

Este documento fue digitalizado como producto del proyecto BIBLIOTECA DIGITAL, a cargo de la Biblioteca y del Laboratorio de Geomática del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California.



Advertencia:

En este proceso se encontraron documentos incompletos, con páginas ilegibles, entre otros errores, atribuibles al documento impreso y no a la digitalización.

*Maestria en Desarrollo Urbano
Facultad de Arquitectura-I.I.S.
U.A.B.C.*

**DESARROLLO URBANO
Y
CAMPO RELIGIOSO**

**DIMENSIONES COMPLEMENTARIAS
DEL PROCESO DE
TRANSFORMACION SOCIAL**

Mexicali, B.C., 26 de agosto de 1992

ADQUIRIDO por **DONACION**

Fecha de Ingreso **APR 11 1997**

REG _____

CLASIFIC. _____

NOTACION _____

No. EEMS. _____

EJEMPLAR _____

BIBLIOTECA

INST. INVEST.
SOCIALES

U. A. B. C.

I N D I C E

I. INTRODUCCION GENERAL

1) Justificación y fundamentación del estudio	2
2) Nota metodológica	10

II. ELEMENTOS TEORICOS GENERALES

1) Consideraciones generales	16
2) La noción de campo religioso	19
3) La religiosidad urbana. Elementos para su definición	36
4) Las minorías religiosas como agentes culturales	65

III. LOS MARCOS URBANO-REGIONALES DEL CAMPO RELIGIOSO EN MEXICO

Introducción	84 ⁸³
1) Estructura y transformación del desarrollo urbano en México	86
2) Estructura y transformación del campo religioso mexicano ..	101
3) Desarrollo urbano y campo religioso	124

IV. EL CAMPO RELIGIOSO EN LOS EXTREMOS DEL DESARROLLO URBANO. UN ANALISIS SOCIOGRAFICO.

Introducción	135
1) Composición tipológica de los subcampos religiosos	137
2) Los campos religiosos en dos sociedades con niveles opues- tos de desarrollo urbano: Estados Unidos y Centroamérica ..	152
3) El campo religioso protestante en la región sureste y la frontera norte	175

CONCLUSIONES	194
--------------------	-----

CAPITULO I

INTRODUCCION GENERAL

I. INTRODUCCION

1.- Justificación y fundamentación del estudio.

a) El problema social que implica la transformación del campo religioso.

La religión, y en particular el desarrollo de los nuevos movimientos religiosos, es no sólo un tema siempre polémico, sino además cada vez más recurrente en nuestro país. Se discute tanto a nivel de los actores religiosos (instituciones, agentes, feligreses), como de funcionarios públicos, investigadores, y de la ciudadanía en general.

Esta presencia creciente de cuestiones religiosas, o mejor dicho, sociorreligiosas, en la vida cotidiana de la sociedad mexicana tiene su razón de ser: los grupos religiosos cristianos no católicos han venido creciendo casi sin interrupción, sobre todo a partir de 1950, y han llegado en algunos casos a superar el 15% ^{según caso} de la población total; a este fenómeno podemos identificarlo como un proceso de heterogeneización del campo religioso.

Pero no es solamente lo alto del porcentaje lo que explica el interés por las cuestiones religiosas; aún más importante es el carácter dinámico de varios de estos nuevos grupos, precisamente lo más exitosos en términos de crecimiento. Es esa propensión a tener una práctica social activa lo que le da a dichos grupos una presencia relevante, y lo que los hace ser objeto de reflexiones y críticas.

El crecimiento de la disidencia religiosa ha suscitado una serie de problemas sociales tales como la deserción o las expulsiones escolares por motivos religiosos, la división de comunidades y familias a partir de afiliaciones a grupos distintos, el rechazo a ciertas actitudes cívicas que se dan en el caso de los testigos de Jehová, etc. Todos estos problemas no son sino parte de la reacción que suscita el --

crecimiento de los grupos disidentes, y dicha reacción resulta comprensible si consideramos las siguientes características:

1) La sociedad mexicana ha sido, al menos formalmente, monorreligiosa y católica durante más de cuatro siglos.

2) Dado ese carácter de la población nacional, algunos de los símbolos propios de la religión católica han devenido parte integral de la identidad nacional, como es el caso de la Virgen de Guadalupe.

3) La gran mayoría de los nuevos grupos religiosos tienen un origen exógeno y específicamente estadounidense, por lo cual promueven -- una ética social más próxima a la forma de vida norteamericana.

4) El imperialismo es un fenómeno histórico concreto, que implica la intervención de una potencia en los asuntos internos de un país, y como tal es percibida por algunos sectores sociales importantes, con capacidad de expresión pública, como los investigadores y académicos, y la mayor parte de la izquierda⁽¹⁾.

Pareciera, en principio, que la susodicha^{*} heterogenización es una fuente de conflicto para la sociedad mexicana; sin embargo, el cambio de afiliación religiosa no es un problema por sí mismo, puesto que, de una parte, la libertad de creencias está garantizada constitucionalmente, y de otra son muchas las sociedades en las que coexisten diversos credos religiosos sin entrar en conflicto. (Y aún en casos que pudieran considerarse indicios contrarios a esta afirmación, como Irlanda,

(1) Con todo y las críticas y anticríticas que generaron, sin duda alguna los teóricos de la llamada teoría de la dependencia han hecho mucha luz con respecto a este punto. Pueden verse entre muchos -- otros, MARINI, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, 5a. edición. Ediciones Era, México, 1981; BAMBIRRA, Vania, *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. Ediciones Era, México, 1978. Una visión sintética de esta corriente se encuentra en MORENO M., Prudenciano, "La teoría de la dependencia latinoamericana (trayectoria de un debate)", en *Sociedad, pensamiento y educación II*, Vol. 2. -- Universidad Pedagógica Nacional, México, 1987. pp. 160-174.

por ejemplo, la lucha entre católicos y protestantes es expresión en realidad de un problema político que enfrenta los intereses de la Gran Bretaña con los de los sectores nacionalistas irlandeses.

En realidad el problema mayor no es la fricción entre corrientes religiosas distintas, sino en que no se interpreta adecuadamente el fenómeno, y al no interpretarlo en sus causas fundamentales, se adoptan posturas equivocadas y conflictivas.

Habría que pensar que en la mayor parte de los casos se sigue juzgando este fenómeno en la perspectiva de la Iglesia Católica, que es una de las partes involucradas en el conflicto, y que por ello generalmente adopta posturas poco objetivas en lo que a causas sociales se refiere -además de que la mayor parte de su polémica está planteada en términos teológicos-; y en el caso de los investigadores que han abordado el tema, en su mayor parte de filiación progresista, tienden a enfocarlo como una mera consecuencia de la lucha de clases, como una forma de dominación ideológica y de intervención del imperialismo, olvidándose de que a la transformación de las condiciones materiales de vida generalmente la acompañan la transformación de los códigos culturales con los que se interpreta la realidad.

En síntesis, es el desconocimiento general de las causas de este proceso lo que da pie a situaciones conflictivas. Si consideramos que de acuerdo con las tendencias observadas es de esperar que el fenómeno se mantenga en los próximos años, se hace evidente la necesidad de profundizar en el conocimiento de los fenómenos sociorreligiosos, clarificarlos, y en esa medida contribuir a reducir, que no a liquidar, las posibilidades de conflicto.

Y ya que el fenómeno se presenta como multidimensional dado que comprende aspectos sociológicos, psicológicos, antropológicos, políti-

cos, económicos, geográficos, etc, se precisan enfoques distintos y -- complementarios para obtener explicaciones cada vez más completas.

Una de las cuestiones fundamentales para entender este proceso es esclarecer la composición y ritmos de cambio del campo religioso, ya -- que sólo conociendo el fenómeno podemos hablar de él, y máxime cuando tiende hacia la heterogeneidad organizacional, como en este caso; pero además habría que analizar no sólo a los componentes del campo religioso, sino al contexto sociocultural en el que se desarrolla. En este -- sentido, cabe pensar que si las regiones de México son tan distintas -- entre sí en cuanto a su conformación étnica y cultural, en cuanto a su desarrollo económico y político y en cuanto a su localización geográfica, es de esperarse que el campo religioso refleje a tal heterogeneidad.

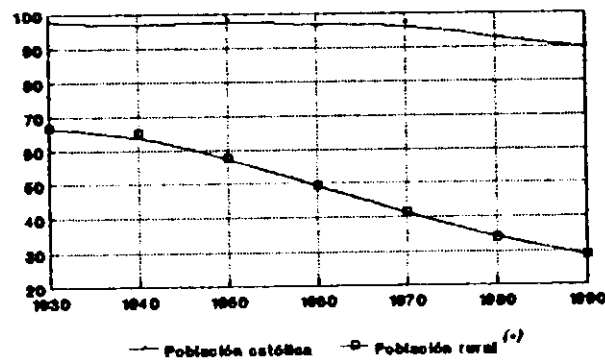
b) El problema de estudio.

En la década que corre de 1941 a 1950 la sociedad mexicana comenzó a registrar una serie de transformaciones estructurales que la llevarían a convertirse, entre otras cosas, en una sociedad predominantemente urbana.

El análisis de la información censal revela que es en esta etapa en la cual varios indicadores que caracterizan al modo de vida urbano (como la concentración de la población por encima de ciertos niveles, el crecimiento de la población económicamente activa en los sectores secundario y terciario, la participación creciente de la mujer en la estructura laboral, la expansión de la planta industrial, etc.) iniciaban una tendencia ascendente que, aunque con ritmos variables, se mantiene hasta la fecha.

En este mismo periodo hay otro aspecto de la vida social mexicana

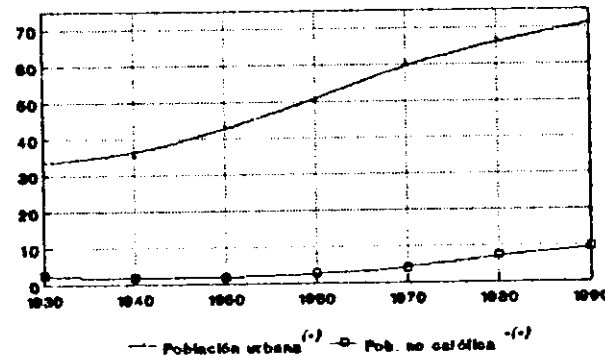
EVOLUCION HISTORICA DE LA POBLACION
CATOLICA Y LA POBLACION RURAL EN MEXICO,
1930-1990.



FUENTES: Censos Generales de Población y Vivienda
1950, 1960, 1970, 1980, y 1990.
GIMENEZ, Gilberto.
Socias religiosas en el sureste... CIESAS, 1987.

(-) Población que vive en
en localidades con menos
de 2,500 habitantes.

EVOLUCION HISTORICA DE LA POBLACION
URBANA Y LA POBLACION NO CATOLICA EN
MEXICO, 1930-1990.



FUENTES: Censos Generales de Población y Vivienda
1950, 1960, 1970, 1980, y 1990.
GIMENEZ, Gilberto.
Socias religiosas en el sureste... CIESAS, 1987.

(-) Población que vive en
en localidades con más
de 2,500 habitantes.

(--) Incluye protestantes,
además en religiosa,
y otros.

que empieza una transformación igualmente sostenida: la afiliación religiosa, hasta entonces monopolizada casi totalmente por la Iglesia Católica, comienza a tener un rango de variación más amplio: el catolicismo nacional pasó de 97.7% en 1930 a 89.7 en 1990, pero además sus rangos de variación se han incrementado: en 1950, con una media de --- 98.2, oscilaba entre 93.3 y 99.8, mientras que en 1990 osciló entre --

67.6 y 97.2.

Siguiendo con los datos censales, se observa que el porcentaje -- perdido por el catolicismo se ha repartido en dos rubros: la población denominada genéricamente como "protestante o evangélica", y la "población sin religión" o "población no religiosa". A reserva de precisar la composición sociorreligiosa de ambos rubros -y del catolicismo- más adelante, podemos adelantar que el primero, -es decir, el protestantismo, constituye el principal contingente entre los no católicos y ha pasado de 0.7% en 1930 a 4.9% en 1990, variando en este último año entre el 1 y el 16.3%. Es, además, por su tendencia a la agregación, un sector que genera agrupaciones sociales e identidades colectivas, y esta característica hace que sean socialmente "visibles" y por lo cual través de ellos pueden percibirse con mayor claridad las tendencias del - cambio social y religioso.

La población sin religión registra menores porcentajes en la mayor parte de los casos, como veremos en su momento, pero además, dada la naturaleza del su vínculo común (no comparten la creencia en algo, sino la creencia en la inexistencia de ese algo), no tienen una doctrina común, no tienden a agruparse en tanto no creyentes (no hay, sino por excepción, asociaciones de ateos). Por ello este sector no resulta tan susceptible de observación como el anterior, poblado de grupos religiosos de toda índole.

Hay un tercer proceso de cambio en este período, esta vez precisamente al interior del conjunto de grupos religiosos disidentes del catolicismo; la composición del "protestantismo" -tal como lo entienden los censos- se transformó radicalmente: hasta antes de 1950 predominaba el protestantismo histórico, una tradición religiosa identificada en - México con las clases medias, de cultura escrita, alta formalidad ri--

tual y escasa vocación proselitista. A partir de entonces crecen hasta convertirse en mayoría las agrupaciones pentecostales, en particular - las surgidas a principios de siglo;⁽²⁾ si definimos a los protestantes según el criterio de tener a la Biblia como único texto normativo, donde caen pentecostales y protestantismo histórico, el pentecostalismo - pasó del 30% en 1930 al 80% en 1990. Ahora bien, si tomamos el término en su acepción más amplia y genérica -en la que coinciden los censos y la opinión pública- tendríamos que incorporar a las agrupaciones disidentes del protestantismo, como son los testigos de Jehová y mormones, principalmente, y en este caso tendríamos a la tercera fuerza en disputa por la feligresía religiosa, caracterizada, como el pentecostalismo, por sus altas tasas de crecimiento y su fuerte dinámica proselitista.

Por lo que hemos visto, hay tres procesos históricos a través de los cuales se observan distintos niveles de la transformación de las estructuras sociales de México: a nivel macrosocial, el paso de una sociedad predominantemente rural a una mayoritariamente urbana, (aun con todas las deformaciones que esta urbanización implique); a nivel socio religioso se transitó de una estructura religiosa homogénea y monopolizada a una crecientemente heterogéa y de competencia; y finalmente, al nivel de la disidencia religiosa, se pasó de un cuerpo protestante relativamente pasivo y estable, a una composición heterogéa en la -- que predominan los que tienen mayor dinamismo en sus actividades y en sus prácticas religiosas, lo cual tiende a darle más movilidad a este sector social.

En función de esto podemos ya establecer que existe por lo menos

(2) BASTIAN, Jean Pierre, Protestantismo y sociedad en México. Casa Unida de Publicaciones, México, 1983. pp. 221-224.

una coincidencia en el tiempo entre estos tres procesos. Ese es el punto de partida de nuestra indagación, cuya interrogante central es esta:

* ¿qué relación existe entre la transformación de la estructura social - que produce una sociedad predominantemente urbana, y la transformación del campo religioso, que genera espacios religiosos plurales?

Para poder responder a esta cuestión debemos situarla en niveles específicos de análisis. En primer lugar, habría que preguntarse cuál es el espacio analítico en el que se pueden observar sus tendencias de diversificación, esto es, ¿cómo entender el fenómeno religioso en un marco social más amplio, que incluye relaciones de diversos tipos? ¿genera el medio urbano prácticas religiosas singulares?, ¿cumplen los -- nuevos grupos religiosos funciones culturales específicas en tanto componentes del modo de vida urbano?.

En segundo lugar, habría que plantear la cuestión en un marco histórico concreto: ¿qué relación hay a nivel demográfico entre las tendencias del desarrollo urbano y las del campo religioso?, y más específicamente, ¿cuál es la expresión regional del desarrollo urbano y su variación histórica?, y asimismo ¿cuál es la expresión regional del campo religioso en su nivel general (es decir considerando los criterios censales)? y ¿cómo ha variado en el tiempo esta conformación?; y finalmente, ¿existe entre ambos fenómenos una correlación estadística significativa?.

Por último, es preciso ubicarse en un nivel aún más específico, - el del subcampo religioso no católico, en donde los procesos de heterogeneización son más fuertes; la cuestión aquí sería saber si en términos de grupos religiosos, ¿el medio urbano produce una composición religiosa cualitativa o cuantitativamente distinta a la generada por las -- áreas rurales?. Para llegar a la respuesta es preciso aclarar lo si---

guiente: partiendo de una misma matriz religiosa, el cristianismo, ---
¿cuál es la composición de ese subcampo religioso en un contexto urba-
no altamente desarrollado?, ¿y cuál es en el caso de un contexto predom-
inantemente rural?; ¿cuál es, por lo menos a nivel muy general, su --
composición en la República Mexicana?, ¿y cómo se expresa ésta en re-
giones con niveles distintos de desarrollo urbano?.

2.- Nota metodológica.

a) Hipotesis.

La hipótesis general de este trabajo supone que la heterogeneiza-
ción del campo religioso, de la cual el desarrollo de los nuevos gru-
pos religiosos es su principal indicador, no sólo corresponde a la nue-
va forma de vida, mayoritariamente urbana, que caracteriza a la socie-
dad mexicana en el período 1950-1990, sino que incluso es uno de sus -
componentes principales.

En términos más concretos planteamos lo siguiente:

La expansión de los nuevos grupos religiosos, que heterogeniza el
campo religioso, responde a las características de pluralidad, compe-
tencia y mercado libre que caracterizan al medio urbano, que es, en --
tanto síntesis de lo diverso, un espacio heterogéneo. sólo
urbano?

(Entendemos lo urbano no sólo como el modo de vida que caracteri-
za al medio urbano, sino además como el conjunto de valores, visiones
del mundo y prácticas sociales que irradian desde las ciudades y los -
centros de mayor desarrollo hacia las áreas rurales y las zonas menos
desarrolladas. En este sentido abarca un gama mucho más amplia de pro-
cesos y transformaciones de las que nosotros analizaremos en este tra-
bajo).

Si consideramos que el desarrollo urbano no tiene lugar en el mis-

mo grado y al mismo tiempo para todas las regiones, sino que, por el -
contrario, se concentra en algunas y excluye parcialmente a otras, pue
de esperarse que la diversificación del campo religioso mexicano pre-
sente, tanto a nivel general como en el subcampo no católico, ritmos -
de crecimiento y formas de estructuración diferentes según el lugar --
ocupado por cada entidad y/o región en la estructura nacional del de
sarrollo urbano.

Aceptando que, por lo menos de manera general, a un mayor nivel -
de desarrollo urbano corresponde una mayor complejidad del campo reli-
gioso, cabe esperar que los segmentos de ese campo enmarcados por re--
giones con mayores índices de desarrollo urbano presenten una conforma-
ción más diversificada y heterogénea, mientras que las zonas con predom-
inio rural y agrícola manifiesten una tendencia hacia la concentra---
ción de la oferta religiosa en un número restringido⁵ de organizaciones. -
En un campo semimonopolizado por una corriente religiosa, es dable su-
poner que en el espacio que deja libre -el subcampo no católico- se ma-
nifiesten esas tendencias, y que la reconcentración disminuya a medida
que el nivel de desarrollo urbano sea mayor.

En concreto, en el primer caso, cabe esperar que la diversidad --
cultural que caracteriza al medio urbano favorezca una diversificación
de la oferta religiosa, desde el momento en que la demanda de bienes y
servicios -entre ellos los bienes simbólicos- de los habitantes de la
ciudad es generalmente mayor que la de su contraparte rural.

En el caso de esta última puede suponerse que ante la quiebra del
antiguo monopolio del campo, los espacios que deja libres la institu--
ción católica en crisis sean ocupados por un pequeño número de ofertan
tes con fuertes tendencias monopolísticas.

b) Objetivos

Lo que nos proponemos hacer aquí es establecer las determinaciones urbano-regionales del campo religioso, es decir, analizar las relaciones de causalidad que se dan entre el creciente proceso de urbanización y la transformación del campo religioso.

Para lograr lo anterior es necesario, en primer lugar, analizar a nivel teórico sus relaciones, de modo que puedan establecerse categorías apropiadas para el análisis empírico. Esto implica definir un modelo analítico, un escenario general en el que pueda observarse teórica y empíricamente la dinámica de los actores religiosos; esto implica analizar lo religioso como una trama social compleja, inserta a su vez en una trama mayor de relaciones, ubicar dicha trama en un escenario concreto, y profundizar en el papel que juegan dentro de esa trama y en ese escenario concreto.

En segundo lugar, es preciso observar sus relaciones en un plano empírico general, para lo cual se requiere, por una parte, establecer la "regionalización" tanto del desarrollo urbano como del campo religioso, es decir, identificar regiones relativamente homogéneas en cuanto a sus indicadores demográficos en las últimas cuatro décadas; y por la otra, establecer mediante diversos procedimientos analíticos, las correlaciones entre ambos.

Finalmente, se deberá observar la composición específica del subcampo no católico, y en particular del subcampo protestante, para contrastarla con el grado de desarrollo urbano de su contexto regional. En este caso se habrá de partir del análisis de dos configuraciones surgidas en contextos distintos y opuestos en cuanto a sus niveles de desarrollo urbano: los Estados Unidos y América Central; en seguida queremos establecer, aunque en términos muy generales, el perfil del

campo religioso nacional. Luego de eso estaremos en condiciones de --- abordar nuestras dos regiones básicas, el sureste y la frontera norte, en donde históricamente se observan los mayores porcentajes de cambio religioso, y rastrear ahí posibles relaciones de causalidad entre ambos fenómenos.

c) Instrumental teórico-metodológico.

Para el análisis teórico planteado en la primera unidad nos apoyamos en varios modelos: la teoría de los campos de Bourdieu, en el primer punto; en el segundo, en el que se trata de definir la religiosidad urbana, convergen diversos enfoques de sociología urbana, -retomando principalmente los conceptos de la Escuela de Chicago, y en menor medida los de la Sociología Urbana Francesa y sus críticos-, con nociones propias de la sociología de la religión; por último, el tercer punto se aborda en una perspectiva próxima a la antropología cultural.

El análisis demográfico lo hacemos de tres formas: para el caso - del desarrollo urbano utilizamos una variante del modelo de Claudio -- Stern para el análisis regional de México, del que hemos eliminado los indicadores económicos y hemos añadido otros propiamente demográficos, para hacerlo congruente con la línea general de análisis. Para el campo religioso aplicamos un procedimiento semejante, aunque ajustado a las características del campo religioso, y en ambos casos construimos índices a partir de los indicadores correspondientes. Para culminar esta parte, recurrimos a procedimientos estadísticos, como el análisis de regresión, y no estadísticos, como el análisis de rangos de variación por década, y técnicas de evaluación de zonas mediante la superposición de planos codificados.

Para el último capítulo que supone un estudio sociográfico, tene-

mos las siguientes herramientas: el modelo de clasificación del campo religioso según su distribución entre sus unidades componentes); el -- análisis de su configuración regional y su transformación histórica, y la sociografías regionales, las cuales son de dos tipos, según la fuente de obtención: a) documentales, que es el caso de la mayoría; y b) -- por encuesta⁽³⁾, en el caso de los municipios de Mexicali y Tecate, en los que se realizó un levantamiento de campo.

(*) Aunque la encuesta realizada aporta mucho mayor información, dados los límites de este trabajo recuperamos aquí sólo sus aspectos sociográficos más generales, como lo son la composición del campo -- por grupos y por tipos, y su desarrollo histórico. El resto de la información está destinada a un estudio posterior.

CAPITULO II

**CONCEPTOS TEORICOS
GENERALES**

II. ELEMENTOS TEORICOS GENERALES.

Introducción

A más de cien años de de que teóricos como Max Weber, Ernest ---- Troeltsch y Emilio Durkheim, entre otros, sentaran las bases para el - estudio sociológico de la religión, las discusiones en torno al fenómeno religioso dan la impresión de que se acabaran de iniciar. Es decir, más allá de esos y muchos otros aportes, las respuestas a la transformación del fenómeno religioso siguen siendo inacabadas.

Tal situación es producto por lo menos de dos tipos de hechos: en primer lugar, es incuestionable que vivimos en un mundo en permanente y acelerada transformación, en el que junto al cambio social se transforman también las manifestaciones religiosas. La velocidad y profundidad de los cambios es tal que los esfuerzos por conceptualizar la realidad llevan siempre un retraso inevitable. Esto no significa que no - haya regularidades en la vida social, entiendase bien, sino que esas - regularidades se manifiestan hoy de una manera compleja, y parecen --- abrir cada vez más sus posibilidades de expresión.

Así, por ejemplo, fenómenos como la vida religiosa o la vida urbana, que han existido desde tiempo atrás, adquieren nuevas formas y son generados por nuevas causas, ya que están insertas en un orden de cosas distinto, multideterminado. Es en este sentido que para comprender la vida social, hoy importa menos si el fenómeno urbano es en realidad un producto de la industrialización, o si es por sí mismo demasiado vago como objeto de estudio⁽¹⁾, -con lo cual estamos de acuerdo- pues --

(1) En este sentido siguen siendo interesante la discusión planteada - por Manuel Castells. Vease CASTELLS, Manuel, Problemas de investigación en sociología urbana. Siglo XXI Editores, México, 1978.

los patrones sociales que genera la ciudad -o mejor aún, la cultura de masas que es correlativa a la ciudad- son generalmente los mismos; o - para decirlo en otras palabras, la amplia gama de variaciones de la vida social que comprende el fenómeno urbano se repiten, y nuestro reto es cada vez más, explorar dentro de esa gama de variaciones y sus causas, antes que insertarse en discusiones abstractas sobre si existe o no un objeto sociológico llamado cultura urbana.

Con lo anterior queremos dejar claro dos cosas: en primer lugar, que hoy no hay "una" explicación de lo religioso, sino múltiples posibilidades de aproximación, y en cada una de ellas, o por lo menos en - aquellas que se hagan con la rigurosidad necesaria, iremos ganando terreno en la comprensión de un fenómeno del todo humano. En segundo lugar, que para comprender las causas de un fenómeno tenemos que ir a -- sus manifestaciones externas, visibles, considerándolas como parte de la explicación general; esto no implica validar un empirismo ramplón - que pretende leer la realidad a partir de su mera cuantificación, sino ubicarse en el terreno de los hechos reales, concretos, ya que la sociedad está conformada por hechos y relaciones reales. Sólo a partir de esta base podemos darnos a la tarea de especular acerca de otro tipo de causas y razones de fondo. Para decirlo sintéticamente, no buscamos "las causas últimas", porque -aún suponiendo que esto existiera- queda fuera de toda posibilidad científica, y se ubica más bien en el terreno de la filosofía.

Eso es lo que nos proponemos aquí, y en este capítulo habremos de abordar, desde diversas perspectivas pero ubicados siempre en el nivel conceptual, algunos de los elementos que nos permitan entender porque en nuestras sociedades, acostumbradas al monopolio del poder material y simbólico, se transforman las estructuras religiosas sin que esto --

signifique un quebranto de la estructura social total. O dicho en ----
otras palabras, nos proponemos indagar algunas de las causas, las rela-
cionadas con el fenómeno urbano, por las que el campo religioso de --
una sociedad, y en particular de la sociedad mexicana, se transforma -
junto con el resto de la vida social; y recalcamos el término algunas,
porque, como hemos dicho, la multideterminación que caracteriza a la -
vida social desautoriza las explicaciones unívocas.

Para desarrollar el marco conceptual necesario para nuestro análi-
sis empírico iniciaremos estableciendo la noción de campo religioso, -
que nos permitirá ver de manera concreta cómo se constituyen las redes
de relación social entre los actores religiosos, y como estas redes se
entretejen con otros tipos de relación, constituyendo la trama de la -
vida social urbana. Para ello desarrollaremos los modelos básicos que
guiarán nuestro trabajo.

Luego de eso emprenderemos una reflexión mucho más detenida acer-
ca de la religiosidad urbana, es decir, nos preguntaremos si existe --
una forma de práctica religiosa específica de la vida urbana y las --
causas y consecuencias de que tal forma exista. Dentro de los límites
de una reflexión general, trataremos de establecer un escenario en el
cual se comprendan las transformaciones de fondo de la práctica religio-
sa en el marco urbano.

Finalmente indagaremos cuál es la función de las minorías religio-
sas que parecen proliferar hoy, y sobre todo cuál es la explicación de
fondo que podemos darle a esta proliferación en una perspectiva cultu-
ral global.

Con estos elementos estaremos en posibilidades de emprender el -
análisis empírico sin perdernos en una maraña de datos, nombres y rela-
ciones aparentemente sin sentido.

1) La noción de campo religioso. (*)

1.- Consideraciones generales.

El análisis sociológico del fenómeno religioso requiere del manejo de ciertos modelos conceptuales que permitan un acercamiento ordenado a sus manifestaciones empíricas, dada la complejidad y aparente --- anarquía que las caracteriza.

Dichos modelos son, por tanto, herramientas metodológicas indispensables; la noción de campo religioso y la aplicación del modelo económico de mercado al campo religioso son dos de los modelos básicos en el análisis sociológico de la religión, a los cuales está ligado, además, un acervo considerable de conceptos que hacen factible la operacionalización de los modelos y su aplicación a análisis concretos.

En este apartado pretendemos precisamente realizar una revisión de tales modelos, para lo cual empezaremos por caracterizar la noción de campo religioso, y de definir sus relaciones de causalidad (interdependencia y autonomía) con respecto al campo social que lo contiene; - esto nos servirá para aislar analíticamente los factores centrales que lo conforman y dinamizan, como son los agentes sociales del campo, esto es, productores y consumidores de bienes religiosos, así como la sociedad política que los enmarca; de esta forma nos acercaremos sobre todo a las circunstancias en las que se genera de la demanda religiosa.

Definir de tal manera a estos agentes nos permitirá observar el campo religioso con el modelo económico de mercado, y con ello descubrir algunos de los mecanismos de competencia que se establecen en su

(*) La versión inicial de este ensayo se publicó con el mismo título - en el número 4 de la revista *Intringulis*. Vease *Intringulis*, No. 4, enero-abril de 1992. Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 021, Mexicali, 1992. pp. 43-50.

interior, haciendo visibles algunas de las características de la oferta religiosa.

Con ello habremos afinado dos nociones básicas para el análisis de lo religioso como fenómeno social.

2.- Caracterización del campo religioso.

Las definiciones, de acuerdo con Peter Berger, por su propia naturaleza no pueden ser ni 'verdaderas' ni 'falsas', sino más o menos útiles. Por esta razón, más que discutir acerca de la definición de estos modelos, el objetivo que perseguimos en este apartado es demostrar su pertinencia y utilidad como marcos de interpretación de la realidad.⁽¹⁾

Pierre Boudieu entiende el campo religioso como un espacio teórico donde:

1) Se puede reconstruir la lógica de la interacción entre:

- Agentes e instituciones productores y distribuidores de los bienes simbólicos de salvación⁽³⁾, y
- Los sectores sociales que "compran aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda".

2) Los agentes e instituciones productores entran en competencia para detentar el capital religioso y el poder religioso en un campo religioso históricamente determinado.⁽⁴⁾

(2) Berger, Peter L., *The Sacred Canopy. Elements of a sociological -- theory of religion*", 2da. edición. Anchor Books, U.S.A., 1990. pag. 175.

(3) Los bienes simbólicos de salvación fundamentales son las prácticas cúllico-rituales, como el Sacramento de la Eucaristía (la misa, entre los católicos) el bautismo y la comunión, además de otros como la extremaunción y el matrimonio. También a las experiencias comunitarias que brinda el espacio religioso, como la participación activa y la convivencia estrecha en los ritos, la sanación por imposición de manos, las cruzadas de milagros, etc.; también el discurso religioso, que ofrece refugio y esperanza frente a los rigores de la vida social, y la membresía misma, que supone una señal de identidad en una sociedad cada vez más impersonal.

El campo religioso posee una doble naturaleza: por una parte es -
determinado por las contradicciones sociales que le fijan sus límites
y lo orientan, y por la otra es relativamente autónomo, en la medida -
en que tiene sus propios mecanismos y formas de interacción.(5)

Un ejemplo de la forma en que los cambios sociales y políticos li-
gados a la lucha de clases limitan y orientan la acción del campo reli-
gioso puede verse en los siguientes casos:

a) La expansión y multiplicación de los grupos religiosos no cató-
licos en América Latina en la segunda mitad del siglo pasado está rela-
cionada, por un lado, con la expansión del modo de producción capita-
lista a escala continental, ya que su mensaje religioso expresaba la -
visión social y los valores propios de la cultura norteamericana, ma-
triz de la inmensa mayoría de los grupos, e inmersa en el desarrollo -
capitalista más avanzado del continente.

Y por otro, con el hecho de que las clases sociales de América La-
tina expresadas por el liberalismo, y que se orientan a la búsqueda --
del modelo capitalista de desarrollo, encontraron en estos mismos gru-
pos religiosos un aliado para debilitar la hegemonía católica en el te-
rreno simbólico (que se traducía, en poder político y económico en el
plano de lo social), y con ello allanar el camino para la transforma-
ción de la estructura social y económica del país.

b) Un siglo después, el capitalismo industrial y transnacional --
provocaba la transformación de las estructuras productivas en el campo

(4) Bastian, Jean Pierre, "Protestantismo popular y política en Guate-
mala y Nicaragua", en REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA, Núm.3, ju-
lio-septiembre 1986. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM,
México, 1986. pag. 182.

(5) Martínez, Abelino. Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de --
salvación. Editorial Dei, Costa Rica, 1989. pp. 128-130.

y el incremento de la migración rural-urbana, generando en la ciudad - capas sociales marginadas y seres anónimos (en el sentido simmeliano - del concepto); los grupos humanos que conforman estas capas buscan re- construir a nivel simbólico su identidad y sus estructuras comunita--- rias, y por esa razón generan una demanda social de sentido.

En este contexto, los grupos pentecostales adquirieron relevancia por poseer una oferta religiosa sumamente atractiva: vida comunitaria intensa, explicación sencilla de la realidad y justificación de todos los males presentes, prácticas cültico-rituales emotivas y dinámicas, presunción de un contacto directo y relativamente libre con Dios (co-- mo rechazo a las estructuras religiosas burocratizadas e impersonales), etc.. (6)

3.- Determinaciones sociales del campo religioso.

Si consideramos que hasta hace pocos años el contexto latinoameri- cano era casi monorreligioso -el catolicismo alcanzaba porcentajes su- periores al 90% de la población total en muchos países del subcontinen- te, y que aún hoy la población afiliada a alguna religión supera ese - mismo porcentaje en casi toda el área, resulta lógico que:

-El control político-ideológico de los sectores dominados pasa -- por el control de la conciencia social de los mismos, y en este proce- so la conciencia religiosa juega un papel importante como fuente de va- loración ética de la realidad y de definición de prácticas sociales.

-Para grandes sectores de la población el cambio social sólo es - comprensible y aceptable en la medida en que es validado por el apara- to perceptual religioso.

(6) Bastian, Jean Pierre, Breve historia del protestantismo en América Latina. Casa Unida de Publicaciones, México, 1986. pp. 16-17.

