

Los cambios religiosos en México: el caso de los cristianos no católicos

Eric Janssen / Angela Renée de la Torre

Cristina Gutiérrez Zúñiga

A partir de los datos del Censo de Población y Vivienda 2000, el presente estudio analiza los determinantes de la pertenencia de los mexicanos a las religiones cristianas no católicas. Se toman en cuenta cuatro tipos de variables independientes, ya que además de las clásicas sociodemográficas (edad, sexo...), se incluyen en la modelación indicadores de nivel de vida, del lugar de residencia y de migración. Los factores de mayor relevancia resultan ser la pertenencia étnica y la creciente extensión del tejido urbano, en particular en las zonas periféricas marginales de las ciudades.

Based on data from the 2000 Population and Housing Census, this study analyses the determinants of the Mexicans' belonging to non Catholic Christian religions. It takes account of four sorts of independent variables, since besides the classic sociodemographic ones (age, sex...), indicators of living standards, place of residence and migration are also included in the model. The more relevant factors turn out to be the ethnic identity and the growing extension of the urban areas, in particular their marginal outskirts.

RESUMEN

Palabras clave: religioso; Cristianos no católicos

ABSTRACT

Keywords: Religious change; Non catholic christians

Introducción

La expansión de grupos cristianos evangélicos distintos al catolicismo romano ha sido una característica del continente latinoamericano durante las últimas décadas del siglo xx. Siguiendo a autores connotados como David Martin (1990) o Jean Pierre Bastian (1997), podemos distinguir que el auge particular que en esta región han adquirido las religiones “protestantes” no es atribuible a las corrientes puritanas o metodistas, tan importantes en la historia de Europa y Estados Unidos, sino a vertientes evangélicas y pentecostales que conforman lo que se ha denominado “Tercera Ola” de la expansión protestante en el continente. Sobre la identidad de este movimiento religioso, David Martin comenta:

La tercera fuerza del cristianismo de la “Tercera Persona” se ha expandido en América Latina desde la mitad del siglo, vigorizando amplias masas con una combinación de participación y flexibilidad. Capta a aquellos abandonados y confinados en la realidad secular por el destino, y les ofrece un enclave protegido en el cual explorar los dones del espíritu, tales como la perseverancia, la apacibilidad, la disciplina, la confiabilidad y la aceptación mutua entre los hermanos y en la familia. Las fraternidades real y ficticia se

sostienen la una a la otra. Los creyentes, cerca de dos tercios de ellos mujeres, se vinculan en cadenas de apoyo mutuo. Cantan y rezan a sus horas porque el tiempo sagrado habla de descubrirse en su valor infinito, no en el de los ojos de la ley (Martin, 2002: 129).

Junto a ellas, otras denominaciones que comparten algunos rasgos con el protestantismo, pero que se han distinguido de él por adicionar otro libro sagrado a la Biblia, como la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (o mormones) y los Testigos de Jehová, están transformando el histórico rostro católico latinoamericano.¹ Países sureños como Brasil y Chile, y centrales como Honduras y Guatemala, ya presentan comunidades que cuentan con docenas de miles de fieles. La tendencia ha ido cobrando tanta fuerza que, al inicio del presente siglo, se habla de 5,000 conversiones diarias a lo largo del continente.

A pesar de experimentar un fenómeno similar, poco se sabe cuantitativamente de lo que está sucediendo en México y de los factores socioeconómicos que favorecen el llamado cambio religioso. Este artículo pretende llenar el hueco, al aprovechar la información disponible en el Censo de Población y Vivienda (CPV) 2000 y proponer un

Eric Janssen es doctor en demografía y maestría en sociología por la Universidad de Paris X Nanterre, labora en el CIESAS-Occidente. Correo electrónico: janssen@ciesasoccidente.edu.mx

Angela Renée de la Torre Castellanos es doctora en ciencias sociales con especialidad en antropología social por el CIESAS/Universidad de Guadalajara, labora en el CIESAS-Occidente. Correo electrónico: renee@ciesasoccidente.edu.mx

Cristina Gutiérrez Zúñiga es doctora en ciencias sociales, labora como profesora-investigadora en el Colegio de Jalisco. Correo electrónico: mcgz@coljal.edu.mx

análisis multifactorial para entender mejor los factores que tienen alguna incidencia en esta transformación religiosa. Nos parece conveniente iniciar el análisis por un nivel de agregación nacional, agrupando bajo el amplio nombre de “cristianos no católicos” a las categorías censales de mayor importancia numérica, como son los protestantes históricos, evangélicos, pentecostales, neopentecostales, de raíz pentecostal y grupos bíblicos no evangélicos.

Consideraciones teóricas

Aceptando de entrada la multiplicidad de factores que inciden en la diversificación religiosa, tenemos que buscar aquellos que, de manera más o menos contundente, nos ayuden a encontrar explicaciones sociológicas al fenómeno, como los factores económicos, los étnicos, los de urbanización, la migración y los históricos culturales, entre otros. Revisaremos algunas de las propuestas que se han planteado hasta ahora y que nos permiten formular posibles hipótesis explicativas del fenómeno.

