

LA RELIGIÓN EN EL CENSO: RECURSO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA DE PLURALIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO¹

RELIGION IN THE CENSUS: A RESOURCE FOR THE CONSTRUCTION OF A CULTURE OF RELIGIOUS PLURALISM IN MEXICO.

REENE DE LA TORRE²

CIESAS OCCIDENTE, MÉXICO

RENEE@CIESAS.EDU.MX

CRISTINA GUTIÉRREZ ZUÑIGA³

EL COLEGIO DE JALISCO, MÉXICO

MCGZ@COLJAL.EDU.MX

RESUMEN

El contenido de este artículo gira en torno a la descripción de los análisis de los resultados del Censo de Población y Vivienda en México en el 2010, con base en los cuales se describen geográficamente y se analizan estadísticamente la distribución espacial y los perfiles demográficos de los principales grupos religiosos que componen el espectro de la diversidad religiosa presente en México (2010). Se identifican las regiones en donde el cambio de adscripción religiosa es más contundente. Se presentan los resultados de los análisis de la relación de este cambio con diversos indicadores socio-demográficos relacionados con este fenómeno, como han sido: marginalidad, etnicidad, migración, urbanización, género a fin de detectar su incidencia como factores de la diversificación religiosa. Finalmente se evalúan críticamente las innovaciones en el proceso censal realizadas en el 2010 frente a la dinámica actual del cambio religioso, y se valora el significado de la inclusión de la pertenencia religiosa en el censo para el reconocimiento de la diversidad, la definición de políticas y la construcción del pluralismo religioso.

Palabras clave: pluralismo religioso – México - religión en el censo.

ABSTRACT

This article both describes and analyzes the results of the 2010 Mexican Census. This data made it possible for the demographics of the principal religious groups in Mexico to be described geographically and analyzed statistically. Some of the findings presented here show the spatial distribution and the differentiated socio-demographics of these groups. The regions in which change of religious affiliation is most prevalent are identified. The paper explain the phenomenon of religious change in the present case is related to certain socio-

¹El presente artículo es una versión traducida al español, revisada y ampliada de “New Landscapes of religious Diversity in México” pp. 125-148 in, *Testing Pluralism. Globalizing Belief, Localizing Gods*, editado por Giordan, G. & W. H. Swatos, Jr. Leiden-Boston: BRILL, 2013.

² Doctora en Ciencias Sociales. Profesora e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS) de Occidente, Guadalajara.

³ Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Investigadora de El Colegio de Jalisco.

demographic indicators associated with it in the literature, such as marginalization, ethnicity, migration, urbanization, and gender, making it possible to detect the weight of each of these in the dynamics of religious diversification. Finally, a critical evaluation of the innovations introduced by the 2010 census aimed at grasping the religious change dynamic is presented, altogether with an evaluation of the importance of the religious variable in the official statistics in the societal process of recognition of religious diversity, policy making and construction of religious pluralism.

Key words: religious pluralism- Mexico - religion in census.

Introducción: México y la diversidad religiosa

Aun cuando México ha sido un país mayoritariamente católico, hoy es pertinente atender una nueva realidad presente tanto en el territorio nacional como en la cultura de los mexicanos: la diversidad religiosa. Durante las últimas décadas México ha experimentado un descenso constante en el porcentaje de población católica, a la par de un crecimiento exponencial de religiones no católicas (más particularmente de religiones cristianas: protestantes, evangélicas y pentecostales). También experimenta el aumento proporcional de quienes se manifiestan sin religión. Si bien la diversidad se va imponiendo de manera veloz y sostenida, el pluralismo, entendido como una condición política y cultural deseable en la que es posible la aceptación y reconocimiento público de la presencia de otras denominaciones (Beckford 2003: 743), se ha desarrollado con más lentitud debido a la hegemonía histórica del catolicismo y su continua presencia mayoritaria. En México, a pesar de ser uno de los estados laicos que contemplan una separación constitucional entre el Estado y las iglesias desde el siglo XIX, persiste una posición privilegiada para la religión católica y su jerarquía, y prevalece un fuerte vínculo entre nacionalismo y catolicismo. Además, en los niveles locales y regionales la cultura tradicional y popular, vinculada a las festividades, está profundamente enraizada en el catolicismo popular. Ello ha provocado en ocasiones conflictos locales entre disidentes y católicos tradicionalistas, como ha sucedido en los territorios de pueblos indígenas (Rivera, Lisbona *et al.* 2005).

Berryman (1995) se refirió a la diversidad religiosa como una de las transformaciones más impactantes que está viviendo Latinoamérica a partir de las últimas décadas del siglo XX. Se refiere al cambio de una sociedad católica hacia una sociedad plural religiosa. Retomando de nuevo a Beckford, el pluralismo debe implicar el apoyo al valor moral y político de ampliar la aceptación pública de las religiones, y para ello es indispensable la información estatal y pública con respecto al hecho de la diversificación religiosa. Éste es el contexto en el que la información se convierte en un elemento estratégico central tanto para el conocimiento de estas tendencias de cambio social y cultural como para la planeación y evaluación de políticas públicas.

A este respecto, México es uno de los pocos países en el continente americano que contempla en su censo nacional la pregunta sobre la pertenencia religiosa (desde 1895). Sin embargo, las iglesias carecían de estatus jurídico desde la Constitución de 1917. Dos medidas resultaron fundamentales para lograr hacer visible la actual diversidad religiosa: por una parte, en 1992 el Estado reconoció la existencia jurídica de las asociaciones religiosas, y se estableció dentro de la Secretaría de Gobernación la Dirección de Asuntos

Religiosos para que éstas se registraran y establecer así una interlocución directa. En la actualidad, en distintos estados y municipios se han instalado oficinas de asuntos religiosos, cuyas funciones son por un lado vigilar que no interfieran en las áreas políticas, dar permisos para las actividades públicas, y en caso de necesidad intervenir como mediadores en los conflictos interreligiosos. A la fecha se tiene registro de más de siete mil asociaciones religiosas ante esta Dirección General, de las cuales aproximadamente la mitad son católicas romanas.⁴

Pero por otra, fue hasta el censo del 2000 en el que, dada la evidencia de una multiplicación de opciones de pertenencia religiosa más allá de “católica”, “protestante o evangélica”, “judía”, “otra” o “ninguna” dadas hasta entonces, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) como responsable de las estadísticas nacionales incluyendo los censos generales de población y vivienda realizados cada diez años optó por rediseñar el instrumento censal y plantear una pregunta sobre pertenencia religiosa que conservara las opciones predefinidas de “católico” y “ninguna” pero que de no ser elegidas por el encuestado, tuviera opción de respuesta abierta. Paralelamente se inició la recopilación de un listado de organizaciones como auxiliar en el proceso clasificatorio basada en los registros oficiales de asociaciones religiosas y las publicaciones sobre el tema. Años después, al acercarse la fecha de preparación del censo 2010 en el contexto de presiones presupuestales se abrió la posibilidad de que la variable de pertenencia religiosa se eliminara de la cédula.⁵ Afortunadamente la misma política hacia la ampliación de la información censal sobre religión prevaleció en el Censo del 2010: se volvió a diseñar la pregunta sobre religión radicalizando su formato abierto (ya sin ninguna opción predefinida); se convocó a un proceso de consulta ciudadana y de especialistas sobre religión y actuarios, con la participación de la Comisión Nacional para la Prevención de la Discriminación (CONAPRED), a fin de optimizar el proceso censal en condiciones de equidad y ampliar la visibilidad de las minorías religiosas existentes en el país. Esta vez el listado de denominaciones utilizadas como clasificador censal se convirtió en el Catálogo Nacional de Religiones, conformado a partir de la información provista en las consultas, los resultados del censo 2000 (en particular las respuestas no clasificadas) y los nuevos registros de asociaciones religiosas ante la Dirección competente.

Este proceso fue sumamente polémico: mientras la Arquidiócesis de México amenazó con boicotear la realización del censo por ver en la apertura de la pregunta sobre pertenencia religiosa una política para mermar su hegemonía (y la eliminación de “católico” como respuesta predefinida), el antropólogo de la religión Elio Masferrer planteó que la apertura de la pregunta sobre religión atomizaría las respuestas de los no católicos y los debilitaría frente a la respuesta católica mayoritaria, por lo que dicha política fue interpretada como afín a los intereses de la jerarquía de dicha iglesia en histórica colusión

⁴Véase la numeralia actualizada de la Dirección General de Asociaciones Religiosas en México en su página oficial <http://asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/NumeraliaAsociacionesReligiosas.pdf>.

⁵Véase al respecto la opinión de la politóloga Soledad Loaeza en <http://www.jornada.unam.mx/2009/12/10/politica/022a1pol>. Por su parte Genaro Zalpa publicó una contundente respuesta en su artículo “Postales. La religión en el censo 2010” en *La Jornada Aguascalientes*, el día 16 de diciembre del 2009.

con el Estado.⁶ Otros académicos –entre ellos las autoras de este trabajo– decidimos aprovechar los márgenes de participación abiertos por el INEGI para mejorar la calidad del proceso censal –única fuente de información de escala nacional y con continuidad longitudinal–, deseosos de poder contar con una información más precisa y sólida sobre la diversificación religiosa y de incidir de esta manera en una consciencia pública sobre estos importantes cambios en la sociedad mexicana.⁷

Esta variedad de posturas muestra en sí misma el censo como plataforma de diversas narrativas acerca de la relación entre minorías y mayorías. Tal como lo expresa Clara Mafra:

Los números han sido usados por políticos para construir alianzas electorales; han sido usados por religiosos para conseguir espacio en la esfera pública; sirven como evidencia de la importancia social de iglesias y grupos religiosos; tienden a orientar políticas sociales y culturales, etc. (...) esos números difícilmente salen del papel “puros” y “transparentes”: siempre salen acompañados por una narrativa, especialmente cuando involucran la disputa entre mayoría y minoría (Mafra 2013: 13).

Después de estas consideraciones podemos apreciar mejor cómo el censo constituye actualmente un recurso fundamental para conocer las principales tendencias a la diversidad religiosa y para construir entre todos los actores sociales y el Estado las condiciones necesarias de tolerancia y de coexistencia pacífica, es decir de pluralismo.