-En un contexto de transformación social acelerada, el campo religioso, que aglutina casi a la totalidad de la población y es afectado por fenómenos sociales tales como la crisis económica, los flujos migratorios y la desintegración familiar, no puede permanecer inalterable.(7)

En este sentido está planteado el apunte de Otto Maduro: "El conflicto entre los intereses opuestos de autonomía de parte de los dominados y de hegemonía por parte de los dominantes, se traduce en un conflicto latente o abierto, dentro del campo religioso, entre los actores religiosos ligados a una u otra de estas tendencias". En esta "traducción" del conflicto al campo religioso, el campo es dominado por la institución católica, a la que se articula subordinadamente el movimiento protestante y paracristiano, en lo externo, y el catolicismo popular, en lo interno.(8)

En general, cuando los campos económicos y políticos están cerrados o restringidos por las clases dominantes, las sociedades religiosas no católicas se convierten en espacios sociales en los que se posibilita la resistencia y la protesta colectiva.

El movimiento protestante ocupa una posición subordinada tanto en el campo religioso como en el campo social; en el primer caso por ser minoritario, fragmentado, relativamente nuevo, y por ofertar bienes simbólicos disidentes.

En el segundo, por su posición en la estructura de clase, ya que la mayor parte de sus miembros se reclutan entre los sectores rurales

(7) Martínez, Abelino, *op. cit.*, pp. 130-132.

(8) Bastian, Jean Pierre, "Protestantismo y Sociedad en México". Casa Unida de Publicaciones. México, 1983. p. 208. Cfr. Otto Maduro, "Religión y Conflicto de clases", Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978. pag. 122.

marginados y el proletariado y subproletariado urbano. Es decir, sectores inconformes con el orden de cosas imperante buscan bienes simbólicos de salvación disidentes, de modo que lo que se moviliza son intereses disidentes de ciertos valores dominantes. En este nivel, el protestantismo popular, mayoritario, se identifica con las culturas subalternas.

Es cierto, su poder religioso -medido en términos de su capacidad de convocatoria, de cobertura y de expansión- es precario, pero la religión popular protestante constituye un sistema simbólico coherente - en el que amplias capas de los sectores dominados reconstruyen un mundo amenazado por las contradicciones generales de la sociedad.⁽⁹⁾

Por otro lado, también el subcampo protestante se ve escindido -- por esta determinante social, lo cual puede constatarse en la presencia de una clase media emergente que se expresa religiosamente a través de un protestantismo legitimador, en cuyos bienes simbólicos encuentra una legitimación ética a su nuevo status social.

4.- Autonomía religiosa y voluntad de resistencia social.

Visto en esta perspectiva, el campo religioso se revela como una de las principales instituciones reproductoras de las relaciones sociales y de sus formas de dominación, pero también, correlativamente -- ya que reproduce el esquema dominantes-dominados-, de sus modalidades de rebelión, que pueden ser opuestas, complementarias o independientes de las acciones contestatarias en otros campos de la vida social (esto depende de la conformación del bloque histórico y su articulación al campo religioso).

Lo que hay, pues, es una búsqueda de autonomía religiosa, --

(9) Bastian, Jean Pierre, Breve historia ..., op. cit., pp. 16-17

signo y expresión de una voluntad de resistencia de las capas subalternas. En una sociedad globalmente dominada, la iniciativa religiosa se convierte en un medio privilegiado para constituir territorios culturales autónomos, en los que a partir de una base religiosa común, (se mantienen o renuevan las prácticas mágico-religiosas, pero se conserva su función práctico-social), lo sagrado deviene instrumento de transformación simbólica de la realidad.(10)

Establecida esta distinción, cobra sentido la afirmación de Rodolfo Casillas en el sentido de que el crecimiento de los nuevos grupos religiosos expresa la ruptura del campo simbólico de la religión, pero esta ruptura no implica necesariamente la ruptura del orden social: -- "No necesariamente la acción que atenta al campo religioso atenta de igual manera al campo social, se puede romper el primero sin afectar al segundo".(11)

Suponer lo contrario -piensa Casillas- equivale a identificar sociedad e Iglesia, y confundir el conflicto social con una de sus manifestaciones particulares. La distinción entre ambos momentos o niveles del conflicto permite entender que el Estado no reaccione de la misma forma ni con la misma intensidad que la Iglesia Católica frente a la expansión religiosa no católica.

5.- La conciencia simbólica, objeto de lucha.

Las formas de conciencia capaces de movilizar a las masas provie-

(10) Bastian, Jean Pierre, "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en *RELIGION Y POLITICA EN MEXICO* (Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, coords.). Segunda edición. Ed. Siglo XXI, México, 1975. - pp. 177-192.

(11) Casillas, Rodolfo, "Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales", en *Frontera Norte*, vol. I, num. 1, enero-junio de 1989. Tijuana, 1989. pp. 175, 182; y "Religión y conflicto social en Chiapas. (Ensayo sobre una problemática compleja)". Documento fotocopiado. México, 1987. pp. 1-2.

nen no de la conciencia científica, sino de la conciencia simbólica; ésta se maneja en el terreno de los valores éticos confrontados, como los mitos; las construcciones simbólicas se concretan -por así decirlo- en categorías morales como la justicia, el amor, el patriotismo, el heroísmo, etc., que impulsan a los individuos hacia prácticas sociales -que generalmente requieren sacrificio y esfuerzo, como el proselitismo jehovista o mormón o el rigor ascético de los menonitas, por ejemplo.

La conciencia científica, en cambio, supone un proceso de racionalización y conceptualización objetiva de la realidad, y la elaboración de estrategias para ajustar la realidad a lo que se percibe como racionalmente correcto. El resultado es una conciencia intelectualista que generalmente nutre de cuadros dirigentes a los movimientos de masas.⁽¹²⁾

Una de las formas específicas que asume la conciencia simbólica -es la de la conciencia religiosa, que constituye una producción simbólica éticamente significativa que, basada en una normatividad trascendente, busca otorgarle sentido a la vida individual y social.

Dada la relativa autonomía del campo religioso, y la especificidad de la conciencia simbólica, el campo de la conciencia social, y en particular el de la conciencia religiosa, se convierten en "objeto de lucha para instancias que, de modos diversos y hasta antagónicos, fabrican especies simbólicas significadoras de la vida y de la realidad".⁽¹³⁾

6.- Espacios de convergencia entre los grupos religiosos y el Estado.

La perspectiva analítica del campo religioso que hemos venido deli

⁽¹²⁾ Martínez, Abelino, *op. cit.*, pp. 132-133.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, pag. 133.

neando aquí nos permite una mayor precisión conceptual en torno a las relaciones entre los grupos religiosos y el Estado.

Como ya hemos dicho, la competencia en la producción de sentido -trascendente -dentro y fuera del campo religioso- expresa la contradicción entre intereses sociales disímboles. Las fuerzas en lucha establecen alianzas para lograr una mejor posición de competencia; los "tejidos simbólicos coincidentes", como la utopía o la inminencia e inevitabilidad de un mundo nuevo, libre y feliz para siempre -construcciones presentes incluso en corrientes ideológicas opuestas-, crean "espacios de convergencia", esto es, áreas de la vida social en las que se da la interacción y el acuerdo entre fuerzas disímboles. Estos "aliados coyunturales" establecen entre sí una "relación transaccional".

En Nicaragua, por ejemplo, la alianza entre el Estado sandinista y una parte del movimiento protestante⁽¹⁴⁾ fortalecía la posición de -ambos ante el frente común Estados Unidos-Unión Nacional Opositora-contras-Iglesia Católica-Consejo Nacional de Pastores Evangélicos (liderados por las Asambleas de Dios).

El estado sandinista, urgido de paz y estabilidad para desarrollar su proyecto social, reconocía a los primeros como interlocutores legítimos, y compartía posiciones y proyectos en materia política y cultural con ellos, abriendo espacios sociales para su libre desenvolvimiento. A cambio, estas iglesias -que también estaban por la paz y por la justicia social- daban una legitimación religiosa a la transformación de las estructuras sociales, criticando abiertamente a la con--

(14) *Principalmente los grupos aglutinados en el Consejo Evangélico -- Pro Ayuda a los Damnificados (CEPAD), entre los que se cuenta a la Convención Bautista de Nicaragua, y a las Iglesias del Nazareno.*

trarevolución y a la agresión del imperialismo norteamericano. (15)

Como puede apreciarse, para entender la dinámica de los comportamientos políticos de los movimientos protestantes, es necesario insertarlos en el origen y totalidad del campo religioso.

El campo religioso latinoamericano se define históricamente por la contradicción entre la Iglesia Católica y el Estado laico, y dado que el protestantismo ocupa una posición subalterna, la estrategia de sus líderes se orienta a buscar el reconocimiento del Estado para, por una parte, legitimarse como detentores de bienes simbólicos de salvación; y por otra, para mejorar su posición dentro del campo religioso frente a la sociedad religiosa dominante.

El Estado, a su vez, busca reafirmar su autonomía y su dominio sobre la sociedad civil, conteniendo la penetración de la Iglesia Católica en las instituciones estatales y en la misma sociedad civil.

Entre los efectos que esta alianza genera, puede mencionarse, a nivel religioso, el fortalecimiento de la orientación ecuménica nacionalista, y el correspondiente debilitamiento de la tendencia conservadora; a nivel político, se desestimula el ausentismo social y la indiferencia ante los procesos políticos. (16)

7.- El mercado de bienes simbólicos de salvación.

Hemos ya hablado del modelo de mercado como uno de los instrumentos de interpretación del campo religioso. Vamos a profundizar un poco más en este sentido.

En tanto mercado de bienes espirituales (en el sentido de que sus productos van dirigidos "al espíritu"), el campo religioso posee una

(15) *Ibid.*, pp. 134-137.

(16) Bastian, Jean Pierre, "Protestantismo popular y política ...", *op. cit.*, pp. 181-183; y Martínez, Abelino, *op. cit.*, pp. 137-139.

demanda, determinada por las condiciones generales de existencia (económicas, políticas, culturales), y una oferta que depende de la composición y dinámica internas del campo religioso. --D con FV 11 dic 1987-- --D 825 Pictus vs Rec Pdr
L 260000 Gels
EXIST
(1810)

Dentro de este esquema se inscribe, por ejemplo, la hipótesis de Valderrey, para quien los rápidos y profundos cambios que se dieron en Latinoamérica en los años sesentas ahondaron la crisis estructural, y generaron una demanda religiosa de sentido creciente y diferenciada. Las iglesias no han sido capaces de responder a esta demanda, y en cambio lo han hecho otros grupos religiosos que poseen "mayor dinamismo y una oferta religiosa más adaptada a las demandas inmediatas de las crecientes masas de pobres latinoamericanos". (17)

La oferta religiosa en América Latina está conformada por tres --
agentes básicos: iglesias, denominaciones y sectas, las cuales constituyen instancias productoras, reproductoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación, y establecen entre sí relaciones de competencia y alianza buscando dominar la producción de bienes simbólicos y de tentar el poder religioso.

Los bienes simbólicos producidos por los agentes religiosos están en función de la demanda social, la cual varía según los intereses religiosos de los grupos y clases sociales. "El interés religioso siempre expresa o encubre un interés fundamentalmente político"; de ahí --
que la demanda de bienes simbólicos religiosos (18) tenga como función

(17) Valderrey Falagán, José, "Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano". Ponencia presentada en el -- XLII Asamblea General de la Conferencia Episcopal Mexicana, en México, 1988. pp. 23-24.

(18) Que es una manifestación particular, en el nivel simbólico, de -- una demanda más profunda por mejores condiciones de vida: una vida mejor --en este mundo y/o en el otro--, es la oferta esencial de la religión y la demanda permanente de los seres humanos.

legitimar, compensar o protestar, según la posición social de los grupos demandantes.

Las demandas religiosas de los laicos son dirigidas a las instancias de producción (grupos religiosos) quienes administran y distribuyen los bienes a través de sus cuadros especializados (sacerdotes, pastores, guías, ancianos, mediums, etc.).(19)

El interés religioso, que pone en movimiento al mercado, puede definirse como "...la necesidad -presente en algunas sociedades y ciertos grupos sociales- de situarse, orientarse y actuar en su entorno natural y social mediante una visión de ese entorno referida (central o lateralmente, total o parcialmente) a fuerzas metasociales y sobrenaturales de las que el grupo se siente dependiente y ante las cuales se --- siente obligado a cierta conducta".(20)

El acto de producción de bienes simbólicos de salvación es un --- "trabajo específicamente religioso", de modo que las instituciones que conforman el campo religioso constituyen "unidades de producción" de --- dichos bienes, cuya utilidad social consiste en que son "fuentes de -- sentido".

La práctica religiosa pone sus productos en el mercado para que - "sean consumidos -y reproducidos en el acto de consumo- por la cliente la". Cuando las instancias de producción son muchas, se establece un - patrón de competencia entre ellas, o por el monopolio o contra el mono- polio de la producción. Actualmente en Latinoamérica la competencia se da en dos sentidos: catolicismo-protestantismo, y protestantismo-pro-- testantismo.

(19) Bastian, Jean Pierre, Breve historia ..., op. cit., pp. 15-17

(20) Martínez, Abelino, op. cit., p. 140. Cfr. Otto Maduro, Religión y ..., op. cit. pag. 84.

8.- La competencia religiosa en distintos niveles de institucionalización.

Esta competencia por espacios de credibilidad en la sociedad civil presupone algunas condiciones como el asistencialismo, la búsqueda de aliados, la productividad ético-simbólica, la formación de pastores, acciones todas ellas que presuponen una interacción permanente con la sociedad civil y política. Debido a esto, la competencia religiosa conduce invariablemente a una definición política (la posición de los grupos con respecto "al mundo" generalmente marca la pauta de su comportamiento político).

Los que postulan que el mundo no es perfecto, pero si perfectible, por lo regular ~~no~~ son indiferentes políticamente, sino que actúan en favor o en contra de los cambios sociales; es el caso de iglesias y de nominaciones. Las sectas y sectas establecidas, por el contrario, consideran al mundo como radicalmente malo y sin remedio, por lo que llaman a la "huida del mundo", y por tanto al ausentismo social y la abstención política. (21)

Ya que se trata de dos formas de comportamiento social diferente, y que además impactan en sectores diversos de la sociedad, cabe pensar que sus formas y ámbitos de competencia -y alianza- son distintos. Eso es lo que revisaremos en las líneas siguientes.

Un campo religioso típicamente denominacional⁽²²⁾ es el norteamericano, es por ello que ahí surgió la aplicación del modelo mercantil de la economía libre al fenómeno religioso.

(21) Ibid., pp. 141-146.

(22) "La denominación es el fruto de una sociedad en la cual ningún -- grupo religioso detenta el monopolio de los bienes simbólicos de salvación, donde impera una tolerancia de los grupos religiosos --

Este modelo supone la competencia de un gran número de unidades - en el mercado libre; diversos factores sociales y económicos obligan a las denominaciones a una creciente racionalización de sus actividades, por lo cual la competencia sin trabas se vuelve inviable y costosa. En tonces se forman trust que reducen el número de unidades en competen-- cia mediante su acumulación, repartiéndose el mercado entre las agrupaciones mayores surgidas de ese proceso. Finalmente, se establece una - cooperación altamente racional entre los trust⁽²³⁾, que incluye investigaciones de mercado, planificación conjunta, actitudes comunes frente a determinados problemas y tareas, concretados a través de sus organismos de cooperación .

El resultado de este proceso de equilibrio de fuerzas es el oligopolio⁽²⁴⁾, a diferencia de las formas casi monopolísticas que caracteri--

los unos con los otros: ninguno de ellos tiene una relación privilegiada con el Estado. Este es el caso en Estados Unidos, pero no el de América Latina, aunque muchas sectas establecidas se otorgan el status ideológico de denominación". Bastian, Jean Pierre, Breve historia ..., op. cit., pag. 15. Cfr. H. R. Niebuhr, "The - Social Sources of Denominationalism", New York, Holt and Co., --- 1929.

- (23) Trust: Unión y concentración de empresas con miras a una acción común; la integración suprime la independencia legal y económica de las mismas constituyéndose para efectos operativos en una empresa única. A semejanza del monopolio, controla casi por completo el mercado. A diferencia de él, involucra a más de una empresa; y a diferencia del cartel, las empresas pierden su autonomía y actúan como una sola, ya que nacen de la voluntad de los capitalistas que compran los títulos de las empresas, mientras que en --- aquel hay una unión voluntaria de empresas. El cartel, se ha dicho, es económico, y el trust, financiero. Aunque generalmente logra ganancias monopolísticas y estabilidad en la competencia, que son sus objetivos centrales, no elimina -al igual que otras formas monopolísticas- la competencia capitalista, sino que la acentúa y la endurece. Véase: Diccionario UNESCO de las Ciencias Sociales, Tomo IV, Editorial Planeta-Agostini, España, 1987, pp.2283-2284. También Borizov, Zhamin, Marakova, Diccionario marxista de economía política. Ediciones Quinto Sol, México. p. 244.

- (24) Oligopolio: aunque sus características no están definidas con --- exactitud como en el caso del monopolio y de la competencia perfecta, si hay ciertas condiciones generales para hablar de una si

zan al campo religioso latinoamericano. (25)

La técnica de diferenciación marginal es otro de los conceptos -- económicos útiles en el análisis sociorreligioso. Es la respuesta a un mercado altamente racionalizado que impone la normalización (estandarización) de los productos. Se da entonces a éstos una presentación distinta -de etiqueta o diseño- para que sin dejar de ser idénticos en lo principal, aparezcan como distintos a otros productos iguales.

Las denominaciones presentan precisamente un núcleo central altamente normalizado, pero lo diferencian marginalmente a través de rasgos secundarios como la personalidad de sus ministros o la construcción y mobiliarios de sus templos. Así el denominacionalismo se vuelve funcional en una situación competitiva, al mismo tiempo que sus productos se han normalizado. (26)

En el otro extremo de la banda espectral que cubre el campo religioso, están las formas menos desarrolladas, las sectas (o eclesiolas o iglesias locales, como las denomina Abelino Martínez) que ocupan una posición diferente en el esquema de la competencia religiosa.

A nivel de competencia, presentan dos rasgos distintivos:

1) La competencia se establece en el subsistema de eclesiolas, y es una competencia por la clientela, a nivel de barrio, y de tipo cau-

tuación oligopólica, a saber:

"a) un pequeño número de empresas dominantes en el mercado;

b) producen bienes estandarizados o diferenciados;

c) debido al pequeño número de empresas dominantes, el control de los precios es amplio, dando lugar a acuerdos, convenios o prácticas conspirativas;

d) La competencia extraprecio es vital, recurriéndose a sistemas competitivos tales como la diferenciación del producto". Véase: Rossetti, José P., *Introducción a la economía. Enfoque latinoamericano*. Editorial Harla, México, 1979. pp. 201-204.

(25) Hill, Michael, *Sociología de la religión*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976. pp. 295-296.

(26) *Ibid.*, pp. 295-296.

dillista (lo que da origen a la división de los grupos al surgir otros "caudillos" al interior del o de los núcleos originales):

2) No tratan de ocupar un espacio secular, político: son indiferentes a los procesos macropolíticos y al ordenamiento institucional de la sociedad. No manejan proyectos referentes a la totalidad social y cultural: su límite está en la conquista de las conciencias individuales y su ámbito de recompensa es casi exclusivamente espiritual.

En lo que toca a las alianzas, también aquí encontramos rasgos específicos:

a) Las alianzas se establecen a nivel microsocioal, dentro de las estructuras locales de poder, es decir, con policías, delegados políticos, líderes de colonos y otros agentes locales de poder.

b) Hay una tendencia a la concertación ecuménica, ya que la regulación de la microcompetencia legitima el proyecto religioso, toda vez que lo incorpora formalmente al mercado y en esa medida le otorga reconocimiento como agente religioso (a diferencia de las sectas establecidas, como mormones o testigos de Jehová, que tienden al exclusivismo).

c) Las instituciones en gran escala buscan ganar bases "religiosas" en este subsistema de eclesiolas, lo cual fortalece su propia posición de competencia en el campo religioso. (27)

9.- Conclusiones en torno a la noción de campo religioso.

El análisis precedente nos ha permitido observar el fenómeno religioso en una óptica muy específica, como lo es la noción de campo religioso y la aplicación del modelo de mercado al mismo. Esta perspectiva nos ha permitido estudiar el plano de la demanda en su núcleo central, como lo es la conciencia simbólica, encontrar porque la visión religio

(27) Martínez, Abelino, *op. cit.*, pp. 146-147.

sa se convierte en un vehículo esencial para la expresión de los sectores subalternos, y observar como la posiciones coincidentes entre algunos sectores del protestantismo y de la sociedad política abre espacios de convergencia que posibilitan la expansión de formas específicas de oferta religiosa.

Asimismo nos ha permitido acercarnos a la dinámica real del campo religioso, a partir de la interacción entre las diferentes instancias de producción sociorreligiosa y su adecuación a un mercado crecientemente racional y competitivo.

Todo ello, finalmente, no es sino uno de los pasos indispensables para lograr un acercamiento ordenado y sistemático al fenómeno religioso, objetivo último de esta investigación.

Hay, sin embargo, una interrogante fundamental a la que no hemos dado una respuesta precisa, y es precisamente cuáles son las condiciones sociales que propician el desarrollo de un campo religioso como el que hemos venido analizando, considerando sobre todo las circunstancias culturales concretas en que se da el fenómeno religioso en la actualidad.

Esa es la tarea que emprenderemos en los dos apartados siguientes.

2. La religiosidad urbana. Elementos para su definición. (*)

1.- Consideraciones generales.

Nuestro tiempo se caracteriza por la rapidez y continuidad de los cambios que se registran en todos los órdenes de la vida social, la mayor parte de los cuales tienen su origen en el desarrollo del modo de producción capitalista y las formas de vida que genera -lo que conocemos genéricamente como "la civilización moderna"-; entre esas transformaciones hay dos que resultan fundamentales para entender la naturaleza de la vida social contemporánea: por un lado se registra un proceso creciente de urbanización mundial que ha convertido a las ciudades en el eje de la vida social; y por el otro el campo religioso mundial se transforma, siguiendo dos tendencias aparentemente contradictorias: la proliferación de grupos religiosos distintos y el incremento de las -- personas no adheridas a ningún credo religioso (lo cual implica, en ambos casos, el declive del monopolio religioso). *Por qué se pre-supone monopolio ??*

La vinculación entre ambos procesos está presente en el pensamiento de numerosos urbanistas -algunos de los cuales son retomados aquí-, así como en la mayor parte de los analistas del fenómeno religioso⁽²⁸⁾, (en particular cuando hablan de la anomia social como un elemento fun-

(*) La revisión crítica de este apartado fue hecha por el maestro Agustín Sánchez; también se agradecen las observaciones del sociólogo - Ariel Duarte.

Con el título de "La religiosidad urbana", aparecerá publicado en Civitas No. 8 (en prensa).

(28) Es el caso por ejemplo de Elio Masferrer ("Nuevos movimientos y -tendencia religiosas en América Latina", en Religiones Latinoamericanas, enero-junio 1991, México, 1991, p. 46), así como de José Valderrey y Jean Pierre Bastián, quienes han reconocido la importancia de la transformación rural-urbana de la sociedades latinoamericanas en este proceso, y que sin embargo en sus trabajos queda sólo a nivel de mención. La sociología de la religión norteamericana, en cambio, en un contexto más urbanizado, ha avanzado mucho más en este campo, como lo prueban los trabajos de Marty Martin y Earl Raab, entre otros.

damental para explicar el cambio religioso) pese a lo cual, y esto es particularmente notable en estos últimos, dicha relación no se ha explorado, y por ello es poco lo que sabemos acerca de cómo se transforma la práctica religiosa de los individuos en el contexto de las ciudades, y si el desarrollo -desigual no sólo en distintos países, sino -- aún en diversas regiones de un mismo país- de éstas como centro de la vida social da por resultado diferentes orientaciones al campo religioso que contiene.

Las interrogantes fundamentales a la que nos enfrentamos son, entonces, ¿cómo se transforma el campo religioso en el marco urbano?, si consideramos a la ciudad como un escenario en donde se desarrollan relaciones sociales complejas, ¿cuáles son las características sociales de ésta que condicionan la existencia de la religión y cómo se ajustan las prácticas religiosas a un medio aparentemente secular?.

El objetivo de este ensayo es, por lo tanto, definir los rasgos - centrales de la religiosidad urbana, como una forma de acercarse a un propósito más general que es el de encontrar las determinaciones urbanas del campo religioso.

Para alcanzar este objetivo analizaremos, en un primer momento, - el papel de la ciudad en tanto marco general e instrumento dinamizador de la vida moderna; procederemos luego a aislar analíticamente las --- prácticas sociales típicas de la ciudad, lo que hemos denominado -si-- guiendo a Louis Wirth- el modo de vida urbano; en seguida veremos cómo estas prácticas -y sus consecuencias- afectan las formas tradicionales de religiosidad; concluiremos buscando los efectos del modo de vida urbano sobre las dimensiones específicas de práctica religiosa.

Antes de entrar en materia conviene aclarar dos puntos:

En primer lugar, y para evitar confusiones, aquí manejamos el con

cepto de religiosidad en el sentido práctica social de la religión⁽²⁹⁾, definición que si bien no es la única ni se pretende que sea la más -- precisa, si es la más apropiada para acercarnos a las manifestaciones sociales de la religión; entendemos ésta como cuerpos de creencias y -- prácticas que pretenden regular --generalmente a través de institucio-- nes- la conducta social de los individuos en función del acceso a un -- plano supraempírico, y que como tales permiten a los individuos esta-- blecer relaciones entre sí.

Como tal, la religión no ha desaparecido en la ciudad, contra lo que aún suponen muchos analistas del fenómeno; es cierto que, como lo observa Earl Raab, existe una conexión directa entre la asistencia a -- la iglesia y el enfoque ético de la vida religiosa, y que en este sen-- tido podemos encontrar que en el medio urbano crecen las religiones -- "liberales", --como los congregacionalistas-, que muestran un mayor nú-- mero de miembros dudosos de la existencia de Dios).⁽³⁰⁾; no obstante, -- la conducta religiosa subsiste, adaptándose al nuevo medio, e incluso genera nuevas formas de despertar religioso.

Un segundo punto que es necesario aclarar es el de las dimensio-- nes que otorgamos aquí a la noción de lo urbano; en primer lugar nues-- tro centro de reflexión es la ciudad contemporánea, producto del capi-- talismo, aún cuando la ciudad precede históricamente a éste último. En segundo lugar, aunque la ciudad y lo urbano son dos conceptos cualita-- tivamente distintos, en el marco de nuestra discusión los manejaremos

(29) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Vol. 9, prime-- ra edición (dirigida por David L. Sills) Editorial Aguilar, Ma---*
drid, 1976. pp. 242-243.

(30) RAAB, Earl, "Laicismo y fe religiosa", *En Facetas, Vol. 6, No. 4.,*
Washington, 1973. pp. 39-40.

como equivalentes, en virtud de que las formas de vida que se generan a partir de esos fenómenos son sociológicamente homogéneas y se definen por oposición a lo rural. En tercer lugar, si bien pueden reconocerse diferentes tipos de ciudades⁽³¹⁾ según el criterio utilizado, -- hay un rasgo común subyacente en todas las tipologías, y es el de que la ciudad es una forma de adaptación, la más reciente de las adaptaciones humanas.⁽³²⁾

2.- La ciudad, eje de la vida moderna.

1) La ciudad como espacio social.

Que la ciudad es hoy el eje de la vida social es un hecho que por obvio no requiere mayor comprobación; baste citar, a título de ejemplo, los casos de los países industrializados, como los Estados Unidos, en los cuales la población urbana representa casi un 100% de la población⁽³³⁾, y el caso de México, en el que el crecimiento de la población urbana ha sido constante en este siglo, pasando de un porcentaje de -- 10.5 en 1900 a 63.8 en 1988, lo cual sugiere un alto grado de concentración urbana,⁽³⁴⁾. En México "el rasgo fundamental de las 274 ciuda--

(31) Como los mencionados, desde muy distintas perspectivas, por Max Weber (*Economía y sociedad*, 2da. ed., México, 1984, pp. 938-1024.), por Hans Mausbach (*Introducción al urbanismo*, Ediciones Gustavo Gili, México, 1985, pp.17-24.), por Jordi Borja ("*Hacia la ciudad democrática*", en ..., 4 de febrero de 1990, p. 24), o por Raymund Ledrut (*El espacio social de la ciudad*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, pp. 9-11.), por citar sólo algunos casos.

(32) Un ejemplo que ilustra esto es el de la participación de la mujer en la vida pública, que, como ha demostrado Felicitas Goodman, está directamente ligada al desarrollo de las ciudades. Cf. *Ectasy, ritual and alternate reality*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1988, p. 160.

(33) MAILLARD, Jacques y Yves Lequin, *El mundo de América del Norte*, - Traducción de Hugo Scarone. Editorial El Ateneo, Buenos Aires, -- 1977, pp. 102-117. Véase también GARZA, Gustavo, "El carácter metropolitano de la urbanización en México", en *Estudios demográficos y urbanos* No. 1 vol. 1, enero-abril, 1990, El Colegio de México, pp. 37-38.

des... en 1988 fue su carácter preeminente"... además de que cuando se interrumpe el crecimiento económico, no sucede lo mismo con el proceso de urbanización⁽³⁵⁾.

Pero ¿qué es entonces la ciudad? una primera definición nos aproxima al carácter social que nos interesa de ella: La ciudad "es una -- reunión de hombres que mantienen relaciones diversas... no es una cosa, un objeto; ni siquiera una máquina que deba funcionar con fluidez; es una comunidad humana, una colectividad territorial, una población establecida de manera más o menos duradera en un espacio hasta cierto punto bien delimitado, cuyos miembros mantienen relaciones de interdependencia regidas por determinadas instituciones".⁽³⁶⁾

Debido a esta concentración de población e instituciones, la ciudad contiene los centros de decisión y las iniciativas del cambio social; en este sentido puede decirse, como afirma Reissman, que las ciudades son comunidades debido sólo a su unidad de mando, al consenso social y, a veces, a su espíritu cívico. Mediante este argumento se invalida al argumento de que la ciudades han destruido el 'sentido de comunidad'...⁽³⁷⁾

Pero la ciudad, como cualquier otro producto cultural, no surge -- en abstracto, sino en marcos históricos concretos. En el caso que estamos analizando hablamos de básicamente de la ciudad actual, es decir, aquella que fue configurada por el capitalismo en función de la lógica

(34) Sobre todo si consideramos que el criterio de clasificación utilizado fue el de considerar como urbanas a aquellas poblaciones que tuviesen 15,000 o más habitantes, mientras que el parámetro utilizado en los censos de población y vivienda es de 2,500 o más habitantes. GARZA, Gustavo, op. cit. pp. 46-48.

(35) Ibid., p. 37.

(36) LEDRUT, Raymond, op. cit., pp. 23-25.

(37) REISSMAN, Leonard, *El proceso urbano*, 2da. ed.. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1970, pp. 7-19.

del máximo beneficio.

En este sentido la ciudad en la unidad funcional idónea del capitalismo en la medida en que concentra la fuerza de trabajo y permite la satisfacción de las necesidades disociadas⁽³⁸⁾ de ésta a un costo menor que si estuviese dispersa. Esto explica el carácter colectivo de la producción, la circulación y el consumo⁽³⁹⁾, que es típico del capitalismo; de ahí, pues, que el capitalismo crea la necesidad de equipamientos colectivos de consumo y, al mismo tiempo, limita cuantitativa y cualitativamente su producción. A fin de cuentas las ciudades son -- centros de circulación del capital y, adviértase desde ahora, no sólo del capital económico, sino también del capital político y cultural.

Luego entonces, ¿cuál es el rasgo característico de la ciudad que nos permita analizar sociológicamente el modo de vida que genera? Aunque en sentido estricto hay una diversidad de rasgos, para responder a la cuestión anterior son dos los elementos fundamentales: la concentra

(38) Entendemos por necesidades disociadas una parte de las exigencias objetivas de la reproducción de la fuerza de trabajo no reconocidas en el valor de cambio expresado en el salario. Son las necesidades no inmediatas (salud, educación), no fraccionables (casa, auto), y no uniformes (paga diferencial a los individuos). Esta nota fue tomada en la cátedra del M.C. Leopoldo Martínez H., en la Facultad de Arquitectura de la U.A.B.C. entre enero y noviembre de 1989.

(39) La discusión en torno a si el consumo tiene un carácter colectivo (Castells, Lojkine, Topalov) o simultáneo (Pradilla) no anula el hecho central que es el de que la ciudad da lugar a un consumo masivo de los productos materiales y simbólicos generados en la ciudad capitalista. Sobre la noción de medios de consumo colectivo y equipamientos colectivos de consumo puede verse LOJKINE, Jean, "El marxismo, el Estado y la cuestión urbana". Siglo XXI Editores, México, 1979; CASTELLS, Manuel, "La cuestión urbana", 11a. ed.. - Siglo XXI Editores, México, 1986; y TOPALOV, Christian, "La urbanización capitalista". Edicol, México, 1979. La crítica de dichas nociones puede verse en THERET, Bruno, "Crítica de la Teoría del capitalismo monopolista de Estado". Ediciones Terra Nova, México, 1980; y PRADILLA, Emilio, "Contribución a la crítica de la 'teoría urbana'", 1a. ed.. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1984.

ción (que es una concentración excluyente aún en la misma ciudad) de la actividad económica, política y cultural, que incluye la acentuación acumulativa de dichos rasgos, y el carácter difusor del modo de vida urbano que juegan las ciudades. (40)

En resumen, los factores característicos de la ciudad (sobre los que volveremos más adelante) son: el tamaño, la concentración y la variedad; es un "lugar de contrastes, entorno de extremos, por contraposición a la 'apariencia notablemente uniforme' del medio rural, que implica la estandarización de productos". (41)

ii) La ciudad como mecanismo de transición.

Ahora bien, es cierto que en la ciudad se genera un modo de vida cualitativamente distinto al de las zonas rurales, pero ello no significa que sea en última instancia ella misma la que determina este nuevo modo de vida; antes bien, dado que la ciudad es a la vez producto y productor de las formas de vida típicas del capitalismo moderno, aparece como un marco y como mecanismo de transformación de la vida social.

Analicémosla, pues, en esta perspectiva, antes de abordar en detalle el modo de vida urbano.

La ciudad juega en las sociedades actuales el papel de un mecanismo de integración de la población a la sociedad moderna; esto se da, según el modelo propuesto por Germani, a través de un proceso, no necesariamente lineal de:

a) Liberación y disponibilidad, mediante el cual los individuos pierden su integración con los patrones de conducta tradicionales y quedan en posibilidad de asumir (y aceptar) nuevos papeles, formas de

(40) WIRTH, Louis, El urbanismo como modo de vida. Ediciones 3 de Buenos Aires, Buenos Aires, 1958, pp. 11-13.

(41) REISSMAN, Leonard, op. cit., p. 10.

comportamiento social y de participación en la vida colectiva; esto da lugar o bien a la anomia o bien a la adaptación (aunque también pudiera pensarse, aunque parezca un contrasentido, en una adaptación anómica).

b) ^{Sociedad} ~~Movilización~~, que es producto de la asunción de nuevos valores y actitudes cuya consecuencia inmediata es el deseo y búsqueda de lograr nuevas formas de participación social y de consumo de bienes materiales y culturales (entre ellos la religión). Los mecanismos básicos de movilización son la educación y los medios de comunicación, que preparan a los individuos para la utilización de los bienes y servicios modernos, pero no posibilitan su adquisición y consumo. Estos mecanismos se localizan principalmente en la ciudad, que actúa como el difusor o "centro de irradiación de la modernidad".

c) Integración social, que supone la "participación legítima y aceptada" en las estructuras de la sociedad moderna. El mecanismo básico de integración social es el desarrollo económico, que modifica la estructura ocupacional, la gradua, amplía los estratos medios y expande la capacidad de consumo.