La pobreza

Como planteó Jean-Paul Willaime para el caso mexicano, contrariamente a lo que ocurre en Europa y Estados Unidos, es cierto que las mutaciones religiosas han estado estrechamente conectadas con las conmociones económicas y sociales, pero no se explican por el éxito del progreso económico sino, al contrario, por “la poca modernidad” o sus efectos contradictorios en esta sociedad (Willaime, 1996). Esta afirmación presenta una nueva hipótesis para la sociología de la religión, que fue enunciada de manera clara y contundente por Jean Pierre Bastián: “*En México la geografía religiosa no católica es la de la miseria y de la marginación*” (Bastián, 1997:18). En lo que estos dos autores coinciden es en ver las variables económicas de la pobreza (niveles de ingreso, educación, urbanización...) como factor de diversificación religiosa. James Dow confirma esta afirmación al aplicar la correlación de Pearson al cruce entre protestantismo y salario mínimo, demostrando que el máximo nivel de correlación se da entre protestantes y pobreza.² El autor alerta que no se debe confundir pobreza con cambio económico, y que los resultados exigen una cuidadosa revisión de las hipótesis que plantean que el cambio económico es responsable del crecimiento del protestantismo (2001:9).

La otra cara de la moneda es la que nos presenta David Martin (2002) como precisión necesaria, al identificar las transformaciones culturales (pluralismo religioso) no sólo

como efectos, sino también como respuestas adaptativas a los cambios económicos del mercado global, lo cual no desdibuja las disparidades dentro de un sistema de mercado: *El nuevo protestantismo más que una adaptación pasiva a los masivos cambios económicos que han recorrido Latinoamérica desde 1960; es una respuesta creativa y activa, un aprovechamiento de oportunidades y no solamente un consuelo espiritual para aquellas víctimas indefensas del cambio social.* (Martin, 2002:75).

La etnicidad

Virginia Garret identifica una franja de crecimiento cristiano no católico, que comprende Chiapas, la península Yucateca y la costa del Golfo, donde se encuentran los estados con mayor porcentaje de población evangélica (Chiapas, 16.25%; Tabasco, 15%; Campeche, 13.5%; Quintan Roo, 12.2%; y Yucatán, 9.2%). A partir de los datos arrojados por el Censo del 90 concluye que “*la etnicidad, o mejor dicho, la identidad indígena, puede ser el factor más sobresaliente que brinda el censo del 1990 para establecer una tendencia explicativa de la afiliación religiosa*”. Es por ello que, con una excepción (Tabasco), los estados con mayor población protestante tienden también a ser los de mayor población indígena (incluso dentro de los estándares mexicanos). Aunque la autora se limita a plantear esta tendencia, deja abierta la pregunta acerca de cuál es la naturaleza del nexo protestante con la identidad indígena, pero otros autores coinciden con su apreciación y abundan sobre el tema.

Por su parte, los antropólogos aportan explicaciones de tipo cultural, resaltando que las prácticas pentecostales de sanación, su flexibilidad para incorporar las costumbres y las lenguas indígenas, su carácter emotivo y su tradición oral, hacen del pentecostalismo una opción religiosa maleable que genera múltiples versiones de pentecostalismo étnico (Flores Vera, 2000). A la luz de los datos estadísticos comparativos entre iglesias provistos por el INEGI, podemos constatar que entre las diferentes denominaciones religiosas, las iglesias protestantes históricas tienen la mayor proporción de miembros de habla indígena, probablemente debido a la expansión de la iglesia presbiteriana. Así, las iglesias históricas tienen un 30% de miembros de habla indígena, el 31% de los cuales son monolingües, contra un 6.5% de católicos hablantes de lengua indígena, de los cuales 15% son monolingües (INEGI, *Diversidad Religiosa*). (cuadro 1)

La urbanización

Comparar y contrastar la distribución de las distintas ofertas religiosas no católicas según el tamaño de la población e

Cuadro 1

Distribución porcentual de la población según condición de habla indígena y habla española, 2000	No habla lengua indígena	Habla lengua indígena	Bilingüe	Monolingüe
Población Pentecostal	80.8%	19.0%	79.5%	18.8%
Población Protestante histórica	69.3%	30.5%	67.1%	31.5%
Población Evangélica	91.7%	8.0%	86.3%	11.8%
Población de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones)	96.9%	2.9%	95.3%	3.3%
Testigos de Jehová	94.6%	5.2%	90.2%	8.1%

Fuente: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda 2000

20% de los Adventistas. Por su parte, en las poblaciones rurales menores a 2 mil quinientos habitantes, los Adventistas obtienen 53%, por tan sólo un 21% de los Testigos de Jehová.⁴

La migración

El desplazamiento migratorio, principalmente hacia los Estados Unidos, y la interacción constante de los migrantes establecidos al norte de la frontera con sus comunidades de origen, han sido señalados por distintos estudiosos como otro de los posibles