México ha sido más renuente y lento a este proceso de diversificación y pluralización que otros países latinoamericanos, ya que el catolicismo, aunque dejó de ser monopolio, se mantiene como mayoritario y las denominaciones no católicas ocupan un lugar minoritario a nivel nacional. Ello es en sí mismo un tema significativo debido al papel que históricamente ha tenido el catolicismo en la articulación del territorio y la conformación de la unidad nacional. Por ejemplo, se observan reacomodos de hegemonía territorial a escalas municipales que son significativas para entender el cambio religioso contemporáneo. Ejemplo de ello es que en el 2010 detectamos 70 municipios donde el catolicismo ha llegado a ocupar un lugar de minoría religiosa; la mayoría de ellos se concentra en el sureste de México, predominantemente en los estados de Chiapas (43) y Oaxaca(16). Estos datos indican que la verdadera relevancia e impacto del cambio religioso sólo puede apreciarse si consideramos que el incremento en la diversidad religiosa no se da de manera homogénea en el territorio nacional, sino que –como mostraremos a continuación– alcanza tasas de cambio mayores en los niveles regional, estatal, municipal y local. Por ejemplo, en el estado de Chiapas la población no católica alcanza el 42 % de su

⁶ Para una crítica a las cifras del censo basada en la colusión entre Iglesia Católica y Estado como clave interpretativa, véase Masferrer, 2011. En la obra de Masferrer se señala un sobre-registro católico en el censo de aproximadamente 10%. Se esgrimen para ello dos argumentos: la inexistencia de condiciones de libertad para la expresión de la preferencia religiosa no católica, (basada en las encuestas de percepción general sobre la discriminación en México realizadas por la Comisión Nacional de Prevención de la Discriminación, sin referencia específica a la situación de entrevista censal) y las cifras de los *Anuarios Estadísticos de la Iglesia Católica*, donde consta un menor número de bautizados que el número de personas que se identifican como católicos en la entrevista censal (nótese la diferencia en la construcción de ambos datos contrastados).

⁷Entre ellos también participaron Alberto Hernández, María Eugenia Patiño, Genaro Zalpa y Carlos Garma.

población total, y en ese territorio encontramos decenas de municipios donde el catolicismo ha dejado de ser una religión mayoritaria.

El análisis que presentamos aquí busca hacer comprensibles las nuevas tendencias del cambio religioso en México y nos apoyamos en los datos de los Censos Nacionales de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI) desde 1950 al 2010; de acuerdo con la experiencia de investigación colectiva previa que se tradujo en la publicación del *Atlas de la Diversidad Religiosa en México* (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007a) la utilización de sistemas de información geo-estadística, nos permitió generar diversos análisis y mapas para trazar espacialmente la distribución de la diversidad religiosa y con ello visualizar las dinámicas que contribuyen a explicar el cambio religioso en México.⁸ Asimismo nos proponemos utilizar críticamente la información arrojada por las innovaciones en la cédula y la clasificación censal; en lo particular la inclusión de nuevas categorías de pertenencia religiosa. En efecto, mientras que en el clasificador del 2000 se contaba con tres credos y 107 claves distintas para el seguimiento de denominaciones religiosas, además de dos claves especiales para “ninguna religión” y “religión insuficientemente especificada”, el Catálogo Nacional de Religiones 2010 plantea 245 claves distintas para el seguimiento de denominaciones y sociedades religiosas reorganizadas en dos credos, más las mismas claves especiales. Entre esas nuevas denominaciones resaltan nuevas opciones para identificar, por ejemplo, las religiones indígenas y de origen afro.

Hasta antes del año 2000 la información censal era muy general y además había sido sub-utilizada por los analistas. Por otro lado, conocíamos varios productos de investigación monográfica de corte etnográfico, que daban cuenta de la presencia y desenvolvimiento de diversos grupos religiosos presentes en distintos poblados y regiones donde se experimentaba el cambio religioso, pero sus aportes eran parciales y particulares, razón por la cual el conocimiento sobre el fenómeno de la diversidad religiosa se mantenía fragmentario y provisional. Por ello fue necesario conjuntar un equipo humano multidisciplinario para analizar los datos del 2000 y juntos construir una visión nacional del cambio religioso.⁹

Los resultados de los estudios previos sobre el pluralismo religioso en México planteaban que este fenómeno no se deriva de una sola causalidad, y que por lo tanto requería de más de una sola explicación. Sin embargo, apuntaban a destacar tres elementos condicionantes: 1) las características particulares de cada religión; 2) el contexto histórico regional en que se desenvuelve; 3) el tipo de población creyente que lo practica, se lo

⁸ Este artículo aunque actualiza los datos del 2010, retoma las tendencias analíticas conclusivas del proyecto “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México (1950-2000)”, financiado por CONACYT, y en el cual participaron catorce prestigiados investigadores pertenecientes a diez instituciones de investigación mexicanas (CIESAS, COLJAL, COLEF, COLMICH, UQROO, UAA, UdeG, UNAM, UAM-I y FLACSO). El proyecto se publicó en De la Torre y Odgers, 2004 y los principales resultados fueron publicados en *Atlas de la Diversidad religiosa en México 1950-2000*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2007a).

⁹ El equipo de investigación estuvo liderado por Renée de la Torre y Olga Odgers. En él participaron antropólogos y sociólogos especialistas en la religión, como fueron: Rodolfo Casillas, Alberto Hernández, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Elizabeth Juárez Cerdí, Carlos Garma, Carolina Rivera, Cintia E. Castro, Antonio Higuera, Felipe Vázquez, Liz Hamui, y Genaro Zalpa. También colaboraron los siguientes estudiantes: Mónica Aguilar, Yoimy Castañeda, Ana Rosa Aceves, Ramiro Jaimes, Hugo Merino y Andel Vidrio. Además, se contó con el apoyo de dos excelente demógrafos: Diana Esther Ávila y Eric Janssen. El trabajo cartográfico estuvo a cargo de Carlos González de Luna.

apropia y lo transforma. Los estudios recientes sobre las religiones cristianas no católicas en México (evangélicas, pentecostales, protestantes, adventistas, mormones, testigos, La Luz del Mundo, y otras más), sugieren que éstas son muy dúctiles y que han sido remodeladas por las condiciones particulares en que se desenvuelven y apropiadas por los usos populares de sus creyentes. Tras revisar los resultados de estudios de corte sociológico y antropológico, encontramos que los factores que más acompañan al cambio religioso son: económicos: pobreza y marginalidad (Willaime 1996; Bastian 1997); étnicos: lengua indígena (Garret 1999; Garma 1987; Flores Vera 2000); urbanización (De la Torre 1995; Bowen 1996; Hernández 1996) y la migración (Hernández 2000; Odgers 2002). A partir de estos aportes, se formularon las principales hipótesis explicativas sobre los factores que inciden en el cambio religioso.

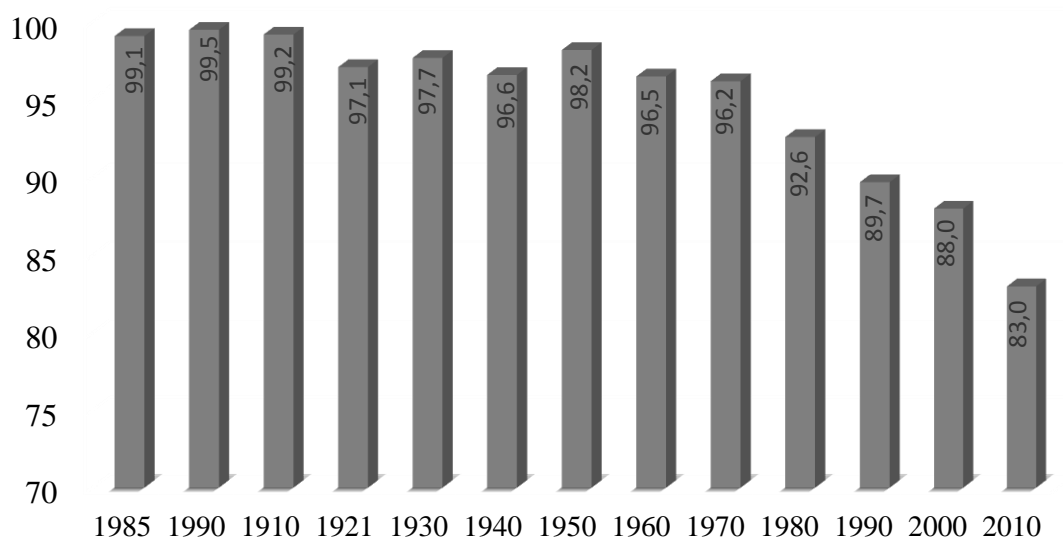
Las preguntas que continúan orientando el análisis fueron: ¿Dónde el catolicismo sigue manteniendo una presencia hegemónica y en dónde la ha perdido? ¿Cuáles son las iglesias no católicas que tienen mayor presencia en nuestro país? ¿Cómo son estas religiones? ¿Qué estrategias de expansión han implementado? ¿Qué velocidad de crecimiento tienen? ¿Cuáles son las rutas de su expansión? ¿En dónde se ubican y se concentran? ¿Son las religiones capaces de generar diferencias regionales? ¿De qué manera están reconfigurando territorios culturales, e impulsando nuevas dinámicas regionales? Veamos algunas respuestas obtenidas.

1.- El declive del monopolio católico

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. La población católica en 1950 alcanzaba 98.21%, en el 2000 descendió a 87%; una década después (2012) descendió cinco puntos porcentuales alcanzando la cifra de 82.6%, mientras que la población disidente que se convirtió a otras denominaciones sólo reportaba en 1950 1.79% y para el 2010 alcanzaba 17%.

Gráfica 1. Porcentaje de población católica, de 1895 a 2010

Porcentaje de población católica, de 1895 a 2010



Gráfica 1: Porcentaje de población católica en México 1895-2010

Fuente: XIII Censo General de Población y Vivienda, México 2010.

No obstante, como se aprecia en el mapa de la diversidad religiosa por estados de la República líneas abajo, en el 2010 este crecimiento tiene desproporciones internas a nivel de los estados, donde Guanajuato tiene 97 puntos porcentuales de católicos; mientras que en Chiapas ha descendido de 68% en los datos correspondientes al 2000 a 58% diez años después. El primero, siendo un estado que conforma parte de la región del Bajío, donde históricamente se ha mantenido un fuerte sentimiento de catolicismo integrista, se mantiene como prototipo del modelo monopólico católico, mientras que Chiapas, siendo frontera con Centroamérica, presenta los más altos índices de diversificación religiosa. Además se observa una marcada tendencia regional, en la que los estados del sur son más proclives a la disminución de población católica (aunque como se aprecia en el mapa Diversidad Religiosa en México por Estados, 2010 su lugar no es ocupado por otra iglesia, sino por varias denominaciones, e incluso por la respuesta sin religión) seguida por los estados fronterizos del norte y el Golfo de México, mientras que las regiones centro y centro occidente se han convertido en el “núcleo duro” del catolicismo, presentando índices muy bajos de cambio religioso.