En contraste con este esquema aparentemente exento de contradicciones, la movilización objetiva es una participación de facto o conflictiva mediante la cual los sectores marginales emergentes participan en el consumo de bienes "modernos", pero dicha participación se aparta de las normas predominantes y es rechazada por los grupos hegemónicos.

Además, como el mismo Germani señala, matizando la apariencia lineal de su modelos, hay continuidad entre algunos mecanismos de integración de la sociedad urbana y los de la sociedad rural (como la persistencia de los grupos familiares). Además de ello, y contra lo --

que pensaban los primeros analistas de la ciudad, que la veían como -- una forma de desintegración social, la sociedad urbana provee nuevas formas de integración, distintas a las de la sociedad rural. (42)

Aunque este modelo analítico aporta elementos interesantes para comprender la expansión del modo de vida urbano, requiere ser insertado en un marco más amplio que lo presente como un proceso contradictorio. Cabría iniciar esta revisión crítica aclarando que la noción de movilización de Germani es diferente a la que plantea la Escuela de -- Chicago, que abordaremos en el próximo apartado.

Ahora bien, sin duda es cierto que la ciudad provoca una alta movilización, en cuanto a que genera muchas expectativas en torno a lo urbano, y una alta movilidad campo-ciudad; sin embargo, y por contraste, el escaso desarrollo económico provoca una baja integración. Debido a ello la ciudad produce formas integrativas deformadas, mecanismos integrativos desiguales, irruptivos, y mecanismos de integración-desintegración como las economías familiares, las lealtades a valores, patrones, etc. El resultado es una integración deformada.

Por otro lado, la ciudad enmascara formas de resistencia a la cultura dominante que ocultan los momentos de solvencia pero que afloran en los momentos de crisis (lo cual supone una resistencia cultural latente).

Entre la integración deformada y la resistencia cultural latente hay mediaciones del Estado (como los subsidios) y de la sociedad (como la televisión). (43)

(42) GERMANI, Gino, "La ciudad como mecanismo integrador" en ... pp. 267-277.

(43) También esta apreciación crítica sigue en sus partes fundamentales la ideas expuestas por el M.C. Leopoldo Martínez (vease nota 11).

Es claro, pues, que la ciudad contribuye a integrar a los individuos a las formas de vida moderna, y que los incorpora a lo que hemos denominado el modo de vida urbano. Empero, es una incorporación contradictoria, desigual, de modo que su expresión concreta no puede ser sino contradictoria y desigual.

3.- El modo de vida urbano.

1) El medio urbano.

Establecido lo anterior, podemos ya preguntarnos ¿cuáles son los rasgos sociológicamente relevantes de la vida urbana?; como ha establecido Louis Wirth, los criterios de tamaño, densidad y permanencia son por sí mismos insuficientes para establecer la naturaleza de lo urbano; el primero porque, además de estar mediado por criterios jurídico-administrativos, resulta igualmente arbitrario hablar de 2,500 que de -- 10,000 o 100,000 habitantes, ya que el número no dice nada por sí sólo. El segundo porque la densidad de las zonas consideradas como urbanas -- varía de un lapso del día a otro, como es el caso de las zonas fabriles o las ciudades dormitorio. El tercero porque la edad de un asentamiento no necesariamente implica una dinámica de crecimiento o la adopción de patrones de organizaciones típicos de las urbes.

Entonces ¿cuáles son los criterios válidos? La respuesta está en si estos caracteres contribuyen a "moldear la vida social en su forma específicamente urbana". Si aceptamos, siguiendo con este mismo autor, la definición de ciudad como "un establecimiento relativamente grande, denso y permanente de individuos socialmente heterogéneos", entonces -- lo que importa como modo de vida urbano son las formas de acción y organización social que tipifican a dichos establecimientos.

^{usd.}
Bajo esta óptica, reconsideremos los tres rasgos:

a) Tamaño de la población: las grandes concentraciones involucran

una cantidad mayor de variaciones individuales ya que el espectro de -
variación es más amplio. El número de interacciones es mayor, lo que -
da lugar a que las relaciones sean superficiales, anónimas, transito--
rias y funcionales. Ello da lugar a la libertad, la anomia, el utilita
rismo y el eficientismo en las relaciones humanas.

(b) Densidad: su aumento produce diferenciación y especialización
de hombres y actividades y en este sentido aumenta la complejidad de -
la estructura social; estrecha los contactos físicos pero hace distan--
tes los contactos sociales; "la yuxtaposición de personalidades y mo--
dos de vida divergentes tiende a producir una perspectiva relativista
y un sentido de tolerancia hacia las diferencias", vías hacia la racio
nalización y secularización de la vida.

Estas formas de asociación funcional y no emotiva estimula la com
petencia y la mutua explotación de los individuos.

(c) Heterogeneidad. El origen cultural diverso y la fragmentación
de la vida urbana complican la estructura de clases y la estratifica--
ción social. Ningún grupo (religioso, social o político) monopoliza la
lealtad del individuo. (44)

Con esto nos acercamos a algunos de los rasgos de la vida urbana.
Cabe añadir que en la ciudad se manifiestan, además de las necesidades
básicas de trabajo, seguridad, servicios y equipamientos, una serie de
aspiraciones sociales como la participación ciudadana, la identidad so
cioterritorial, el resguardo de la intimidad individual, etc.

A dos de estas aspiraciones -complementarias- Jordi Borja las ha
denominado contactópolis y privacópolis; la primera expresa la necesi-

(44) WIRTH, Louis, op. cit., pp. 7-29.

dad del individuo de establecer contactos humanos, relaciones personalizadas, grupos intermedios, integración en colectivos, siempre en respuesta a la lejanía de los centros de decisión, a la abstracción de la política, a la universalización y pasividad de la comunicación, a la asignificación del trabajo.

La privacópolis, en cambio, expresa la aspiración al anonimato, - al resguardo de la intimidad y la individualidad, a establecer la tolerancia para las entidades particulares (y en este resquicio resurgen - el secreto y el misterio del agnosticismo religiosos y secular). (45)

ii) Características del modo de vida urbano.

Si en la sociedad rural había un orden tenido como absoluto, sagrado y universal, en la sociedad urbana, que implica una organización industrial, mayor división del trabajo y especialización de funciones, surgen relaciones nuevas, basadas en la ocupación y los intereses profesionales. De ahí que en el medio rural no haya tolerancia para la -- desviación, la innovación y la formación de subcomunidades, en tanto -- que la ciudad permite un gran número de expresiones culturales (aun -- las más excéntricas. Al ampliar las posibilidades de expresión individual y grupal, se transita de la interiorización de un sólo código simbólico (cualesquiera que sea la forma en que se asimile y concrete en lo particular) a una situación en la que coexisten -ordenadamente- una pluralidad de códigos. (46)

La contraparte de esta libertad urbana es que provoca diversos tipos de marginalidad en sus miembros, dado que muchos de los códigos -- culturales que ahí se manejan son contradictorios entre sí (los de los

(45) BORJA, Jordi, op. cit., pp. 23-27.

(46) REMY, Jean y Liliane Voyer, "La ciudad y la Urbanización". Nuevo Urbanismo, No. 16, pp. 218-222.

barrios bajos, por ejemplo, que socializan a sus miembros para el crimen); en este sentido se desorganizan socialmente y la reorganización que se da en el nuevo marco social no tiende a reestablecer la homogeneidad rural sino a reafirmar la heterogeneidad urbana. De ahí el fracaso de las antiguas instituciones sociales, homogeneizantes por naturaleza, como la Iglesia Católica. (47)

Y es que el tránsito de "las formas tradicionales y cohesivas de la comunidad a las formas complejas y anónimas del mundo urbano e industrial" ha dado como resultado la "objetivación creciente de la cultura que se traduce en una multiplicación de los elementos impersonales y en una absorción cada vez menor de la totalidad subjetiva del individuo (concretada por la oposición entre el artesanado y la empresa industrial)."

El resultado es que el secreto amplía el campo vital dando lugar a dos mundos: la vida pública, y el mundo secreto ligado al anonimato urbano. Esto permite la autonomía pero también provoca el aislamiento, ya que "el secreto separa, desgaja el medio ambiente" dado que "ha alterado la zona de confianza, localizándola y fragmentándola". La ciudad genera un tipo peculiar de socialización que "desocializa", esto es, estimula la libre expresión de las especificidades, pero al mismo tiempo causa "la desorganización de la sociedad, la marginación y la alienación" de muchos habitantes urbanos.

Las metrópolis comprenden estímulos contradictorios que resultan

(47) El contraste con estas formas lo encontramos no sólo en el área rural, sino también en la ciudad preindustrial, en la cual la vida religiosa, familiar y política estaban regidas por códigos uniformes que abarcaban la existencia completa del individuos. Sobre el punto vease: SJÖBERG, Gideon, *The preindustrial city*, Silvia - Fleis *Urbanism in World Perspective: A reader*. Crowell. pp. 115-125.

incomprensibles para los hombres que las habitan, por lo cual se sienten extraños en ella, es decir, están alienados. (48)

De acuerdo a esto podemos ya establecer algunos puntos básicos -- con respecto a la ciudad y el modo de vida que genera: es ante todo un fenómeno de mercado, donde se da la competición industrial y se acen-- tua la división del trabajo; es, por tanto un lugar de gran movilidad, entendiendo ésta en un sentido amplio, como la disposición de sus habi-- tantes a cambiar su sitio de residencia, su trabajo, profesión, opinio-- nes, actitudes, orientación en la vida, todo ello ligado a los proce-- sos de innovación constante, estimulados por los medios masivos de co-- municación; de ahí se desprende también que sea un lugar conflictivo, sujeto a crisis permanentes, cuyos mecanismos de control social son -- instancias secundarias de organización, como la escuela, los medios de comunicación, el Estado, los sindicatos, los grupos religiosos, etc. (49)

Las características de la ciudad han propendido, pues, a crear -- ciertos tipos de personalidad en sus habitantes. En particular el ca-- rácter móvil hace que el hombre tenga más contactos y asociaciones, pe-- ro éstas son más transitorias y menos estables, relaciones más bien -- fortuitas y casuales. Este tipo de relaciones determinan asociaciones superficiales y modulares no sólo fácilmente desechables sino también transitables; así, se pasa de un ambiente a otro con la mayor facili-- dad (de una conferencia universitaria a un culto religioso emotivo a -- un club nocturno o a la esquina del barrio) sin que esto suponga nece-- sariamente conflictos existenciales o sociales para quien lo hace. Es--

(48) REMY, Jean y Lillian Voyer, *op. cit.*, pp. 199-203.

(49) LESSARD, Marc Andre, *La sociología urbana de Robert Ezra Park y -- los nuevos métodos ecológicos. Perspectiva en Ecología Humana*, G. E. Bourgoinie, Madrid, 1978, pp. 158-163.

to sucede porque en la ciudad se crean "regiones morales" en las que las conductas marginales amplían su espacio social de expresión, dada la agrupación masiva de su practicantes, hasta el punto en que estos comportamientos "atípicos" devienen parte normal de la vida urbana. (50)

La ciudad es, pues, espacio para la disidencia pública en distintos órdenes de la vida social.

iii) La reconstrucción de los espacios sociales.

Como respuesta a este contexto de innovación, movilidad, segregación y desorganización, los individuos buscan en las subcomunidades locales "garantías de una identidad específica" que se ve amenazada por la heterogeneidad del medio". El resultado es la combinación o coexistencia de organizaciones de base local, fundada sobre vínculos personales (sectas) con organizaciones globales (como las iglesias) cuya importancia como mecanismos de control social se ubica en otro plano. (51)

Esto ha sido reconocido por Ledrut cuando afirma que el hombre de la ciudad no es sólo "un ser aislado en medio de un vasto conjunto de organizaciones diversas, donde los grupos primarios declinan y donde prevalecen los ordenamientos formales y las relaciones impersonales", sino además es el germen de la nueva civilización: "el hombre de mucha dumbre solitaria trata de inventar otras comunidades, e intenta disponer del espacio en forma nueva, más creadora, menos confinada en su horizonte", es decir, a partir de la atomización y la sociedad de masas (y su correlato, la civilización técnica) reforzada por la urbanización, se busca otro estilo de vida social y cultural, nuevos sistemas de integración con formas socioculturales y espaciales propias.

(50) *Ibid.*, p. 165.

(51) REMY, Jean y Lillian Voye, *op. cit.*, pp. 231-232.

La antigua oposición campo-ciudad deja de ser el foco central para entender al hombre de ciudad, de forma que el modo de vida urbano se define por la mediación y realización de agrupamientos intermedios de inserción y apropiación espacial, que coexisten con fuerzas condicionantes como la segregación social y el ghetto cultural. (52)

En consecuencia, el ciudadano tiene una doble identidad: particular, por un lado (de grupo, de barrio) y universal (de clase, nacional, cosmopolita), por el otro. Los grupos subalternos asumen su particularidad como una identidad de grupo para asumir plenamente la ciudadanía en general.

"Existe una dialéctica permanente entre la conciencia de grupo y la integración ciudadana. La primera da fuerza y facilita el acceso a la condición ciudadana que legitima al grupo y, por tanto, refuerza -- sus aspiraciones. Como existe una dialéctica entre la difusión cultural y el consumo más o menos pasivo y la creatividad popular y la expresión de identidades particulares"... "los ciudadanos se identifican por grupos, en espacios locales, reconstruyen la memoria como ciudadanos, se dotan de medios de comunicación y de expresión propios. Todo -- lo cual provoca diferencias y conflictos, pero también movimientos de fusión y participación en proyectos colectivos" (53).

La ciudad, pues, ese espacio que --para decirlo en palabras de --- Reissman-- parece haber sido construido a trozos dada la heterogeneidad social de las poblaciones urbanas, permite la mayoría de las cosas, lo mismo trabajar, que escandalizar o pasar inadvertido".

Cierto es que el espíritu de lo racional predomina no sólo en los

(52) LEDRUT, Raymond, *op. cit.*, pp. 14-16.

(53) BORJA, Jordi, *op. cit.*, p. 25.

modelos de uso del espacio sino también la conducta y la actividad de los seres urbanos, pero no obstante ello la ciudad también puede estimular reacciones irracionales, en muchos casos encubiertos por esa "doble vida" prohiada por el secreto de la que hablabamos antes, y debido a la cual el entorno de razonables ciudadanos es a la vez un mundo de cultos extraños, mesías carismáticos y demagogos; entre una población con niveles de escolaridad superiores (y relativamente crecientes) a los del área rural, "religiones extrañas organizan cultos para los que creen en inminente el fin del mundo". Las amenazas a la seguridad individual generan una "precipitada huida de grandes sectores de la población urbana hacia quienquiera que les de un mensaje de esperanza... en la ciudad cabe oír voces del racionalismo y el misticismo; el curandero y el científico pueden ambos alcanzar sus objetivos". (54)

4.- El campo religioso en el marco urbano.

1) La crisis de la religiosidad tradicional.

Hasta aquí hemos caracterizado, en lo que a relaciones sociales se refiere, el entorno urbano en el cual se desarrolla el fenómeno religioso. Es tiempo, entonces, de analizar los rasgos peculiares de la religiosidad urbana.

En primer lugar habría que entender como las formas tradicionales de religiosidad se han visto afectadas por el nuevo medio social en el que tienen que desenvolverse.

De acuerdo con Francois Houtart, el medio urbano moderno da lugar a crisis religiosas que se manifiestan en la práctica exterior o religiosidad; esto es así independientemente del tipo de urbanización del que estemos hablando. Dicha crisis -que por lo demás se restringe en -

(54) REISSMAN, Leonard, *op. cit.*, pp. 10-14.

la visión de Houtart a la crisis de la Iglesia Católica- tiene como -- causas externas a lo religioso: a) la creciente especialización, con la cual la parroquia deja de ser una unidad social integradora y fuente de control social; b) la sustitución de las relaciones de intimidad por las relaciones funcionales, cuya consecuencia es el sentimiento de soledad; y c) la socialización creciente en cuanto peso que gravita sobre el individuo. (55)

Entre las causas internas señala: a) el hecho de que la vida religiosa fue concebida en función de un sitio geográfico fijo, por lo que le resulta difícil adaptarse a la movilidad urbana; b) la explosión demográfica parroquial, ya que se considera que 5,000 feligreses es el número idóneo por parroquia, mientras que en la ciudad los sacerdotes llegan a atender hasta 35,000 o aún más; y finalmente, c) una causa -- más importante la constituye el hecho de que la iglesia funciona verticalmente, en tanto que la ciudad conforma estratos culturalmente diferenciados, con vectores de orientación específicos frente a lo religioso, por lo cual tienden hacia un funcionamiento horizontal de las élites directoras. (56)

ii) Los espacios "vacíos" de la ciudad y las nuevas demandas religiosas.

(55) La idea de Houtart --sustentada por Uribe-- es errónea al plantear que la "la sociedad tiende a dirigir cada vez más al hombre incluso en su vida religiosa", a menos que no se considere a la institución católica como parte de la sociedad, ya que era ella precisamente quien monopolizaba la dirección espiritual de los hombres. Es importante señalarlo porque la tendencia parece ser más bien -- la inversa, es decir, hacia una creciente autogestión religiosa -- por parte de los individuos y grupos sociales. Véase HOUTART, -- Francois, "La mentalidad religiosa y su evolución en la ciudades", reseña de Oscar Uribe Villegas en Revista Mexicana de Sociología No. 3, vol. XXII, año XXII, sept.-dic. de 1960, I.I.S.-U.N.A.M., México, 1960, p. 1027.

(56) Ibid., pp. 1025-1028.

Por otro lado, como se desprende del análisis precedente, el individuo tiene necesidad de identificarse con una comunidad humana superior a él, pero diferente de la sociedad global, que resulta demasiado grande, abstracta, fría y coercitiva (lo cual sucede también con la -- Iglesia Católica). De acuerdo con Earl Raab, el atomismo social "esa -- fuerza agregada de la sociedad industrial y urbana", ha alejado a la -- gente de la iglesia como comunidad, debido a la desintegración de los grupos subculturales con los que esta se identificaba. (57)

Así podemos entender que la búsqueda de la identidad personal en una comunidad urbana esté necesariamente ligada a la búsqueda de esa -- comunidad específica en donde la identidad individual cobra sentido -- frente al anonimato urbano; la religión aparece entonces como un mecanismo privilegiado para permitir a la gente asociarse comunitariamente. Esto alienta las formas de asociación espontánea lo mismo que permite la subsistencia de las grandes instituciones, de modo que favorece la pluralidad, la diversidad cultural: "las demandas de libertad y autonomía cultural hacen necesario que los individuos tengan un sentimiento de participación en las importantes relaciones de parentesco, religión, ocupación y localidad". Esta heterogeneidad es compatible con el carácter multifacético de la sociedad urbana, en particular si aceptamos -- que diversidad no significa necesariamente división. (58)

De tal modo que, frente a la idea de John A. T. Robinson (en *Honest to God*), de que a la gente no le interesan los mitos, surge la noción de Peter Berger de las "minorías cognoscitivas", en las cuales -- los individuos que tuvieran una interpretación particular del discurso

(57) RAAB, Earl, op. cit. pp. 40-41.

(58) NISBET, Robert, "La búsqueda de la comunidad", en *Facetas*, op. -- cit., pp. 15-24.

religioso, y que tuviesen el carácter y la personalidad para imponerlo a sus seguidores ganarían cada vez más adeptos.

En un mundo saturado de explicaciones racionales y a la vez de -- problemas sin solución, la gente volvió hacia las experiencias primigenias, lo cual la alejó de las burocracias religiosas y la acercó a una religión de tipo local; eso explica que en la década de los setentas -- un 98% de la población de los Estados Unidos se declaraba creyente, -- mientras que sólo el 64% pertenecía a alguna institución religiosa, y apenas el 40% asistía con regularidad a un templo. "Las ansias de autoridad, de Grandes Explicaciones, de sectas íntimas, se fincan en algunas variaciones sociales y psicológicas, casi obvias, del ambiente humano" (y urbano). (59)

5.- Efectos de la vida urbana sobre la práctica religiosa.

1) La competencia religiosa en la ciudades.

¿Cuáles son los efectos del modo de vida urbano en la religión -- considerada como una actividad institucional?. Un primer efecto es el de estimular la competencia entre los diversos grupos religiosos: las condiciones de vida que propicia la ciudad, y que implican un relajamiento del control social por parte de la familia y de la comunidad, -- además de su tendencia a la secularización, aumentan las posibilidades de opción en materia religiosa, lo cual es parte de la libertad urbana.

En términos de competencia religiosa esto tiene dos consecuencias importantes: por una parte, las sectas típicas atraen más a los nuevos inmigrantes, mientras que la población ya estabilizada propende más a las denominaciones institucionalizadas. En este sentido podemos ver --

(59) MARTY, Martin E., "Corrientes espirituales contemporáneas", en *Fa* cetas, op. cit., pp. 10-13.

que, en particular para los primeros, estos grupos se constituyen en elemento generador de identidad social y cultural de la subcomunidad, que les permite incrustarse en un medio "desconocido, anodino y a menudo hostil".

Pero por otro lado, y esto se ve en las comunidades más desarrolladas, la competencia obliga a los grupos religiosos a ofrecer toda una serie de servicios a las poblaciones que desean ganarse, servicios que usualmente trascienden lo religioso, como la donación de ropa y comida, dispensarios médicos, guarderías, escuelas, etc. Así, "diversas sectas y denominaciones religiosas" aparecen rápidamente como proveedoras y organizadoras de toda una serie de servicios concebidos sobre una base local". (60)

Un ejemplo de estos procesos en una sociedad altamente urbanizada puede resultar muy ilustrativo.

En Estados Unidos el crecimiento de las ciudades en el siglo pasado representó un reto para las iglesias; el surgimiento de los barrios bajos, la pobreza, el vicio, la corrupción política, produjeron necesidades humanas que debían ser atendidas, pero todo ello fue enfocado -- por los grupos religiosos en la perspectiva de su problema central que era la tarea básica del evangelismo.

En las ciudades más industrializadas las clases trabajadoras tendían a ser menos receptivas al mensaje y ministerio de las iglesias -- (la excepción fue la Iglesia Católica, cuya identificación con las raíces de muchos extranjeros la convirtió en un punto de referencia en -- tierra extraña para ellos, y por otra parte los ayudó en la transición a su nueva vida, por lo cual no perdió esa feligresía).

(60) REMY, Jean y Lillian Voyer, *op. cit.*, pp. 231-232.

Entre los problemas encontrados por las iglesias no católicas destacan: la poca atención que prestaban a los que rechazaban ir a ellas; el hecho de que con frecuencia las iglesias no estaban localizadas en los vecindarios más necesitados; la urgencia de satisfacer las necesidades materiales antes que las espirituales (de donde surgió todo un programa asistencial que incluía la provisión de comida, hospedaje, empleo, asistencia médica, etc.; la movilidad de la población urbana, -- que desplazaba a los miembros de una congregación lejos de su capilla original (este problema fue enfrentado mediante la concepción de la -- "iglesia institucional", que permanecía en el centro de la ciudad pero proveía a los recién llegados de una gran variedad de servicios y ---- atracciones adicionales, todo un sistema asistencial que involucraba -- los aspectos físicos, sociales e intelectuales de la gente. (61)

ii) Un efecto diferencial según la naturaleza del campo religioso.

Otro efecto que puede apreciarse, y que resulta fundamental para entender los diferentes procesos de transformación del campo religioso latinoamericano y anglosajón, respectivamente, es que en las sociedades tradicionalmente monorreligiosas -como las latinoamericanas- se -- observa una disminución relativa en la participación religiosa y cierto grado de disolución de las creencias religiosas, mientras que en -- las sociedades que no han tenido una iglesia establecida o monopólica -el caso de los Estados Unidos, por ejemplo- la tendencia es hacia la -- formación de nuevas organizaciones religiosas. (62)

(61) HUDSON, Winthrop S., *Religión in America*. Charles Scribner & Sons, New York, 1973, pp. 293-304. El Ejército de Salvación, que, aunque posteriormente evolucionó hacia la estructura de una iglesia, originalmente surgió como un órgano de reclutamiento de feligreses para las iglesias en las calles y barrios bajos de Londres, -- es un buen ejemplo de esto.

(62) ROSKOFF, Alvin, *The sociology of urban regions*, 2nd. edition. ACC

Ahora bien, aunque estas son tendencias claras y dominantes en cada caso, no se excluyen mutuamente, y su preeminencia en una sociedad dada varía en el tiempo y aún de una región a otra.

iii) Dimensiones específicas de la religiosidad urbana.

Hasta aquí hemos analizado los efectos generales del modo de vida urbano sobre algunos aspectos de la vida religiosa, como son la crisis de las formas tradicionales de religiosidad, los espacios sociales que vienen a cubrir estas nuevas opciones religiosas, la competencia que se establece entre los grupos por ocupar esos espacios, y cómo el sustrato del campo religioso influye en las tendencias de transformación que sigue.

Ahora vamos a dimensionar la vida religiosa urbana y analizar cuáles son los rasgos que adopta en el marco de la vida urbana.

Para efectos de este análisis distingamos cuatro aspectos de la vida religiosa: las creencias religiosas o teología; los ritos o ceremonias religiosas; la experiencia religiosa; y la organización social religiosa. (63)

Tradicionalmente estos cuatro aspectos han marchado unidos, sin embargo en las regiones urbanas la tendencia observable es a la fragmentación de ellos, lo cual corresponde a los rasgos que hemos observado como típicos de la vida urbana. Analicemos cada uno de ellos.

1) La teología como cuerpo de ideas colectivamente compartidas e instrumentadas en la práctica religiosa, se ofrece como norma de conducta y de interpretación del mundo.

En el marco cultural heterogéneo de la urbe la teología misma se

Sociology Series, Appleton-Century-Crofts, U.S.A., 1970, pp. 270-271.

(63) *Ibid.*, pp. 274-277.

convierte en una mercancía y tiene que expresarse como un producto diferenciado, para tener aceptación en el mercado; al no tener el apoyo del Estado, debe justificar ante los demandantes su mérito o desaparecer. (64)

2) El rito religioso está íntimamente unido a la experiencia religiosa, dado que concreta una de sus fases, y precisamente aquella en la que la religiosidad adquiere un carácter social; ello es así porque en la ciudad los ritos generalmente tiene una carácter colectivo. De esta manera se ofrecen como espacios sociales de convivencia.

Esto adquiere relevancia si recordamos que el habitante de la ciudad está empobrecido en cuanto a la estrechez, resistencia y extensión de sus relaciones sociales, que redundan en la inseguridad; en medio de estas amistades efímeras tiende a establecer "pequeños mundos" de relaciones estables. En una sociedad en la que el éxtasis religioso declina, las observancias religiosas se convierten en una rutina social.

Este hecho es notorio en sociedades con estructuras socioeconómicas muy desarrolladas, en las que se observa la práctica ampliamente difundida del cambio de afiliación religiosa por conveniencias económicas y sociales antes que por cuestiones propiamente religiosas, lo cual convierte a estos grupos en mecanismos de intercambio económico y social, en centro de relaciones de diverso tipo.

En esta perspectiva, el rito religioso se convierte en un evento social urbano con fines -o por lo menos con connotaciones- seculares.

Otra alternativa, analizada por Goodman, está dada por el ritual urbano (city ritual), que no es propiamente religioso, sino secular, y que tiene lugar en los eventos deportivos como el fútbol o la lucha li

(64) SONTAG, Frederick y John K. Roth, "La experiencia religiosa en los Estados Unidos", en Facetas, op. cit., p. 25.

bre, por ejemplo, en los que la lucha entre buenos y malos, entre -- "ellos" y "nosotros", expresa un movimiento colectivo en torno a valores no racionales. (65)

3) La experiencia religiosa, la entendemos aquí en tanto expresión de sentimientos individuales de exaltación, satisfacción espiritual o excitación derivados de su contacto directo o indirecto con algo tenido por sobrenatural. Cabe observar que los habitantes de la ciudad están sujetos a esfuerzos misioneros fuertes y aparentemente exitosos, pero transitorios en sus resultados, ya que el fervor religioso -- que despiertan por lo regular tiene poca duración. Dado que el ser humano no puede vivir sin la experiencia religiosa, hacen su aparición -- los cultos y sectas.

Por otro lado, la experiencia religiosa y sus equivalentes psicológicos -- como el mencionado en el apartado anterior -- han encontrado un campo amplio y no tradicional en el medio urbano; los medios masivos -- proveen al ser urbano de emociones y satisfacciones no racionales a -- través de sus historias, películas, series de televisión, revistas y -- efectos técnicos de todo tipo. También el juego en sus diversas manifestaciones provee una suerte de religiosidad sustitutiva: las cartas, carrera de caballo, concursos deportivos y comerciales, los mismos torneos deportivos.

Es notable el énfasis de estas religiosidades sustitutivas en la primacía de la participación individual, el anonimato del individuo, --

(65) Sobre este punto puede consultarse, además de la ya citada obra -- de Goodman, el ensayo de Carlos Rodríguez Brandao, "Creencia e -- identidad. Campo religioso y cambio cultural", en Estudios sobre las culturas contemporáneas, volumen III/número 7, septiembre -- 1989. Universidad de Colima, pp. 79-80, y especialmente la nota -- 17.

la baja preparación requerida para participar, los grados de involucramiento más o menos superficiales y transitorios, su carácter difuso y su ausencia de formalización, rasgos característicos del modo de vida urbano.

Esto hace evidente cómo el campo religioso se ajusta a los cambios globales de la sociedad. (66)

Por lo demás los habitantes de la ciudad no son ajenos al trance religioso, como lo prueban las llamadas nuevas religiones del Japón, - el pentecostalismo, el Umbanda, el espiritismo; la pervivencia de este éxtasis está ligada a la realidad alternativa, esto es, la aceptación de un mundo supraempírico, de fuerzas que trascienden lo natural; ejemplo de ello son los antes citados, la creencia en los espíritus de los muertos, la astrología, los aspectos místicos del yoga, etc.

Vista como entidad social, la realidad alternativa no provee poder, gracia o bendición a los creyentes, sino símbolos de lo que una sociedad (cuyo desarrollo técnico y científico ha hecho irrelevantes y contradictorios los códigos morales) considera esencial e importante; esto le da un carácter comunicativo, metalingüístico que responde a la urgente necesidad de los habitantes de la ciudad de establecer contacto con los otros. "La ilusión de los habitantes de la ciudad es que la realidad alternativa es la realidad última". Como ha escrito Goodman, "The religious trance and the alternate reality... together... formed the heart piece around which community life could be constructed". (67)

4) Las instituciones religiosas son fundamentales desde el punto

(66) BOSKOFF, Alvin, pp. 276-277.

(67) GOODMAN, Felicitas D. op. cit. pp. 159-175.

de vista sociológico en tanto grupos especializados dedicados a regular los contactos con lo sobrenatural proveyendo guías y liderazgos expertos para el adoctrinamiento, así como la infraestructura material y la base social para la experiencia religiosa.

A nivel de las instituciones religiosas podemos encontrar cuatro consecuencias importantes: la diversificación, que supone una creciente variedad de organizaciones religiosas; la especialización, cuya implicación más directa es la asunción de funciones no religiosas por -- grupos religiosos; la burocratización de las organizaciones religiosas; y la estratificación social en la afiliación religiosa.

Sobre el primer punto ya hemos hablado; en cuanto al segundo cabe observar que es una consecuencia directa de la competencia, que obliga a los grupos a tratar de ser cada vez más atractivos como organizaciones, así como a definirse de manera particular en torno ciertos aspectos doctrinales y/o rituales particulares.

Respecto al tema de la burocratización hay que señalar que, dado que ésta empobrece las formas tradicionales de religión en cuanto a -- emotividad e involucramiento del individuo en la experiencia religiosa, suscita cuatro tipos de reacción: una participación pasiva (la adherencia meramente formal o nominal al grupo religioso); una actitud secular que borra la distinción entre lo rutinario y lo extraordinario (o entre lo profano y lo sagrado); la segregación de los disidentes en la lucha por el poder religioso (sectarización); y finalmente la tendencia a la estratificación, la cual obedece además a razones históricas y teológicas.

Esta es, de hecho la cuarta consecuencia del modo de vida urbano: generalmente las clases bajas así como los migrantes rurales nutren -- más a las organizaciones poco burocratizadas y formales, como las sec-

tas y los cultos, en tanto que las clases medias y altas, se orientan --
mayormente hacia las iglesias y denominaciones. Ahora bien, la ubica--
ción clasista de la feligresía de los grupos religiosos depende de la
sociedad de la que se trate; en Estados Unidos, por ejemplo, católicos
y bautistas registran mayores porcentajes entre las clases bajas, mien--
tras que metodistas, episcopalianos, congregacionalistas y judíos, ---
tienen mayor impacto en estratos medios; en México, en cambio, el cató--
licismo tiene un carácter transclasista, mientras que los metodistas --
regularmente se insertan en estratos bajos. (68)

6.- A manera de conclusión acerca de la religiosidad urbana.

En un mundo en transformación, en el que la ciudad es a la vez ex--
presión, marco e instrumento del cambio, las prácticas sociales (entre
ellas las religiosas) se modifican dando lugar a formas nuevas de rela--
ción colectiva.

Una primera conclusión es que la ciudad es importante no sólo por
que en ella se transforma la vida social, sino además porque tiene un
carácter de difusor del modo de vida urbano, lo cual implica que las --
formas de percepción y organización social que se desarrollan en ella
son exportadas a las áreas rurales, si bien ahí son reprocesados según
los patrones sociales de la población rural.

Por otra parte, la ciudad se caracteriza ante todo por la concen--
tración y la diversidad, en donde las particularidades individuales --
tienden a perderse. Estas características ofrecen la posibilidad de --
una doble naturaleza para el ser urbano: por un lado la ciudad genera
la multiplicidad de contactos y relaciones sociales superficiales, en

(68) BOSKOFF, Alvin, pp. 270-274.

las que el individuo se incrusta como un ciudadano común, homogéneo; - por otro, la libertad urbana resguardada por el secreto urbano crea -- regiones morales para la expresión marginal, y en este sentido fomen-- tan la pluralidad;

Ahora bien, frente al carácter abstracto de la sociedad urbana y el anonimato que genera, la conformación de la identidad personal atraveza por la formación de subcomunidades, que den sentido inmediato a la vida social. Es en esta instancia en donde la religión recobra su - función integradora, pero ya no a través de las grandes instituciones, que repiten el gigantismo de la sociedad, sino a través de la diversidad de grupos, lo cual corresponde también al carácter plural y heterogéneo de la vida social.

Cabe señalar, sin embargo, que las afiliaciones religiosas en la ciudad, como otras formas de asociación, presentan un carácter mucho - más transitorio y mutable que en el área rural.

En este marco, el modo de vida urbano tiene diferentes efectos sobre el campo religioso. Uno de ellos es la modificación de su composición, la cual adquiere dos sentidos distintos, según el sustrato previo sobre el que se desarrolle: del carácter monorreligioso a la conversión arreligiosa (no necesariamente antirreligiosa), y del carácter plurirreligioso hacia la acentuación de la fragmentación del campo religioso. El rasgo más notable en los centros urbanos es el incremento en la pluralidad religiosa.

Otro más es el estímulo de la competencia entre grupos religiosos, la cual además hace que éstos abandonen el campo exclusivamente religioso para desarrollar acciones asistenciales y de esta manera ofrecer un atractivo mayor a los posibles adherentes. Esto lleva también a la mercantilización de la teología y al uso de técnica de mercadotec--

nia para su venta.

Otra consecuencia es que ciertas formas de religiosidad se expresan en patrones seculares que cumplen funciones analogas a las de la religiosidad tradicional. Adicionalmente, los centros religiosos tienden a servir como marcos de interacción social y comercial entre sus miembros, en particular en el caso de profesionistas y empresarios, lo cual le añade una función secular, característica de la ciudad.