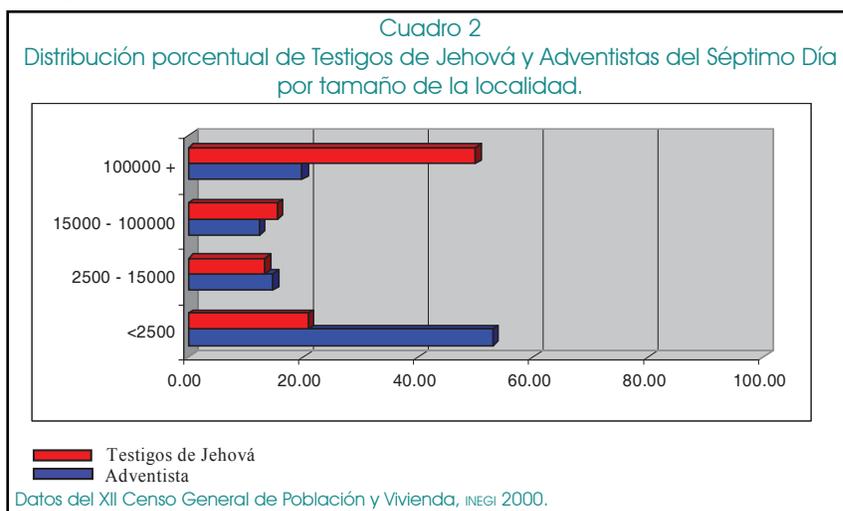
indicadores de urbanización, puede ayudar a comprender las variaciones entre los diversos tipos de iglesias (institucionalizadas-domésticas, formales-informales, consolidadas-emergentes...) y los tipos de urbanización. Por un lado, en las colonias marginales de las grandes ciudades, los emigrantes del campo a la ciudad encuentran en la oferta religiosa del pentecostalismo un importante referente comunitario de identidad y herramientas para insertarse en el medio urbano (De la Torre, 1995; Bowen, 1996). Cabe mencionar que, si bien en las poblaciones indígenas la conversión se da en pequeñas denominaciones casi domésticas, en los centros urbanos de mayor densidad poblacional la conversión se da en mayor medida a iglesias altamente institucionalizadas, como es el caso de los Testigos de Jehová, los Mormones y la Iglesia de La Luz del Mundo, una iglesia pentecostal netamente mexicana cuya sede internacional se encuentra en Guadalajara, capital de la región centro occidente del país. Curiosamente esta región se caracteriza por tener los mayores índices de población católica a nivel nacional.³

factores del cambio religioso.

En los últimos años, la relación entre la migración y el cambio religioso ha sido abordada desde diferentes perspectivas. Así, por ejemplo, los trabajos de Miguel Hernández (2000) analizan el impacto de la migración internacional en determinados procesos de conversión a partir del estudio de caso de las mujeres de la comunidad de Ecuandureo, Michoacán, quienes se convirtieron en Testigos de Jehová. Hernández señala que la experiencia de la migración conlleva un proceso de “reestructuración de prácticas y resignificación de símbolos religiosos” que puede llevar, en algunos casos, a la “reafirmación de la identidad religiosa en la que originalmente fueron socializados y educados los migrantes”, mientras que en otros casos lleva a la conversión (Hernández, 2000:92-93).

Algunos de los elementos que han sido identificados como posibles factores propiciadores del cambio religioso en contextos migratorios son el distanciamiento de mecanismos tradicionales de control, la mayor exposición a la diversidad

Otro elemento a tomar en cuenta es que las iglesias implementan diferentes estrategias de expansión misionera, dirigidas a estratos sociales y poblacionales diferentes. Por ejemplo, los datos comparativos sobre la presencia de Adventistas y Testigos de Jehová demuestran que estas dos iglesias tienen una presencia contrastante según el tamaño de las localidades (ver cuadro 2). Los Testigos de Jehová tienen mayor aceptación en poblaciones urbanas de alta densidad poblacional, ya que el 50% de ellos se encuentran en localidades de más de 100 mil habitantes en contraste con el



religiosa, la estructuración de algunas estrategias de proselitismo específicamente dirigidas a los migrantes y, en términos generales, el proceso de redefinición de referentes simbólicos tradicionales, producto de la necesidad de enfrentar un nuevo contexto e integrarse a él. Dicho de otra forma, la experiencia de la migración deconstruye los sistemas tradicionales de creencias, que se recomponen en un contexto de mayor diversidad religiosa.⁵

Sin embargo, también resulta interesante observar que aquellas regiones que participan con mayor intensidad en la migración internacional coinciden con aquellos estados que presentan porcentajes de adscripción católica más elevados (Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Zacatecas, etc.). En todo caso, la emigración México-Estados Unidos ha generado profundas transformaciones en las prácticas de religiosidad popular, tanto en la manera en que transforma las prácticas devocionales en sus lugares de destino, como en las nuevas religiosidades seculares que se desarrollan en la zona fronteriza, así como en la refundación de la identidad católica al otro lado del Río Bravo.⁶

Por otra parte, por migración no sólo debemos considerar los flujos de mexicanos que van de México a Estados Unidos, sino también el impacto que tienen las transformaciones económicas en el desplazamiento residencial de los individuos, como por ejemplo el impacto de la inmigración centro americana en la frontera Sur del país, las expulsiones de pueblos enteros, el dinamismo de las migraciones del campo a la ciudad, etc. Distintos estudios monográficos realizados en el estado de Chiapas han dado cuenta de la relación del cambio religioso con el dinamismo residencial que provoca una sociedad en transformación (Ruiz Guerra, 2004:131).

Análisis

El presente trabajo es el resultado de un análisis estadístico que tiene como propósito explorar algunos factores que se han identificado como relacionados con el cambio religioso hacia algunas corrientes protestantes, pentecostales y paraprottestantes, religiones que concentran la mayor parte de la población no católica en México. Nótese que, a pesar de la novedad que representa semejante propuesta en México, no es la primera vez que se pretende analizar formalmente las religiones. Un antecedente metodológico a este trabajo es el realizado por Ianncone (1997), que no sólo aboga por una teoría económica de las religiones sino que también propone una metodología que aplica los fundamentos de la teoría del capital humano a las prácticas religiosas (Ianncone 1990).

Método de análisis

Empleamos una regresión logística para medir el impacto que tienen las variables seleccionadas sobre la pertenencia religiosa individual. Se trata de un método de análisis multivariado (que permite la inclusión simultánea y la competencia entre sí de más de dos variables independientes en un modelo) bien adaptado al caso de una variable dicotómica: una persona es cristiana no católica (protestantes históricos, evangélicos, pentecostales, neopentecostales, de raíz pentecostal o grupos bíblicos no evangélicos) o no lo es. Se excluyen automáticamente los casos desconocidos.