Como se puede apreciar en la secuencia de mapas que ilustran la transformación del paisaje religioso por cortes de décadas en el arriba mencionado *Atlas de la Diversidad Religiosa*, a partir de la década de los 80 el declive de católicos ha cobrado mayor velocidad en “los márgenes”: sobre todo en los estados del sur de México frontera con Guatemala, en las zonas fronterizas con Estados Unidos, en las regiones con mayores

índices de marginalidad y en las periferias de las grandes ciudades. El catolicismo va perdiendo adeptos, ya 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 para protestantes o para cristianas) o protestantes históricas.¹⁰

2.- Nuevos protagonistas religiosos

Las disidencias católicas conforman un grupo diverso, variado y dinámico, que está compuesto por una diversidad de minorías religiosas, pero que son internamente muy dispares entre sí, donde encontramos tanto religiones fuertemente consolidadas (como son los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días o La Luz del Mundo), como pequeñas sectas o iglesias domésticas que ponen en operación la pulverización de ofertas religiosas (existen denominaciones autónomas de tipo evangélico pentecostal que solo tienen un lugar de reunión y que no rebasan veinte miembros). Por esta razón procederemos solamente a presentar los principales rasgos de los protagonistas del campo religioso mexicano a partir de las categorías que ofrece la fuente del XII Censo General de Población y Vivienda realizado en el año 2010.¹¹

[Tabla 1. Comparativo de la pertenencia religiosa declarada (población absoluta y relativa) México 2000 y 2010]

RELIGIÓN	Grupo Religiosos	2000		2010	
		Total	Porcentaje	Total	Porcentaje
Católica		83,305,454	88%	92,924,489	82.65%
Protestantes y evangélicas	<i>Protestantes históricas</i>	599,875	0.71%	820,744	0.73%
	<i>Pentecostales y neo-pentecostales</i>	1,373,383	1.62%	1,782,021	1.58%
	<i>La Luz del Mundo</i>	69,254	0.08%	188,326	0.17%
	<i>Otras evangélicas</i>	2,365,647	2.79%	5,595,116	4.98%
	Total	4,408,159	5.20%	8,386,207	7.46%
bíblica diferente de evangélica	<i>Adventistas Del Séptimo Día</i>	488,945	0.58%	661,878	0.59%
	<i>Iglesia de los</i>	205,229	0.24%	314,932	0.28%

¹⁰Dentro de la categoría de protestantes históricas se agrupan aquellas iglesias heredadas de la Reforma del siglo XVI, que fueron encabezadas principalmente por Calvino y Lutero, y que ven en la Biblia la autoridad suprema. Las iglesias protestantes arribaron a México a finales del siglo XIX. Como categoría del Censo del 2000, en este grupo se encuentran: Bautista, Presbiteriana, Luterana, Nazarena, Metodista, Menonita y otras (Gutiérrez Zúñiga, 2007a).

¹¹Como parte integral de este proyecto se emprendió un análisis crítico de las posibilidades y límites de la fuente censal, que puede ser consultado en el primer capítulo del propio Atlas, como en De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2007b:377-396.

	<i>Santos de los Últimos Días (Mormonismo)</i>				
	<i>Testigos de Jehovah</i>	1,057,736	1.25%	1,561,086	1.39%
	Total	1,751,910	2.07%	2,537,896	2.26%
Religiones Orientales		5,346	0.00%	18,160	0.02%
Judía		45,260	0.05%	67,476	0.06%
Islam		1,421	0.00%	3,760	0.00%
Religiones nativas		1,487	0.00%	27,830	0.02%
Espiritualismo		60,657	0.06%	43,902	0.04%
Otras religiones		197,628	0.31%	105,415	0.09%
Sin religión		2,982,929	3.52%	5,262,546	4.68%
No especificada		732,630	0.86%	3,052,509	2.72%
Población Total		93,753,396	100%	112,430,190	100%

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, México 2000 y XIII Censo General de Población y Vivienda, México 2010.

Entre las religiones ya consolidadas podemos mencionar a las iglesias que conforman la categoría censal de “bíblicas diferentes de las evangélicas” (también conocidas como para protestantes, porque se refieren a las iglesias que tienen otro libro sagrado además de la Biblia), éstas son: Testigos de Jehová,¹² Adventistas del Séptimo Día¹³ y Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.¹⁴ Estas tres denominaciones comparten un origen común. Proviene de la ola adventista de principios del siglo XIX que tuvo su inicio en Estados Unidos de Norteamérica. Sin embargo, como han mostrado los análisis, cada una se ha desarrollado de manera muy diferente en el territorio mexicano: los Testigos de Jehová, además de ser la asociación religiosa que presenta mayor porcentaje de adeptos y de que México es el país de Latinoamérica donde mayor difusión han logrado (sólo después de Estados Unidos), la población de Testigos (1 millón 561,086), es la única que está presente en la mayoría de los municipios del país (90% en el 2000 y presentó

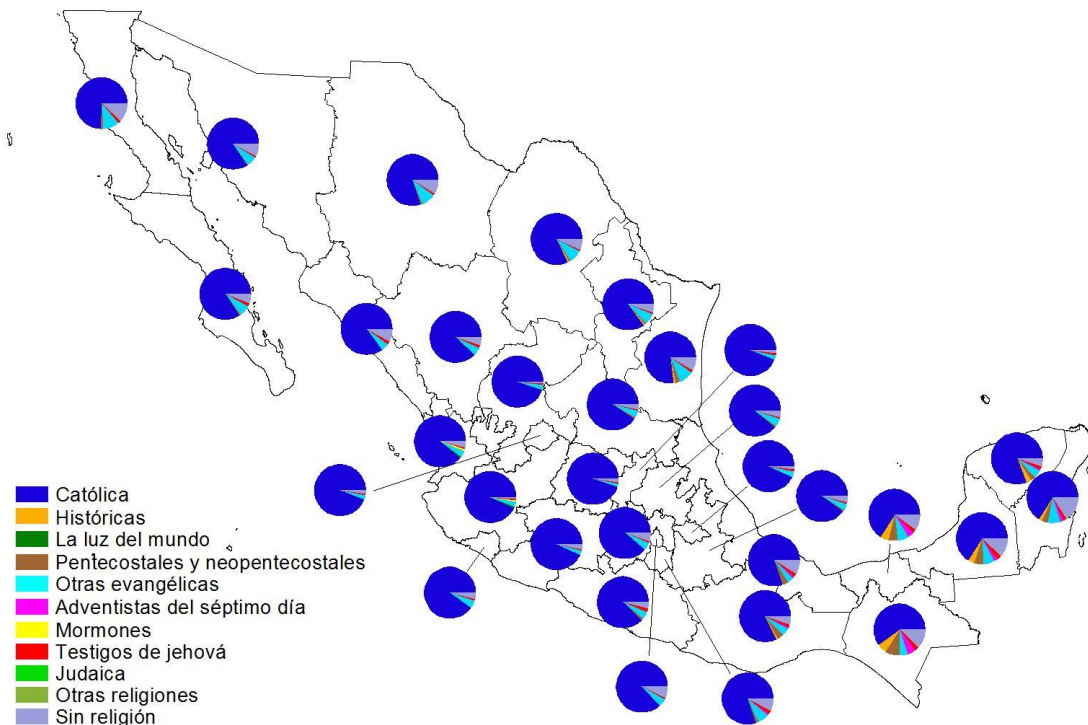
¹²Testigos de Jehová es una derivación de la Iglesia Adventista, y fue fundada en 1870 por Charles Taze Russell, en Pensilvania. Esta iglesia se funda con el anuncio del próximo fin del mundo. En 1884 se fundó la asociación Watch Tower Bible and Tract, sede internacional desde la cual se organiza. Arribó a México en 1929. Ha tenido un amplio proselitismo en México, gracias a su estrategia de visitas casa por casa y por la difusión de su órgano impreso *Atalaya*, con lo cual lograron que México represente el segundo lugar en cantidad de membresía, sólo debajo de Estados Unidos (De la Torre, 2007b).

¹³La Iglesia Adventista del Séptimo Día se originó en Michigan (Estados Unidos) en 1863, a raíz del anuncio de la segunda venida de Cristo. Fue fundada por Ellen G. Harmon White y James White quienes propagaron entre sus seguidores la creencia de que el juicio final ya empezó y el anuncio próximo de la resurrección de Cristo. Esta iglesia inició su misión en México en 1894 donde además de sus servicios religiosos mantiene centros educativos y de salud en distintos puntos del país (De la Torre y Castañeda, 2007).

¹⁴La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días es considerada como parte del Gran Despertar estadounidense de los primeros años del siglo XIX. Se le conoce también como mormona porque siguen las enseñanzas del Libro del Mormón, escrito por su fundador Joseph Smith en 1830. Los primeros misioneros llegaron a México en 1876 y se han establecido sobre todo en las grandes urbes del país, donde se concentra una cuarta parte de la membresía de esta iglesia (Gutiérrez Zúñiga, 2007b).

crecimiento a 95% en 2010) mostrando difusión de alcance nacional y entre grupos socioeconómicos muy variados, pues presenta perfiles poblacionales heterogéneos. Por su parte, la Iglesia Adventista, concentra su población en la región del sureste: Chiapas Veracruz, Tabasco, Chetumal y Quintan Roo y por ello es la única de las minorías religiosas que muestra una propensión a crear regiones, mediante la concentración de creyentes en un territorio unido, que le permite tener la capacidad de constituirse en una religión hegemónica en un territorio específico. Sus adeptos comparten los siguientes rasgos: la marginalidad, la etnicidad y la ruralidad. En contraste con la anterior, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (comúnmente se conoce a sus fieles como mormones) concentra a sus adeptos en las ciudades (medias y grandes), con preferencia en la frontera con Estados Unidos (Véase mapa 3, más adelante), y su feligresía goza de mejor posición económica y de mejores niveles educativos que el resto de las minorías cristianas.

Mapa 1. La diversidad religiosa por estados de la República Mexicana 2010



Fuente: XIII Censo General de Población y Vivienda, México 2010.

Diseño cartográfico de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, producción de Carlos González de Luna.