Finalmente, en el marco urbano hay una estratificación social que encuentra correspondencia en la afiliación religiosa a grupos específicos. Sin que esto implique establecer una relación uno-a-uno entre ambos procesos, sí puede encontrarse que variables como la clase social, el carácter de migrante o nativo y aún la edad son factores fundamentales en la composición del campo religioso.

En todo caso, la conclusión última de este trabajo es que el proceso de urbanización (concebido como un proceso de organización racional de la sociedad) no implica la desaparición de la religión, sino su transformación, una transformación diferenciada según los grados de urbanización alcanzados por una sociedad.

3) Minorías religiosas. Su funcionalidad como agentes culturales. (*)

1.- El marco cultural general.

1) Homogeneización cultural.

La creciente integración y homogeneización mundial es un proceso evidente que se manifiesta en todos los niveles de la vida social. Hoy

(*) La lectura crítica del primer borrador de este apartado fue hecha por el doctor Luis LLórenz Baez, en el contexto de los talleres de investigación de la maestría en desarrollo urbano; muy valiosos -- fueron también los comentarios del doctor Gerardo Palomo, de El Co

como nunca antes, la humanidad entera comparte los rasgos que conforman su cotidianidad: hoy la mayor parte de los seres del urbe tomamos la misma clase de bebidas, usamos las mismas marcas de ropa, manejamos los mismos autos, nos enteramos de las mismas noticias en el mismo instante, etc. Como conglomerado, la humanidad parece encaminarse a un -- destino común. (69)

No discutiremos aquí las causas últimas de este proceso de homogeneización (70), aunque, como hemos visto en el apartado anterior, es -- obvio que está íntimamente relacionado con el desarrollo del sistema -- capitalista mundial y sus manifestaciones particulares como lo son la creciente industrialización, que implica la masificación de la producción y del consumo, y la urbanización, que al crear centros de producción y de consumo colectivo establece el marco de este proceso. (71)

Habría que señalar, además, que esta homogeneización tiende a --- abarcar a toda la sociedad, por lo cual absorbe o elimina todo lo que se le oponga. No obstante ello, el hecho de orientar a los individuos hacia formas de vida y hábitos de consumo semejantes no significa que

legio de México, en el marco de la Primera Reunión Nacional de los Talleres de Investigación de la U.P.N., en la ciudad de México, en noviembre de 1991.

La primera versión de este documento se publicó con el título de -- "Minorías religiosas en Baja California" en el texto *Minorías en -- Baja California, serie Educación para la Democracia*, No. 3, INEA, Mexicali, 1991. pp. 157-187.

(69) GARCIA CANCLINI, Néstor, "Concepto de cultura", *Cuadernos Didácticos*, SEP. México, 1984. 20-23. También cf. FROMM, Erich, *El arte de amar*". Editorial Paidós, México, 1986. pp. 25-30.

(70) Alain Woodrow se refiere a este mismo proceso como "mundialización" que genera "su propio anticuerpo: el sectarismo". Véase --- WOODROW, Alain, *Las nuevas sectas*, primera edición. Fondo de Cultura Económica. México, 1979. p. 13.

(71) Véase la nota 39 de este mismo capítulo.

la sociedad propenda hacia la igualdad, porque si bien en casi todo el mundo tenemos acceso a las mismas marcas de cigarros, hamburguesas o videocassetteras, es evidente que cada individuo o grupo social define la calidad de los productos que consume en función de su ingreso y de su status. Dicho en otras palabras, hoy día casi cualquier ciudadano del planeta puede comprarse un pantalón de mezclilla, pero mientras algunos adquirirán prendas originales, otros deberán conformarse con marcas desconocidas y de poca calidad, y muchos más tendrán que restringirse a piezas de segunda o tercera mano.

Eso sí, todos traerán mezclilla. Si esto, que suena a perogrullada, lo aplicamos al caso de otros bienes de consumo (alimentos, vinos, servicios educativos, etc.) llegamos a una de las características esenciales del capitalismo: la uniformidad no igualitaria. Esta uniformidad permite que el sistema subsista en tanto que la producción masiva no se detiene, permite la expansión de la industria y el consumo masivo, en los términos en que lo acabamos de plantear, legitima la existencia del capitalismo, creando una ilusión de igualdad. (72)

Por supuesto que para que esto ocurra es necesario que haya miles de consumidores, y para ello es necesario uniformizar no sólo los hábitos de consumo, sino los valores y normas sociales que les están asociados. Este "acomodamiento" de los nuevos requerimientos del sistema de producción y las formas de pensar y de existir de los individuos es lo que se llama la "homologación cultural". (73)

(72) FROMM, Erich, *El arte de amar*, op. cit., pp. 30.

(73) GIMENEZ, Gilberto. "Para una concepción semiótica de cultura". Material mimeografiado. México, 1982. p. 36.; sobre la relación entre variables económicas y variables culturales en un proceso histórico, cf. TRENTI, Emilio, "Educación Moral de Clases y Génesis del Estado Moderno en México", en *Política Educativa, Antología*,

El trasfondo obvio es la desaparición de las culturas y subculturas tradicionales y sus formas peculiares de estar en el mundo. Gau---chos, charros, samurais, gitanos y tantos otros prototipos son "refuncionalizados" y convertidos en folklore industrializado o relegados al museo. (74)

Con este panorama pareciera que nos encaminamos hacia una creciente racionalización de la vida social. (75)

ii) Heterogeneidad simbólica.

Bien sabemos que a toda acción corresponde una reacción, y en términos de la vida social no tiene porque ser diferente: generalmente -- las acciones sociales producen reacciones y, como en la física, en muchas ocasiones éstas resulta ser de sentido opuesto y similar intensidad.

En el campo de la economía espacial, por ejemplo, puede encontrarse esta reacción ya desde los trabajos de Francois Perroux hasta los de Pierre Dumolard, por no citar más que dos. En ellos puede observarse como la generalización de los procesos productivos a escala internacional ha liquidado el concepto tradicional de región (identificada -- con un territorio con límites definidos), para dar lugar a una nueva categoría que se plantea en términos de un espacio abierto con límites fluctuantes. Es decir, ha cambiado la noción de región y sus caracteres espaciales, pero la región como tal subsiste, refuncionalizada. (76)

1a. ed.. Universidad Pedagógica Nacional, México, 1987. pp. 102-103.

(74) GARCIA CANCLINI, Néstor, "Concepto de cultura", op. cit., p. 21.

(75) AGUILAR VILLANUEVA, Luis, Política y racionalidad administrativa. Ed. INAP, México, 1982. pp. 95-98.

(76) RANFLA, Arturo, Polarización y subregionalización de la producción agrícola y el comercio en la frontera norte. Cuadernos de --

En el campo de la cultura ocurre un proceso similar, si bien es más palpable. Frente a las presiones uniformizantes de las formas culturales hegemónicas, encontramos, la revuelta de las culturas marginales, toleradas o reprimidas que reclaman espacio para patentizar su diferencia. Tanto entre los jóvenes (metaleros, chavos banda, cholos, hippies, etc.) como en otros sectores (gays, por ejemplo), hay ^{con} un esfuerzo obvio de diferenciación cultural y de legitimación de tales diferencias. (77)

En el terreno de lo simbólico-religioso la recuperación para el individuo y para los grupos sociales de la administración de los bienes simbólicos de salvación ha dado lugar a una fragmentación inusitada del campo religioso mundial. (78)

Una de las causas de esta fragmentación puede encontrarse en la pérdida de poder normativo de las organizaciones sociales tradicionales, y por lo tanto de capacidad para proporcionar estructuras simbólicas de referencia al individuo, que orienten su vida, le den sentido a sus acciones y lo protejan de los conflictos existenciales.

La familia ha dejado de ser el núcleo aglutinador y de convivencia que era en la sociedad rural. La desintegración familiar es un problema asaz conocido; y cabe señalar que cuando la familia urbana se reúne generalmente es frente al televisor, lo cual los lleva hacia ---

-
- Ciencias Sociales, Serie 3- Cuaderno 4, Instituto de Investigaciones Sociales, U.A.B.C., Mexicali, 1987. pp. 8-9.
- (77) MERCADANTE, Elisabeth Frohlich, "Identidad étnica e política". - Ponencia presentada en el XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Fotocopia, La Habana, 1991. También WOODROW, Alain, Las nuevas sectas, op. cit., p. 13.
- (78) VALDERREY FALAGAN, José, "Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano", ponencia presentada en la XLII Asamblea General de la Conferencia Episcopal Mexicana. México, 1988. pp. 6-11.

otro tipo de incomunicación. La comunidad rural, en la que el control social era más fácil, ha dejado su lugar a la sociedad urbana, en la cual, como bien lo ha demostrado Simmel, prevalece el secreto, lo cual le permite al individuo cubrir en el anonimato cualquier desviación -- con respecto a las prácticas culturales reputadas como legítimas.⁽⁷⁹⁾

Sólo que este carácter anónimo tiene su contrapartida lógica. -- Para analizarla veamos la tercera de las grandes instituciones que han perdido vigencia: la Iglesia. La gran institución católica perdió su carácter dominante sobre la cultura occidental desde mediados de este milenio, y a partir de ahí ha ido retrocediendo paulatinamente -- con un ritmo irregular pero constante -- en su capacidad hegemónica. Vista en la escala micro, en los pequeños poblados el cura tenía un ascendiente y un control directo sobre sus fieles, ya que su número era restringido, su variación limitada y su interacción directa. En las ciudades, -- en cambio, el sacerdote atiende filegresías de hasta 40,000 miembros, de religiosidad fluctuante y a los cuales, como es evidente, no llega a conocer personalmente nunca, sino por excepción.

Ahí, entonces, el individuo es anónimo, es un ser más perdido en la muchedumbre. Este carácter anónimo se yergue como un obstáculo para la vida normal de las personas, en la medida en que las deja, digámoslo así, "al garete": rota la estructura comunitaria tradicional, en -- crisis la organización familiar, impotente por su elefantismo y esclerosis la institución religiosa hegemónica, disueltas las étnias, los valores nacionales librando una batalla desigual contra las formas de vida de las metrópolis capitalistas⁽⁸⁰⁾, en pocas palabras, una situa-

(79) REMY, Jean y Liliane Voyer, *La ciudad y la Urbanización. Nuevo Urbanismo*, No. 16, pp. 199-204.

(80) VALDERREY FALAGAN, José, "Los nuevos...", *op. cit.*, 23-25.

ción de anomia social, de relajamiento -y caducidad en algunos casos -
-de los marcos normativos de la colectividad.(81)

Si pensamos que el ser humano tiene algunas necesidades básicas en cualquier época y lugar, entre las que figuran la necesidad de aceptación, de trascendencia, y de apego a la tierra,(82) resulta obvio, - en función de lo anterior, que dichas necesidades quedan insatisfechas en el marco de la sociedad urbana.

Luego entonces, aparece la necesidad de nuevos marcos referenciales que rescaten al individuo (y/o al grupo) de esta situación y le -- den un nuevo sentido a su vida, desarrollada ahora en un medio social totalmente nuevo.

Las nuevas agrupaciones culturales, entre ellas las religiosas, - cumplen precisamente esa función de rescate, "regionalizan" los espacios sociales bajo nuevos criterios, convirtiendo este espacio homogéneo, en una zona altamente fragmentada y compleja, en una palabra, en un espacio cultural heterogéneo. Ello corresponde a la visión fragmentada y heterogénea típica de la religión popular, según la perspectiva gramsciana.

2.- Minorías.

1) Identidad y alteridad.

La gruesa esquematización delineada arriba podría sugerir un equívoco: que las minorías culturales son un fenómeno reciente, lo cual, -

(81) FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 1a. ed., 14va. reimpresión. Fondo de Cultura Económica, México, 1985. pp. 30-61.

(82) A este panorama podemos añadirle la crisis -de proporciones y --- consecuencias todavía imprevisibles- del paradigma socialista, cuyo efecto social habrá de manifestarse, suponemos, por lo menos - en dos sentidos: el auge de las filosofías pesimistas, por un lado, y la revitalización del despertar religioso por el otro.

desde luego, está lejos de la realidad.

En términos de hegemonía, culturas y subculturas son fenómenos correlativos; en este sentido los grupos minoritarios son tan antiguos - como los grupos que los contienen, o por lo menos tan antiguos como el contacto cultural entre grupos sociales con distintos niveles de desarrollo. (83)

La constante en estos movimientos de diferenciación cultural es - la noción de identidad/alteridad, tan apreciada por la antropología, - mediante la cual el grupo delimita su espacio, legitima sus formas de vida -determinadas por las condiciones materiales y socioeconómicas, - pero definidas, comunicadas y legitimadas mediante universos simbólicos- y da orden y sentido a la existencia cotidiana de sus miembros. (84)

Si pensamos en la fase precapitalista, en la cual la integración territorial y cultural era mínima, la preservación de la identidad estaba garantizada por el aislamiento geográfico. En los casos en que había coexistencia de grupos culturales distintos, por ejemplo el caso - de los judíos, la cerrazón y polarización de las estructuras étnicas - mantenía la diferenciación. Incluso cuando se daba la asimilación cultural, vg. los celtas y otros substratos ibéricos bajo la dominación - romana, este proceso llevaba a un producto cultural distinto (85). La - tendencia, pues, era muy clara hacia una delimitación de los espacios propios y ajenos. El carácter rudimentario e individual de los procesos de producción y de consumo, el escaso desarrollo de los medios de comunicación y la baja densidad de población permitían la preservación

(83) Diccionario UNESCO de Ciencias Sociales, *op. cit.* pp. 1908-1913.

(84) GIMENEZ, Gilberto, "Para una concepción...", *op. cit.*, pp. 29-33.

(85) LITVINENKO, E. Historia del idioma español. Ediciones Quinto Sol. pp. 5-28.

de los límites culturales. En este contexto, cada grupo se concebía a sí mismo como "el pueblo", como la nación elegida. (86)

Los hombres se percibían a sí mismos como distintos a los demás, y consideraban que la diferencia era algo exterior a ellos, algo implícito e inevitable.

Con el advenimiento de la sociedad industrial, los hombres se convierten cada vez más en iguales, no sólo funcionalmente, sino además simbólicamente. Borradas las antiguas diferencias, los criterios de -- clase o de status sólo parcialmente pueden dar señal de identidad al individuo. Porque en una sociedad de consumo masivo y generalizado, la -- segregación racial o aún la residencial en los barrios urbanos, no --- otorga al individuo sino una vaga idea de la importancia de su ser específico en la tierra.

En este contexto de "iguales" o de "uniformes", el imperativo de un nuevo criterio de división (en el sentido de dos visiones), emerge con toda fuerza. Pero ahora ya no se trata del "pueblo elegido", dado que los pueblos se distinguen cada vez menos, sino de la "iglesia de -- Dios", de la verdadera iglesia que preserva la auténtica palabra de -- Dios (esto es, la única doctrina legítima), y a la que el mismo ser su premo elevará a su seno en el fin de los tiempos. (87)

Si bien esta idea no es nueva en absoluto, puesto cada pueblo se ha concebido a sí mismo como descendiente de los dioses (lo mismo ainos que vascos, nipones, judíos, mexicanos, aztecas, etc.), lo signifi

(86) *Un poco al estilo de la narración de Alejo Carpentier, "Los advertidos"; vease Plan de Actividades Culturales en Apoyo a la Educación Primaria, Módulo Social, pp. 279-286.*

(87) MARTINEZ, Abelino, *Las sectas en Nicaragua...*, op. cit., p. 92.; vease también "El Mensajero Ala Blanca", vol. 33, No. 6, junio de 1983. Publicación oficial de la Iglesia de Dios de la Profecía, - Cleveland, Tennessee. pp. 2 y ss.

cativo es que esta visión viene acompañada de diferencias culturales - cada vez menores, e incluso parece estar en función de su disminución, haciéndolas más tolerables, complementándolas cuando no sustituyéndolas.

En esto reside el secreto de su funcionalidad.

ii) Relaciones de poder.

La dicotomía entre lo secular o mundano y lo sagrado o religioso está en la base de esa funcionalidad, y es una de las causas que contribuyen de manera importante a explicar el fenómeno de las nuevas minorías religiosas.

La distinción entre estas dos fases de la realidad permite al individuo redefinir las relaciones de poder en las que su vida cotidiana se ve inmersa, oprimida, por un lado, por la presencia de un poder estatal casi omnimodo, altamente burocratizado, delimitador racional -en el sentido weberiano- de los espacios sociales, y monopolizador de la violencia legítima; y por el otro por una sociedad civil que se desenvuelve vertiginosamente y en medio de una violencia aparentemente irracional. (88)

Frente a estas presiones, el individuo adquiere en el seno de su grupo religioso la certeza de su invulnerabilidad final: la potestad del Estado apenas si vale frente a su fuerza religiosa; puede ser condescendiente con él por conveniencia o por convicción, pero no se siente sujeto a sus leyes sino por accidente, puesto que el único poder legítimo proviene de Dios. El Estado se transfigura entonces en un mal necesario, en un poder opresor y molesto, pero transitorio y banal, y su relación con él pasa a ser la de quien, a pesar de verse coaccionado,

(88) MARTINEZ, Abelino, op. cit., pp. 89-95, 130-139.

se sabe parte de un poder inmensamente superior que a la larga, sin --
sombra de duda, habra de triunfar y borrar de la faz de la tierra al --
poder mundano. (89)

También frente a la sociedad civil el individuo se ve protegido y
confortado: el caos, la violencia y los desastres que azotan al cuerpo
social no son sino el anuncio del fin de los tiempos, de modo que su --
incremento refuerza la certeza de la salvación próxima (90). Además, an
te la proliferación de las "verdades únicas" -sean religiosas o políti-
cas- y la angustia existencial que esto genera, el miembro de estos --
grupos se sabe poseedor de un poder cierto e infalible: él es el "sal-
vo", el que, aunque está en el mundo, está liberado de sus peligros y
su maldad, porque está libre de culpa y de duda, es uno de los "elegi-
dos", y eso le da un poder de "comprensión" del universo del que care-
cen los demás. Ahora está en el centro del mundo, y armado de una fe --
y una esperanza que lo protegen de la realidad. (91)

En resumen, frente a la opresión y la anarquía de la sociedad se-
cular, las nuevas minorías dan una respuesta sagrada, irrecusable. ---
Frente a la angustia cotidiana y el peso del mundo, la apuesta a lo hi
potético.

iii) Movimientos sectarios.

-Protesta política.

(89) "La gobernación humana en la balanza", en ¡Despertad!, 8/agosto/
1990; revista de la Watch Tower Bible and Tract Society of New --
York, Inc. Grupo Editorial Ultramar, México, 1990. pp. 1-9.

(90) Esta visión apocalíptica es característica de los grupos premile-
naristas, entre los que se cuentan los testigos de Jehová y los --
pentecostales.

(91) Los elementos sociológicos de un proceso típico de esta clase ---
-por medio del cual el grupo se coloca en el centro de la crea---
ción- ha sido descrito de forma impecable por Bryan Wilson en: --
WILSON, Bryan, Sociología de las sectas religiosas, Ediciones
Guadarrama. Madrid, 1970. pp. 197-199.

Por supuesto que la respuesta religiosa no es sino una alternativa entre muchas otras que se le presentan al individuo. La pertenencia a un partido político, a un sindicato, a un club deportivo, a un ser amado, etc., constituyen formas de escapar a la soledad a la que se ve reducido el hombre; el grado de militancia o de entrega a cada uno de estos fenómenos da idea del nivel de fortaleza o debilidad de las estructuras simbólicas del individuo -y en última instancia del grado de cohesión social e ideológica de la sociedad que lo incluye.(92)

La función de las llamadas religiones sustitutivas entre las cuales el marxismo ha llegado a ser una de las más fuertes, es en este sentido equivalente a la de las religiones: mientras que éstas esperan la llegada de un salvador, con el que empezará el reino del bien, y conciben a la iglesia como la encargada de preparar dicho advenimiento y propalar la buena nueva, en la corriente marxista se espera el levantamiento de la clase liberadora, el proletariado, con el que habrá de llegar la era de la fraternidad y la armonía, el comunismo, y el partido (sea comunista, trotskista, maoista, etc.) es el encargado de preparar la caída del régimen burgués y fomentar la conciencia revolucionaria.(93)

Evidentemente el establecer una equivalencia funcional entre ambos fenómenos no significa homologarlos política o culturalmente, dado que sus implicaciones en términos de la lucha de clases o de la organización política de la sociedad suelen ser diametralmente opuestos. La afirmación va más bien en el sentido de que ambos universos simbólicos

(92) ABBAGNAND, *Nicolo*, *Historia de la filosofía*. Montaner y Simón, -- S.A., Barcelona, 1978. 750-773.

(93) HOFFER, *Erich*, *El fanático sincero*. (Se desconoce la editorial), México, 1965.

le ofrecen al individuo un marco normativo de referencia, le dan un -- significado a su práctica social y les otorgan la certeza de trascen-- dencia.

En este sentido, entonces, los pequeños grupúsculos políticos de izquierda, usualmente dogmáticos, son equivalentes a las sectas reli-- giosas. Es a partir de ello que podemos ubicar a la protesta política no sólo como reacción frente a la opresión de clase -que muchas veces - ni siquiera es claramente percibida por quienes la sufren, sino tam-- bién como una reacción frente a la hostilidad del resto de la sociedad, y como una coraza protectora, por así decirlo, frente a la incertidum-- bre de la existencia.

-Protesta religiosa.

El hecho de que predomine la protesta religiosa o la política tie-- ne mucho ver que con la circunstancias socioculturales. Hoy ya no pode-- mos dar por sentado que un mayor nivel de desarrollo de las fuerzas -- productivas necesariamente implica una mayor conciencia de clase por -- parte del proletariado, por el contrario, en los países más desarrolla-- dos subsiste con toda su fuerza la creencia religiosa entre los obre-- ros.

Ello se debe, entre otras cosas, al lugar ocupado por la religión en la evolución de la cultura occidental. Con el cristianismo como es-- tructura vertebral de su ideología. y la Biblia ocupando el centro no-- dal del pensamiento eurocéntrico -que a fin de cuentas fue el que con-- quistó al mundo-, el universo simbólico de la religión se ofrece como un marco natural de interpretación del mundo para el hombre contemporá-- neo; y aún cuando el proceso de racionalización operado por el avance de la ciencia pareciera llevar directamente hacia el "desencantamiento del mundo", previsto por Max Weber y alimentado por Marx, Nietzsche y -

Freud, lo que en la actualidad presenciamos con el revivalismo religioso es un "reencantamiento del mundo". Es decir, otra vez lo sagrado como alternativa de explicación del universo. (94)

Por otra parte, resulta evidente que la protesta religiosa rara vez resulta tan riesgosa como la protesta política; aún en casos tan extremos como los de los mennonitas, amishianos y hutteritas, que se segregan del resto del cuerpo social y se aíslan, existe una razonable tolerancia. En el caso de los movimientos protestatarios de carácter político, la represión y la violencia suelen ser los indicadores más claros de sus consecuencias. (95)

-Exclusión, inclusión y alternancia.

La distinción entre revuelta política y disidencia religiosa es algo más que una categoría de análisis, puesto que existe en la realidad, y no sólo por diferencia de matices sino de fondo.

De tal suerte que bien podemos encontrar grupos sectarios cuyo papel en las luchas políticas de la sociedad en la que están incluidos es nulo (96), bien porque se desentienden de ellas, o bien porque albergando distintas tendencias en su seno, el grupo presenta una posición ambivalente. El caso de los mormones, por ejemplo, es significativo: se les acusa de promover el mantenimiento del capitalismo, pero lo mismo hacían con el status quo de los regímenes socialistas en los que operaban. Equivalentemente, pero en el extremo opuesto, están los testigos de Jehová, que han chocado repetidamente lo mismo contra gobier-

(94) HILL, Michael, *Sociología de la religión*, op. cit., p. 352.

(95) RUS, Jan y Robert Wasserstrom. "Evangelization and political control: the SIL in Mexico", en *Is God an American?*. Editado por Søren Hvalkof y Peter Aaby, IWGIA y Survival Internacional, Dinamarca, 1981. p. 170.

(96) MARTINEZ, Abelino, *Las sectas en...*, op. cit., pp. 25-26.

nos capitalistas que socialistas. (97)

Visto, pues, en términos de una práctica política explícita, encontramos movimientos sectarios que excluyen de su ideario y de su acción social la variable política.

Pero no necesariamente ambos tipos de protesta aparecen separados. El movimiento radical anabaptista es un ejemplo clásico de un movimiento social que conjugaba las reivindicaciones religiosas con las propiamente políticas⁽⁹⁸⁾. En otro sentido también puede apreciarse como las fuerzas políticas activas de una región pueden tomar como núcleo una protesta religiosa para desarrollarse, como sucedió en el caso de Lutero y la oposición de los príncipes alemanes al poder temporal del Papa, y más claramente aún en el caso de los cátaros o albigenses, en cuyo alrededor se articulaba la protesta de los habitantes de la región del Languedoc francés, en tenaz lucha contra Roma.⁽⁹⁹⁾

También suele ocurrir una alternancia entre los movimientos de protesta y el despertar religioso, y a un fracaso y represión en los primeros sucede un renacimiento de la conciencia religiosa. Así lo encontramos en la Inglaterra del siglo XVIII lo mismo que entre las comunidades indígenas del sureste de México.⁽¹⁰⁰⁾

En última instancia los movimientos de protesta religiosa están intimamente ligados a las fluctuaciones del poder político, pero dis-

(97) 500 Pueblos (cómo son y dónde viven). Varios. Editorial Noguer, - España, 1981. pp. 1553-1555.

(98) ENGELS, Federico, Las guerras campesinas en Alemania. Editorial - Grijalbo, México. 1984. PP. 51 y ss.

(99) NELLI, René, Los cátaros". Ediciones Roca, México, 1989. pp. 19-64. También DE SEDE, Gérard, El tesoro cátaro. Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1976. pp. 89-155.

(100) RUS, Jan y Robert Wasserstrom, Evangelization and..., op. cit., pp. 165-172.

tan de responder a ellos de manera univoca y directa. Es decir, que -- una mayor conciencia política no necesariamente connota una disminu--- ción de la fe religiosa (que puede buscar otros cauces), ni una reli-- giosidad manifiesta disminuye por si misma el grado de participación -- del individuo en su entorno político.

Sucesión, sustitucion, alternancia y connivencia de ambos tipos -- se repiten a lo largo de la historia, y son las condiciones materiales y culturales las que determinan la dirección de los cambios que los -- afectan.

3.- Consideraciones finales.

Causa y efecto de un mundo sometido al ritmo de cambio acelerado que caracteriza al sistema capitalista contemporáneo, la sociedad huma na sufre hoy un doble proceso de transformación:

Por una parte tiende a unificarse culturalmente, tomando como pa- trones de legitimación los modelos culturales provenientes de las me-- tropolis, y orillando a la marginación y extinción de las formas cultu rales típicas de cada país; dado que esta tendencia unificadora tiende sólo a borrar las particularidades nacionales, pero no las de la es--- tructura de clases de la que emana, podemos definirla, como lo ha he-- cho Erich Fromm, como la "uniformidad no igualitaria". A este proceso lo hemos denominado, siguiendo a Gilberto Giménez, homologación cultu- ral.

Por otro lado, ese espacio relativamente homogéneo que produce el capitalismo tiende a su vez a fraccionarse en nuevas manifestaciones -- subculturales; las nuevas minorías ocupan el espacio de las antiguas -- subculturas, etnias y regionalismos, pero esta vez su dinámica está de terminada por una sociedad de masas, industrializada y urbana. Como -- una reacción ante el proceso homologante, diversas formas culturales --

urbanas reivindican su individualidad en un mundo cada vez más igual a sí mismo, proponiendo cuerpo simbólicos distintivos que dan sentido a la vida del individuo. Es, de acuerdo con la visión de Pierre Bourdieu, un proceso de heterogeneización simbólica.

La heterogeneización del campo religioso, es decir la proliferación de grupos religiosos independientes, es una manifestación particular de ese doble proceso: como respuesta a la desaparición de las viejas identidades en un espacio urbano crecientemente uniforme, los nuevos movimientos religiosos son generadores de identidad colectiva, de estructuras comunitarias sustitutivas y de normas de control social.

En este sentido mantienen una relación compleja, de exclusión, inclusión y alternancia, con otras formas de orientación valorativa, como los movimientos políticos o las bandas juveniles.

Ubicados en este nivel de análisis, podemos observar dos consecuencias concretas del doble proceso cultural:

En primera instancia, dado que los grupos religiosos producen --- identidades diferenciadas en una sociedad en la que existen muchos --- otros productores y un mercado potencial muy amplio, sus posibilidades de competencia están sujetas a los determinantes socioeconómicos que regulan la oferta y la demanda; en este sentido son tan importantes -- los factores simbólico-religiosos como los elementos físico-espaciales.

En segundo lugar, por tratarse de ofertas relativamente diferenciadas -comparten un trasfondo cultural y religioso común, pero mantienen diferencias de diverso grado y matiz en cuanto a dogmas, ritos y - prácticas sociales- la expresión social de estos grupos tiende a ser - heterogénea, como corresponde a una sociedad compleja y plural. Además de presentar formas de organización diversas, que van desde la gran --

institucion (la iglesia), hasta la secta típica, cerrada e intransigente, el producto ofrecido varía según la manera en que el grupo concibe la salvación.

Este mosaico simbólico, expresión de la complejización del espacio sociorreligioso -del que apenas hemos visto un atisbo- es a fin de cuentas un producto específico, a nivel del campo religioso, del doble proceso cultural al que está sometida la sociedad capitalista contemporánea.

En esa óptica debe estudiarse a los grupos religiosos no católicos, si se desea entender las causas sociales de su funcionalidad en una cultura de aparentes tendencias racionales e irreligiosas.

11111
62

22
16
6

CAPITULO III

**LOS MARCOS URBANO REGIONALES
DEL CAMPO RELIGIOSO EN MEXICO**

III. LOS MARCOS URBANO-REGIONALES DEL CAMPO RELIGIOSO EN MEXICO.

Introducción

En el primer capítulo de este trabajo hemos visto que hay por lo menos una coincidencia en el tiempo entre el inicio del proceso que -- convirtió a México en un país predominantemente urbano, por una parte, y el principio de la transformación del campo religioso global y del subcampo protestante, por la otra, ubicándose ambas en la década de -- los cincuentas. Posteriormente, en el capítulo II hemos visto como tanto la sociología urbana como la sociología de la religión y hasta la -- antropología dan cuenta de la transformación de las prácticas e instituciones religiosas en el ámbito urbano, configurando un tipo de práctica religiosa al que hemos denominado "religiosidad urbana".

El espacio analítico que se perfila a partir de la relación entre la evolución histórica de "lo urbano" y la transformación del campo religioso posibilita y exige el análisis estadístico. Lo posibilita en -- la medida en que permite establecer dimensiones específicas para el -- abordaje empírico; lo exige porque somete a prueba el modelo concep--- tual, lo complementa, y amplía la visión del fenómeno.

Todo este capítulo está desarrollado a partir de una base de da-- tos demográfica: los censos generales de población y vivienda de 1960, 1970, 1980 y 1990. Aunque no desconocemos los límites y aún las críticas que se han hecho a esta fuente de información⁽¹⁾, cuando se trata

(*) La lectura crítica de la primera versión de este capítulo fue hecha por el M.C. Víctor Castillo; la crítica de la versión definitiva corrió a cargo del M.C. Agustín Sánchez.

(1) Algunos ejemplos de esto son: NORIEGA Verdugo, Sergio, "Limitaciones y deficiencias del X Censo General de Población y Vivienda, -- 1980", en Cuadernos de Ciencias Sociales, Serie 2- Cuaderno No. 4. Instituto de Investigaciones Sociales, U.A.B.C., Mexicali, 1985, -- pp. 36-43; CAMPOSORTEGA Cruz, Sergio, "Compatibilidad de las Fuen--

de establecer tendencias generales referentes a las características de la población (y no de obtener datos puntuales o cifras precisas) como es nuestro caso, los censos son una herramienta demográfica sumamente útil⁽²⁾.

Este análisis consta de tres momentos centrales: en el primero se busca establecer la configuración regional del desarrollo urbano, entendido este en un sentido restringido, tal como se establece en ese apartado; apoyados en el modelo propuesto por Claudio Stern para el análisis regional, construiremos un índice de desarrollo urbano que servirá para un doble propósito: para establecer los niveles de desarrollo urbano por entidad, y para un posterior análisis de correlación.

En un segundo momento analizamos la transformación del campo religioso en sus tres corrientes principales (de acuerdo a las categorías censales), esto es católicos, protestantes o evangélicos, y la población sin religión; también aquí el propósito es construir un índice de cambio religioso-, para establecer la configuración regional, y para el análisis de correlación en la última parte de este trabajo.

Este es, de hecho, el tercer momento del análisis, el cual nos permitirá observar si estadísticamente hay relaciones de dependencia del cambio religioso con respecto al desarrollo urbano; el examen se complementará utilizando procedimientos de correlación no estadísticos.

tes de Datos Demográficos Nacionales 1980-1990", en Civitas, Nums. 3-4, oct.-marzo. CEDAM, Mexicali, 1991, pp. 23-25. A nivel más general puede verse Arretx, Carmen y J. Chackiel, "Algunos problemas relativos a la recolección de datos demográficos en los censos de la población de América Latina en la década del 80", en Los Censos de Población del 80. Taller de Análisis y Evaluación. INDEC/CE LADE, Buenos Aires, 1985, pp. 245-263; y SPIEGEL, Mortimer, Introducción a la demografía. Fondo de Cultura Económica, México, 1972, pp. 56-85.

(2) Sobre la utilidad de los censos en el análisis demográfico puede verse PRESSAT, Roland, El análisis demográfico. Edición revolucio-

De esta manera exploraremos, desde la perspectiva empírica -a la vez demográfica y estadística- como están asociados el desarrollo urbano y la transformación del campo religioso.

1.- Estructura y transformación del desarrollo urbano en México.

a) Consideraciones generales.

La construcción de un índice de desarrollo urbano supone una concepción particular de lo urbano. Para establecer lo que aquí entendemos como desarrollo urbano habría que comenzar por aclarar que el sentido que le damos difiere de su uso corriente, que tiende más a identificar la urbanización con la ciudad, esto es, con la concentración de la población y la correspondiente dotación de servicios y que ello ubica el desarrollo urbano más en el ámbito de la planeación y la ingeniería urbana que en el de las ciencias sociales. Sin embargo, como ha dicho Unikel, el desafío de la expansión urbana, sin embargo, es también para los expertos en ciencias sociales.

Tampoco coincide con los índices de urbanización desarrollados -- por éste último, debido a que fueron contruidos a partir de un sólo -- criterio, el del grado de concentración de la población. Y cuando construye índices más amplios, como el de desarrollo socioeconómico, desborda el marco demográfico incluyendo variables económicas⁽³⁾.

De esta manera, nuestro índice se deriva de los hallazgos del capítulo anterior, en que reflexionamos acerca de la religiosidad urbana. Como lo asentamos líneas atrás, nuestro análisis está basado en una -- versión modificada del modelo de Claudio Stern⁽⁴⁾. Las modificaciones

naria, Instituto del Libro, Cuba, 1970, pp. 15-25
(3) UNIKEL, Luis, El Desarrollo Urbano de México: Diagnóstico e Implicaciones Futuras, segunda edición. El Colegio de México, México, - 1970, pp. 34-76.

se han hecho para ajustar el modelo a las características del "modo de vida urbano", derivadas principalmente de dos fuentes heterogéneas: de los trabajos de la Escuela de Chicago y de los de la Sociología Urbana Francesa. En última instancia el índice de desarrollo urbano expresa - en promedio el grado de posesión de las características o atributos reputados como típicamente urbanos que posee un individuo, una entidad o una región. En este sentido pretende reflejar en niveles concretos el proceso de urbanización -entendido como la evolución histórica de tales características-, por una parte, y los rasgos típicos y mensurables de la personalidad urbana, por la otra.

b) Análisis regional del desarrollo urbano⁽⁵⁾.