Una regresión logística permite medir el impacto de una variable sobre la probabilidad de ocurrencia de un evento (el ser o no ser cristiano no católico en el caso presente) controlando el efecto de las demás variables consideradas. En otras palabras, el efecto de dicha variable se interpreta manteniendo *todas las demás cosas iguales*, lo que estadísticamente hablando se define por poner estas otras variables a un grado de uno. Si la variable independiente considerada tiene un impacto sobre la variable dependiente, entonces el coeficiente asociado a la variable resultará positivo y la probabilidad será mayor a uno; por el contrario, si la variable considerada presenta un efecto depresivo sobre la dependiente, el coeficiente será negativo y la probabilidad inferior a uno. En el caso de una variable independiente categórica, una sub-categoría sirve de referencia a otra(s). Nótese que como la regresión logística calcula la exponencial de la razón de momios, permite medir el impacto de las variables independientes sobre la dependiente en términos de porcentaje. Se averigua luego la significación estadística – entre más baja mejor – para concluir cual es el aporte final de la variable independiente y pasar al análisis de otra variable.

Las variables retenidas

La información proviene de la muestra del 10% del Censo de Población y Vivienda 2000, que ofrece datos a nivel individual y del hogar. A partir de los cuatro vectores ya mencionados se seleccionaron distintas variables, cuyas características descriptivas se presentan en la tabla 1.

El análisis se enfoca a los mayores de edad para eliminar, aunque parcialmente, el efecto de sesgo que provoca la niñez y la consecuente imposición de una religión. Aunque en la práctica se conoce bien el fenómeno de reproducción y transmisión religiosa, teóricamente hablando se asume que una persona puede iniciar, terminar o cambiar de religión siendo madura, como cualquier otra identidad social.

La modelación contempla las variables sociodemográficas

Tabla 1.
Factores ligados a la pertenencia a religiones cristianas no católicas, México 2000.

	B	Exp(B)
Constante	-2.443 **	0.087
Mujer	0.209 **	1.232
Edad	-0.003 **	0.997
Grados escolares	-0.005 **	0.995
Indígena	0.172 **	1.188
No indígena	ref.	
Inactivos en el hogar	0.000	1.000
Quintil ingreso más alto	0.076 **	1.079
Quintil ingreso bajo	0.073 **	1.076
Quintil ingreso promedio	0.039 **	1.040
Quintil ingreso alto	0.013	1.013
Quintil ingreso más alto	ref.	
Índice calidad vivienda	-0.005 **	0.995
Recibe Procampo o Progresas	0.062 **	1.064
No recibe	ref.	
Menor a 2,500 habitantes	-0.249 **	0.780
2,500 a 14,999 habitantes	-0.240 **	0.787
15,000 a 19,999 habitantes	0.110 **	1.116
20,000 a 49,999 habitantes	0.091 **	1.095
50,000 a 99,999 habitantes	0.050	1.051
100,000 a 499,999 habitantes	0.203 **	1.225
500,000 y más habitantes	ref.	
Sureste	0.675 **	1.964
Norte	0.368 **	1.445
Zona histórica de migración a EE.UU.	**	
Otra zona	ref.	
Número migrantes que fueron a EE.UU.	**	
Número migrantes que viven en EE.UU.	0.059	1.061
Número migrantes que viven en EE.UU.	**	
Vivía en EE.UU. en 1995	-0.097	0.907
Vivía en otra parte	0.415 **	1.514
Vivía en otra parte	ref.	
Grado de marginación muy bajo	ref.	
Grado de marginación bajo	0.085 **	1.075
Grado de marginación promedio	0.129 **	1.135
Grado de marginación alto	0.155 **	1.168
Grado de marginación más alto	0.179 **	1.197
Chi ²	10680503**	

** : p < 0.05. Fuente: CPV y elaboración propia

tradicionales, tales como el sexo, la edad (que indica la etapa del ciclo de vida de los individuos considerados), los años escolares cumplidos (indicador de nivel de vida tanto de la persona como del hogar), y el tamaño de la localidad de residencia. Se agrega además una variable geográfica

que cuenta con cuatro categorías: si el individuo vive en el sureste de la república, en el norte, en la zona histórica de migración a Estados Unidos o en otra zona⁷. Por su parte, el concepto de identidad indígena no se basa solamente en la mera característica lingüística sino que incluye también aquellas personas que se definen como miembro de una etnia.

Se presentan varios indicadores del nivel de vida: el grado de marginación municipal calculado por el Conapo, los quintiles de ingresos de los hogares, si el hogar se beneficia o no de programas de apoyo (Procampo, Progresas...) y un indicador de la calidad de vivienda cuyo valor se extiende del 0 (la vivienda tiene los estándares más bajos) al 100 (la vivienda cumple con los más altos requisitos). El método de cálculo de este último indicador se presenta en la tabla A1.

Método de cálculo del índice de calidad de la vivienda

La información recolectada durante el levantamiento del CPV permite agrupar información respecto a la vivienda. Se usaron las siguientes variables para la construcción del índice de calidad: el material principal constituyente del techo, de las paredes y del piso; la disponibilidad de agua, el tipo de drenaje, de eliminación de la basura y de combustible; la tenencia de equipos electrodomésticos (lavadora, refrigerador, teléfono, automóvil, computadora, televisión y video).