3.-Nuevos paisajes de la diversidad religiosa en México

Distintos sociólogos y antropólogos de la religión han afirmado que el principal protagonista del cambio religioso es el grupo de iglesias cristianas de tipo evangélica o

pentecostal.¹⁵ Esto es un hecho que se confirma con los datos del censo. Las cifras confirman que la suma de estos dos grupos representa la mayor presencia de las minorías religiosas (poco más de cuatro millones y medio). Como lo señala Garma (2007), tan solo las denominaciones pentecostales en conjunto, alcanzan el mayor número de creyentes, después de la Iglesia Católica. El pentecostalismo es una corriente cristiana que está compuesta por diversas denominaciones, algunas ampliamente institucionalizadas, y otras que funcionan bajo una dinámica sectaria, basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender. Pero además, es difícil tener una idea de su presencia nacional, debido a que no sólo son denominaciones, sino que es más que nada un movimiento religioso transversal a otras religiones, como son la católica (en donde encontramos los movimientos de renovación carismáticas) y las iglesias protestantes (principalmente las bíblicas, bautistas y las versiones “renovadas” de la iglesia presbiteriana). Incluso, algunas de sus tendencias más recientes anuncian explícitamente su voluntad interdenominacional: comparten eventos, y propician la circulación de pastores y creyentes entre ellas.

El pentecostalismo, por tanto, no es en sí mi una congregación o denominación religiosa, menos aún una religión, sino que sobre todo es 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 o credo, sino que también permite la cohabitación, y la multiplicidad religiosa.¹⁶ Dicha transversalización constituye un reto metodológico para los sociólogos de la religión, pues los datos censales, que dependen de una única pregunta --“¿qué religión tiene usted?”-- no pueden apreciar este dinamismo. Para acceder el estudio de las transformaciones actuales de la religión, tendríamos que, por un lado, rediseñar las variables confinadas a la adscripción religiosa a instituciones eclesiales; y por otro lado, ampliar los métodos de observación y medición que sean capaces de dar cuenta de los nuevos marcos de “identificación religiosa” que sobrepasan las demarcaciones denominacionales (Campiche 1991). En Brasil Clara Mafra ha ensayado una interpretación de las variaciones simultáneas y relacionadas de los datos de pertenencia religiosa provistos por el censo, a través de las cuales “lee” la circulación de miembros entre organizaciones de signo neopentecostal. (Mafra 2013)

Aun permaneciendo dentro de las lógicas del análisis de las adscripciones religiosas, se hace necesario depurar las categorías que en el clasificador censal fueron pensadas como residuales, pero que engloban en sí el polo más cambiante de la dinámica religiosa contemporánea: la categoría “otras evangélicas” que ocupa la mayor magnitud poblacional (con 5,595,116 adscritos) y “pentecostales” (con 1,782,021 adscritos). En particular las no

¹⁵El pentecostalismo se refiere a las iglesias protestantes que experimentan los dones del Espíritu Santo, que se manifiestan en los poderes de sanación y de hablar en lenguas. Su nombre se refiere al día de Pentecostés en el que los Hechos de los Apóstoles en la Biblia describe como sus discípulos recibieron este don. Esta corriente inició a finales del siglo XIX en Estados Unidos, y vía el regreso de los migrantes, llega a México en los años 20 del siglo pasado. Entre las principales denominaciones destacan la primera iglesia pentecostal mexicana: La Iglesia Apostólica en Cristo Jesús, y la denominación estadounidense: las Asambleas de Dios (Garma 2007).

¹⁶Las dimensiones que el pentecostalismo ha adquirido como modalidad religiosa transversal eran imprevisibles en su surgimiento como congregación o denominación religiosa específica, tanto en los Estados Unidos donde inició, como en diversos países latinoamericanos como Chile, en donde se desarrolló de manera casi simultánea. Para una definición del pentecostalismo “clásico” a como sistema religioso y sistema cultural basado en la perspectiva de Clifford Geertz, véase la introducción de la obra de Miguel Ángel Mansilla (2014) sobre los orígenes y la cultura del pentecostalismo en Chile en la primera mitad del siglo XX.

especificadas, encierran en ellas denominaciones 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 analizadas. En el caso de las pentecostales mencionaríamos un primer grupo liderado por las Asambleas de Dios, que representan la principal congregación pentecostal norteamericana (de gran importancia en Brasil); La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (que es la iglesia mexicana pentecostal más antigua en México); la Iglesia de Sarón, la Iglesia de Dios, de la cual se derivó la Interdenominacional (la más extendida de las pentecostales), e incluso algunas congregaciones como son el Movimiento de Iglesias Pentecostales Independientes (García 2010: 20). Aunque actúa de manera más autónoma, debido a sus raíces históricas y a su centralidad en los dones del Espíritu Santo, consideramos también como pentecostal a la Iglesia de La Luz del Mundo, fundada en Guadalajara, México (donde tiene su sede internacional) y que muestra una expansión transnacional. Además habrá que considerar una segunda generación de un neopentecostalismo vinculado al proyecto de *iglecrecimiento* definido como las mega-iglesias, que comúnmente es catalogado como neopentecostal o pentecostal renovadas ya que “se alejan del modelo eclesial y litúrgico tradicional del protestantismo y pentecostal” (García 2010: 26). Siguiendo con la misma autora, este grupo está mostrando un importante crecimiento poblacional los Centros de Fe Esperanza y Amor, Centros Cristianos, Amistad Cristiana, Vino Nuevo, Vida Nueva, e incluso la Iglesia Universal de Jesucristo, comúnmente conocida como “pare de sufrir”. No obstante, las respuestas y el catálogo censal no nos permiten afinar esta distinción al interior de la categoría del movimiento pentecostal.

Para el caso de la categoría “otras evangélicas”, se pierden igualmente diversas organizaciones de perfil institucional definido y que sabemos tienen clara importancia en este subcampo, como lo es la red evangélica Confraternice.¹⁷ Con base en las denominaciones enlistadas en este subgrupo en el Catálogo Nacional de Religiones 2010, 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 pentecostal. Las cifras rebasaron pues esta clasificación originalmente residual y que ahora apreciamos como subgrupo censal no católico más importante, y que -como se revisó en el capítulo correspondiente del mencionado *Atlas de la Diversidad Religiosa* (2007)- 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, estas iglesias sí muestran dinamismo y crecimiento. Por ejemplo en Chiapas Mónica Aguilar (2007) constata el proceso que viven los presbiterianos renovados, y en Guadalajara este fenómeno lo experimentan las iglesias bautistas. Si bien es cierto que no todas las minorías cristianas se dirigen a los pobres y grupos marginales; también lo es que no son las protestantes históricas las que se corresponden con las clases medias-urbanas. También las encontramos en poblaciones

¹⁷Otras evangélicas se refiere a las denominaciones independientes de las históricas, que basan su doctrina en la lectura de la Biblia, y que no se conciben como pentecostales. En este grupo resaltan las siguientes: Alianza Cristiana y Misionera, Apostólica no pentecostal, asociaciones evangélicas, Bíblicas, Confraternidades, Iglesia de Cristo, Iglesia de Gracias, Paz y Misericordia, Iglesia Evangélica Salem, Iglesia Mexicana, y Nueva Jerusalén (Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2007a).

indígenas y en condiciones muy marginales. Por tanto, se trata de un protestantismo histórico, que no está referido al protestantismo liberal, cuya liturgia se centra en la lectura de la Biblia (considerada “fría”), sino que trata de su versión carismática-emotiva (“caliente”), con centralidad en la manifestación y experimentación de los dones del Espíritu Santo, razón por la cual es llamada pentecostal.

La Luz del Mundo es la iglesia evangélica mexicana más importante, tanto por su antigüedad, como por su actual capacidad de expansión internacional. Sin embargo, no aparece como la denominación pentecostal más fuerte en el territorio nacional a pesar de que sus cifras de feligreses declarados en el censo se duplicaron entre 2000 y 2010.¹⁸ Su mayor presencia 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 megasiglesias nacionales que crecen bajo el modelo de empresas poderosas que han sabido instrumentar su proselitismo a través de los medios de comunicación masivos (como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios), en México la restricción legal a que las asociaciones religiosas tengan acceso a la propiedad de medios de comunicación, no favorece al 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. Las doctrinas neopentecostales comparten con el pentecostalismo su centralidad en los dones carismáticos, pero se distinguen de éste en que los pentecostales tradicionales se caracterizaban por un ascetismo extra-mundano que imprimía reglas estrictas en el vestir femenino (Fortuny 1999: 16), en la lectura fundamentalista de la Biblia, con una liturgia basada en cantos y alabanzas que buscaba representar los tiempos bíblicos y fomentando la idea de la congregación al estilo comunidad; mientras que el neopentecostalismo se adapta y adopta modas (tanto en el vestir como en lo musical), aprovecha la tecnología de la información para imprimirle una gestión empresarial, que incluso han denominado como “iglesias empresas” (Oro y Mottier 2012), que buscan alcances transnacionales haciendo uso extensivo de las redes sociales, los medios de comunicación y la mediatización de su liturgia. A su vez, se les reconoce como las promotoras de la nueva “teología de la prosperidad” debido a que imparten valores intramundanos que sacralizan el dinero, la acumulación, la ostentación y los lujos, encaminados al consumo y el éxito como oferta salvífica (Mariano 1999).

La categoría de “sin religión” que se ha mantenido en crecimiento porcentual constante a lo largo de la historia censal, registró un importante crecimiento de más de un punto porcentual entre 2000 y 2010. Sin embargo es preciso señalar que esta categoría funciona también como una sombrilla que abriga a 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 refiere ni única ni mayoritariamente a los ateos, sino que en esa categoría se hace presente una importante realidad religiosa

¹⁸La Luz del Mundo es una iglesia con raíces pentecostales, que fue fundada en México por el Maestro Aarón Joaquín González en 1926. Es una iglesia marcadamente nacionalista, que tiene su sede en la comunidad hermosa Provincia ubicada al oriente de la ciudad de Guadalajara, donde han construido un templo de enormes dimensiones, colocándolo como el más grande de América Latina. Posteriormente de 1964 a 2014 fue liderada por Samuel Joaquín Flores (hijo del fundador) quien emprendió un crecimiento nacional e internacional estableciendo misiones en más de 22 países del mundo (De la Torre, 2007c). Su muerte reciente abre una nueva etapa bajo la dirección de Nasson Joaquín (también su hijo).

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 bajo 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 apostatas de la segunda o tercera generación que abandonaron la fe adoptada por sus progenitores (Bowen 1996).

Por último, aunque México es un país predominantemente cristiano, en el censo del 2000 se incluyeron las categorías de religiones orientales (aunque debido a su antigüedad, la categoría de los judíos existía desde 1910. Gracias a ello se dio a conocer la presencia de otras religiones de origen oriental, como son: budistas 14,062 islámicos 3,760; y judaica 67,476. En conjunto, como podemos ver en las cifras totales de membresía, están a la zaga de las minorías disidentes, debido a que tienen mayor presencia entre los sectores pudientes urbanos, y escasa entre los sectores populares. Por el contrario, como lo demostraron los análisis de Juárez y Ávila (2007), los creyentes de estos credos tienen las características de ser jóvenes, solteros, con buenos ingresos y altos niveles educativos.