Es justo ahora cuando dimensionaremos el concepto de desarrollo urbano que hemos venido manejando.

(4) STERN, Claudio, "Un análisis regional de México", en *Demografía y Economía*, vol. I, No. 1, 1967. El Colegio de México, México, 1967. pp. 92-117.

(5) Lo que denominamos aquí como región es el conjunto de estados que tienen características semejantes en cuanto a determinadas variables, es decir, que son relativamente homogéneas, aunque sea solamente en el sentido considerado. Un análisis más profundo revela - como el concepto de región, identificado con ciertos límites geográficos o político-administrativos, ha evolucionado hasta la noción de espacio regional, que da idea de una configuración funcional más amplia y compleja. Cfr. "El pensamiento geográfico", Au, - Madrid, 1982, en especial los siguientes apartados: RATZEL, Friedrich, "El territorio, la sociedad y el Estado, pp. 193-203; VIDAL DE LA BLACHE, Paul., "Las divisiones fundamentales del territorio francés", pp. 243-251, FAUCHER, Daniel, "De los países a las regiones", pp. 280-288; JUILLARD, Etienne, "La región: ensayo de definición", pp. 289-302; TROLL, Carl, "El paisaje geográfico y su investigación", pp. 325-329; DUMOLARD, Pierre, "Región y regionalización: una aproximación sistémica, pp. 452-480. También HAGGET, P., *Análisis locacional en geografía humana*, GG. Barcelona, 1975. pp. 21-29; ISARD, Walter, *Métodos en análisis regional*, Alianza Editorial, Madrid, 1975., cap. 1ro.; y RANFLA G., Arturo. *Polarización y subregionalización de la producción agrícola y el comercio en la frontera norte*, op. cit. pp. 8-9.

La descripción de las etapas de este abordaje servirán también para establecer las principales diferencias con el modelo original.

1) Definición de las unidades analíticas. Aquí, a diferencia de Stern que rechaza el criterio de la división político-administrativa (porque es insuficiente para sus objetivos que requieren unidades más homogéneas), en nuestro caso la entidad federativa se presentó como -- una unidad necesaria, porque así se homogeneizó esta información con los datos disponibles sobre el campo religioso (que se tenían a ese nivel para la etapa estudiada), y suficiente, porque el propósito era establecer una unidad analítica de mayor escala, como son las regiones homogéneas nacionales.

2) Delimitación del marco de análisis empírico. La determinación de las variables e indicadores para el análisis estadístico fue producto de tres factores: las características del modo de vida urbano, establecidas en el capítulo anterior; las variables demográficas consideradas en el modelo de Stern; y las características de la información disponible en los censos generales.

El análisis global incluyó 19 variables, tales como la población total según el tamaño de la localidad, escolaridad, migración, población económicamente activa, etc. (vease anexo X); estas variables -- que a su vez son indicadores de una variable más general, el desarrollo urbano --, se descomponen en indicadores, tales como población urbana y rural, población nativa y migrante, alfabetos y analfabetos, con estudios postprimarios, etc.. Finalmente, se elaboraron algunos índices -- preliminares como los de unión familiar no religiosa (porcentaje de matrimonios solamente civiles + porcentaje de unión libre), y de desintegración familiar (porcentaje de divorciados + porcentaje de separados).

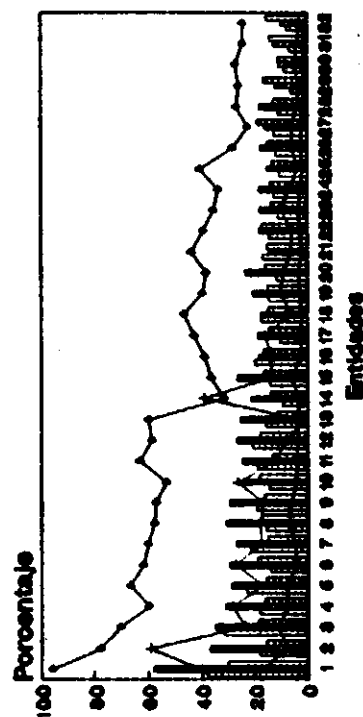
3) Análisis estadístico primario. Consistió en la obtención de números relativos para cada caso, su jerarquización y clasificación en rangos, y su representación gráfica. Con esto se analizó la distribución jerárquica de las entidades para cada variable por década.

Las gráficas de la página siguiente muestran dicha distribución, considerando solamente los indicadores básicos. La numeración de las entidades corresponde al lugar ocupado en cada década según la magnitud de su índice, tal como se obtuvo en el punto siguiente (*Cfr. supra página 92*).

En ellas puede observarse como en general se ha incrementado la movilidad social, la concentración urbana, los niveles de escolaridad, la participación de la mujer en la estructura ocupacional, y la población ocupada por los sectores secundario y terciario, pero esto se ha hecho manteniendo un desequilibrio estructural entre las entidades, de equilibrio que puede resumirse como la concentración del desarrollo y la generalización del atraso.

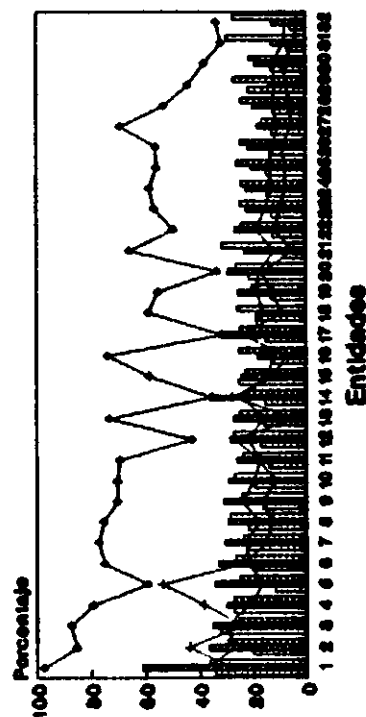
He aquí una rápida síntesis de los resultados correspondientes a 1990: Quintana Roo y Baja California, Estado de México y D.F. son, en ese orden, los estados con mayor población ^(migrante), Yucatán y Chiapas los que menos tienen; El D.F., Nuevo León, Baja California y Coahuila encabezan la concentración urbana, con Zacatecas, Hidalgo y Chiapas en el extremo opuesto; los estados con mayor P.E.A. femenina (en particular la ocupada en los sectores secundario y terciario) son el D.F., -- Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas, en tanto que los porcentajes menores son los de Tabasco, Oaxaca y Chiapas; los sectores secundarios más desarrollados (en los términos en que los estamos trabajando aquí) los poseen Nuevo León, El D.F., Chihuahua, Coahuila, Estado de México y -- Queretaro, mientras que los más débiles son los de Oaxaca, Guerrero y

INDICADORES DEL DESARROLLO URBANO POR ENTIDAD Y RANGO, 1960.



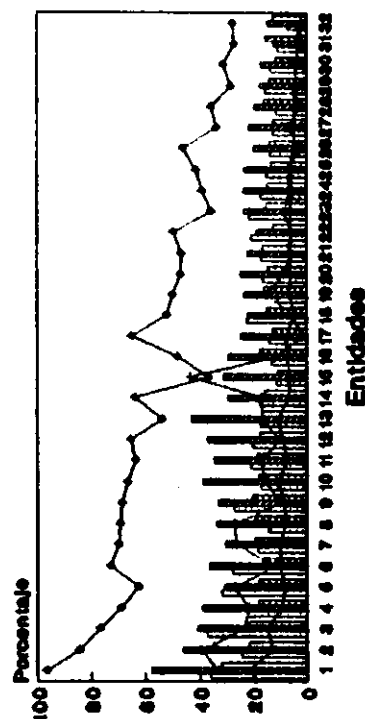
D.I. y C.R. 1962.

INDICADORES DEL DESARROLLO URBANO POR ENTIDAD Y RANGO, 1980.



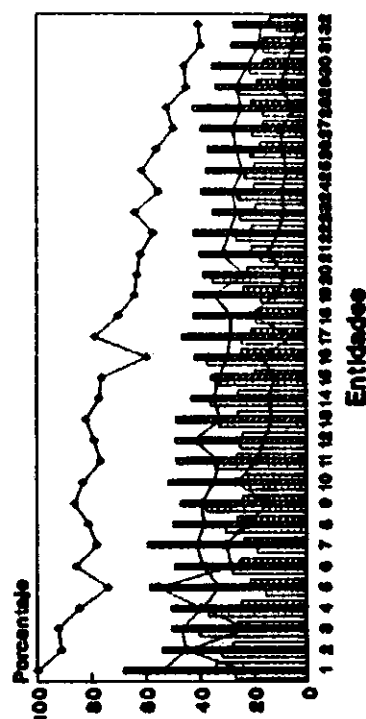
D.I. y C.R. 1982.

INDICADORES DEL DESARROLLO URBANO POR ENTIDAD Y RANGO, 1970.



D.I. y C.R. 1982.

INDICADORES DEL DESARROLLO URBANO POR ENTIDAD Y RANGO, 1990.



D.I. y C.R. 1992.

Chiapas; en el sector terciario destacan el D.F., Quintana Roo, Baja California Sur, Baja California y Colima, y en los de menor porcentaje son Hidalgo Zacatecas y, otra vez, Chiapas y Oaxaca; los mayores niveles educativos los poseen el D.F., Nuevo León, Baja California y Sonora, mientras que los menores son los de Guanajuato, Zacatecas y Chiapas.

4) Construcción de un índice compuesto de desarrollo urbano. Esta fase constituyó la parte central, puesto que aquí se obtuvo la primera de las dos variables básicas. El índice se construyó con las tres variables demográficas que incluye el índice de Stern (se eliminó la variable económica): población urbana (que habita localidades de 2,500 habitantes y más), población económicamente activa dedicada a las actividades secundarias, y población económicamente activa dedicada a las actividades terciarias; se incorporaron además tres variables adicionales: la PEA femenina, que resultó significativa en el análisis posterior de Stern, la población migrante, por ser la movilidad uno de los rasgos centrales del modo de vida urbano, y la población con estudios postprimarios, que caracteriza también a dicho modo, en contraposición a los bajos niveles de educación formal en las áreas rurales. Los valores relativos de cada variable con respecto a la población total considerada en el caso correspondiente, se promediaron para cada entidad, - en cada década, obteniendo así índices per estado para 1960, 1970, --- 1980, y 1990.

En el cuadro siguiente se resumen, ordenados jerárquicamente, los índices registrados por cada entidad en cada una de las décadas consideradas.

INDICE COMPUESTO DE DESARROLLO URBANO, 1960-1990.

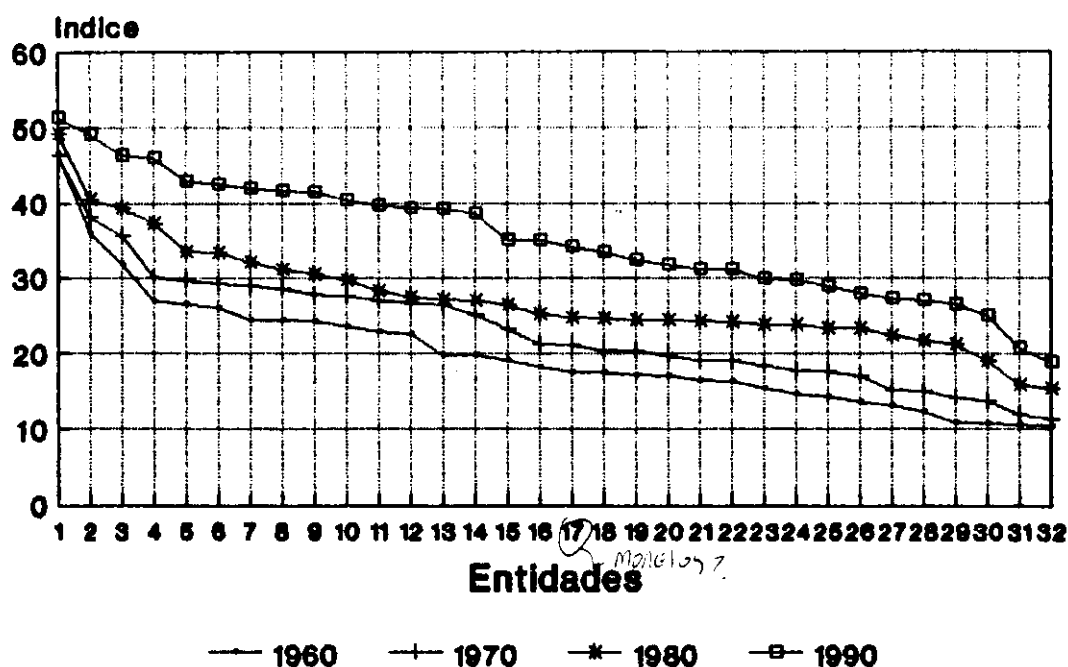
Distribucion por entidad, rango y decada

R	1960	1970	1980	1990
1	Distrito Federal 46.6	Distrito Federal 46.3	Distrito Federal 42.2	Distrito Federal 51.3
2	Baja California 36.0	Baja California 38.1	Baja California 40.5	Baja California 49.1
3	Nuevo Leon 31.8	Nuevo Leon 35.7	Nuevo Leon 39.3	Nuevo Leon 46.4
4	Tamaulipas 26.9	Tamaulipas 30.1	Estado de Mexico 37.4	Estado de Mexico 46.0
5	Coahuila 26.6	Estado de Mexico 29.6	Quintana Roo 33.5	Quintana Roo 43.0
6	Colima 26.1	Coahuila 29.3	Tamaulipas 33.5	Morelos 42.5
7	Aguascalientes 24.5	Morelos 29.1	Coahuila 32.2	B. California Sur 42.0
8	Sonora 24.4	Colima 28.6	Jalisco 31.1	Tamaulipas 41.6
9	Chihuahua 24.2	Jalisco 27.8	Sonora 30.6	Coahuila 41.5
10	Morelos 23.6	Sonora 27.6	Chihuahua 29.8	Colima 40.4
11	Campeche 22.9	Aguascalientes 27.0	Campeche 28.3	Aguascalientes 39.7
12	Jalisco 22.7	Chihuahua 26.6	Morelos 27.5	Sonora 39.4
13	Yucatan 19.7	B. California Sur 26.4	Yucatan 27.2	Jalisco 39.2
14	Quintana Roo 19.7	Campeche 25.1	B. California Sur 27.0	Chihuahua 38.6
15	B. California Sur 19.0	Quintana Roo 23.2	Queretaro 26.4	Tlaxcala 35.1
16	Estado de Mexico 18.2	Sinaloa 21.2	Hidalgo 25.2	Queretaro 35.1
17	Nayarit 17.5	Yucatan 21.0	Colima 24.8	Yucatan 34.2
18	Guanajuato 17.5	Guanajuato 20.3	Tlaxcala 24.7	Campeche 33.4
19	Veracruz 17.2	Nayarit 20.3	Nayarit 24.5	Sinaloa 32.4
20	Sinaloa 17.0	Veracruz 19.6	Aguascalientes 24.3	Guanajuato 31.6
21	Tlaxcala 16.5	Puebla 19.1	Guerrero 24.3	Nayarit 31.2
22	Puebla 16.3	Tlaxcala 19.1	Sinaloa 24.1	Durango 31.1
23	Durango 15.4	Queretaro 18.4	Durango 23.8	Puebla 29.8
24	San Luis Potosi 14.7	San Luis Potosi 17.7	San Luis Potosi 23.8	San Luis Potosi 29.7
25	Michoacan 14.3	Durango 17.7	Puebla 23.3	Michoacan 29.0
26	Queretaro 13.6	Michoacan 17.0	Veracruz 23.3	Veracruz 28.0
27	Hidalgo 13.1	Tabasco 15.2	Zacatecas 22.4	Tabasco 27.2
28	Tabasco 12.3	Guerrero 15.1	Michoacan 21.7	Guerrero 27.0
29	Guerrero 10.9	Hidalgo 14.1	Guanajuato 21.2	Hidalgo 26.5
30	Zacatecas 10.7	Zacatecas 13.7	Tabasco 19.1	Zacatecas 24.9
31	Chiapas 10.6	Oaxaca 12.0	Oaxaca 15.9	Oaxaca 20.7
32	Oaxaca 10.3	Chiapas 11.3	Chiapas 15.4	Chiapas 18.6
	NACIONAL 20.0	NACIONAL 26.3	NACIONAL 29.2	NACIONAL 36.6

En la gráfica siguiente se ilustra el proceso en una perspectiva transversal, mientras que en la de la página 11 lo vemos en cortes sin crónicos según la distribución jerárquica de las entidades en cada década.

En ambos casos puede observarse una doble característica:

EVOLUCION DEL DESARROLLO URBANO POR ENTIDAD SEGUN INDICE COMPUESTO, 1960-90.



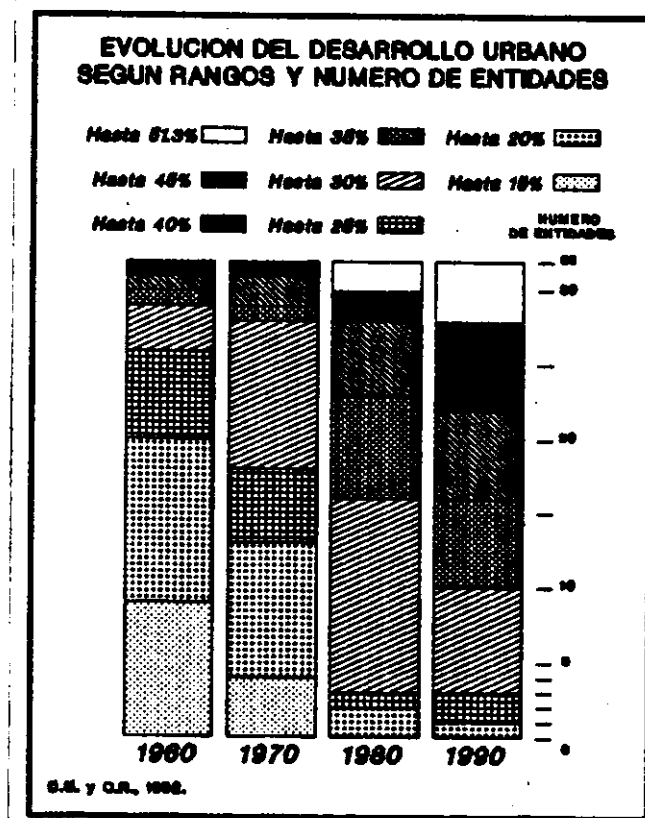
D.U. y C.R., 1992.

1) Hay un desequilibrio estructural en el desarrollo urbano nacional, cuya manifestación más evidente es la concentración del mismo, -- particularmente en el Distrito Federal, y en seguida en Baja California, Nuevo León, Estado de México y Quintana Roo, principalmente.

Un caso llamativo es el de Jalisco, el cual, pese a contar con la segunda ciudad del país en cuanto a volumen de población, cae siempre por abajo de los 7 primeros. En el extremo inferior de la tabla encontramos en todo el período a Tabasco, Guerrero, Hidalgo, Zacatecas, Oaxaca y Chiapas, que manifiestan un acusado atraso en su desarrollo. -- Curiosamente, otros dos estados comprendidos en la región sureste, como son Yucatán y Campeche, se mantienen a media tabla, ligeramente aba

jo de la media nacional.

Regionalmente llaman la atención varias cosas. Todos los estados de la frontera norte se ubican por encima de la media nacional. La región sureste, en cambio, presenta una mayor heterogeneidad, constante para todo el período, excepto por el notable caso de Quintana Roo, que desde la posición número 14 asciende hasta el quinto lugar; este caso específico, sin embargo, contribuye a aumentar la heterogeneidad de la zona.



ii) Ahora bien, aun-- que de manera diferenciada, puede observarse un incremento en el nivel del conjunto para cada década, es to es, todos incrementan su nivel de desarrollo urbano. Eso por un lado, por el otro, puede observarse como existe una tendencia descendente en este desequilibrio, como lo ilustra la suavización de la curva de 1990 en la gráfica de la pag. 9, que contrasta con lo aguzado de la pendiente que corresponde a las décadas precedentes; ello nos sugiere que el conjunto de las entidades

registran un proceso lento pero sostenido de homogeneización de sus niveles de desarrollo urbano.

5) Clasificación de las entidades en regiones homogéneas. Al ---- igual que en el modelo referido, a partir del índice obtenido para cada una de las regiones, se jerarquizaron las entidades y se les agrupó en regiones homogéneas por su nivel de desarrollo urbano en cada década.

El análisis regional tiene como finalidad establecer regiones homogéneas interestatales en cuanto a su nivel de desarrollo urbano. Para ello nos apoyaremos en los mapas de las páginas 14-17.

La distribución geográfica que se observa a partir del índice de desarrollo urbano en 1990, y que en buena medida se mantiene constante en todo el período, revela varios hechos interesantes:

-La frontera norte se mantiene por encima de los niveles de la mayor parte del país, excepción hecha de una cuantas entidades, si bien hay diferencias intraregionales muy claras: Nuevo León y Baja California alcanzan siempre los niveles más altos, seguidos de Coahuila y Tamaulipas; Sonora y Chihuahua son lo de menor índice.

-En el resto del país hay también diferencias claras: los índices más altos son los de el D.F., en primer lugar, seguido por el Estado de México, Quintana Roo, Morelos, Baja California Sur, y Colima; en el rango siguiente, que es un nivel intermedio, caen Aguascalientes, Jalisco, Querétaro y Tlaxcala.

Más allá están los de bajo nivel: Yucatán, Campeche, Sinaloa, Guajalajara, Nayarit, y Durango, en el rango más alto; Puebla, San Luis Potosí, Michoacán, Veracruz, Tabasco, Guerrero, e Hidalgo, en orden descendente, conforman el penúltimo rango, mientras que el de menor grado de desarrollo urbano de todo el conjunto está integrado por Zacatecas,

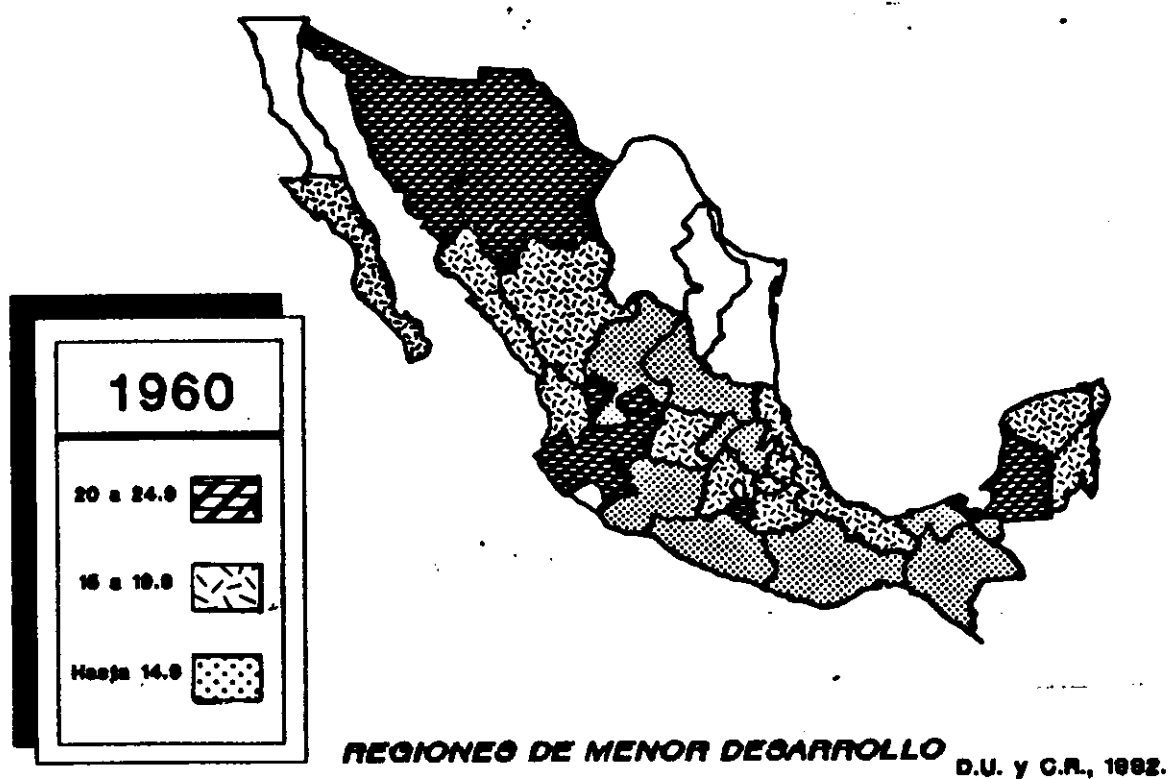
CONFIGURACION REGIONAL DEL DESARROLLO URBANO

Según índice compuesto



CONFIGURACION REGIONAL DEL DESARROLLO URBANO

Según índice compuesto



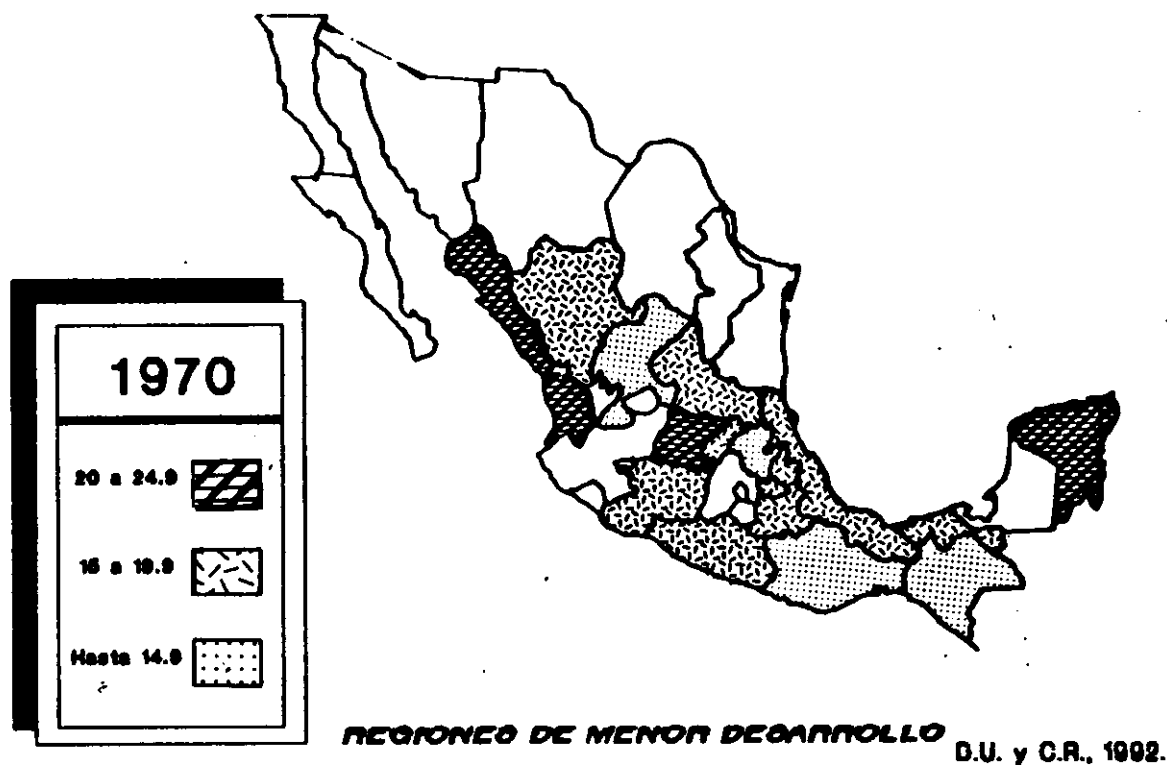
CONFIGURACION REGIONAL DEL DESARROLLO URBANO

Según índice compuesto



CONFIGURACION REGIONAL DEL DESARROLLO URBANO

Según índice compuesto



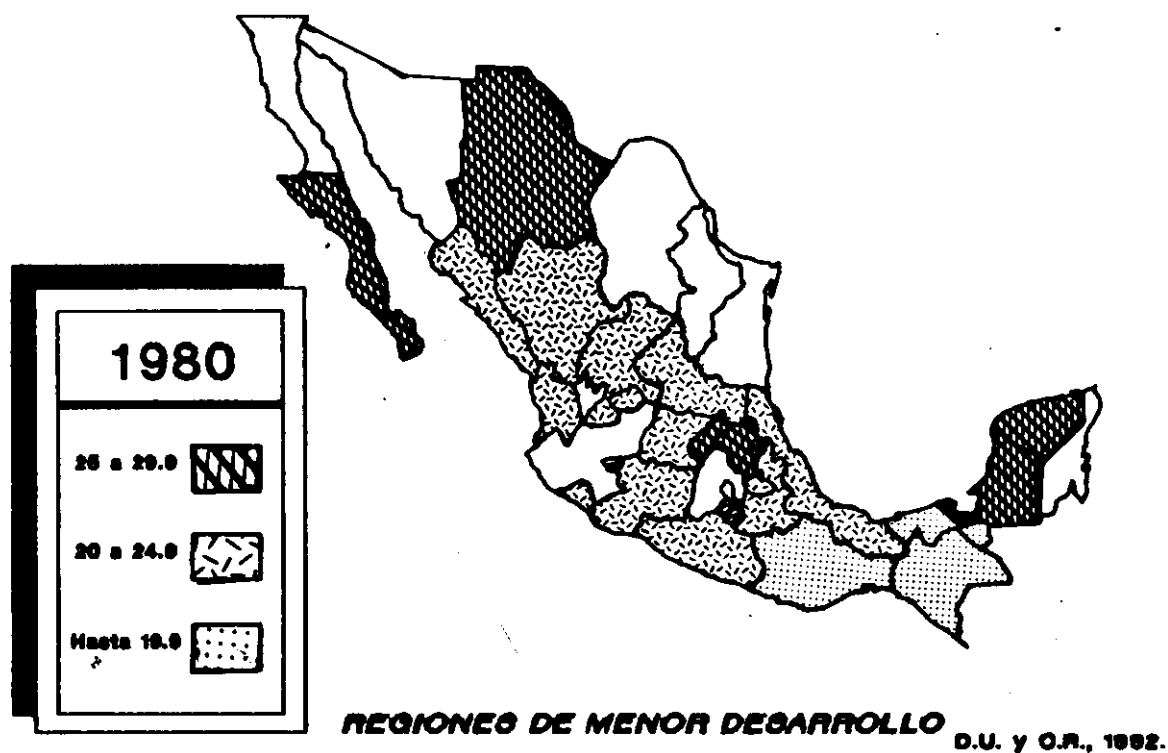
CONFIGURACION REGIONAL DEL DESARROLLO URBANO

Según índice compuesto



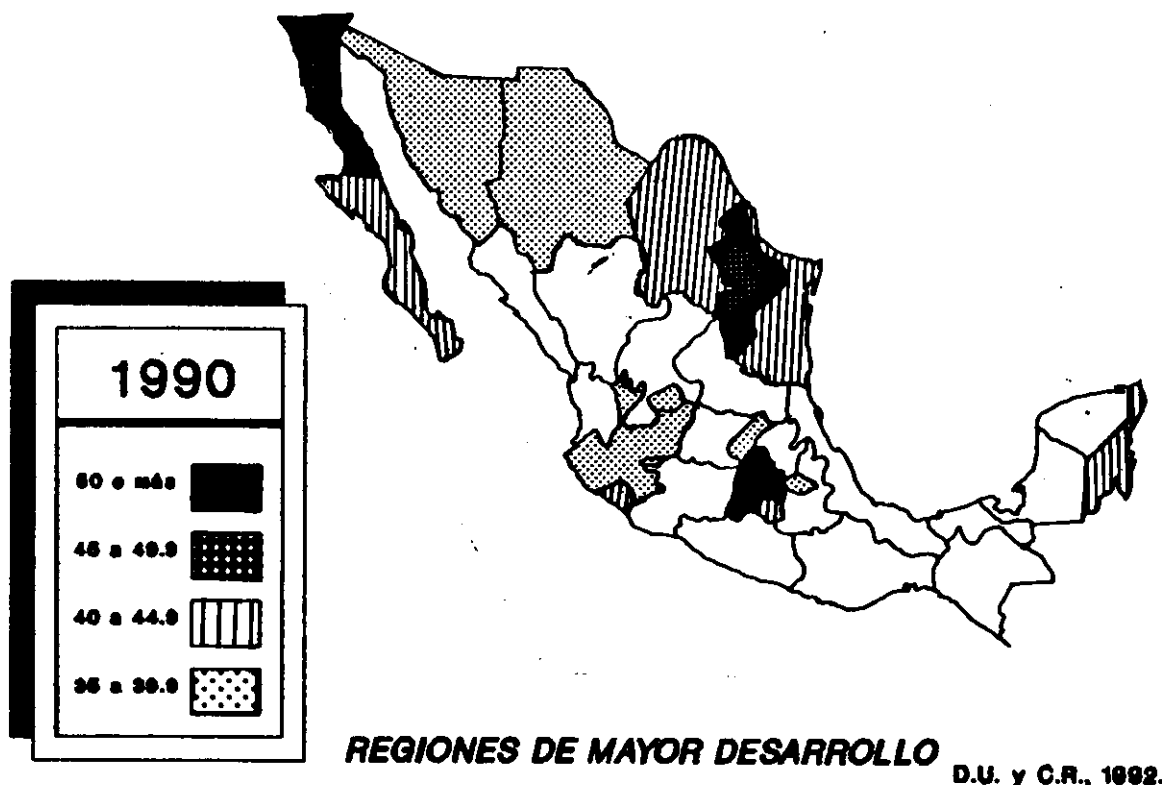
CONFIGURACION REGIONAL DEL DESARROLLO URBANO

Según índice compuesto



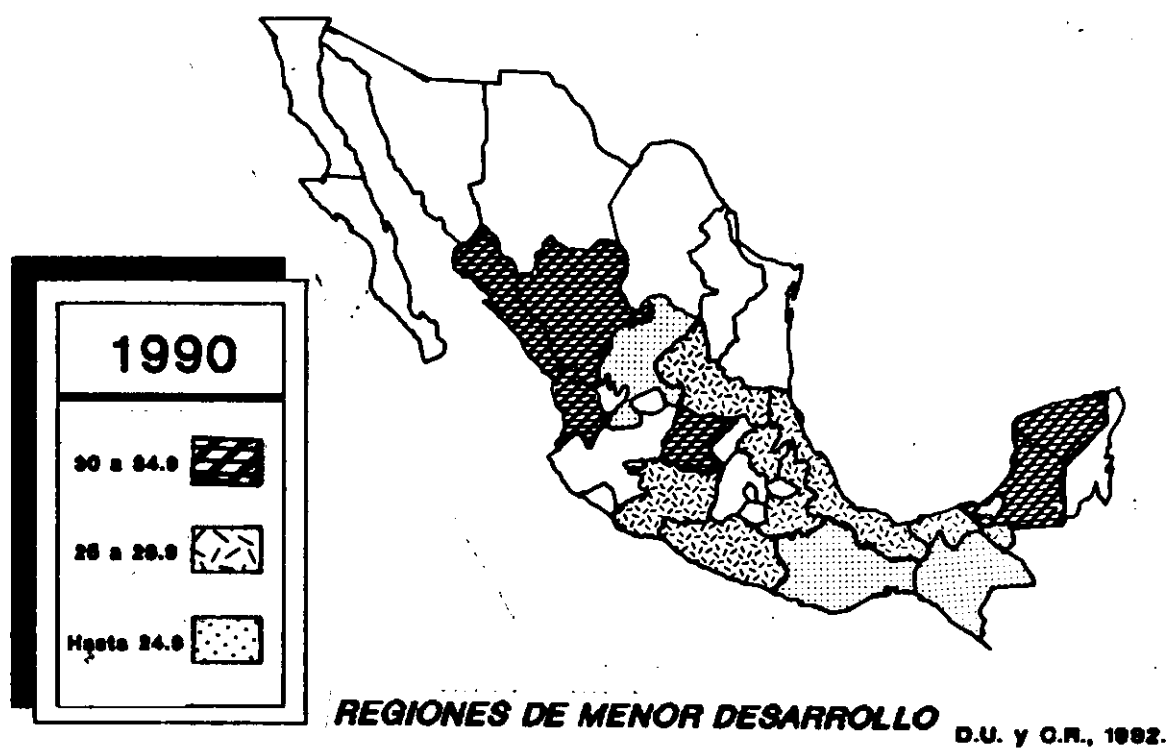
CONFIGURACION REGIONAL DEL DESARROLLO URBANO

Según índice compuesto



CONFIGURACION REGIONAL DEL DESARROLLO URBANO

Según índice compuesto



2.- Estructura y transformación del campo religioso mexicano.

a) Consideraciones generales.