Se aplicó el *Optimal Coding*, técnica de análisis factorial aplicable a variables categóricas, para sintetizar la información multidimensional en dos ejes. El primero permite explicar el 66.5% de la variabilidad y el segundo el 28%. Se usó el índice del primer eje, cuyos valores oscilan entre -2.25 y 2.27, que luego se estandarizaron para conseguir una escala de 0 a 100, de interpretación más cómoda al ser incluida en una regresión.

Finalmente, tres variables darán cuenta del fenómeno migratorio: el número de los que se fueron a Estados Unidos, el número de integrantes del hogar residentes en Estados Unidos al momento del censo, y dónde vivía el individuo cinco años antes del levantamiento del censo.

Resultados

Tal como se ha documentado en otros países encontramos un efecto significativo de género, ya que las mujeres se encuentran más expuestas al riesgo de ocurrencia, casi un 25% más que los hombres. Muy a menudo son ellas las que toman la decisión de la conversión a alguna corriente del protestantismo y, posteriormente, procuran convencer

Tabla A1
Características descriptivas de la muestra considerada.

VARIABLES INDEPENDIENTES	PROMEDIO	DE
Sexo	0.52	0.50
Edad	38.78	16.54
Años escolares cumplidos	6.76	4.69
Indígena	0.14	0.34
Menor a 2,500 habitantes	0.38	0.49
2,500 a 14,999 habitantes	0.17	0.38
15,000 a 19,999 habitantes	0.02	0.13
20,000 a 49,999 habitantes	0.05	0.23
50,000 a 99,999 habitantes	0.03	0.18
100,000 a 499,999 habitantes	0.16	0.36
500,000 y más habitantes	0.19	0.39
Sureste	0.14	0.34
Norte	0.15	0.36
Zona histórica migración a EE.UU.	0.19	0.39
Otra zona	0.53	0.50
Porcentaje que no labora en hogar	61.62	24.59
Índice calidad vivienda	52.27	28.76
Recibe Procampo o Progresá	0.20	0.40
Quintil ingreso hogar más bajo	0.17	0.38
Quintil ingreso hogar bajo	0.18	0.38
Quintil ingreso hogar promedio	0.19	0.39
Quintil ingreso hogar alto	0.21	0.41
Quintil ingreso hogar más alto	0.25	0.43
Índice marginación muy bajo	0.41	0.49
Índice marginación bajo	0.16	0.36
Índice marginación promedio	0.14	0.35
Índice marginación alto	0.21	0.40
Índice marginación muy alto	0.08	0.27
Número de migrantes del hogar que salieron a EE.UU.	0.09	0.44
Número de migrantes residentes en EE.UU.	0.07	0.39
Vivía en EE.UU. en 1995	0.01	0.07

DE: desviación estándar. Fuente: CPV y elaboración propia.

a los demás integrantes del hogar. Esto puede originar situaciones de tensión y conflicto, en particular con la pareja. Semejante situación se debe a una práctica clara por parte de las corrientes evangélicas, que apuntan a las mujeres como meta central en sus intentos para expandirse.⁸ Carlos Garma (1998) nos recuerda, por ejemplo, cómo la fundación del

pentecostalismo en México se debió al trabajo de mujeres misioneras.

Para interpretar este hecho es preciso considerar, por una parte, que debido al reparto de los papeles en el seno del hogar, todavía muy marcado en México en términos generales, las mujeres disponen de una flexibilidad de tiempo y de organización que las hacen más accesibles que sus pares masculinos. Una potente herramienta de contacto radica en las pláticas y reuniones aparentemente informales, ya que pueden llevarse a cabo en cualquier lugar. Sin embargo, esta flexibilidad no debe esconder la presencia de estrictos códigos que se fortalecen a lo largo del tiempo: horarios de encuentro, presencia requerida de los integrantes, dinámica grupal y atribución de roles, consecuente presencia de una jerarquía, etc. Este conjunto conforma un proceso de socialización, de identidad y de pertenencia, muy eficiente al momento de manifestar muestras de apoyo y solidaridad frente a las preocupaciones cotidianas.

Pero por otra parte también debemos interpretar este resultado bajo el marco de las propias estrategias femeninas, ya 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 del alcohol y la bigamia, y la revaloración del papel del marido como sostén del hogar. Si bien la situación de las mujeres en estos grupos es descrita por los autores mencionados como de “subordinación”, en el contexto popular de las familias conversas estos cambios pueden ser considerados por las mujeres como un avance.

El efecto negativo asociado a la variable edad ($\exp(-0.003) = 0.997$) indica que la población protestante es joven y se encuentra al inicio del ciclo doméstico (individuos solteros o recién unidos y con descendencia reducida). Se vincula también con la capacidad de cambio religioso, más fácil por el dinamismo asociado a la juventud. Se trata, además, de un periodo socialmente reconocido y aceptado como de toma de decisiones importantes, que tendrán una influencia a lo largo de la vida de los individuos (abandono del domicilio paterno, entrada en el mercado laboral, unión y fecundidad, etc.). Estas mismas condiciones se vuelven menos favorables con la madurez.

De acuerdo a lo esperado, la variable étnica resulta sumamente significativa. Una persona definida como indígena presenta una probabilidad mayor de pertenecer a alguna corriente cristiana no católica de casi el 20% respecto a un no-indígena ($\exp(0.172) = 1.188$). Se pueden adelantar algunas explicaciones. En primer lugar, una razón organizacional: estas evoluciones del protestantismo se han caracterizado

por su dinamismo y activismo, lo que las acerca a la vida cotidiana de los fieles y, en particular, a la de las mujeres, que como ya se ha mencionado constituyen el principal vector de transmisión de la fe.