Hasta el 2010 se incluyeron categorías que anteriormente habían quedado invisibilidades por ser transversales al catolicismo o a la respuesta sin religión. A pesar de que México se caracteriza por una cultura sincrética, en la que las cosmovisiones indígenas se han mantenido vinculadas bajo el ropaje del sincretismo del catolicismo popular, esta distinción, necesaria para apreciar la multiculturalidad étnica presente y constitutiva de México, no era contemplada, y por lo tanto no obtenía representación estadística y censal. Tampoco se hacían visibles las nuevas espiritualidades que, como se ha demostrado en distintos estudios basados en encuestas sobre identificaciones creyentes, son cada vez más practicadas en México.¹⁹

Para dar un ejemplo sobre la diversidad al interior de la adscripción católica, haremos referencia a los datos arrojados por la encuesta “Pertenencias, prácticas y creencias” aplicada en el estado de Jalisco en 2006 que revelaron que a pesar de que su población es mayoritariamente católica (93% se autodenomina así), de que la inmensa mayoría cree en Dios y en que existe algo después de la vida, y que los índices de participación ritual son muy altos (más de tres terceras partes dicen ir a misa al menos los domingos, rebasando los promedios de asistencia de las encuestas internacionales y nacionales) en la escala subjetiva se están experimentando cambios en la naturaleza de las creencias y las prácticas. Por ejemplo, los católicos abrigan diferentes marcos de identificación no cristianos (que se combinan con cristianos y no son excluyentes) que redefinen las identidades. Nos referimos a creencias y prácticas que circulan como parte de una nebulosa esotérica (algunas identificadas con la matriz *New Age* que alienta una religiosidad basada en la sacralización del self y su conexión armónica con la naturaleza; y otras identificadas con la neoesotería o neomagia que promueve protecciones y soluciones

¹⁹Al respecto se pueden ver los resultados de las encuestas de Guadalajara 1996 y 2006, donde aproximadamente una sexta parte de los tapatíos optan por una búsqueda espiritual sin iglesia o bien incluyen en su menú de prácticas y creyentes varios elementos identificables con la matriz *New Age* y/o con el neoesoterismo en De la Torre y Gutiérrez 2013. Encuestas similares fueron aplicadas en Aguascalientes por Genaro Zalpa y María Eugenia Patiño y en la colonia el Ajusco en la Ciudad de México por Hugo José Suárez. Los resultados de estas encuestas y su comparativo se encuentran en prensa (De la Torre et al. 2014).

mágicas para los problemas personales) que exalta una oferta de religiosidad ecléctica (con trozos de distintas culturas y tradiciones religiosas) para que sea consumida en menús a la carta o “a su manera”. De tal suerte que los católicos van incorporando creencias que no provienen de la ortodoxia católica, ni de la matriz judeo-cristiana, ni de las tradiciones sincréticas mexicanas sino que se ofertan en un mercado global mediante mercancías, cursos, conferencias, literatura y programación televisiva.

En general, encontramos una fuerte predisposición a creer en los imaginarios trascendentales difundidos por el movimiento espiritual New Age, como son la idea que permite pensar a Dios ya no como una trinidad o como Dios personal, sino bajo la figura de una “fuerza vital o energía” (38.5 % de respuestas). O en darle contenido a la creencia en la vida después de la vida inspirada en una idea oriental, que encuentra raíces en la tradición del hinduismo y que se expresa como reencarnación, con la cual se identificó una sexta parte de los encuestados (15.5%), y la “unidad con el cosmos”, que tiene como soporte la creencia holística basada en ver a la unidad como parte del total de la energía del cosmos con la cual se identificó 7.3% de las respuestas. Por otra parte, lo que practican los católicos no son exclusivamente misas, rosarios, peregrinaciones y altares, sino también, sin desertar a sus obligaciones rituales, incursionan en otras prácticas neoesotéricas; por ejemplo, una cuarta parte de los habitantes tapatíos son asiduos a la lectura de horóscopos (27.5%) y tan sólo una décima parte practican la lectura de tarot, i-ching o caracoles (11.6%). Vale la pena señalar que la lectura de los horóscopos supera la frecuencia de los pagos de manda y las peregrinaciones a los santuarios. Cada vez hay más seguidores de las técnicas de salud asociadas con la religiosidad oriental con la práctica de la meditación y la yoga (13.3%); la alineación de chakras o nivelación de energía (9.3%) (Véase de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2013).

Volviendo al censo 2010, las nuevas categorías incluidas para acercarnos a estos fenómenos señalaron por primera vez que 17, 585 personas se adscriben a religiones indígenas; 7, 024 a religiones afro, 2,379 dijeron adscribirse al “costumbre”, y en menor grado se registraron practicantes del movimiento de la Mexicanidad, que cada vez gana más adeptos en nuestro país. En los antiguos censos, estas religiones quedaron invisibilizadas bajo las categorías de católicos o de sin religión. No obstante, aunque se logró por primera vez visibilizarlas, sigue siendo un desafío para los diseños censales el poder registrar las tendencias transversales y multirreligiosas, que como mostramos arriba cada vez son más practicadas y que no necesariamente transforman la respuesta de pertenencia religiosa. Existen otras minorías dentro de las minorías, que siguen siendo difíciles de clasificar como son las contenidas en las categorías de cristianos y no cristianos, como son las de nativistas (27,830) y espiritualistas (43,902). Este dato es muy relevante, pues muchos grupos étnicos responden a católicas, o incluso algunos grupos (como son los huicholes, coras y tarahumaras) han respondido desde la década de los 50 como sin religión, pues ellos se definen con su propia costumbre y no con la religión oficial. Valdría la pena poder identificar sus propias maneras de nombrar sus prácticas sagradas y que tuvieran un reconocimiento para dibujar el paisaje de nuestro multiculturalismo negado.

De igual manera, continua vigente el desafío de distinguir aquello que no se deja clasificar, ya sea por el carácter fluctuante e indefinido de la identidad religiosa, como por la constante creación de nuevas opciones. En efecto, a pesar del esfuerzo por ampliar las categorías censales, la respuesta “no especificado” en lugar de disminuir, creció de 0.86% (en el 2000) a 2.7% (en el 2010), equivalente a 3’052,509 personas. Este dato nos confronta no sólo con el hecho evidente de que la clasificación –y los estudios académicos mismos-

van muy por detrás de la dinámica del campo religioso, sino también con la posibilidad de que estemos atisbando la transformación de la pertenencia religiosa misma y de las instituciones que la gestionan: se multiplica y fluidifica, se vuelve acaso más efímera y con un distinto significado en la vida personal y social. Se trata de nuevas dimensiones en la complejidad de la dinámica de cambio religioso que rebasa los conceptos acuñados y nos asoma a nuevas incertidumbres.

4.-¿Cómo inciden los factores socio-demográficos en el cambio religioso? Revisión de hipótesis iniciales.

La fase analítica de este proyecto se concentró en los factores que inciden en la diversidad religiosa, entre los cuales se destacaron los factores de edad, género, económicos, etnicidad, migración y urbanización. Según los análisis particulares, cada uno de éstos promueve una mayor probabilidad de cambio religioso.

Tal como se ha documentado en otros países, en México las mujeres se encuentran más expuestas que los hombres a optar por una religión cristiana no católica.²⁰ La representación gráfica de las estructuras de la población no católica (a través de las pirámides de edad y sexo hecha por Juárez y Ávila, 2007 e INEGI 2011) nos proveen de bases empíricas para afirmar una 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).

A nivel de las estadísticas nacionales podemos afirmar que mientras que el total de hombres no católicos en México en el 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 de prudencia, considerando que la proporción hombre/mujer en la población en general tiene también una inclinación a favor de las mujeres, y que existe un efecto de sub-registro de hombres causado por la migración.

Aún 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 una población joven que, 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 una influencia a lo largo de la vida de los individuos (abandono del domicilio paterno, entrada en el mercado laboral, unión y procreación, etc.). Estos datos apuntan a reconocer el potencial demográfico para el crecimiento de estos grupos, que se sumará a su actividad proselitista (Juárez y Ávila,2007).

Es un hecho que las minorías religiosas cristianas en México tienen un marcado rostro femenino (por ejemplo mientras 53.2% de los cristianos son mujeres, tan sólo 46.8 %

²⁰ En un 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 Gutiérrez Zúñiga, Janssen, de la Torre y Aceves, 2007: 47).

son hombres, véase INEGI 2011), y esto se debe a que son las mujeres el medio para hacer llegar el mensaje al conjunto familiar. Sabemos, de acuerdo a los resultados de entrevistas dirigidas a los encargados de los templos cristianos en la ciudad de Guadalajara (Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011: 154), que un factor importante en el activismo de las denominaciones y que resulta medular en el cambio religioso, no sólo ha sido la oferta de salud espiritual sino también la provisión y acceso a atención médica y jurídica frente al maltrato de mujeres; atención a educación, servicios comunitarios y adicciones). La enfermedad y las adicciones (sobre todo el alcoholismo de los jefes de hogar) 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 congregaciones más representativas de México.

La importancia de la presencia femenina en la expansión de las iglesias se debe a que, como lo han destacado la etnografías sobre conversión, a menudo son las amas de casa las que toman la decisión de convertirse a alguna corriente del protestantismo, y posteriormente son quienes procuran convencer a los demás integrantes del hogar a cambiar de credo. Sin embargo, como se muestra en los datos sobre composición de hogar, a nivel nacional, que incluye a los católicos, sólo 6% de los hogares presenta convivencia interreligiosa. En contraste, los hogares compuestos por “otras evangélicas” son mayoritariamente plurales, ya que 63% están compuestos por miembros que dicen estar adscritos a diferentes religiones. Entre los hogares nucleares cuyo jefe pertenece a La Luz del Mundo 9.2 % presentan convivencia interreligiosa, pero entre los hogares compuestos de la misma adscripción, la cifra aumenta a 25.7%. Sólo La Luz del Mundo logra conformar hogares monoreligiosos (en niveles semejantes a los hogares católicos), aunque estas cifras varían enormemente de acuerdo al tipo de hogar (nuclear, compuesto, ampliado, compuesto y no familiar). Estos datos resultan muy significativos para argumentar y defender la necesidad de que la pregunta censal sobre religión no sea respondida por el jefe del hogar, sino por cada uno de sus integrantes. La religión es cada vez más una opción individual y no una marca familiar.