Un lugar común al hablar del cambio religioso en México -producto del carácter incipiente de los estudios sociales sobre religión en --- nuestro país- es referirse al crecimiento de las sectas protestantes, por un lado, y por el otro a que dicho crecimiento se concentra en los estados del sureste, principalmente, y en los de la frontera norte en menor medida. Esta es una verdad a medias, que sin embargo sirve para dar pie a las interpretaciones que explican la transformación del campo religioso como parte de una estrategia de intervención imperialista en las "zonas más sensibles para la identidad nacional".

De acuerdo con dicha visión esto es así porque, en el primer caso, se trata de comunidades indígenas atrasadas y aisladas que son fácil - presa del mensaje transculturizante de los grupos evangélicos; y en el segundo debido a la cercanía geográfica y a la influencia cultural norteamericana que caracteriza al fronterizo, vale decir, su pochismo o - agringamiento. En síntesis, el fenómeno obedece a un estímulo externo (la conspiración imperialista) que tiene como apoyo la debilidad de la identidad nacional en las regiones afectadas, la cual a su vez se explica en términos de atraso cultural y de contigüidad geográfica.

Independientemente de que dicha óptica ha sido refutada por diversos teóricos del fenómeno, hasta ahora no se ha emprendido un análisis cuantitativo que clarifique las tendencias de dicha transformación, es decir, que ofrezca una base estadística a partir de la cual emprender generalizaciones más amplias⁽⁶⁾.

(6) Una oportuna llamada de atención sobre este espacio de convergencia entre religión y demografía es el realizado por Rodolfo Castillas y Alberto Hernández en "Demografía y religión en México: una

En general los estudios sociales sobre religión en México se caracterizan por partir de este marco estadístico escasamente fundamentado, lo cual da lugar a varias deficiencias:

1) Carecen de datos estadísticos que los avalen, de ahí que se -- queden más en el terreno de la especulación que del análisis científico.

2) No analizan la totalidad del campo religioso, es decir, no perciben la dinámica específica de las diferentes corrientes que lo componen, y de las cuales tres son cuantitativamente importantes: el catolicismo, el protestantismo, y la población sin religión.

3) No han establecido una diferenciación regional del fenómeno, -- sino que aceptan a priori la idea de los dos polos de crecimiento no -- católico.

4) No se han establecido los ritmos y etapas de desarrollo de cada una de las corrientes a nivel nacional y de cada una de las entidades.

Tales deficiencias constituyen una laguna importante a la hora de tratar de generar explicaciones cualitativas en torno a la transformación del campo religioso, porque si no conocemos realmente sus tenden-

relación poco explorada", en SINTESIS, No. 10. Paraguay, 1990. Análisis propiamente dichos que se inscriben en este campo, pero de -- carácter más bien elemental y circunscritos a dimensiones muy específicas, son los del mismo Casillas, "Emergencia protestante y -- disidencia religiosa en Chiapas", en Estudios Fronterizos, No. 17, vol. VII, Año VI, enero-diciembre de 1988. I.I.S.-U.A.B.C., Mexicali.; RODRIGUEZ Brandao, Carlos, "Creencia e identidad, cambio cultural y cambio religioso", en Estudios sobre las culturas contemporáneas, vol III/num. 7, sept.. C.U.I.S.-Universidad de Colima, --- 1989, pp. 65-71; VASQUEZ Malo, Carlos, "La mujer protestante en -- los Censos", en La mujer en las sectas, ponencia presentada en el simposium La salud de la mujer en Baja California, en Mexicali, -- B.C. en junio de 1991 (Documento fotocopiado). pp. 5-11.

cias de transformación, ¿hasta que punto se justifica que hagamos generalizaciones acerca de él?

De acuerdo con esto, en este apartado nos proponemos un doble objetivo con relación al campo religioso: por una parte analizar la evolución de cada uno de los tres componentes mencionados, a partir de -- 1960⁽⁷⁾, tomando como base los estados o entidades federativas, para -- establecer así los marcos regionales de transformación del campo religioso. Con esto queremos someter a prueba la idea ya asentada respecto a la concentración del cambio religioso en las zonas mencionadas.

Por la otra, al igual que en el apartado anterior, pretendemos obtener un índice de cambio religioso, que nos permita observar la configuración regional del campo religioso en cada una de las décadas analizadas. Como ya se ha dicho, el mismo índice servirá para el análisis -- de correlación posterior.

Una aclaración resulta pertinente antes de emprender al análisis. Debido al carácter global de sus objetivos, los censos tienden a generalizar la información, en particular la referente a la religión, por lo que se impone una puntualización de las variables que ahí se mane-- jan:

1) Con referencia a la variable "protestantes" estos incluyen una amplia gama de denominaciones cristianas no católicas que tienen muchas diferencias sociológicas, históricas y doctrinales entre sí, como es -- el caso de las siguientes: presbiteriana, metodista, bautista, pente-- costés, sabatista, cuáquera, testigos de Jehová, adventista del septi--

(7) En algunos casos, y sólo para ilustrar más ampliamente la evolu--- ción del fenómeno, ampliaremos el análisis utilizando datos corres-- pondientes a 1950; para la construcción del índice se utilizarán -- solamente los datos de 1960 a 1990.

mo día, anglicana, ciencia cristiana, luterana, calvinista y episco--
pal⁽⁸⁾. Más allá de las duplicidades e imprecisiones de la lista ante-
rior, lo cierto es que el agregado resulta útil para ver el movimiento
y la presencia de la población cristiana no católica como un ente co--
lectivo⁽⁹⁾.

2) El rubro "Ninguna(o)" (censos de 1960, 1970 y 1990) o "No tie-
ne religión" (censo de 1980) resulta aún más ambiguo, pues dentro de -
él caben las siguientes posibilidades⁽¹⁰⁾:

a) personas que no son creyentes, es decir, lo que comunmente se
conoce como "ateos";

b) personas que son creyentes pero que no están adheridas a nin--
gún grupo religioso;

c) personas que están adheridas a grupos que sociológicamente son
definidos como religiosos (y que incluso son percibidos así por el co-
mún de la gente), pero que rechazan concebirse a sí mismos como tales,
como es el caso de Testigos de Jehová, Amistad Cristiana, y el Centro

(8) *X Censo General de Población y Vivienda, 1980, Resumen General ---
Abreviado, I.N.E.G.I., México, 1984, pag. 389.*

(9) *La relativa vaguedad de esta clasificación, que coincide con lo --
que la mayor parte de la gente entiende por "protestantes", escon-
de un aporte importante: agrupa en un sólo conjunto a las corrien-
tes religiosas de filiación cristiana que tienen como rasgo común
el compartir una posición subalterna con respecto a la institución
religiosa hegemónica; son, más allá de sus diferencias, los "here-
jes", "las sectas", (nótese que no se concibe como tales a los bu-
distas o musulmanes). La aplicación de las tipologías de organiza-
ción religiosa en México ha tendido a olvidar este hecho, y al se-
gregar a una parte del movimiento (los testigos de Jehová y los --
mormones, principalmente, a los que se denomina, con imprecisión y
hasta con cierta parcialidad como "paracristianos", lo cual merece
un comentario aparte), se establece una división que no es justifi-
cable desde el punto de vista del mercado de bienes simbólicos, en
el cual todas las organizaciones son unidades productoras en compe-
tencia.*

(10) *Un análisis más detallado de los tres subcampos puede verse en el
punto 1 del cuarto capítulo.*

Nueva Creación, entre otros, quienes se definen como asociaciones culturales; y finalmente,

d) los que militan o simpatizan con más de un grupo religioso y que por lo tanto no se definen por ninguno en particular; aunque no es un caso muy frecuente, estadísticamente existe⁽¹¹⁾.

b) Análisis regional del campo religioso.

a) Definición de las unidades analíticas. Se utilizó, desde luego, el criterio de la división político-administrativa, tomando a la entidad federativa como unidad analítica básica.

b) Delimitación del marco de análisis empírico. Las variables utilizadas en este caso se determinaron, en primer lugar, de acuerdo a -- las características de la información disponible en los censos, y en -- segundo, de acuerdo al lugar ocupado por cada corriente en la estructura jerárquica del campo religioso en cuanto a su número de miembros, y a su evolución en el período considerado.

Las variables generales fueron tres: población católica, población protestante, y población sin religión; expresadas en indicadores de población, mediante el uso de porcentajes, tasas medias de crecimiento e índices de crecimiento y de porcentaje⁽¹²⁾, se obtuvo la base estadística para el trabajo posterior.

(11) RODRIGUEZ Brandao, Carlos, "Creencia e identidad,... op. cit. pag. 67.

(12) Las tasas de crecimiento de las distintas corrientes se encuentran afectadas por las tasas de crecimiento general de la población, de modo que la tasa de crecimiento del protestantismo en -- una entidad x sólo adquiere sentido si la dividimos entre la tasa de crecimiento de la población total -- como es obvio, tasas iguales darán por resultado uno -- los cual nos hablará de la variación neta de la corriente considerada. De esta manera construimos el -- índice de crecimiento.

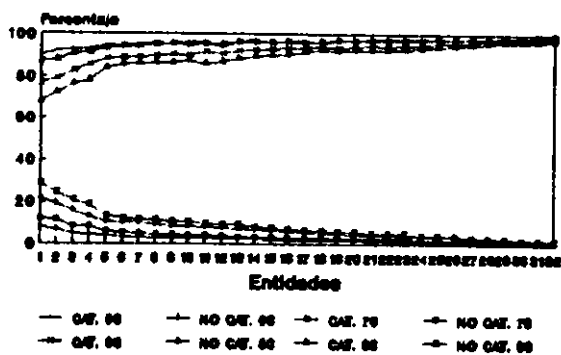
c) Analisis estadístico primario. De igual modo que en el apartado anterior, se obtuvieron valores relativos para cada caso, se jerarquizaron por su tamaño y se clasificaron en rangos, y posteriormente se vaciaron en mapas; esto hizo posible estudiar la distribución geográfica de cada una de estas ramas en cada década.

La necesidad de homogeneizar esta apartado con el análisis del desarrollo urbano nos obliga a dejar de lado una serie de datos sumamente interesantes para conocer más en detalle la dinámica del campo religioso. Nos limitaremos a señalar sólo algunos rasgos generales que harán más comprensible el índice compuesto.

Por una parte, en una perspectiva general es apreciable el movimiento de los diferentes componentes del campo a lo largo del tiempo, si bien hay una movilidad diferenciada según la variable considerada. En las gráficas de la página siguiente se observa en detalle este desarrollo, evidenciándose en ellas el retroceso general del catolicismo y el avance de la otras variables, aunque con ritmos discontinuos a lo largo del período.

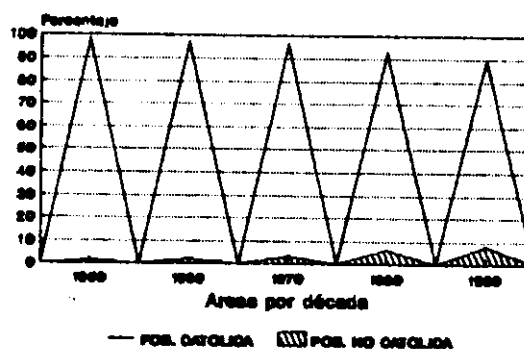
El declive (que no necesariamente decadencia) del catolicismo se hace evidente en las gráficas siguientes. A nivel nacional su porcentaje con respecto a la población total ha descendido desde 98.2 en 1950 hasta 89.7 en 1990, y ese descenso ha sido constante aunque no monorritmico: entre 1950 y 1960 bajó 2.3 puntos porcentuales, 0.3 en la siguiente década, 3.6 para 1980 y 2.9 para 1990. Es importante notar que a nivel de entidades este descenso ha sido sumamente heterogéneo: mientras que de 1950 a 1990 pierde 2.3 y 2.9 puntos en Aguascalientes y Jalisco, respectivamente, en ese mismo período descendió 10.7 puntos en Baja California, 12.4 en Oaxaca, 21 en Tabasco y 28.9 en Chiapas.

CATOLICOS Y NO CATOLICOS, EVOLUCION POR ENTIDAD, 1960-1990.



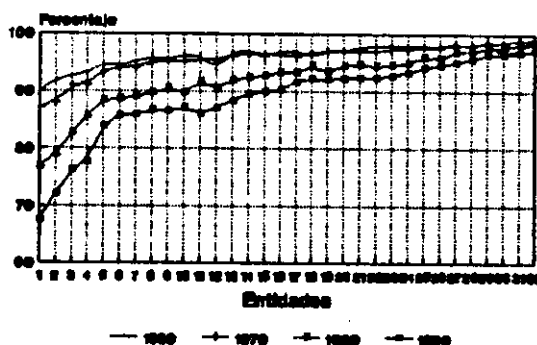
D.I. y G.R., 1992.

EVOLUCION DEL CAMPO RELIGIOSO POR DECADA SEGUN RELACION CON EL CATOLICISMO, 60-90



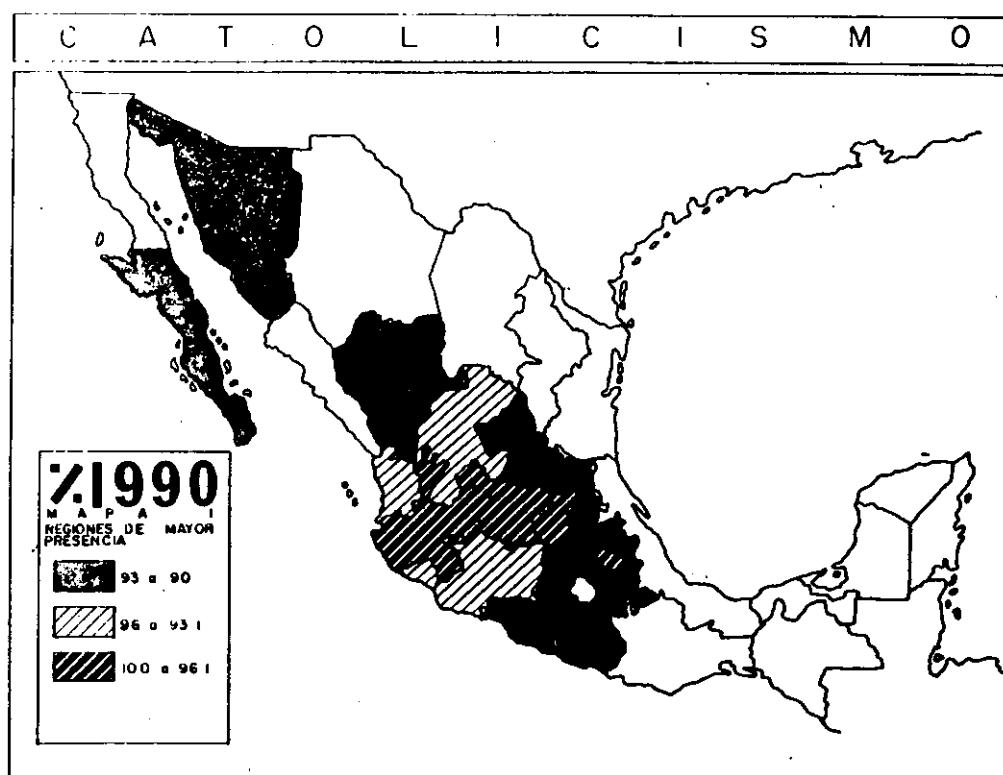
D.I. y G.R., 1992.

CATOLICISMO, EVOLUCION GENERAL POR ENTIDAD, 1960-1990.



D.I. y G.R., 1992.

En el mapa siguiente se observan las regiones en las que el catolicismo ha retrocedido menos terreno, iniciando con un nucleo central que comprende los estados de Aguascalientes, Jalisco, Guanajuato, Querétaro y Tlaxcala; una segunda región la integran cuatro entidades vecinas a la primera región, como son Nayarit y Zacatecas, al norte, y Colima y Michoacán, al sur; y la tercera compuesta por nueve estados — que prácticamente envuelven por tres de sus flancos a las dos primeras, y que, con la excepción de Sinaloa, forman un continuo territorial. -- Volveremos sobre este punto al analizar en detalle el campo no católico.



Otro ángulo de observación se logra mediante la construcción de -
 un índice de crecimiento con el cual es posible apreciar con mayor pre-
 cisión la diferente dinámica de las distintas corrientes, la cual se -
 hace manifiesta en el siguiente cuadro:

**INDICE DE CRECIMIENTO DE LAS CORRIENTES RELIGIOSAS PRINCIPALES
 EN MEXICO, POR DECADA, 1960-1990.**

	1960	1970	1980	1990
<i>POB. CATOLICA</i>	0.9	1.0	0.9	0.8
<i>POB. PROTESTANTE</i>	5.5	4.1	8.6	5.8
<i>POB. SIN RELIGION</i>	---	3.7	2.9	1.2

Los datos confirman la tendencia: su índice de crecimiento es inferior a la unidad en casi en todo el período, mientras que los otros sectores, y en particular el protestantismo, rebasan con mucho la tasa media de crecimiento de la población total.

Finalmente, observemos las gráficas de la siguiente página en la que hemos aislado las dos variables principales del cambio religioso.

Como ya hemos dicho, son dos las fuerzas básicas que han crecido en los espacios perdidos por el catolicismo: los protestantes y los no religiosos (aunque el rubro "Otros" tiene importancia en algunos casos, en general se mantiene en niveles más bajos que los anteriores).

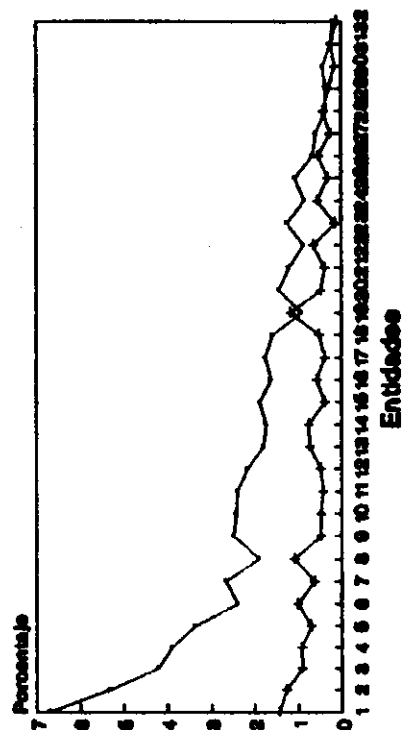
1) Protestantismo: se observa una clara tendencia a la conformación de estratos diferenciados según el grado de presencia⁽¹³⁾ de la población protestante o evangélica en cada entidad; en 1950 sólo dos de los 5 primeros eran del sureste, mientras que tres eran de la frontera norte; en 1990 los cinco primeros eran del sureste, con una variación porcentual mínima de 6.6 y máxima de 14.2 para todo el período.

En el segundo estrato lo conforman dos entidades adyacentes al -- primero, como son Veracruz y Oaxaca, además de Morelos (que constituye un caso notable, pues es una entidad de alta presencia en medio de una zona de bajos porcentajes), y los estados de la frontera norte, con la notoria excepción de Sonora, que es el único estado que se mantiene en estratos inferiores a la media nacional. Los rangos de variación se -- ubican entre 3.4 y 4.9 (Sonora varía 2.4).

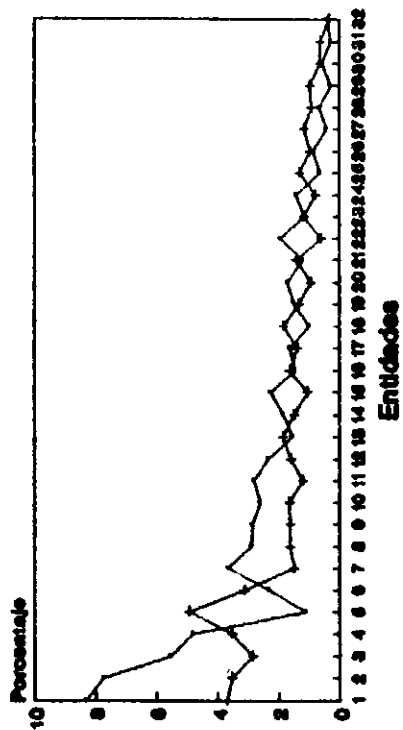
Un tercer estrato, localizado a media tabla, es el integrado en su mayoría por entidades del centro que oscilan entre 3.5 y 2; y más --

(13) Entendemos como "presencia" el porcentaje de población identificado con una de las variables con respecto a la población total.

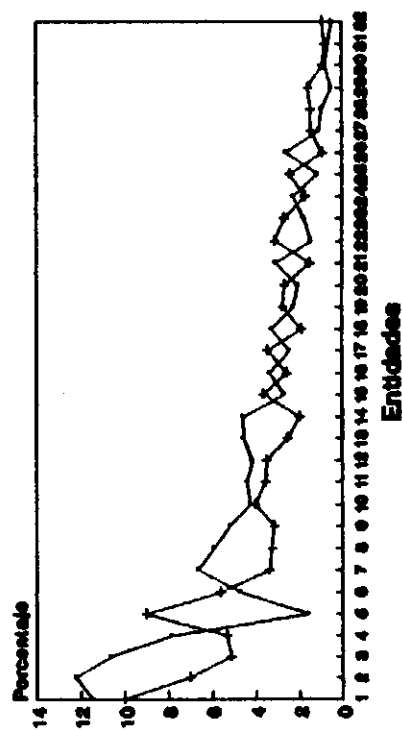
INDICADORES DEL CAMPO RELIGIOSO
POR ENTIDAD Y RANGO, 1960.



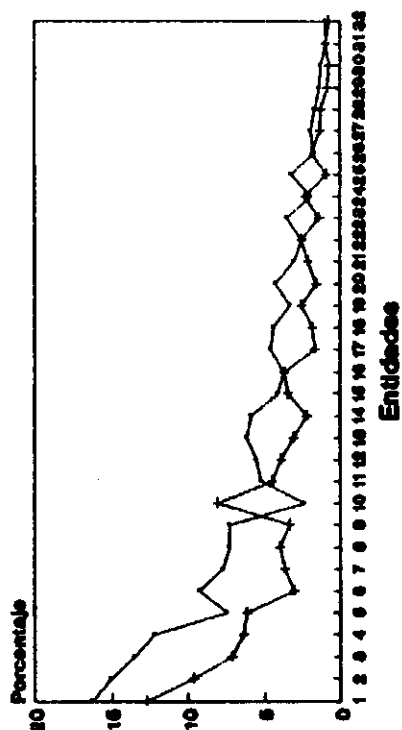
INDICADORES DEL CAMPO RELIGIOSO
POR ENTIDAD Y RANGO, 1970.



INDICADORES DEL CAMPO RELIGIOSO
POR ENTIDAD Y RANGO, 1980.



INDICADORES DEL CAMPO RELIGIOSO
POR ENTIDAD Y RANGO, 1990.



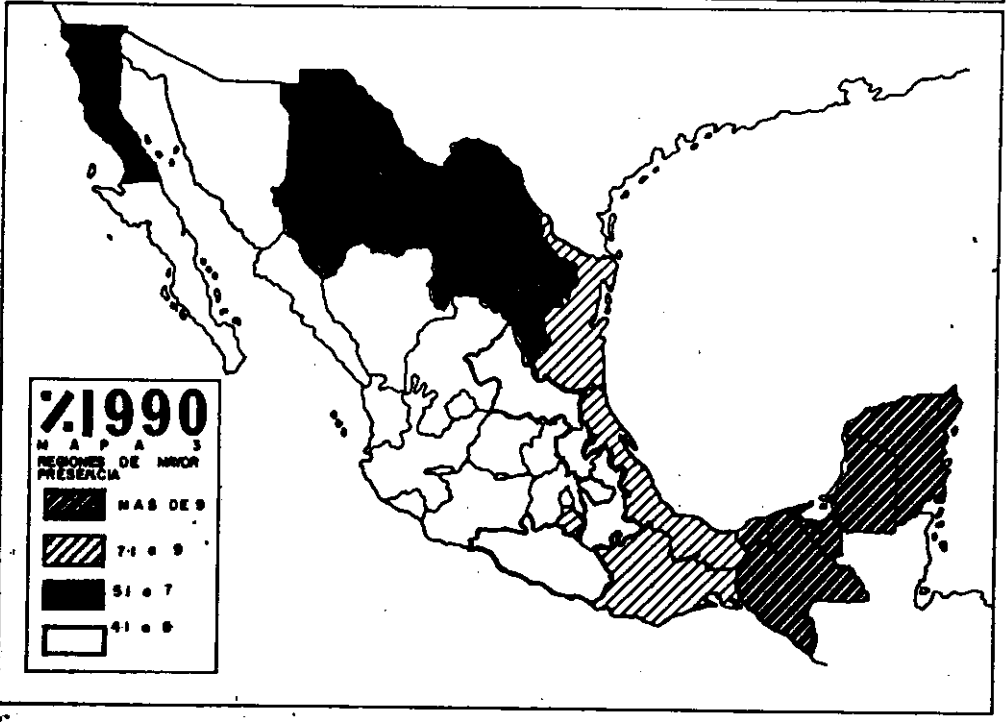
abajo un ultimo estrato en el que cae la mayor parte de la región occidental, con rangos menores a 2 y cuyo valor más pequeño es de 0.7, en el caso de Aguascalientes.

REGION Y NIVEL DE PRESENCIA	ENTIDADES	
Región I: (muy baja)	Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco y Querétaro.	31.9% ^{3.5 VEA} 19%
Región II: (baja)	Zacatecas, Michoacán, Colima, Nayarit, Sinaloa y Baja California sur.	59.7% N.
Región III: (media baja)	Distrito Federal, Tlaxcala, Durango, Estado de México y Sonora.	
Región IV: (media)	Guerrero, Puebla, San Luis Potosí e Hidalgo.	
Región V: (media alta)	Baja California, Chihuahua, Nuevo León y Coahuila.	
Región VI: (alta)	Morelos, Oaxaca, Veracruz y Tamaulipas.	
Región VII: (muy alta)	Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Chiapas.	73.9% 40.4%

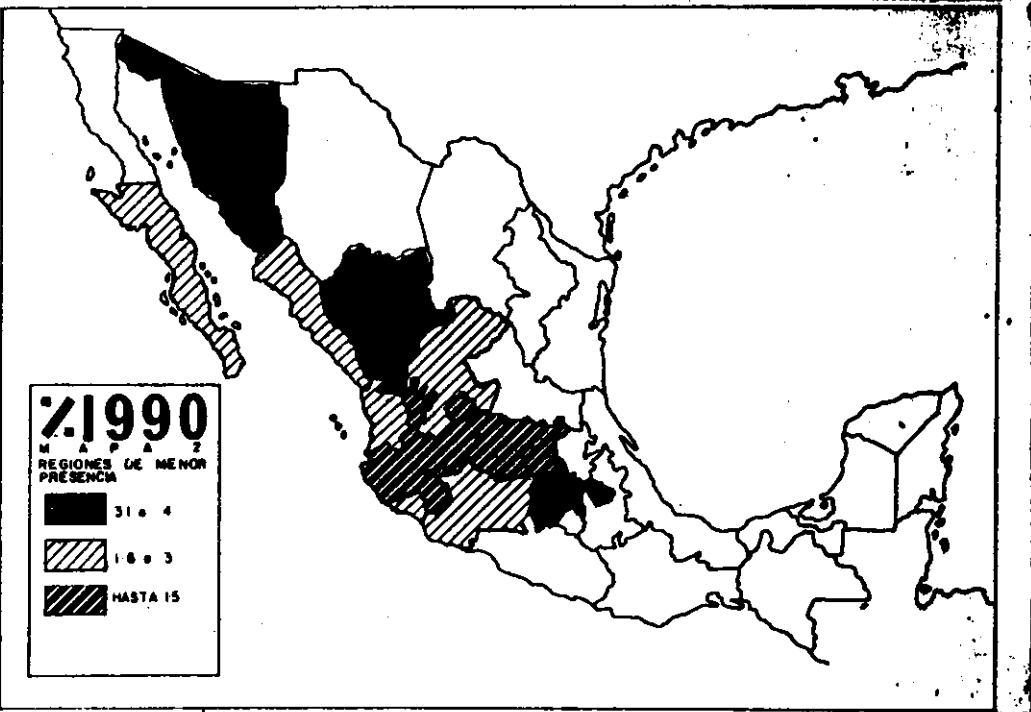
En este cuadro se delinearán ya las características básicas de la -- configuración regional del protestantismo.

Estos resultados matizan la visión simplista de los dos focos de expansión, pues se ve como en el caso de la frontera norte Sonora no responde a las patrones generales de su región, lo mismo que Morelos y Sinaloa en la suya; además, si bien la dinámica de la región sureste es singular, su vecinos, Oaxaca y Veracruz, e incluso Tamaulipas, presentan niveles cercanos, de tal manera que conforman una región aún -- más amplia. E incluso, llevando esto a sus últimas consecuencias, podríamos dividir al país en dos grandes bloques, obteniendo continuos -- territoriales prácticamente inninterrumpidos, que ocupan las zonas norte, oriente y sureste del país, con las excepciones ya señaladas, en --

P R O T E S T A N I S M O



P R O T E S T A N I S M O



el caso de los de mayor presencia, y las zonas central y pacifico occidental en el caso de los de menor rango.

Hay, en suma, un comportamiento muy regular a nivel de regiones.

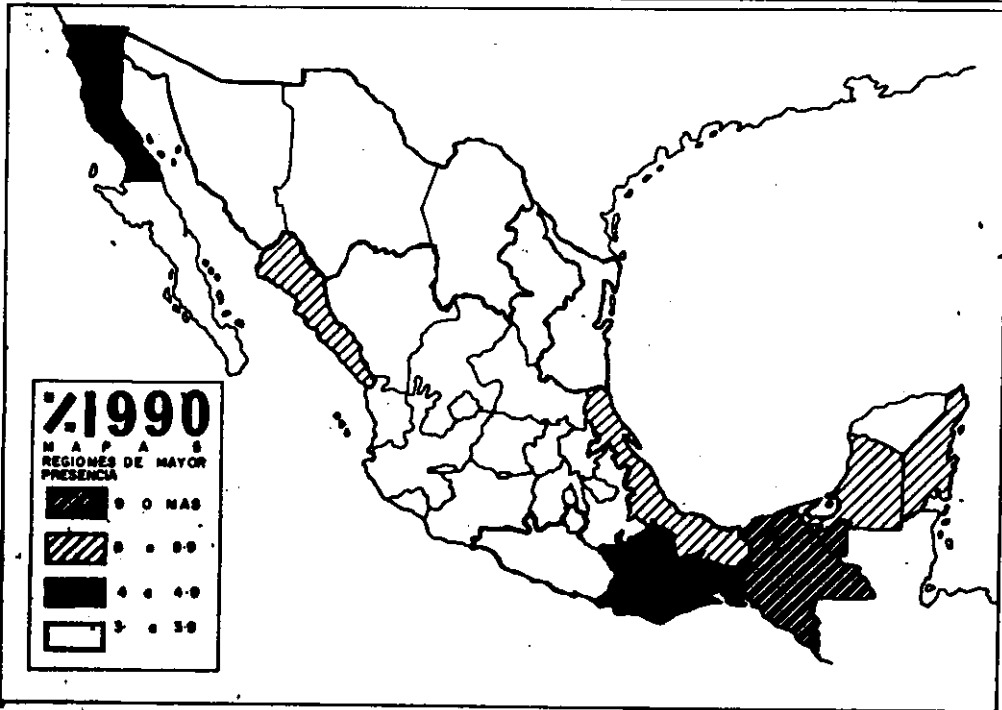
ii) Población sin religión. También aquí encontramos un proceso - de conformación de estratos diferenciados, si bien no tan acentuado como en el caso anterior, y con porcentajes menores en la mayoría de las entidades. Así, encontramos que 4 estados del sureste se ubican en los 5 primeros lugares, acompañados por Sinaloa, que desde 1960 se ha mantenido en los tres primeros sitios. En este estrato que da incluido Veracruz, y sus rangos de variación van de 5.1 a 11.6 puntos.

Más abajo, con rangos de incremento superiores a 2.5 encontramos a cuatro estados de la frontera norte, además de Guerrero y Morelos. - En seguida, por debajo de la media nacional, está la mayor parte de la zona central con porcentajes entre 1.1 y 2.7; y finalmente, con porcentajes menores a 1 la misma zona que ocupa el último lugar en cuanto a protestantes.

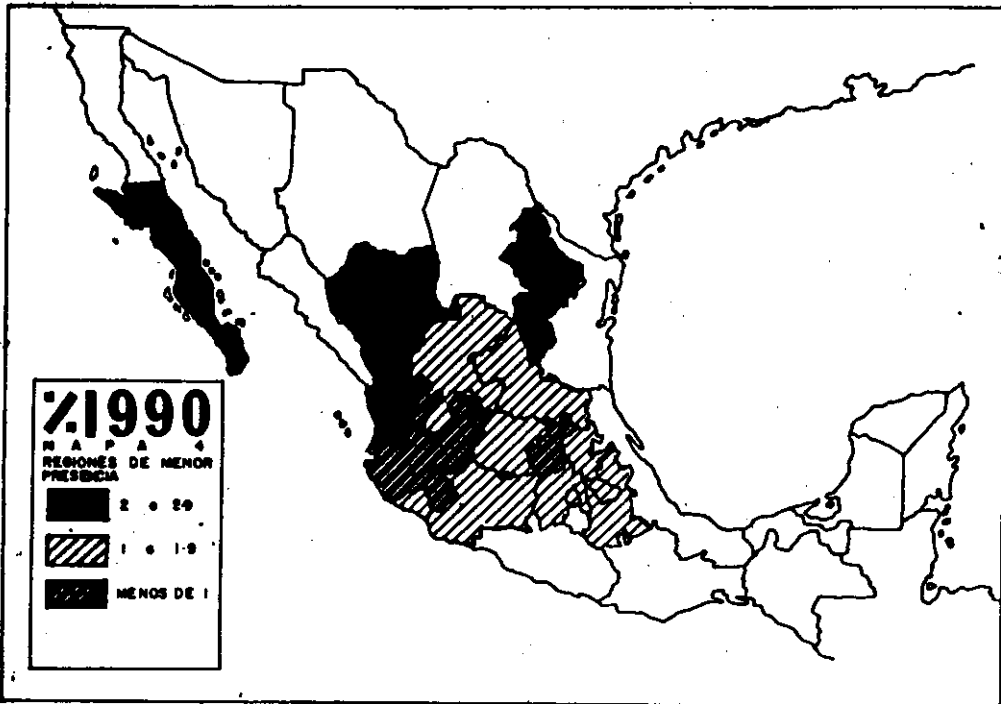
Geográficamente la distribución presenta también cierta regularidad, tal como se aprecia en los mapas de la pagina que sigue, y que podemos resumir así:

Región I: (muy baja)	Aguascalientes, Jalisco, Querétaro, Tlaxcala y Guanajuato.
Región II: (baja)	Zacatecas, Colima, Estado de México, Puebla, Hidalgo, San Luis Potosí y Michoacán.
Región III: (media baja)	Distrito Federal, Nuevo León, Nayarit, Durango y Baja California Sur.
Región IV: (media)	Yucatán, Coahuila, Guerrero, Sonora, Tamaulipas y -- Chihuahua.
Región V: (media alta)	Oaxaca y Baja California.
Región VI: (alta)	Veracruz, <u>Quintana Roo</u> , Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y <u>Chiapas</u> .