En segundo lugar, una razón histórica y geográfica: los indígenas se ubican en zonas de poco valor estratégico al momento de la colonización e implementación del catolicismo a partir del siglo XVI. Como resultado, el dominio de la Iglesia nunca ha podido manifestarse de forma tan contundente como en otras partes del país, donde su papel alcanzó una importancia capital. Puede hipotetizarse también que, siendo las comunidades indígenas las primeras y mayores víctimas de la conquista, rechazar activa o pasivamente la religión dominante supone un acto de resistencia. En este sentido, adoptar una nueva religión se vuelve parte de una forma de promoción y reivindicación identitaria, tanto como el uso de un idioma. Rosalva Aída Hernández del Castillo (1994; 2000) ha mostrado 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 de los indígenas a iglesias como la presbiteriana o los Testigos de Jehová ha constituido una forma de relación con y también de resistencia a un proyecto nacional del que se perciben excluidos.

En tercer lugar, una razón económica: los indígenas suelen ser afectados por la marginalidad y la escasez de recursos. Tal argumento se desarrolla en seguida.

El impacto de la zona geográfica, con el efecto particular de una reducción del 60% en la probabilidad de ser protestante ($\exp(-0.895)=0.409$) respecto a los individuos que viven en otra zona, recuerda la necesidad de adoptar un enfoque explicativo histórico. Cabe recordar los íntimos lazos que de entrada se generaron entre la institución religiosa (la Iglesia católica) y la castrense al momento de iniciarse la conquista de las tierras americanas. Así, la primera proporcionó un *visto bene* espiritual a los intentos de la segunda, y justificó teológicamente la colonización, cuyas metas militares y económicas se fundieron con la misión de evangelización. Como tal, la difusión del catolicismo siguió los pasos de las conquistas militares, las cuales se apoyaban en los ingresos económicos (agricultura, ganadería y minería). La zona histórica de migración a Estados Unidos radica en la parte occidental de la república, es decir, conforma un eje que va desde la ciudad de México hacia la antigua zona minera de Zacatecas, conocida entre otras actividades por sus explotaciones de plata. El Bajío fue también una zona ampliamente conocida por su ganadería. Tales recursos originaron, organizaron y dieron ritmo al desarrollo

económico, social y, consecuentemente, religioso de la entonces colonia de la corona española, y explican la antigua y persistente influencia del catolicismo y, consecuentemente, la menor penetración de las religiones cristianas no católicas hoy en día.

Semejante argumento puede aplicarse al caso de la zona sureste, cuya urbanización se demoró, impidiendo una más rápida difusión del catolicismo. La mayor probabilidad de ser protestante que presentan los individuos de la zona, que casi se duplica respecto a los que viven en otra zona ($\exp(0.675)=1.964$), responde a una menor presencia de la Iglesia católica y, consecuentemente, un débil tejido institucional que favorezca la presencia cotidiana del catolicismo.

La variable de tamaño de localidad de residencia indica que el desarrollo de estos grupos no católicos es un fenómeno urbano, centrado en particular en localidades pequeñas o de importancia secundaria (las conurbaciones de 500,000 habitantes y más sirven de categoría de referencia). Así, el vivir en una ciudad de 15,000 a 19,999 habitantes incrementa la probabilidad de ser cristiano no católico en casi un 12% ($\exp(0.110)=1.116$), y vivir en una ciudad de 20,000 a 49,999 habitantes lo hace en casi un 10% ($\exp(0.091)=1.095$). Sin embargo, el cambio mayor se produce en el caso de las ciudades de 100,000 a 499,999 habitantes ($\exp(0.203)=1.225$).

En este marco, las variables de nivel de vida permiten complementar eficientemente estos aportes previos. La probabilidad de adhesión a grupos cristianos no católicos se reduce significativamente con la mayor calidad de la vivienda (cada dígito más en el índice reduce la probabilidad de un 0.5%). Más allá de la información a nivel del hogar que contiene tal variable, semejante índice ilustra el desarrollo particular del cambio religioso, que encuentra en las zonas marginales de las conurbaciones un terreno fértil a su propagación. En otras palabras, el protestantismo se desarrolla en las zonas periféricas de las ciudades, que sin un plan de urbanismo y de ordenamiento territorial se ven rebasadas por la velocidad de un crecimiento demográfico que prosigue hoy en día. Al no estar las ciudades en condiciones de atender las necesidades de esta población en búsqueda de alojamiento, los inmigrantes se concentran en zonas que se caracterizan por la ausencia de infraestructura y de servicios generales y, conjuntamente, donde está ausente la Iglesia católica.

La información proporcionada por el grado escolar de los individuos se refleja en las tres otras variables de nivel de vida. Existe una relación casi lineal entre la pertenencia a

grupos cristianos no católicos y el ingreso monetario de los hogares. Casi puesto que el cuarto quintil no presenta alguna diferencia significativa con el quintil más alto, el de referencia. Asimismo, el hecho de percibir el apoyo monetario de algún programa federal, que implica la pertenencia de los individuos a una población pobre, incrementa la probabilidad en más del 6% ($\exp(0.062)=1.064$).

En la tabla 2 se indica el peso de estas variables independientes.