Por su parte, la tendencia a la conversión evangélica o pentecostal se muestra preferentemente femenina y se inscribe dentro de las prácticas misioneras propias de las corrientes evangélicas ya que, como señaló Carlos Garma, este rasgo se encuentra presente desde la fundación del pentecostalismo en México, el cual 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), más de la mitad de las mujeres cristianas no católicas se dedican al hogar y debido a ello, las mujeres disponen de una flexibilidad de tiempo y de organización mayor a la 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 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 bajo el marco de las propias estrategias femeninas, en las que la conversión a estos grupos les ofrece diversas ventajas, entre las que David Martín (1990), Carlos Garma (1998 y 2004) y Mansilla (2014) han mencionado

la posibilidad del liderazgo ritual en algunas de ellas, la prohibición del 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.

Por su parte, la categoría de “sin religión” (57.4% varones vs 42.6% mujeres) obtiene más respuestas entre los varones, e incluso entre los grupos de edad de los jóvenes particularmente a partir de los grupos entre 15 y 19 años, entre 20 y 24 años, que conforman el 6.1% y el 7.2 % de los varones de la pirámide etaria, lo cual marca una tendencia ascendente al indiferentismo religioso (INEGI, 2011).

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 (Cfr. 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, 2007).

De acuerdo a lo esperado, la variable étnica resulta sumamente significativa. Una persona definida como indígena presenta mayor probabilidad de pertenecer a alguna corriente cristiana no católica: “de cada 10 pentecostales, 2 hablan una lengua indígena”. (Garma y Hernández, 2007). Detengámonos en los datos particulares de los indígenas. 5 249 343 respondieron que son católicos; mientras que 975,975 hablantes de lengua indígena se identifican como cristianos no católicos (sumados protestantes, pentecostales, evangélicos y cristianos) 113, 979 como Adventistas; 6 845 mormones; 87 212 como Testigos de Jehová; 2 336 como judaicos, y sin religión obtuvo 366,483 (7% del total de la respuesta), y de estos 68,007 no hablan español (equivale a 1.2% del total de la respuesta). Este hecho se refuerza si tomamos en cuenta que de la población sin religión el 22.8% vive en poblados rurales (de menos de 2,500 habitantes) (INEGI 2011). Este dato es muy revelador, pues indica que la categoría de sin religión, lejos de informar sobre los ateos, comprende una amplio número de población étnica, que practican su propia religiosidad pero se oponen a adscribirse en religión alguna. A partir del censo 2010, debido a la incorporación de la clasificación de religión nativista, en estos municipios se concentraron la respuesta a religión nativista.

Algunas explicaciones pueden adelantarse. En primer lugar, una razón organizacional: estas evoluciones del protestantismo se han caracterizado por su dinamismo y activismo, que fue emprendido por el Instituto Lingüístico de Verano desde los años 40, 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 (Bastian 1997).

Entre los grupos indígenas, hay que resaltar aquellos 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 yaquis (21%) y los huaves (22%)]. Estos grupos 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 kanojobal.

Hace algunas décadas prevalecía el temor por parte entre los mismos sociólogos y antropólogos 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). Sin embargo es preciso recordar que tras las fiestas religiosas se ha resguardado la riqueza de la memoria indígena en una miríada de formas sincréticas con el catolicismo y que ante estas nuevas influencias religiosas, el comportamiento de los grupos étnicos ha mostrado una vez más una capacidad de resistencia cultural, mediante la cual han conquistado la autonomía de las iglesias evangélicas y su resemantización y uso popular y sincrético.

Como hemos ya insistido a lo largo de este trabajo, en la categoría de “sin religión” se resguarda la práctica religiosa nativista conocida como “el costumbre”, que ha sido resultado del rechazo de las comunidades étnicas a los controles institucionales de las religiones, primero de la católica y segundo de las protestantes. Al definir el fenómeno actual de la diversidad religiosa entre las poblaciones indígenas de nuestro país, resulta necesario reconocer que no es correcto hablar de cambio religioso en estricto sentido. 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 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 *basketball*, 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 de larga data,²¹ como lo ha sido la religión sincrética o “el costumbre”, que frecuentemente se oculta en el censo bajo la categoría de “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, por lo que su adscripción religiosa puede verse como un recurso estratégico frente a los posibles beneficios de los programas sociales impulsados por las diversas iglesias. Y en cuarto lugar los efectos de la movilidad migratoria, que como sugieren: “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 al sector más idiosincrático de la diversidad religiosa, tanto por la adopción de nuevos credos (sobre todo pentecostales), como en la persistencia de los sistemas de costumbre y su rechazo al catolicismo, o por su propia manera de generar su religiosidad sincrética.

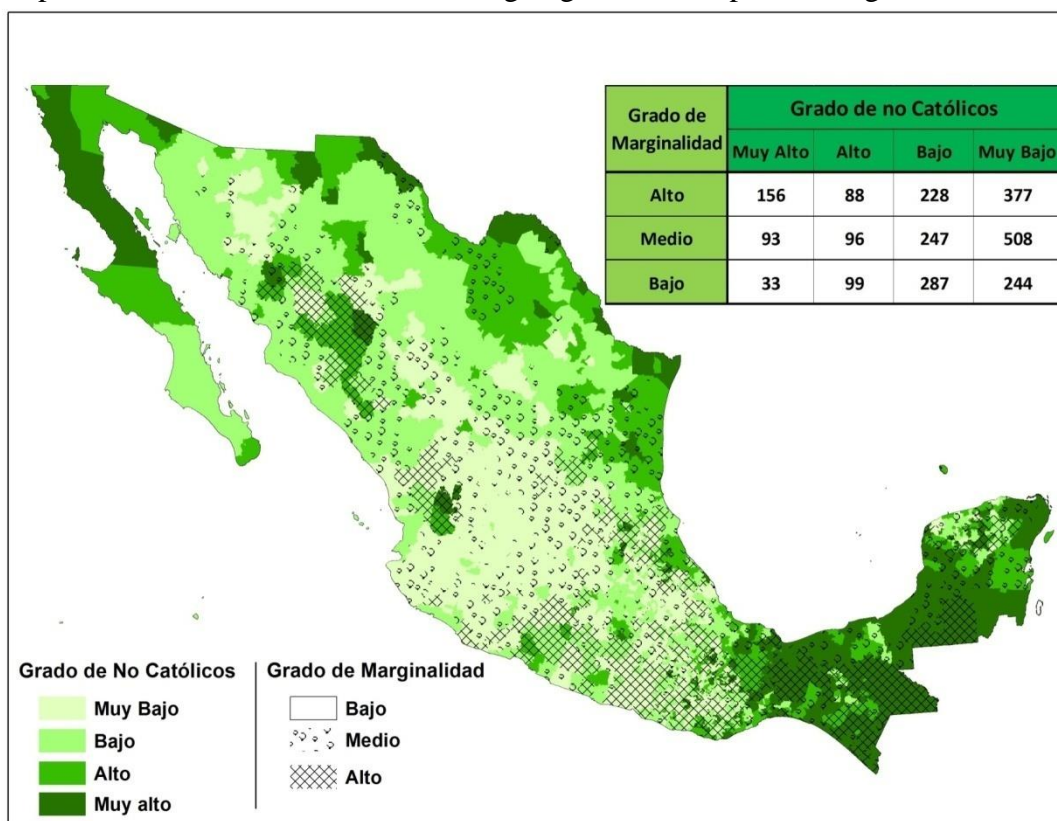
Otro de los factores que acompañan el cambio hacia la pluralidad religiosa es el factor económico, que según nos dicen Gutiérrez, Janssen, De la Torre y Aceves (2007), se representa con mayor fuerza y contundencia en los indicadores de marginalidad. Como ya lo había sentenciado Jean-Pierre Bastian (2004), en México el crecimiento evangélico y protestante se da en los márgenes del desarrollo económico y urbano. Son las fronteras (sur y norte) y las periferias (tanto de las ciudades como de los poblados rurales) donde se

²¹Hernández 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.

concentra el crecimiento de las poblaciones no católicas. Janssen, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2006) y Gutiérrez, Janssen, De la Torre y Aceves (2007) 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 (a 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 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.

Esta correlación también se constata a nivel municipal. En el 2000 66 municipios con alto grado de marginalidad tenían también u alto grado de pertenencia no católica. Diez años después, esta correlación se fortalece ascendiendo a 156 municipios en el 2010 (Véase mapa 2).

Mapa 2: Distribución de no católicos según grado municipal de marginación, INEGI 2010



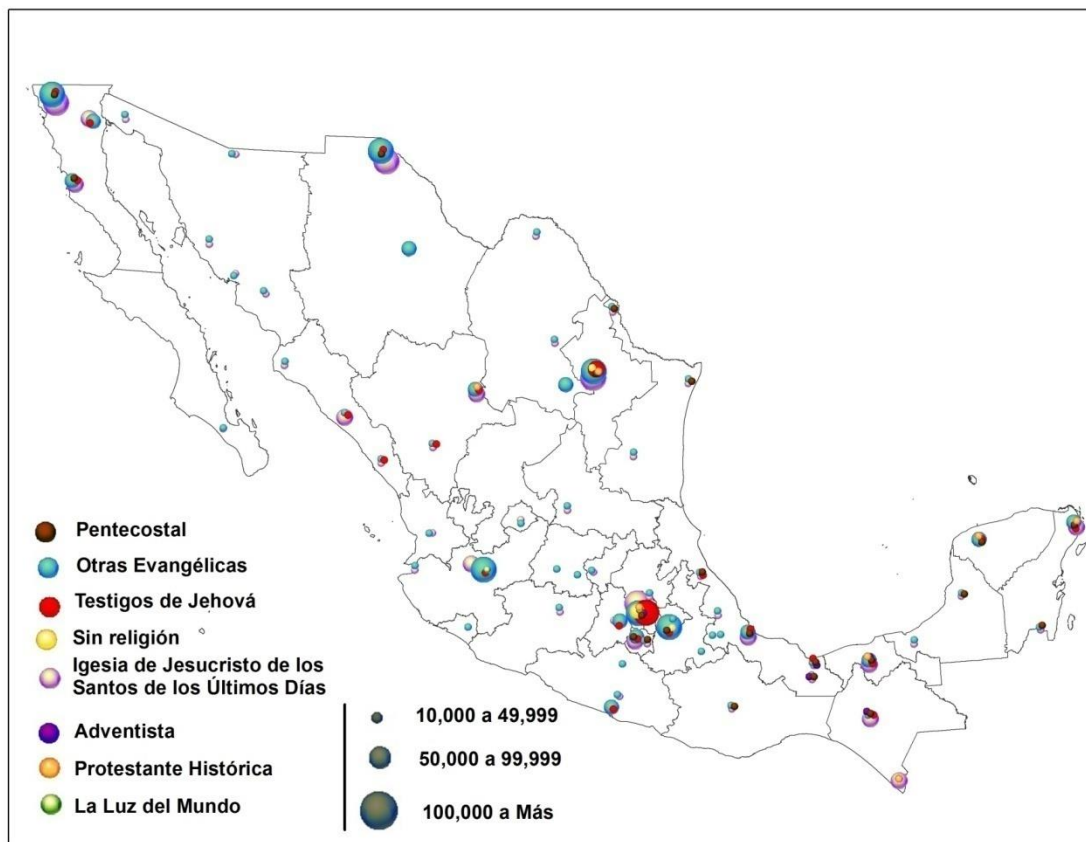
Fuente: XIII Censo General de Población y Vivienda, México 2010.