POBLACION NO RELIGIOSA



POBLACION NO RELIGIOSA



También en este caso podríamos hacer una partición del país entre dos conjuntos diferenciados y, otra vez con pocas excepciones, observar un continuo territorial.

Hechas estas precisiones, podemos pasar a desarrollar nuestro índice de cambio religioso.

d) Construcción de un índice compuesto de cambio religioso

Dado que aquí no existía un precedente, tuvieron que realizarse - varias y reformulaciones para encontrar el parámetro más adecuado para expresar la transformación del campo religioso; finalmente se optó por una alternativa sencilla: sumar los porcentajes de disidencia con respecto a la corriente religiosa hegemónica. De esta manera situamos el análisis en el mismo nivel que en el caso del desarrollo urbano, y observamos a la vez, sintetizadas, las principales tendencias de transformación del campo religioso. Esto se hizo, por supuesto, para cada década⁽¹⁴⁾.

En el cuadro siguiente se presentan, jerarquizados, los índices - obtenidos por cada entidad en las cuatro décadas. Del análisis del cuadro se desprende que el campo religioso está orientado hacia una creciente pluralidad en dos sentidos:

1) Puede notarse como todas las entidades incrementan sus porcentajes; expresada en una media general de 2.2, 3.4, 6.4. y 8.1 para cada una de las décadas, la estructura global se modifica en la medida - en que las entidades aumentan sus índices y se integran en rangos más

(14) Cabe hacer notar que el índice de D.U. expresa un valor promedio, en tanto implica la conjugación de características no excluyentes (se puede ser a la vez urbano y migrante, por ejemplo); en cambio el índice de cambio religioso expresa una sumatoria de dos características mutuamente excluyentes, pero identificadas entre sí como disidentes de la fuerza religiosa hegemónica.

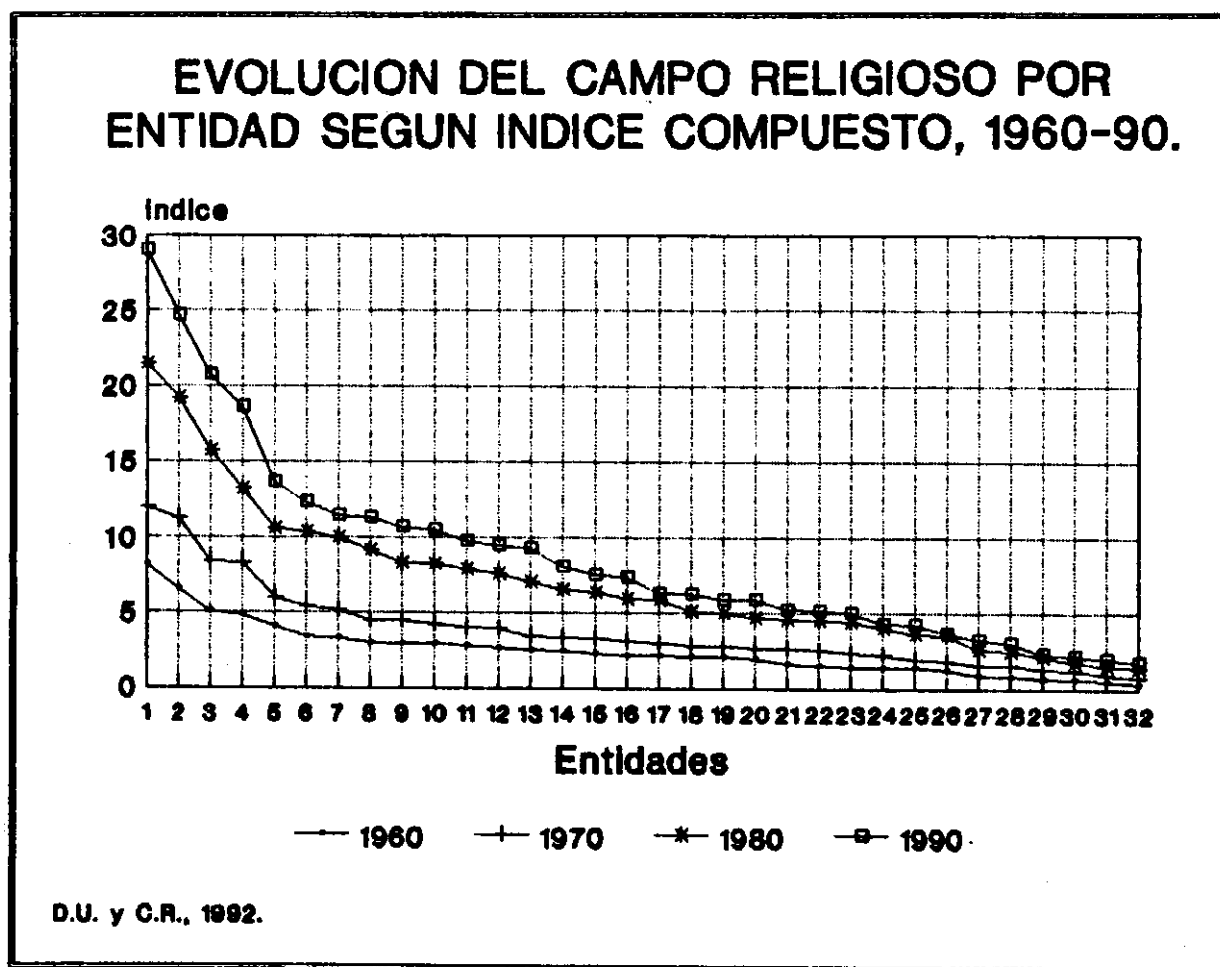
altos.

Esto significa que desde el punto de vista de la composición cuantitativa la orientación es hacia el equilibrio, o hacia la reducción - del desequilibrio, si se quiere. Y aún más, si lo viésemos ya no al ni

INDICE COMPUETO DE CAMBIO RELIGIOSO, 1960-1990									
Distribucion por entidad, rango y decada									
R	1960		1970		1980		1990		
1	Tabasco	8.1	Tabasco	12.0	Chiapas	21.5	Chiapas	29.0	
2	Quintana Roo	6.6	Quintana Roo	11.3	Tabasco	19.2	Tabasco	24.7	
3	Chiapas	5.1	Campeche	8.4	Quintana Roo	15.8	Campeche	20.7	
4	Campeche	4.8	Chiapas	8.4	Campeche	13.2	Quintana Roo	18.6	
5	Tamaulipas	4.1	Sinaloa	6.0	Sinaloa	10.6	Veracruz	13.7	
6	Baja California	3.4	Veracruz	5.4	Veracruz	10.3	Yucatan	12.3	
7	Morelos	3.3	Morelos	5.2	Yucatan	10.0	Tamaulipas	11.4	
8	Veracruz	3.0	Tamaulipas	4.5	Tamaulipas	9.2	Oaxaca	11.3	
9	Coahuila	3.0	Yucatan	4.5	Morelos	8.3	Morelos	10.7	
10	Yucatan	2.9	Chihuahua	4.3	Baja California	8.3	Sinaloa	10.5	
11	Nuevo Leon	2.8	Nuevo Leon	4.0	Oaxaca	8.0	Baja California	9.8	
12	Chihuahua	2.6	Baja California	4.0	Chihuahua	7.6	Chihuahua	9.5	
13	Hidalgo	2.5	Hidalgo	3.4	Coahuila	7.1	Coahuila	9.3	
14	San Luis Potosi	2.5	San Luis Potosi	3.3	Nuevo Leon	6.6	Nuevo Leon	8.1	
15	Tlaxcala	2.3	Coahuila	3.3	Sonora	6.4	Guerrero	7.6	
16	Sonora	2.2	Sonora	3.1	Hidalgo	6.0	Sonora	7.4	
17	Puebla	2.1	Distrito Federal	3.0	Guerrero	5.9	Hidalgo	6.3	
18	Distrito Federal	2.1	Nayarit	2.9	San Luis Potosi	5.1	San Luis Potosi	6.3	
19	Sinaloa	2.1	Oaxaca	2.8	Distrito Federal	5.0	Durango	5.9	
20	Durango	1.9	Puebla	2.7	Durango	4.7	Puebla	5.9	
21	Guerrero	1.6	Guerrero	2.6	Puebla	4.6	Distrito Federal	5.2	
22	Michoacan	1.5	Tlaxcala	2.5	Nayarit	4.6	B. California Sur	5.2	
23	Estado de Mexico	1.4	Durango	2.3	B. California Sur	4.4	Estado de Mexico	5.0	
24	Zacatecas	1.4	Estado de Mexico	2.2	Estado de Mexico	4.0	Nayarit	4.3	
25	Oaxaca	1.4	Michoacan	2.0	Michoacan	3.6	Tlaxcala	4.2	
26	Nayarit	1.2	B. California Sur	1.8	Tlaxcala	3.6	Michoacan	3.6	
27	B. California Sur	0.9	Colima	1.6	Zacatecas	2.6	Colima	3.3	
28	Aguascalientes	0.8	Zacatecas	1.6	Colima	2.4	Zacatecas	3.0	
29	Guanajuato	0.7	Guanajuato	1.3	Guanajuato	2.1	Queretaro	2.3	
30	Jalisco	0.6	Jalisco	1.2	Jalisco	1.7	Jalisco	2.1	
31	Colima	0.5	Queretaro	0.9	Queretaro	1.5	Guanajuato	2.0	
32	Queretaro	0.3	Aguascalientes	0.8	Aguascalientes	1.4	Aguascalientes	1.8	
	NACIONAL	2.2	NACIONAL	3.4	NACIONAL	6.4	NACIONAL	8.1	

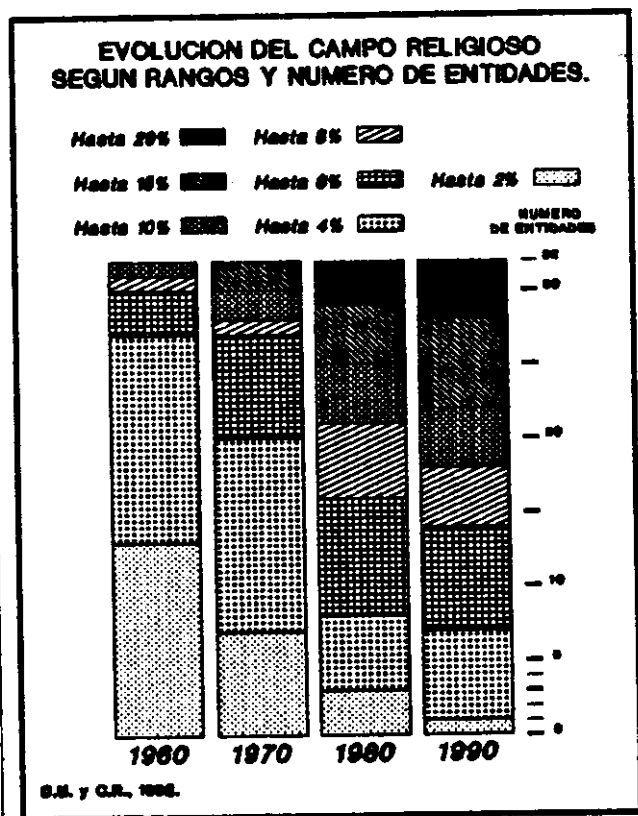
vel de los miembros formales de una corriente, sino en el de los practicantes reales, la tendencia hacia el equilibrio aparece más nítida.

2) Pero por otra parte, y reflejando lo que sucede en especial -- con el protestantismo, el índice de cambio religioso nos revela una --



disparidad regional creciente. Así podemos ver como, aunque en niveles más altos, la diferenciación por rangos se mantiene relativamente constante, y la distancia entre los rangos se hace cada vez mayor: en el extremo inferior encontramos que la variación en puntos porcentuales fue de 1 para Aguascalientes, 1.3 para Guanajuato y 1.5 para Jalisco; en el nivel intermedio está Baja California con 6.4, y en la parte alta de la tabla están Tabasco con 16.6, y Chiapas, con 23.9.

Esta es la otra cara de la pluralidad, la diversidad regional producto de una diferenciación progresiva entre las regiones del campo religioso.



e) Clasificación de las entidades en regiones homogéneas. De nueva cuenta, a partir del índice obtenido para cada una de las regiones, se procedió a su jerarquización de las entidades y se les agrupó en regiones homogéneas por su nivel de transformación del campo religioso.

Dado que ya hemos analizado con detenimiento la evolución por entidades y rangos de cada una de las variables, podemos sintetizar ahora su configuración regional, que se expresa en el siguiente cuadro, y en los mapas correspondientes.

REGION
Y NIVEL DE PRESENCIA

ENTIDADES

Región I: Aguascalientes, Guanajuato.
(muy baja)

Región II: Jalisco y Querétaro, Zacatecas, Colima, Michoacán.
(baja)

Región III: Tlaxcala, Nayarit, Estado de México, B.C. Sur, Dis-
(media baja) trito Federal, Puebla y Durango.

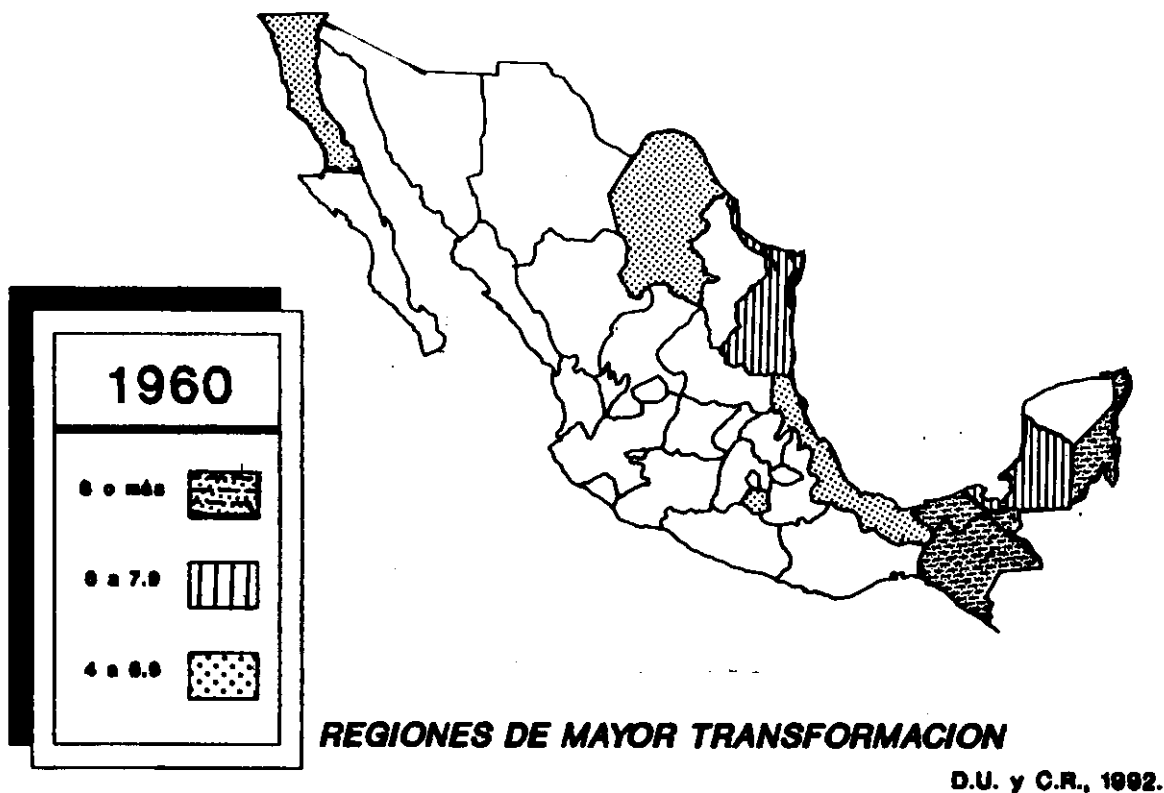
Región IV: San Luis Potosí, Hidalgo, Sonora y Guerrero.
(media)

Región V: Nuevo León, Coahuila, Chihuahua, y Baja California.
(media alta)

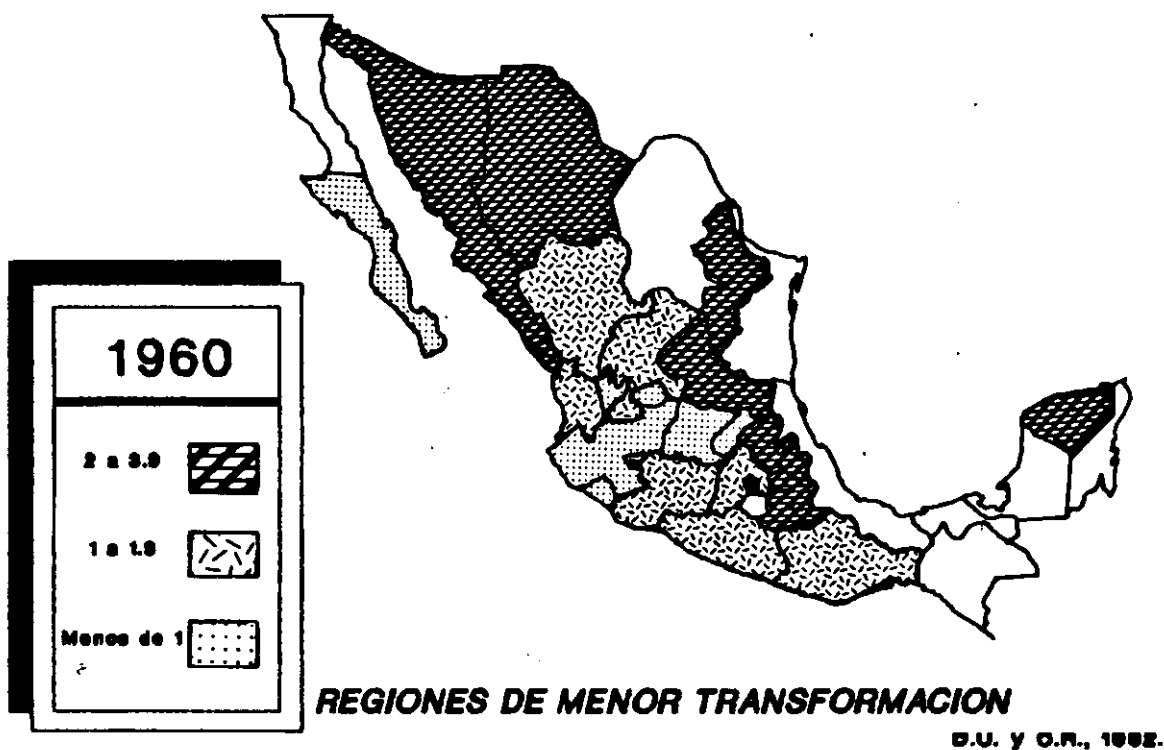
Región VI: Sinaloa, Morelos, Oaxaca, Tamaulipas, Yucatán y Ve-
(alta) racruz.

Región VII: Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Chiapas.
(muy alta)

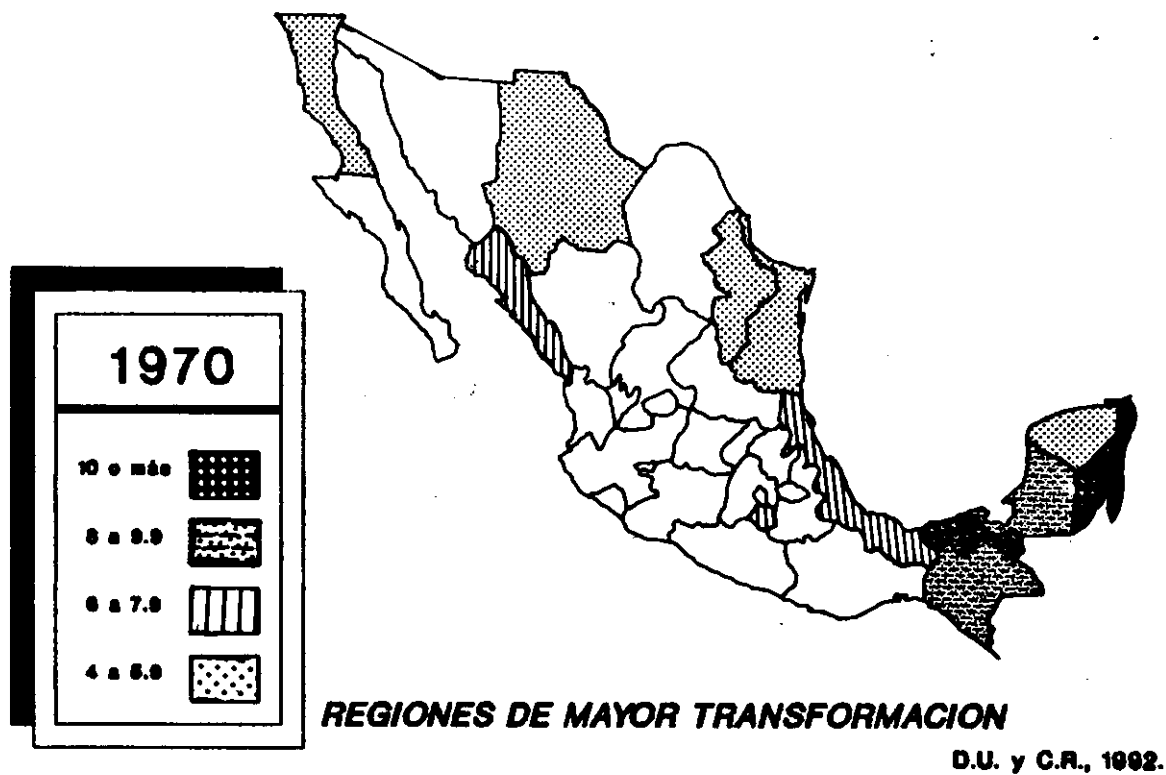
CONFIGURACION REGIONAL DEL CAMPO RELIGIOSO Según índice compuesto



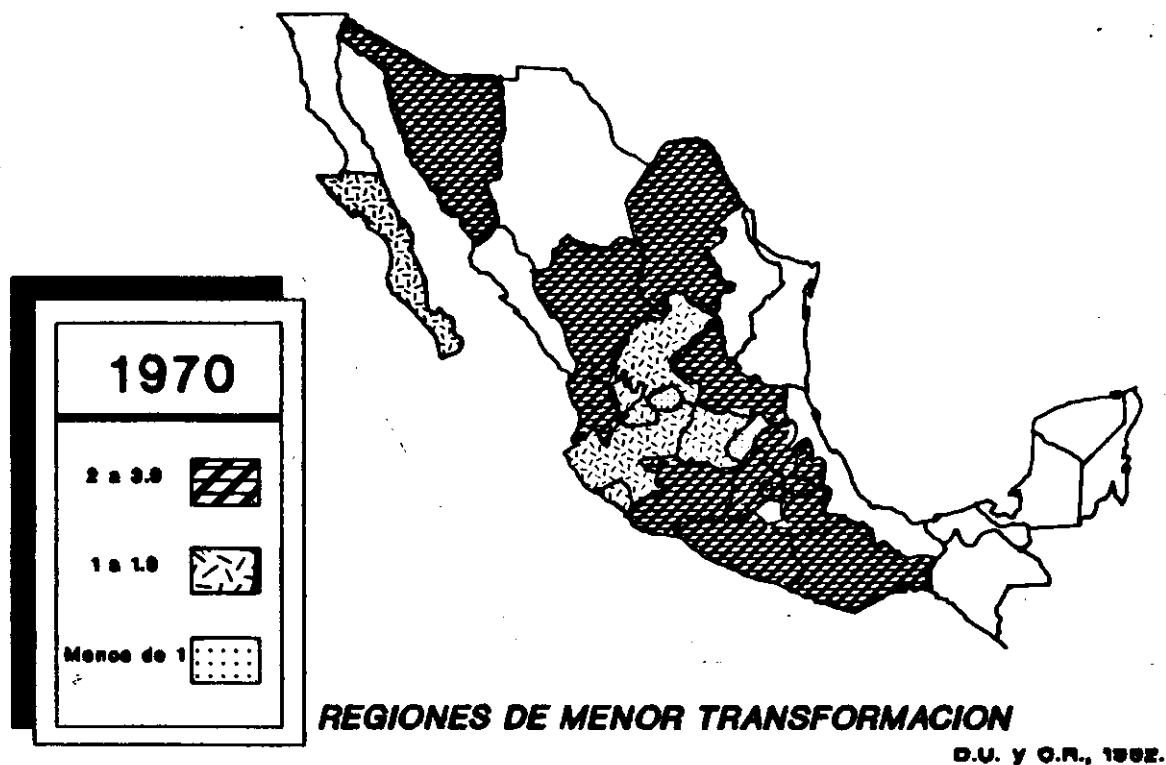
CONFIGURACION REGIONAL DEL CAMPO RELIGIOSO Según índice compuesto



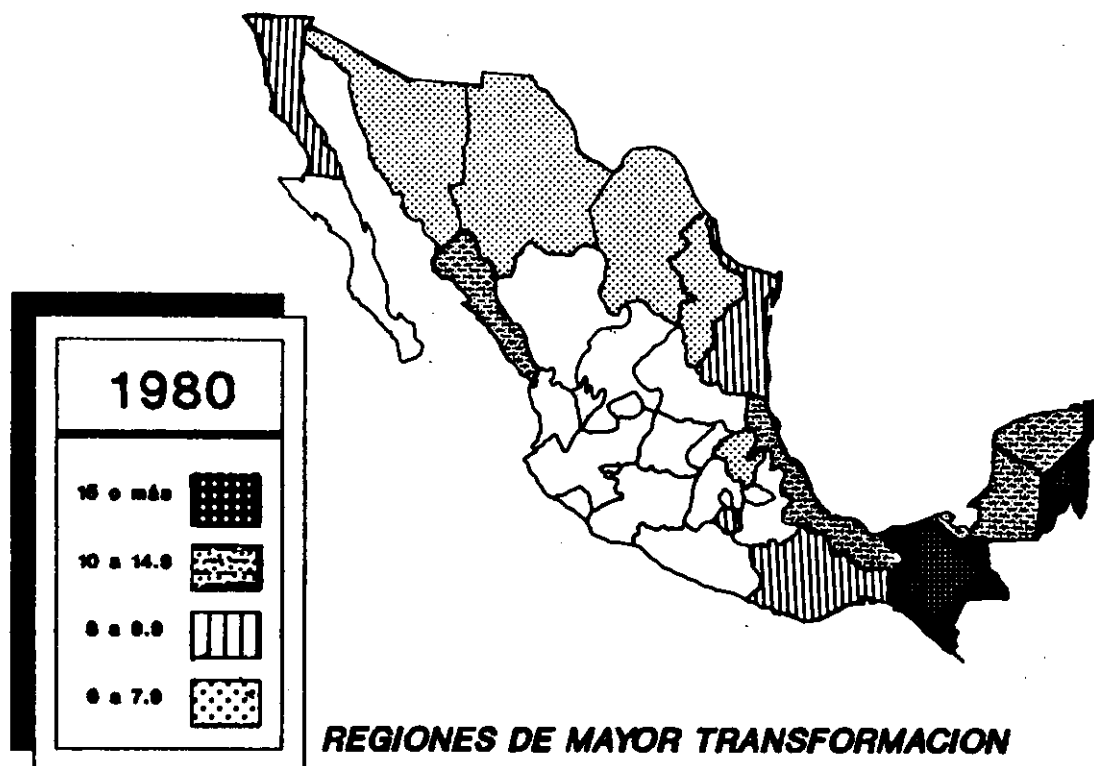
CONFIGURACION REGIONAL DEL CAMPO RELIGIOSO Según índice compuesto



CONFIGURACION REGIONAL DEL CAMPO RELIGIOSO Según índice compuesto

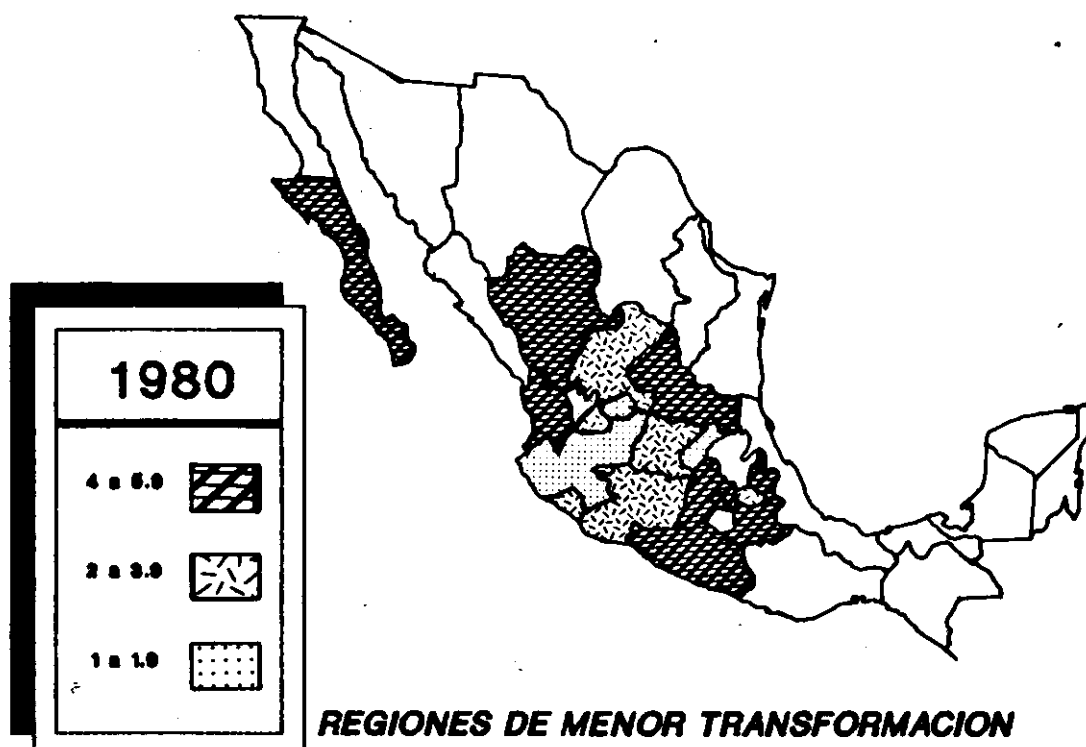


CONFIGURACION REGIONAL DEL CAMPO RELIGIOSO Según índice compuesto



D.U. y C.R., 1992.

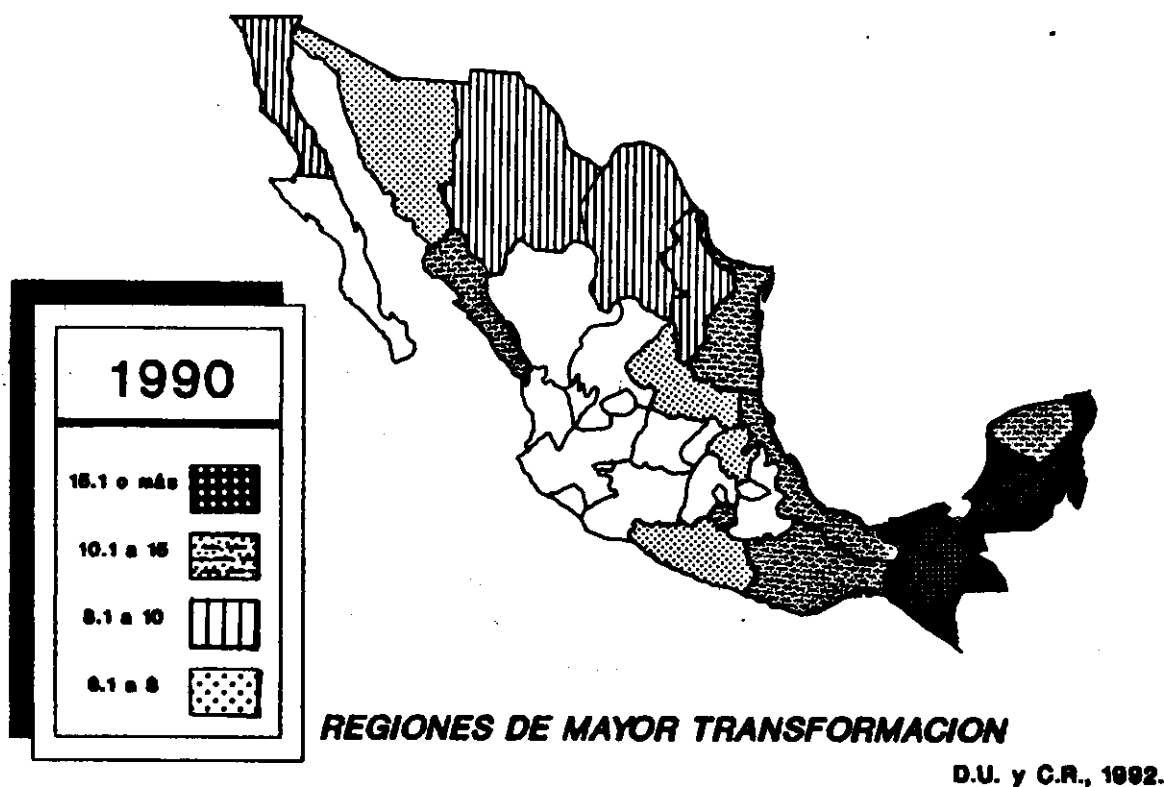
CONFIGURACION REGIONAL DEL CAMPO RELIGIOSO Según índice compuesto



D.U. y C.R., 1992.