Modelo	Variables	BIC*
1	Sociodemográficas	984.342
2	1 + ubicación geográfica	8.768.634
3	2 + etnicidad	245.578
4	3 + nivel de vida	322.542
5	4 + migración	1.096

Fuente: CPV y elaboración propia

No resulta posible una comparación directa, puesto que el número de variables en cada grupo y los grados de libertad de los χ^2 difieren. Con el fin de subsanar este problema se calculó un indicador BIC*⁹, que sí ofrece la posibilidad de medir el aporte específico. En este caso la ubicación geográfica resulta el grupo de variables más potente, lo cual ilustra el fenómeno de concentración de la población cristiana no católica, polarizada al norte y al sur del país. El segundo vector en orden de importancia agrupa las variables sociodemográficas, con un efecto parejo del sexo y de la edad y un aporte mayor de la escolaridad, lo que ilustra no solamente un alcance educativo individual, sino un indicador de bienestar y de prestigio socioeconómico de la familia de pertenencia. El nivel de vida aparece en tercer lugar, por delante solamente de la variable de etnicidad. En cuanto a las variables de migración, a pesar de ser significativas, presentan un impacto muy limitado en la bondad de ajuste del modelo.

Conclusión

Un argumento tradicionalmente señalado por las personas que escogen cambiar de religión es la falta de atractivo de la Iglesia católica, acusada de mantener posturas ortodoxas y hasta rígidas, que no coinciden con las necesidades e inquietudes cotidianas de los fieles. Esta deficiente atención se puede transcribir también en términos de presencia y de oferta de servicios e instituciones: los cambios religiosos ocurren en zonas de antigua ausencia de las instituciones católicas, percibidas como demasiado ajenas.

El análisis que se hizo de los factores que influyen en la pertenencia religiosa de los mexicanos apuntó también al paralelismo entre la generalización de los grupos cristianos no católicos y las condiciones de vida, tanto en el ámbito personal y familiar como del entorno. Empero, este hecho no puede restringirse a una cuestión material: el efecto de una variable como el grado escolar cumplido por los individuos censados indica que el cambio religioso no solamente se vincula a una pobreza material o financiera, sino también a una pobreza de oportunidades tal como la definió Amartya Sen.

En este trabajo se llevó a cabo un análisis de los grupos cristianos no católicos (protestantes históricos, evangélicos, pentecostales, neopentecostales, de raíz pentecostal e iglesias bíblicas no evangélicas) en México en el año 2000, agrupados como conjunto para fines de análisis estadístico a un nivel máximo de agregación. Esto supone un primer paso hacia un estudio de mayor profundidad y especificidad de la problemática religiosa, en términos de prácticas y creencias particulares de cada confesión religiosa abordada. Una vía factible para una investigación posterior radica en conceptualizar cada religión como una entidad socio-cultural que se caracteriza por su amplia diversidad. Tales corrientes originan procesos de integración, de reproducción y de difusión socio-espacial particulares, planteando una dinámica específica de los factores socioeconómicos de urbanización, género, etnicidad y pobreza, cuyo impacto en el cambio religioso del conjunto cristiano no católico ha quedado ampliamente argumentado.

Notas

¹ El conjunto de iglesias formado por la Iglesia Adventista, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días y los Testigos de Jehová, a pesar de tener semejanzas con el mundo protestante y de coincidir en su período de expansión masiva en Latinoamérica, han sido distinguidas usualmente de éste ya que consideran fuentes adicionales al texto bíblico como base de su doctrina. David Martin, en su texto ya clásico sobre el pentecostalismo en América Latina, *Tongues of fire* (1990, p. 97), los denomina “non evangelical converts”. En el mismo sentido, véase Bastián, 1997. Carlos Garma las denomina “Iglesias independientes separadas del protestantismo” (2004, p. 58). Patricia Fortuny (2004) las denomina “paraprotestantes o protestantes marginales”. En el *XII Censo de Población y Vivienda* aparecen como “religiones bíblicas no evangélicas”.

² Con base en los datos del Censo de Población de 1990, James Dow encontró una fuerte correlación entre salario mínimo y protestantismo (0.626) y una baja correlación al cruzar

protestantismo con el porcentaje de hombres económicamente activos (0.041) (Dow, 2001:8-9).

³ La Luz del Mundo es la Iglesia mexicana evangélica de mayor importancia nacional e internacional. Tan sólo en Guadalajara, sede de esta Iglesia, cuenta con 16 templos y dice tener 35 mil miembros activos. Su autoridades presumen contar con un millón y medio de conversos en México e informan que su membresía alcanza ya la cifra de cuatro millones de creyentes distribuidos en el mundo entero (en los cinco continentes), con obra misionera en 25 países (De la Torre, 2000). No obstante, hay que contrastar esta afirmación con los datos arrojados por el Censo, pues La Luz del Mundo, asociación que gozó de un apartado exclusivo, sólo registró 69 mil 254 creyentes a nivel nacional, concentrando su membresía en los estados de Jalisco, Puebla, Nayarit, Guerrero, y Estado de México. Su principal nicho nacional es el estado de Jalisco, donde se concentran 14,266 feligreses, pues es ahí donde se fundó el movimiento, tiene su sede internacional (un templo gigantesco al que acuden anualmente los creyentes) y se ha constituido en una alternativa para los católicos, ya que ocupa el tercer lugar tras los Testigos de Jehová.

⁴ Datos basados en Censo de Población y Vivienda, 2000.

⁵ Algunos de estos factores han sido identificados también por estudiosos del cambio religioso que analizan comunidades migrantes en otros contextos geográficos (e.g. Tarrés, 1999; Tietze, 2001).