Diseño cartográfico de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, elaboración de Carlos González de Luna.

La urbanización ha sido un factor central de la explicación del cambio religioso. 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 funcionamiento económico, como en un sentido 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 (Holland 2010), Santiago (Lavile D'Epiney 1968) o de Sao Paulo (Almeida 2009) 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 (2007) obligan a la cautela sobre generalizaciones a 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. No obstante, como se muestra en el siguiente mapa, las ciudades están experimentando una nueva recomposición de su manera de organizar el territorio, pues en México, barrios, colonias y fraccionamientos, hasta la década de los años 70 se diseñaron en torno a un templo que gestionaba una forma de organización parroquial. El modelo parroquial implicaba la planificación de la vida poblacional del territorio en torno a la vida religiosa (Courcy 1996). Las parroquias gestionaron la vida cotidiana de pueblo y también de colonias urbanas bajo una central jerarquizada acorde con la estructura organizacional católica. Es un hecho que las ciudades diversificadas y fragmentadas por las dinámicas urbanas, han ido disolviendo las condiciones de solidaridad mecánica y de homogeneización creyente que anteriormente proveía el modelo parroquial. En el presente, como lo muestran los estudios de Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro (2011) para el caso de la zona metropolitana de Guadalajara, o el de Suárez para el caso de la colonia del Ajusco en la delegación Coyoacán en el sur de la ciudad de México, los barrios de las principales ciudades de México, en especial la periféricas, albergan la diversidad religiosa (Véase De la Torre *et al.* 2014).

[Mapa 3: Concentración absoluta de población por religión en ciudades de México, 2010]



Diseño cartográfico de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, elaboración de Carlos González de Luna, datos de INEGI 2010.

El fenómeno decrecimiento urbano desbordado ha favorecido al 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 ciudades turísticas del sureste, como Cancún o Chetumal que han tenido un crecimiento reciente y sin planeación –como también profundiza el trabajo de Antonio Higuera (2007) sobre los Testigos de Jehová en esa ciudad–o las ciudades fronterizas como Tapachula, expuestas a intensos flujos migratorios causados por el desplazamiento forzado de individuos y pueblos de Centroamérica, o por la precariedad económica y por la guerra, condiciones que han marcado la frontera sur en las últimas décadas.

En segundo lugar, un impacto 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 ciudad Juárez, Nogales, Mexicali y Tijuana. Estas ciudades por su condición fronteriza con los 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 (2007) 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 procesos de construcción mismos 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 religiosa es una realidad desde hace mucho más tiempo –como sucede en los Estados Unidos, principal destino de los movimientos migratorios internacionales de los mexicanos–. No obstante los efectos de la migración no son unidireccionales, pues así como se ha mostrado que muchos mexicanos han acogido religiones cristianas no católicas durante su experiencia de emigración hacia Estados Unidos (país mayoritariamente protestante), también existen estrategias de migración mediante las cuales el catolicismo está creciendo y expandiéndose de manera veloz en el territorio de los Estados Unidos, y entre la población hispana. Al respecto Odgers y Rivera (2007) advierten la importancia de atender este aspecto para explicar las reconfiguraciones de la religión mexicana, pero sin sobredimensionar el impacto de la movilidad y la migración internacional en la diversificación de la adscripción religiosa (abandono del catolicismo y conversión a denominaciones evangélicas), pues no existe una correlación estadística directa, y menos en un mismo sentido. De hecho, el mapa que ofrecen las autoras titulado: “Intensidad migratoria y adscripción al catolicismo” basado en los datos censales del 2000 sugirió una relación casi inversa: los estados de mayor migración internacional de larga data son los que tienen menor cambio de adscripción religiosa. Incluso muchos estudios etnográficos sobre poblados rituales, han mostrado que el propio flujo económico de las remesas del trabajo migrante ha revitalizado la celebración de fiestas patronales que ahora cobran nuevos sentidos. El impacto en la comunidad de destino, como comunidad “latina” o “hispana” dentro del modelo de etnización de la sociedad norteamericana. Más bien, como lo señalan estas autoras 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 multiétnico y multirreligioso”(Odgers y Rivera 2007).

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 a largo plazo en zonas de migración, pues el efecto puede darse a futuro.

La migración interna o nacional, que ocurre generalmente del campo a las ciudades, por su parte, ofrece también nuevas posibilidades de comprensión de su afectación en la recomposición religiosa. En muchos casos, como lo ha demostrado Rivera, Lisbona (*et al.* 2005) para el caso de los municipios de Chiapas, donde se vive bajo intensas contradicciones entre la tradición y la modernidad, muchas veces la deserción al catolicismo tradicional ha sido factor de violencias y de expulsiones de comunidades de disidentes religiosos que han tenido que emigrar forzosamente para refundarse en otros territorios. En estos casos 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 en combinación con las migraciones internacionales y configurar circuitos superpuestos o combinados en los que se pueda apreciar el comportamiento de las variables.

Conclusiones

Ninguno de los factores de cambio religioso explica por sí mismo este fenómeno. Aunque cada uno tiene 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. El proceso de diversificación y cambio religioso tampoco se puede explicar únicamente 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 será una tendencia a la diversidad religiosa en las futuras décadas.

Con respecto al pluralismo religioso, consideramos que el Estado mexicano, no obstante el peso del catolicismo, presenta dos condiciones institucionales que le garantizan la transición hacia una cultura de la pluralidad: la Constitución que garantiza la laicidad del Estado, aunado al reconocimiento de la existencia jurídica en igualdad de condiciones de las asociaciones religiosas presentes en su territorio; y la voluntad política de visibilizar la cuestión religiosa como parte de las estadísticas nacionales, ya que es el conocimiento y la información públicos los que ayudan a romper con prejuicios y la que prepara la cultura para la aceptación de la diversidad. Por ejemplo, aunque gozamos en México de una educación pública gratuita y laica, continuamente los hijos y los padres de familia que no son católicos sufren de discriminación al no querer formar parte de celebraciones patrias, de rituales paganos, o de celebraciones propias del calendario católicos, que son apreciados por los maestros como “tradiciones” o “folklore” mexicano (Véase Solís 2006). La creación de la Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) obedece al

reconocimiento de la prevalencia de estas situaciones.²² Estimular la cultura del pluralismo religioso se vuelve más importante si consideramos a la tolerancia a la diferencia como un indicador de la calidad de la convivencia en medio de los múltiples conflictos sociales y políticos que enfrentamos hoy en cada contexto barrial y local, rural y urbano como consecuencia de la carencia de oportunidades de empleo y bienestar y las violencias de dimensión estructural que caracterizan estos últimos años.

Consideramos que las innovaciones en el proceso censal de 2010 particularmente en lo que se refiere a la reorganización de los credos y el incremento en el número de denominaciones en el clasificador censal, sigue la dirección de un acercamiento hacia la dinámica del cambio religioso en nuestro país, ofreciendo una creciente precisión para identificar y dar seguimiento a nuevos actores de la diversidad religiosa en nuestro país. Sólo el instrumento censal nos permite una panorámica de escala nacional sobre este aspecto de la realidad nacional y el seguimiento de su evolución histórica en el largo plazo. Considerando la vinculación que la dinámica religiosa ha mostrado con las distintas dimensiones sociodemográficas y económicas como lo son la migración, la marginalidad o la salud reproductiva, así como el papel que juegan las organizaciones religiosas en el enfrentamiento de sus aspectos más problemáticos, resulta imperativa la continuación de los esfuerzos por lograr un conocimiento de estas realidades lo más preciso posible a fin de apoyar el diseño de políticas públicas realistas y el seguimiento de su eficacia en el largo plazo. Ningún estudio particular puede suplir esta necesidad informativa y su continuidad y mejoramiento constante resulta por tanto estratégico para el país.

Por nuestra parte, los académicos enfrentamos los datos censales con nuevos retos que no se limitan a incrementar el número de denominaciones en el clasificador censal cada diez años, resignados a un ir “detrás” del fenómeno que buscamos conocer. Si atendemos de una manera integral la panorámica censal y los alcances limitados de las tentativas de mejoramiento del instrumento y el clasificador censal tales como el crecimiento y multiplicación de opciones de pertenencia a categorías consideradas como residuales (“Otras evangélicas” y “pentecostales insuficientemente especificadas”) y el persistente crecimiento de las respuestas “no especificadas” a pesar del esfuerzo de ampliación categorial realizado, debemos reconocer que estamos atisbando una realidad compleja que rebasa nuestras propias categorías de pensamiento. Además de la multiplicación de organizaciones religiosas en un ritmo sin precedentes, existe una transformación del vínculo con la institución de pertenencia que la vuelve acaso más frágil y efímera, abriendo el paso a verdaderas trayectorias de movilidad religiosa, pertenencias múltiples, establecimiento de circuitos interdenominacionales en las trayectorias y en las socialidades religiosas de cierto signo –neopentecostal por ejemplo-, o formas de adhesión que descartan el modelo eclesial; que nos muestran la emergencia de nuevos sentidos del pertenecer y del creer, o, como lo plantean Mariz (2012) y Mafra (2013), nuevos sentidos religiosos. Se

²²Véase por ejemplo la entrevista a Ignacio Cuevas de la Garza, asesor de la CONAPRED, acerca de la persistencia de distintas formas de intolerancia religiosa principalmente en comunidades indígenas y rurales <http://www.eluniversal.com.mx/sociedad/2013/persiste-intolerancia-religiosa-en-comunidades-conapred-967130.html>. Los resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010 (ENADIS) indican que 34% de la población mexicana considera que sí se respetan los derechos de las personas que no profesan el catolicismo, 36% considera que se respetan en parte y 26% piensa que no se respetan sus derechos. En contraparte, 40% de la población perteneciente a una minoría religiosa cree que sí se respetan sus derechos, 32% cree que se respetan sólo en parte, por último, 26% cree que no se respetan sus derechos (CONAPRED 2010).

hacen necesarias por una parte, una revisión del conjunto de los comportamientos para la detección de tendencias globales del cambio religioso no sólo del comportamiento de cada denominación en particular; y por otra, una continuidad en la revisión crítica de las formas como generamos información y de los paradigmas que las alimentan, a fin de no simplificar nuestro acercamiento a los fenómenos a cambio de la obtención de certezas –una mera confirmación de nuestro modelo- , sino acercarnos a las nuevas complejidades que enfrentamos -aunque nos superen- y continuar ensayando aunque sea innovaciones tentativas.

