecen en sus lugares de origen. Las grandes ciudades de nuestro país son escenarios de la más amplia diversidad religiosa, mas no en las proporciones que

transformen su fisonomía; sin embargo, la urbanización propicia tanto el abandono del campo, como la generación acelerada de concentraciones urbanas. Tanto un campesino como un ciudadano pueden compartir los efectos múltiples de la urbanización e incluso de la migración. Por ello en ambos polos se dan mayores probabilidades al cambio religioso.

La diversidad religiosa no solamente está dirigida a aquellos que carecen de lo necesario, sino que también provee de medios para su obtención. En algunos casos ésta ha generado reacciones de intolerancia, provocando expulsiones y migraciones; si bien por medio de ellas se ponen en marcha proyectos de colonización de nuevos territorios. Asimismo, en el contexto urbano las minorías religiosas se han convertido en actores de la construcción de nuevos enclaves donde nada había, cuya identidad ya no responde a criterios de clase social, lugar de origen o pertenencia étnica, sino a su preferencia religiosa. Los indígenas no sólo pierden su identidad anclada en las prácticas del catolicismo popular, sino que reconquistan y transforman las ofertas evangélicas con nuevas modalidades étnicas.

Las minorías religiosas en México pueden tener un marcado rostro femenino, pero son las mujeres el medio para hacer llegar el mensaje al conjunto familiar. Sabemos que un factor medular en el cambio religioso no sólo ha sido la oferta de salud espiritual, sino también la provisión y el

acceso a la atención médica. La enfermedad y las adicciones percibidas como incurables han sido uno de los temas más recurrentes en los relatos de conversión; en ellos se manifiesta que la decisión para cambiar de una religión a otra se debe a haber encontrado la cura a sus males. Éste es, sin duda, uno de los principales factores del cambio religioso que, aunque no es detectable con las variables del censo, sí se puede apreciar como constante en las descripciones de los servicios que ofrecen las distintas iglesias más representativas de México.

Ninguno de los factores de cambio religioso explica por sí mismo este fenómeno. Aunque sí tienen una incidencia significativa y relativamente aislable, en conjunto forman parte de un complejo sistema de interacciones o sinergias de un modelo contradictorio de progreso y modernidad. Tampoco se puede explicar a partir de las distintas estrategias de expansión misioneras de los grupos religiosos, ya que su impacto poblacional no se da al margen de las condiciones históricas y regionales del territorio nacional. El cambio religioso sí está construyendo nuevas articulaciones territoriales, pero éstas adquieren perfiles y tendencias poblacionales acordes con las problemáticas particulares de los contextos y las culturas regionales. El cambio religioso es una realidad presente en México, y consideramos que se mantendrá la tendencia a la diversidad religiosa en las futuras décadas.

Bibliografía

BOWEN KURT

- 1996 *Evangelism & apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, Mc Gill-Queen's University Press, Montreal y Kingston/Londres/Búfalo.

CAMPICHE, ROLAND

- 1991 "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy e día", en *Religiones Latinoamericanas*, México, núm. 1, enero-junio, pp. 73-85.

GARMA NAVARRO, CARLOS

- 1998 "Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México", en *Religiones y Sociedad*, México: Secretaría de Gobernación, núm. 3, pp. 31-48.
- 2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, UAM-Unidad Iztapalapa, Plaza y Valdés, México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AIDA

- 2000 "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas", en *Religiones y sociedad*, Secretaría de Gobernación, México, núm. 8, pp. 57-74.
- 1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mayas de Chia-

pas", en *Nueva Antropología*, El Colegio de México/UAM-Unidad Iztapalapa/Grupo G. V/Editores, México, vol. XIII, núm. 45, pp. 83-105.

JANSSEN, ERIC, ÁNGELA RENÉE DE LA TORRE Y CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA

- 2006 "Los cambios religiosos en México: el caso de los cristianos no católicos", en *Carta Económica Regional*, Universidad de Guadalajara-CUCEA, Guadalajara, abril-junio, núm. 96, pp. 43-52.

MARTIN, DAVID

- 1990 *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Londres.
- 2002 *Pentecostalism: The World their parish*, Blackwell, Massachusetts.