⁶ Existen distintas monografías que dan cuenta de la manera en que las fiestas religiosas han sufrido impactos por la migración en los lugares de origen en donde los paisanos (o hijos ausentes) participan de manera decisiva con los gastos de las fiestas patronales, pero donde también adaptan la devoción a sus nuevos tiempos vitales y a sus nuevas necesidades y demandas simbólicas. (Durand y Arias 2000); la resemantización de santos patronos como santos “polleros” (Guzmán 2002, y de la Torre y Guzmán 2005); las tradiciones católicas son también transportadas junto con los flujos de migración, para refundar culturalmente, a través de la catolicidad, los nuevos territorios extranjeros. Los migrantes que viven en Estados Unidos han importado sus fiestas y reproducido sus imágenes de referencialidad local para establecer lazos simbólicos de continuidad y pertenencia con sus pueblos, su gente y sus familias de origen (Odgers 2001 y Morán 2000).

⁷ El sureste incluye los estados de Campeche, Chiapas, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán. El norte, los estados de Baja California, Coahuila, Chihuahua; Nuevo León, Sonora y Tamaulipas. La zona histórica de migración a EE.UU. los estados de Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit y Zacatecas.

⁸ Aunque este vocablo puede sorprender, a partir de la década de los ochentas numerosas iglesias en Estados Unidos y Canadá adoptaron estrategias de mercadotecnia, tanto para darse a conocer como para adquirir mayor importancia. Al contrario de

su par católica, para dichas iglesias no supone un tabú instaurar relaciones mercantiles con sus peregrinos, en las que el dinero resulta ser abiertamente un elemento central.

⁹ Derivado del Coeficiente de Información de Bayes, o BIC por sus iniciales en inglés.

Bibliografía

- Bastián, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México. FCE.
- Bastián, J.P. (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, D. F. FCE.
- Bowen, K. (1996). *Evangelism & apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*. Montreal & Kingston/ London/ Buffalo. Mc Gill-Queen's University Press.
- De la Torre, R. (1995). *Los hijos de La Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara. UDG/ITESO/CIESAS.
- De la Torre, R. y F. GUZMÁN (2005). “Santo Toribio, de mártir de los Altos a santo de los emigrantes”, en *Revista Estudios del Hombre*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara (en prensa).
- Dow, J. W. (2001). “Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New”, en James Dow & Alan Sandstrom (eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport, Connecticut. Praeger.
- Durand, Jorge y Patricia ARIAS (2000). *La experiencia migrante. Iconografía de la migración México-Estados Unidos*. México. Altexto.
- Flores Vera, E. (1992). *Protestantismo, catolicismo y vida rural entre los totonacos de la costa*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Xalapa, Veracruz. CIESAS.
- Fortuny Loret De Mola, P. (2004). «Diversidad y especificidad de los protestantes», en *Alteridades*, núm. 22:75-92. México. UAM Iztapalapa.
- Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México. UAM-Unidad Iztapalapa y Plaza y Valdés.
- Garma Navarro, C. (1998). “Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las Iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México”, en *Religiones y Sociedad*, núm. 3:31-48. México. Secretaría de Gobernación.
- Garret, V. (1999). *Patterns of protestant growth in Mexico*. Ponencia presentada en SLAS, Cambridge.
- Guzmán, F. (2002). *Santo Toribio Romo: un símbolo regional polisémico*. Tesis de Maestría en Antropología. Guadalajara. CIESAS Occidente.
- Hernández Del Castillo, R. A. (2000). “Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas”, en *Religiones y sociedad*, núm. 8:57-74. México. Secretaría de Gobernación.
- Hernández Del Castillo, R. A. (1994). “Identidades colectivas en

- los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas”, en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 45:83-105. México. El Colegio de México/UAM-Unidad Ixtapalapa/Grupo G. V/Editores S.A. de C.V.
- Hernández Madrid, M. (2000). “Transgresores de fronteras”, en *Estudios Jaliscienses*, núm. 39:17-29.
- Iannacone, L. (1997). “Toward an economic theory of ‘fundamentalism’”, en *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 153:100-116.
- Iannacone, L. (1990). “Religious practice: a human capital approach”, en *Journal for the Scientific Study of Religions*, vol. 29, núm. 3:297-314.
- Martin, D. (2002). *Pentecostalism: The World their parish*. Massachusetts. Blackwell.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Londres. Basil Blackwell.
- Morán, Rodolfo (2000). “Representación religiosa de los mexicanos exiliados”, en *Estudios Jaliscienses*, 39:5-17. Guadalajara. El Colegio de Jalisco.
- Odgers Ortiz, Olga (2001). “Santos migrantes: migración México-Estados Unidos y cambio en la estructura territorial del catolicismo”. Ponencia presentada en LASA 2001, Washington D.C.
- Ruiz Guerra, R. (2004). “Identidades sociales y Cambio religioso en Chiapas (los vínculos de la identidad protestante)”, en Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*. México. Instituto Mora.
- Stark, R. y L. Iannacone. (1997). “Why the Jehovah’s Witness grow so rapidly: a theoretical application”, en *Journal of Contemporary Religion*, vol. 12, núm. 2:133-157.
- Tarrés, S. (1999). “Movimientos pietistas musulmanes en España: el caso del Tablig sevillano”, en *Transfretana: Revista del Instituto de Estudios Ceuties*, pp. 149-163. Ceuta. Instituto de Estudios Ceuties.
- Tietze, N. (2001). “Des formes de religiosité musulmane en France et en Allemagne: une subjectivité sur des frontières”, en Michel Wieviorka y Jocelyne Ohana (éd.), *La différence culturelle, une reformulation des débats*. Paris. Balland.
- Willaime, J.-P. (1996). «La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes», en Gilberto Jiménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México. IFAL/IIS-UNAM.