Bibliografía

- Aguilar, Mónica. 2007. "Presbiterianos históricos y presbiterianos 'renovados' en los Altos de Chiapas." Pp. 287-297 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- Almeida, Rolando. 2009. "Pluralismo religioso e espacio metropolitano. En Clara Mafra y Rolando Almeida (org.) *Religiões e Cidades. Rio de Janerio e Sa~ao Paulo*, Sao Paulo: Terceironome.
- Bastian, Jean Pierre. 1997. "Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México." *Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales* 14:16-27.
- _____. 2004. "La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía." Pp. 155-174 en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean Pierre Bastian. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beckford, James A. 2003. "The Vagaries of Religious Pluralism." Pp. 73-102 en *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berryman, Phillip. 1995. "Is Latin America turning pluralist? Recent Writings on Religion." *Latin American Research Review* 30: 107-122.
- Bowen, Kurt. 1996. *Evangelism & Apostasy. The Evolution and Impact of Evangelicals in - modern Mexico*. Montreal: Mc Gill-Queen's University Press.
- Campiche, Roland. 1991. "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día." *Religiones Latinoamericanas* 1: 73-85.
- Casillas, Rodolfo. 2007. "Trayectorias de las preferencias religiosas 1950-2000." Pp. 137-160 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- Castañeda, Minerva Yoimy. 2007. "Adventistas en Chiapas." Pp. 269-278 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- Courcy, Raymond. 1996. "La paroisse et la modernité. Lieu fondateur et arguments actualisés." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 107 (44): 21-40.
- CONAPRED. 2010 *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (ENADIS)*. Resultados sobre diversidad religiosa, CONAPRED, México, 2012. Disponible en: <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf>, consultado 4 de febrero 2015.
- Cuevas de la Garza, Ignacio, en entrevista a *El Universal* disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/sociedad/2013/persiste-intolerancia-religiosa-en-comunidades-conapred-967130.html>, consultado el 4 de febrero de 2015.
- De la Torre, Renée. 1995. *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara / ITESO / CIESAS.
- _____. 2002. "Dilemas y retos metodológicos para dar cuenta de la diversidad religiosa en México." *Revista Imaginario* 8: 351-372.
- _____. 2007a. "La Iglesia Católica." Pp. 38-49 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.

- _____. 2007b. "Testigos de Jehová." Pp. 73-78 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- _____. 2007c. "Raíces pentecostales: Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad y "La Luz del Mundo." Pp. 85-91 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords. 2007a. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / CONACYT / Universidad de Quintana Roo / El Colegio de Michoacán / El Colegio de Jalisco / Secretaría de Gobernación.
- _____. 2007b. "Reflexión metodológica sobre las categorías censales." Pp. 377-396 en *México a quince años de las reformas constitucionales en materia religiosa*. México: Secretaría de Gobernación.
- _____. 2012. "Cómo creen y practican los jaliscienses su religiosidad hoy." Pp. 67-103 en *Jalisco Hoy, Miradas antropológicas*, coordinado por Renée de la Torre y Santiago Bastos. Guadalajara: CIESAS.
- _____. 2013. "New Landscapes of religious Diversity in México." Pp. 125-148 in *Testing Pluralism. Globalizing Belief, Localizing Gods*, editado por Giordan, G. and W. H. Swatos, Jr. Leiden-Boston: BRILL.
- De la Torre, Renée y Minerva Yoimy Castañeda. 2007. "La Iglesia Adventista del Séptimo Día." Pp. 61-67 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- De la Torre, Renée y Olga Odgers. 2004. "Cartografías creyentes en México." Pp. 49-74 en *El fenómeno religioso en el Occidente de México. VI Encuentro de Investigadores*, editado por Cristina Gutiérrez Zúñiga. Guadalajara: El Colegio de Jalisco / Universidad de Guadalajara.
- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño, Hugo José Suárez y Genaro Zalpa. 2014. *Qué creen y practican los mexicanos. Comparativos de Guadalajara, Aguascalientes y el Ajusco (DF)*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes / CIESAS / El Colegio de Jalisco.
- Dirección General de Asociaciones Religiosas en México. 2013. "Numeralia. Asociaciones Religiosas." México: Secretaría de Gobernación. Consultado el 20 de noviembre de 2013 (<http://asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/NumeraliaAsociacionesReligiosas.pdf>)
- Dow, James W. 2001. "Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New." Pp. 1-24 en *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, editado por Dow, J. & A. Sandstrom. Connecticut: Praeger.
- Flores Vera, Eusebio. 2000. "Protestantismo, catolicismo y vida rural entre los totonacos de la costa." Tesis para optar por el grado de maestro en Antropología Social, CIESAS, Xalapa.
- Fortuny, Patricia .1999. "Introducción". Pp 11-32 en Patricia FortuynyLoret de Mola (coord.) *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México: CIESAS/CONACULTA/INAH.

- García, Deyssy Jael de la Luz. 2010. *El Movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948.*, México: Letra ausente/editorial manda.
- Garma Navarro, Carlos. 1987. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla.* México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____. 1998. "Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las Iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México." *Religiones y Sociedad* 3: 31-48.
- _____. 2004. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México.* México: UAM-Unidad Iztapalapa / Plaza y Valdés.
- _____. 2007. "El pentecostalismo." Pp. 79-84 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- _____. Alberto Hernández. 2007. "Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas." Pp. 203-226 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- Garret, Virginia. 1999. "Patterns of Protestant Growth in Mexico." Ponencia presentada en el SLAS (Society for Latin American Studies), Cambridge, Inglaterra.
- Giménez, Gilberto. 1996. "El debate actual sobre modernidad y religión." Pp. 1-23 en *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez. México: IFAL / IIS-UNAM.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. 2007a. "El protestantismo histórico." Pp. 50-60 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- _____. 2007b. "La Iglesia de los Santos de los Últimos Días o mormones." Pp. 68-72 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- _____. 2007c. "Población 'sin religión'." Pp. 116-123 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- _____, Diana Esther Ávila y Renée de la Torre. 2007. "Censo y diversidad religiosa: alcances y límites." Pp. 21-34 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- _____, Eric Janssen, Renée de la Torre y Ana Rosa Aceves. 2007. "Los rostros económicos de las adscripciones religiosas." Pp. 187-202 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina y Renée de la Torre. 2007. "Otras evangélicas." Pp. 92-97 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Renée de la Torre y Cintia Castro. 2011. *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara.* México: El Colegio de Jalisco / CIESAS.
- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity.* Nueva York: Columbia University Press.
- Hernández, Alberto. 1996. "Sociedades religiosas protestantes en la *frontera Norte*: estudio sociográfico en tres localidades urbanas." *Frontera Norte* 15:107-132.
- _____. 2007. "La urbanización y el cambio religioso." Pp. 247-266 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina

- Gutiérrez. México: CIESAS.
- Hernández Castillo, Aída. 1994. "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas." *Nueva Antropología* 45:83-105.
- _____. 2000. "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas." *Religiones y sociedad* 8:57-74.
- Holland, Clifton L. 2010. Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la península ibérica: religión en Guatemala, San Pedro (Costa Rica): Programa Latinoamericano de Estudios Socioreligiosos (PROLADES), disponible en: http://www.prolades.com/historiografia/2-Guatemala/rel_guatemala09spn.pdf
- INEGI. 2005. *Diversidad religiosa en México*. México: INEGI.
- INEGI. 2011. *Panorama de las religiones en México 2010*. México: SEGOB / INEGI.
- Janssen, Eric, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. 2006. "Los cambios religiosos en México: el caso de los cristianos no católicos." *Carta Económica Regional* 96: 43-52.
- Juárez Cerdi, Elizabeth and Diana Esther Ávila. 2007. "Perfiles demográficos de la diversidad religiosa." Pp. 161-184 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- Mafra, Clara. 2013. "Números e narrativas." *Debates do Ner* 24: 13-25. Consultado el 20 de noviembre de 2013 (<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner>).
- Mansilla Agüero, Miguel Ángel. 2014. *La cruz y la esperanza. la cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*, México: Editorial Manda-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe UNAM-Universidad Arturo Prat.
- Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Sao Paulo: Loyola.
- Mariz, Cecília. 2012. "Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião." *IHU On-Line* 400 (XII). Consultado el 20 de noviembre de 2013 (http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4591&secao=400)
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. London: Basil Blackwell.
- _____. 2002. *Pentecostalism: The World their parish*. Massachusetts: Blackwell.
- Masferrer Kan, Elio. 2011. *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria.
- Odgers, Olga. 2002. "La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el condado de San Diego." Pp. 205-228 en *Migración internacional e identidades cambiantes*, Anguiano, M. y M. Hernández Madrid. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____. y Carolina Rivera. 2007. "Movilidad y preferencias religiosas." Pp. 227-245 en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez. México: CIESAS.
- Oro, Ari Pedro y Mottier, Damien. 2012. "Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual (Sudamérica, África, Europa)". Pp. 197- 216 en Argyriadis, Kali, et al. (eds.) *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, México: Publicaciones de la Casa Chata.

- Rivera, Carolina, Miguel Lisboa *et al.* 2005. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: UNAM / CIESAS / COECYTCH / GECH.
- Solís, Daniel. 2006. “La escuela pública frente a las Iglesias. Relaciones entre práctica escolar y práctica religiosa: identidad, normas y valores en dos colonias populares de Guadalajara”, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS.
- Willaime, Jean-Paul. 1996. “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes.” Pp. 47-66 en *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por G. Giménez. México: IFAL / IIS-UNAM.
- Zalpa, Genaro. 2013. *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el estado*. México: CEMA / UAA / El Colegio de Michoacán.