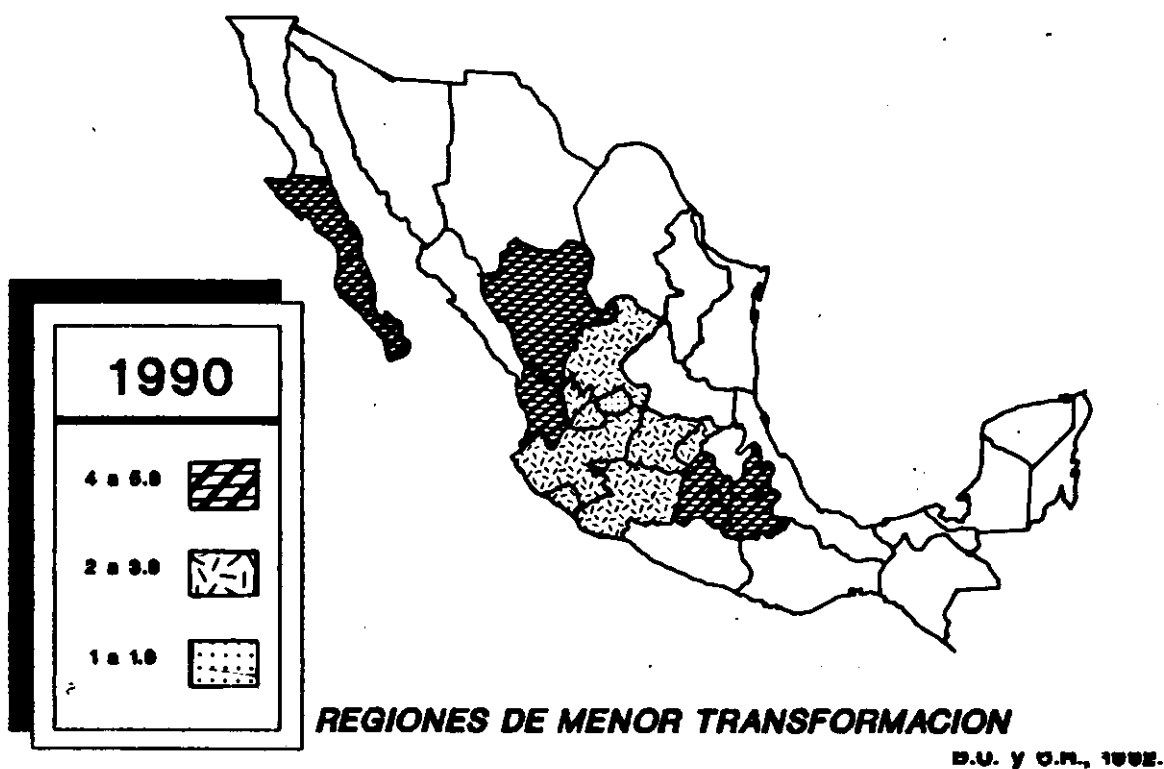
CONFIGURACION REGIONAL DEL CAMPO RELIGIOSO

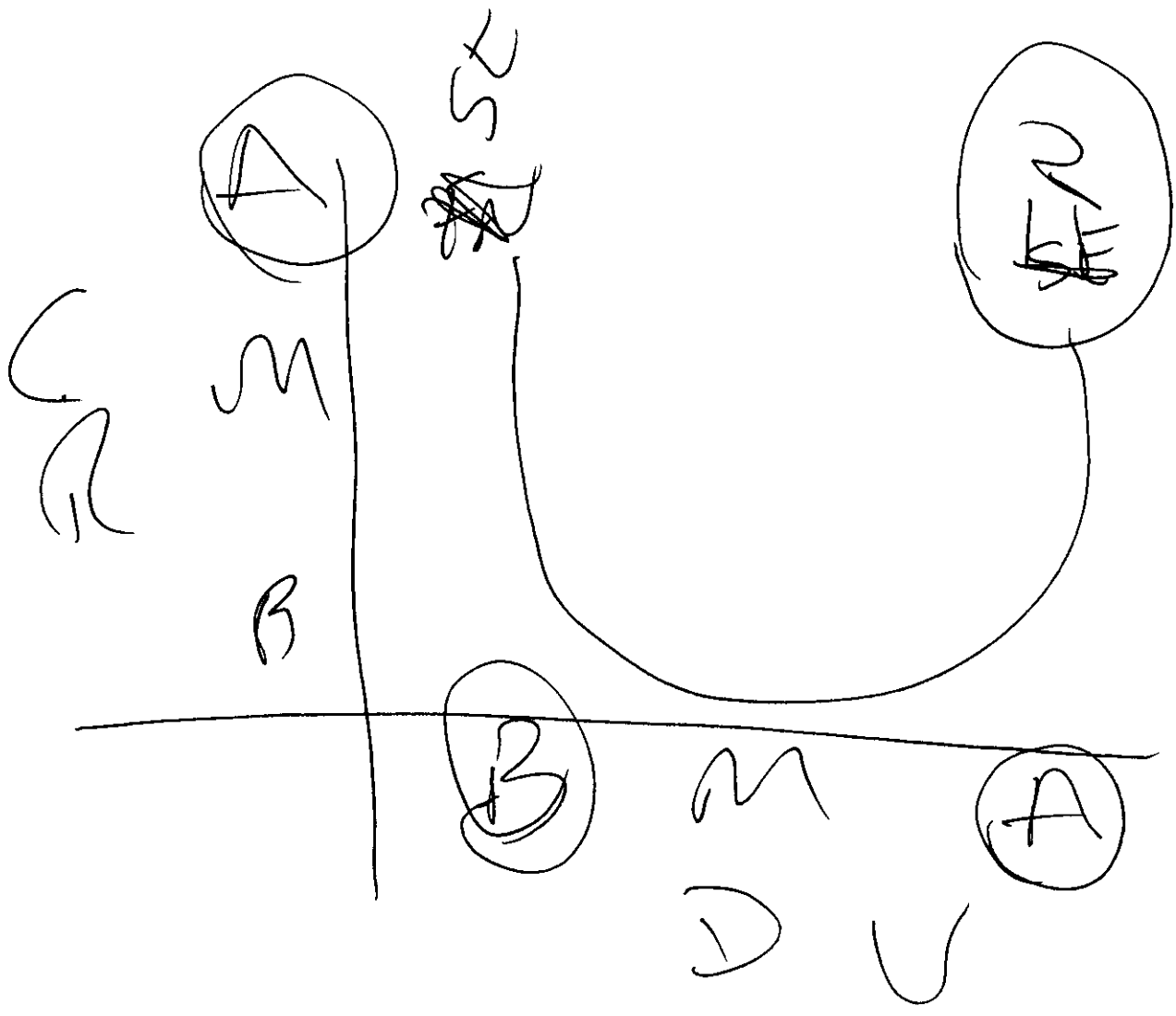
Según índice compuesto



CONFIGURACION REGIONAL DEL CAMPO RELIGIOSO

Según índice compuesto





3. Desarrollo urbano y campo religioso.

Queda por realizar un último análisis, que es propiamente el de las relaciones entre desarrollo urbano y campo religioso en este nivel. Para ello nuestro análisis constará de tres momentos:

a) En primer lugar realizaremos una análisis de correlación lineal simple entre nuestros índices, así como del índice de desarrollo urbano con respecto a las variables básicas del índice de cambio religioso. Con esto pretendemos observar como se comporta el campo religioso considerado como una variable dependiente del desarrollo urbano.

b) En segundo lugar analizaremos los rangos de variación por entidades de nuestros dos índices, a fin de confirmar sus tendencias generales de variación, y determinar si diacrónicamente puede establecerse alguna relación.

c) Por último, utilizando un procedimiento de evaluación de zonas derivado del modelo de Ian Mc Harg, estableceremos un nivel final de relación y derivaremos de él las conclusiones finales del capítulo.

a) Análisis de correlación. (15)

Se realizó de dos maneras, teniendo en ambas el índice de desarrollo urbano como variable independiente y el índice y los indicadores del cambio religioso como variables dependientes.

En primer lugar, a partir de las tasas medias de crecimiento de la variable correspondiente por entidad para cada una de las décadas --es decir, en corte transversal-- con 30 grados de libertad y con un --margen de confianza del 95%, se obtuvieron los siguientes resultados:

(15) CHOU, Ya-Lun, *Análisis estadístico*, 2da. edición (Traducción de Vicente Agut Armer. McGraw Hill, México, 1992, pp. 529-534. MILLS, Richard L., *Estadística para economía y administración*. McGraw --Hill, Colombia, 1981, 371-380.

ANALISIS DE CORRELACION ENTRE EL INDICE DE DESARROLLO URBANO Y
LOS INDICADORES DEL CAMPO RELIGIOSO
(Tasas medias de crecimiento)

AÑO	DESARROLLO URBANO							
	CAMBIO RELIGIOSO		PROTESTANTES		SIN RELIGION		CATOLICOS	
	r	t	r	t	r	t	r	t
1960	0.11	2.04	0.26	3.32	----	----	0.47	5.34
1970	0.35	4.09	0.37	4.29	0.26	3.34	0.63	7.33
1980	0.33	3.95	0.31	3.75	0.17	2.54	0.67	8.01
1990	0.47	5.25	0.30	3.67	0.38	4.44	0.81	11.61

Desde esta perspectiva la asociación parece poco significativa en la mayor parte de los casos, e incluso aparece muy alta en el catolicismo. Esto es así porque las tasas medias de crecimiento de las corrientes religiosas no católicas son generalmente superiores a las tasas obtenidas para el desarrollo urbano; el ritmo de crecimiento del catolicismo, cercano al del crecimiento de la población, varía de manera más cercana al ritmo del desarrollo urbano.

Otro ángulo lo ofrece el análisis en cortes diacrónicos por entidad, considerando ya no las tasas de crecimiento, sino el porcentaje de la población que representa el índice obtenido en cada entidad y década; en este caso se trabajó con sólo dos grados de libertad y un intervalo de confianza del 95%. Desde este punto de vista los resultados son estos:

ANALISIS DE CORRELACION ENTRE EL INDICE DE DESARROLLO URBANO Y
LOS INDICADORES DEL CAMPO RELIGIOSO
(Porcentajes con respecto a la poblacion total)

AÑO	DESARROLLO URBANO							
	CAMBIO RELIGIOSO		PROTESTANTES		SIN RELIGION		CATOLICOS	
	r	t	r	t	r	t	r	t
1960-1990	0.91	4.55	0.88	3.93	0.80	3.08	0.87	-3.70

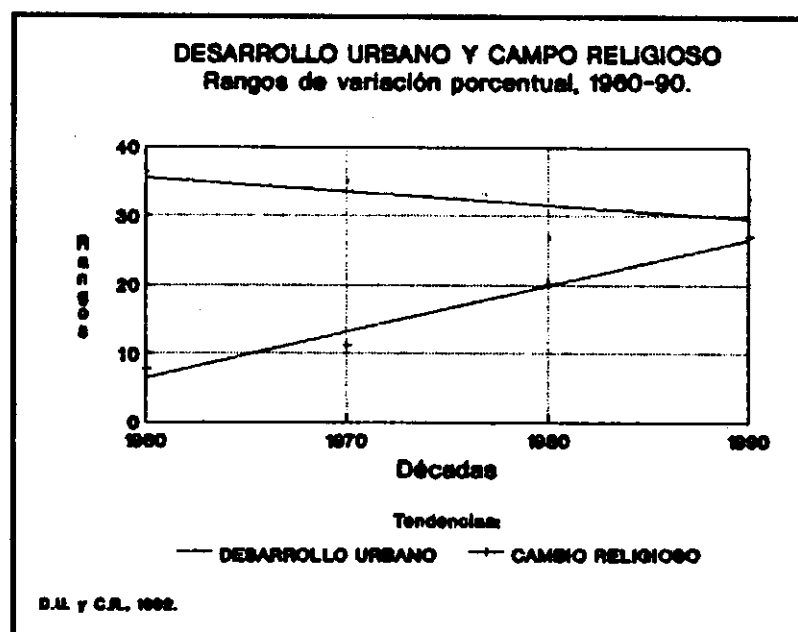
Este ángulo corresponde más a la evolución que han tenido las variables en el período analizado, y se observa como existe una relación altamente significativa entre el desarrollo urbano y la evolución del índice de cambio religioso y de las variables correspondientes. De hecho puede apreciarse como se da una relación inversa entre el catolicismo y el desarrollo urbano, lo que indica que entre más avanza éste más retrocede aquel, y en cambio las otras corrientes sostienen una relación directa, esto es, siguen la direccionalidad del desarrollo, incrementan sus índice junto con él, pero a ritmo superiores, en particular en el caso del protestantismo.

b) Rangos de variación por década.

Este indicador es ilustrativo de las tendencias que siguen los índices en términos del eje homogeneización-heterogeneización.

Como puede observarse en la gráfica que sigue a este párrafo, las tendencias del desarrollo urbano y del cambio religioso, tal como las detectamos en el análisis previo, aparecen encontradas, es decir, mientras que se registra un proceso creciente de homogeneización de los ni

veles de desarrollo urbano entre las entidades -o por lo menos de disminución de sus diferencias-, en el campo religioso la tendencia es hacia la heterogenización, hacia una mayor pluralidad.



Esto refuerza la idea de que mayores niveles de desarrollo urbano, posibilitan la aparición de mayor fragmentación del campo religioso. - En tanto que implican mayor concentración, diversidad y complejidad de la población, niveles de competencia entre los productores de bienes y servicios más altos que en el área rural, mayores posibilidades de --- elección en el consumo de bienes materiales y simbólicos para los individuos, y una mayor separación de los ámbitos público y privado -y por tanto mayor autonomía de la vida secular con respecto a la vida religiosa-, las posibilidades de que la oferta religiosa se diversifique - son mayores.

En resumen, lo que nos indica este parámetro es que conforme avanza el desarrollo urbano integrando las regiones, el tipo de mercado -- que lo caracteriza, en el que predomina la competencia, tiende a marcar la pauta de funcionamiento de los mercados de bienes simbólicos, -

en particular el de los bienes simbólicos de salvación.

c) Análisis por sobreposición de planos.

Esta técnica, utilizada en el ámbito de la planificación⁽¹⁶⁾, --- arroja resultados interesantes, si bien esquemáticos, cuando se aplica al análisis regional.

Para proceder al análisis nos iremos al extremo: a partir de la media nacional en cada uno de los índices en 1990, dividiremos en dos al país, considerando, convencionalmente, como de nivel alto (de desarrollo urbano o cambio religioso) a aquellos que están por encima de la media nacional, y de bajo nivel a los que caen por debajo de ella.

Los resultados de esta partición ya han sido perfilados con la -- elaboración del índice correspondiente. Lo que ahora procede es establecer la correspondencia espacial entre esas dos regionalizaciones. -- En un cuadro de relación las posibilidades se expresarían de la si---- guiente manera:

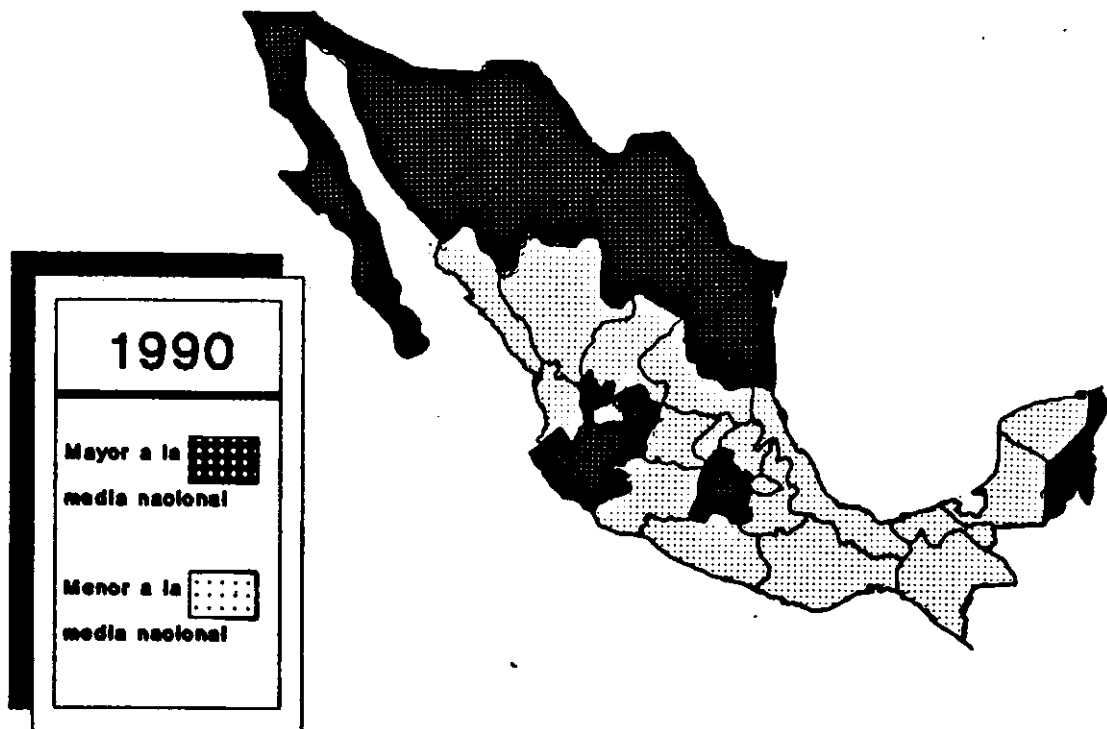
	A	B
I	<i>Alto desarrollo urbano Alto cambio religioso</i>	<i>Alto desarrollo urbano Bajo Cambio religioso</i>
II	<i>Bajo desarrollo urbano Alto Cambio religioso</i>	<i>Bajo desarrollo urbano Bajo cambio religioso</i>

De esta manera tendríamos cuatro tipos básicos para establecer -- una regionalización que sintetiza el análisis precedente, y que ilus-- tramos en los mapas que presentamos a continuación:

(16) Mc HARG, Ian, *Design with Nature*. American Museum of Natural History, New York, 1971.

DESARROLLO URBANO

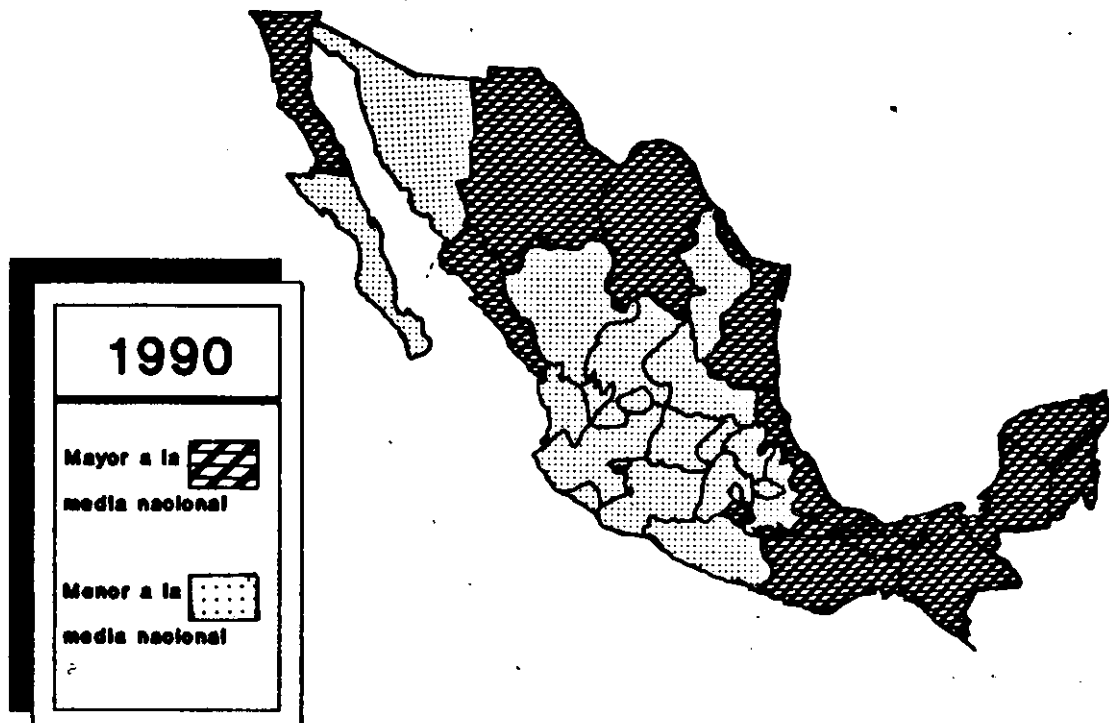
Regiones según relación con la media nacional



D.U. y C.R., 1992.

CAMPO RELIGIOSO

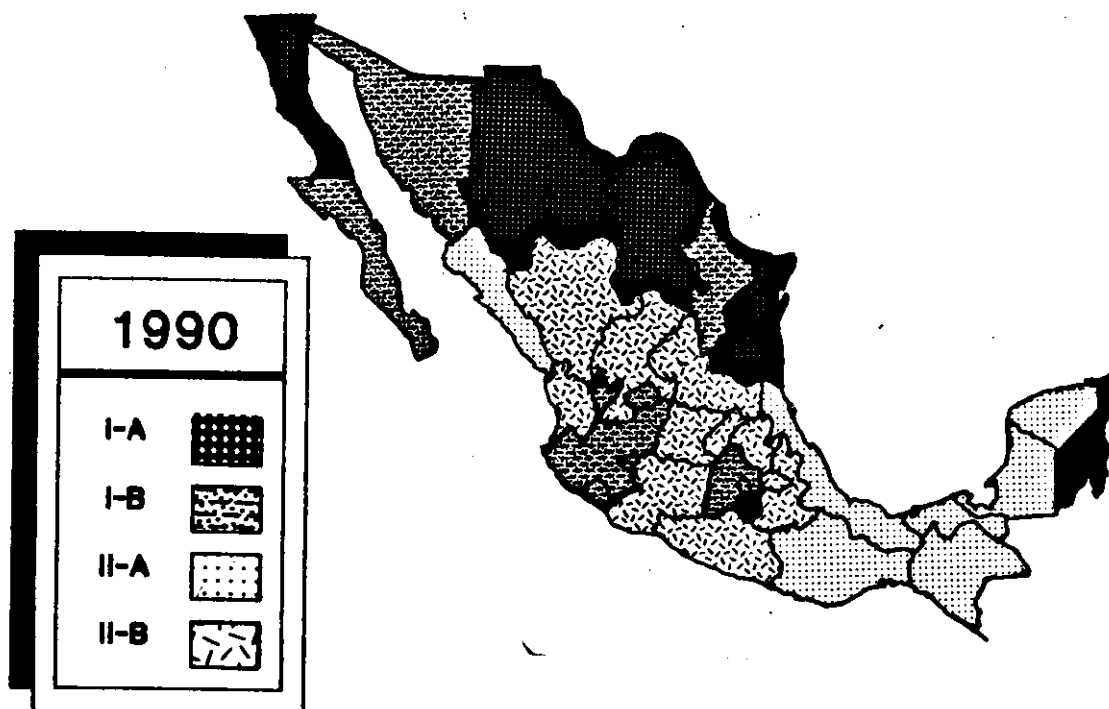
Regiones según relación con la media nacional



D.U. y C.R., 1992.

DESARROLLO URBANO Y CAMPO RELIGIOSO

Regiones según relación con la media nacional



D.U. y C.R., 1992.

Regiones:

Entidades:

- 34/DR*
- I-A (AA) Baja California, Chihuahua, Coahuila, Tamaulipas, Morelos y Quintana Roo.
 - I-B (AB) Distrito Federal, Estado de México, Colima, Aguascalientes, Jalisco, Nuevo León, Sonora, Baja California Sur.
 - II-A (BA) Sinaloa, Veracruz, Oaxaca, Tabasco, Chiapas, Campeche y Yucatán.
 - II-B (BB) Nayarit, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato, Querétaro, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla, Michoacán y Guerrero.

Estos patrones de agrupación correspondientes a 1990 son la regla y no la excepción en el período, es decir, el comportamiento de las regiones es relativamente constante, lo cual nos autoriza a establecer algunas conclusiones.

La configuración regional es claramente identificable:

En el centro del país el sistema Distrito Federal-Estado de Méxi-

co, y al occidente, con niveles menores, el sistema Colima-Aguascalientes-Jalisco, hegemonizan el desarrollo urbano. Ambos se encuentran rodeados por una zona de bajo desarrollo urbano (con la excepción ya mencionada de Morelos). Otras tres entidades que aparecen en el mismo caso (región I-B) son Nuevo León, B. C. Sur y Sonora, pero caen fuera -- del sistema anterior ya que sus niveles de desarrollo urbano son semejantes a los de esas zonas, y su grado disidencia religiosa es mayor. En el caso del macrosistema centro-occidente se combinan la concentración del desarrollo urbano con bajo niveles de cambio religioso (hegemonizado por el sistema Aguascalientes-Jalisco-Guanajuato-Querétaro), situación que expresa una estructura asimétrica de poder y que sugiere una hegemonía simbólico-religiosa de esos centros sobre su "hinterland" (la región II-B). Esto es, que la dominación regional en términos de -- desarrollo urbano se expresa también en una dominación religiosa.

No se requeriría demasiado esfuerzo para fundamentar históricamente este fenómeno. De hecho el análisis diacrónico de estos mismos datos muestra como este macrosistema centro-occidente marca las pautas en lo urbano y en lo religioso en toda esa zona. El mismo análisis permite ver como progresivamente la frontera norte fue compartiendo la -- los niveles altos en cuanto al desarrollo urbano y marcando su distancia en lo religioso, mientras que el sureste, lejos de los niveles de desarrollo urbano de las regiones I-A y I-B, pero fuera también del -- hinterland (II-B), radicalizó su ruptura religiosa con el centro.

Veamos más en detalle esto.

Los estados de la frontera norte, por su articulación con la economía norteamericana, han logrado niveles de desarrollo urbano superiores a la media nacional, y este hecho les ha dado una relativa autono-

mía política, económica, y cultural con respecto al resto del país y - en particular con respecto al centro hegemónico⁽¹⁷⁾. Por otra parte esta región entra dentro del área de influencia del mercado de bienes -- simbólico-religiosos del sur de Estados Unidos. La vecindad de este -- país ha resultado fundamental entonces para explicar la evolución de - la región en ambos aspectos, así como entender el relativo equilibrio intraregional, en el que las entidades crecen sin establecer relacio-- nes de parasitismo o subordinación entre ellas (aunque también ha gene-- rado su falta de articulación regional). Es comprensible entonces, el distanciamiento de la frontera norte respecto al perfil religioso del macrosistema centro-occidente, pero también la relativa moderación de ese distanciamiento.

La región sureste, en cambio, que -con la excepción de Quintana - Roo- comparte con el hinterland del macro-sistema centro-occidente los mayores niveles de atraso, es una zona de franca rebelión religiosa. - La persistencia de las étnias prehispánicas en esta región, sus meno-- res grados de integración urbano-regional y cultural con respecto al - centro del país, las estructuras de poder cerradas y basadas en la ex-plotación intensiva de la fuerza de trabajo y en niveles de vida infe-riores a los de la media nacional, son factores que han diferenciado - tanto en lo urbano como en lo religioso a la región sureste del macro-sistema hegemónico. Una muestra y un mecanismo de la rebelión en lo re

(17) La bibliografía es abundante al respecto, por ello nos limitamos a mencionar aquí dos trabajos que hacen mención de este hecho: SA LAS-PORRAS, Alejandra, *Nuestra frontera norte*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1989, pp. 7-42; y MENDOZA Berrueto, Eliseo, "Algunos aspectos socioeconómicos de la frontera norte de la República Mexicana", en *La frontera del norte. Integración y desarrollo* (Rojas González, compilador). Colegio de México, México, 1981. pp. 46-67.

ligioso está dada por las conversiones masivas a la religiones no católicas(18).

En el fondo lo que parece estar en cuestión es una lucha por la hegemonía en una estructura centralista y que cada vez corresponde menos a la nueva realidad urbana y religiosa del país. Ciertamente no -- existe una relación de causalidad inequívoca entre desarrollo urbano y cambio religioso, de modo tal que no es posible afirmar que la expansión de la disidencia religiosa sea fruto del desarrollo urbano o de su ausencia. No obstante, la transformación del campo religioso de cada entidad si aparece directamente ligada a la posición ocupada en la estructura de poder delineada líneas atrás.

Finalmente, lo que determina el nivel de desarrollo urbano, conformado en una estructura de poder tal, no es la presencia o no de disidencia religiosa, sino el grado y modalidades en que ésta se da. Los extremos casi siempre pertenecen a los más ricos y a los más pobres, y usualmente los más ricos tienen una corte de pobres sobre los cuales su influencia es directa e indiscutida, generalmente aquellos que por su proximidad física no logran siquiera concebir la existencia de alternativas distintas a las de quienes los tienen sometidos.

(18) El análisis realizado hasta aquí se ubica en el nivel del estado y movimiento de la población, por lo cual expresa más bien al -- conjunto de la sociedad civil (o secular, en su caso, y desatiende el aspecto de las instituciones, sus mecanismos de adaptación al mercado, y sus implicaciones políticas. Esto no significa soslayar el papel jugado por algunos agentes político-religiosos que, como el Instituto Lingüístico de Verano, han sido factores fundamentales en la expansión del protestantismo en el sureste. Antes bien, lo que nos ha interesado en este ensayo es analizar los movimientos colectivos de la población en torno a determinados credos, esto es, verlos como movimientos masivos, como voluntad colectiva en acción. En este sentido los fenómenos analizados expresan la dinámica de la sociedad civil y sus tendencias de cambio.

CAPITULO IV

**EL CAMPO RELIGIOSO EN LOS
EXTREMOS DEL
DESARROLLO URBANO**

Un analisis sociografico

IV. EL CAMPO RELIGIOSO EN LOS EXTREMOS DEL DESARROLLO URBANO. UN ANALISIS SOCIOGRAFICO.

Introducción

La revisión de las relaciones entre el desarrollo urbano y el campo religioso, desde una perspectiva sociodemográfica y en un nivel muy general, ofrece evidencias de que el incremento del primero -en cuanto a nivel porcentual y homogeneidad regional- ha supuesto para el segundo un incremento en sus niveles de participación relativa, pero también un marcado incremento de la heterogeneidad regional. En última instancia, si se quisiera evitar cualquier insinuación determinista, -diríamos que el proceso de desarrollo urbano nacional, de tendencia ascendente, ha enmarcado el crecimiento de la disidencia en el campo religioso.

Ello exige llevar ahora el análisis a un plano más específico, indagando cómo se expresa esa relación al interior de los componentes -- del campo religioso, o subcampos, en particular el del protestantismo, por ser éste el que tiene los más altos niveles de crecimiento y el -- que mayores grados de conflicto ha llevado asociados a su crecimiento, tanto en el campo religioso como en el campo social.

La idea central de este capítulo es que si existe una correlación significativa entre la expansión del modo de vida urbano y la pluralización del campo religioso, eso nos estaría indicando no sólo que el - desarrollo urbano afecta la composición del campo religioso dándole un sentido determinado, sino además nos revelaría un hecho más importante: que estando el desarrollo urbano determinado en gran medida por las estructuras de poder político y económico -lo que se expresa en la concentración del desarrollo en determinadas regiones- la composición misma del campo religioso estaría siendo afectada por esas mismas estruc-

turas. Luego entonces, la mayor o menor heterogeneización del campo religioso se explicaría, en parte al menos, por las estructuras de poder político y religioso predominantes en una región.

Esto, finalmente, ^{supondría} validaría la existencia de otro tipo de explicaciones de índole regional (complementarias de otros enfoques previos) para explicar el desarrollo de las llamadas "sectas religiosas".

En este capítulo nos proponemos, entonces, analizar la composición del subcampo protestante en términos del número de unidades y de miembros de cada grupo religioso, en dos tipos de regiones: los que - mayores niveles de cambio religioso tienen, pero que se sitúan en extremos opuestos del desarrollo urbano. Las limitaciones de información nos obligan restringirnos a los aspectos mencionados, y además a adecuar una masa de datos heterogénea en su origen y en su manejo; debido a tales limitaciones, que precisaremos en cada punto, la indagación -- que hacemos aquí tiene un carácter de aproximación.

El análisis consta de tres momentos:

(1) En primer lugar se busca definir la composición de los tres subcampos en términos de los sectores sociales que comprenden, para lo cual se desarrollan algunas categorías analíticas a partir de sus prácticas sociorreligiosas de tales sectores. Lo que se pretende es esquematizarlos de acuerdo con dichas tendencias, y observar así su propensión -o ausencia de- a la conformación de organizaciones formales independientes. Esto probaría la factibilidad del análisis emprendido en cada subcampo.

(2) En un segundo momento entramos ya más de lleno en el subcampo protestante, pero aún buscamos afinar nuestra perspectiva mediante el análisis -muy general, por lo demás- de dos subcampos ubicados en polos opuestos del desarrollo urbano: el de las entidades federativas de

CGWA & C.A

los Estados Unidos de América y el de los países de Centroamérica; --- aparte de ilustrar dos casos extremos, este análisis nos permitirá observar - algunas relaciones de continuidad geográfica entre los grupos religiosos predominantes, en particular en los casos región sureste - Centroamérica, y frontera norte-Estados Unidos. Para este análisis utilizaremos un modelo de clasificación del campo religioso.

3) Finalmente, llegamos al análisis de nuestras dos regiones básicas, la región sureste y la frontera norte; un breve examen del caso - mexicano completa este apartado, en el que observaremos con todo el detenimiento posible, y con el auxilio del modelo usado antes, si la correlación se confirma o no. Aunque en los dos casos hay limitaciones - de información, los datos compilados son suficientes para lograr nuestro objetivo central.

Además de ello, llegando a este punto habremos establecido, al nivel de la información disponible, una sociografía elemental de las regiones básicas del subcampo protestante nacional (la cual existe hasta ahora sólo de manera parcial).

Estos son, en rasgos muy generales, los objetivos y procedimientos que seguiremos en las líneas siguientes.

1.- Composición tipológica de los subcampos religiosos.

a) El catolicismo, un espacio social heterogéneo.

1) En torno a la problemática del catolicismo.

Cuando se habla del crecimiento de los nuevos grupos cristianos - no católicos se sobreentiende, por obvia, la procedencia religiosa de la mayor parte de sus adeptos; de acuerdo con una reciente investigación realizada en Mexicali, los porcentajes de excatólicos en esos grupos van desde el 55% en el caso de las iglesias históricas, hasta - el 72% en el caso de los pentecostales⁽¹⁾. Esto nos permite saber de que

área del campo religioso provienen, pero no de que sectores específicos, ya que el espacio ocupado por la institución mayoritaria es muy dilatado (históricamente ha representado porcentajes cercanos la cien por ciento, si bien ha venido descendiendo paulatinamente en los últimos 50 años) y heterogéneo (a pesar de la apariencia monolítica que proyecta).

¿De dónde proviene, entonces, la feligresía de la disidencia cristiana? o dicho en términos económicos, ¿en qué parte del campo religioso encuentran la clientela potencial estos grupos?.

Para responder a esta pregunta tenemos que observar el fenómeno en una escala más amplia, que incluya a la corriente hegemónica, y hasta hace poco monopolizadora del mercado religioso, el catolicismo.

El catolicismo abarca nominalmente al 89.7% de la población mexicana, oscilando entre el 67.6 de Chiapas y el 97.2 de Aguascalientes. Aunque el primer caso si revela un alto grado de cuestionamiento a la hegemonía católica, parecería que en general la preocupación por el crecimiento de los "nuevos grupos religiosos" no tiene mucho fundamento, si a nivel nacional no alcanzan el 5%, y en algunos estados como Aguascalientes, Guanajuato y Jalisco andan entre el 1 y el 1.3%, es decir, prácticamente nada.

¿Por qué la jerarquía católica asume esto como un problema y actúa en consecuencia? Esto es importante en la medida en que da lugar a prácticas sociales orientadas a recuperar el terreno que ha venido

(1) MOLINA Hernández, José Luis, Martha E. Gutiérrez y Carlos Vázquez Malo, **Sociedades Religiosas Cristianas no Católicas. Estudio descriptivo**, Mexicali, 1988. Tesis de Licenciatura. Escuela de Ciencias Sociales y Políticas, U.A.B.C., Mexicali, 1988. También resultan interesantes, en particular por su procedencia católica, la cifras dadas por el Padre Hermenegildo Zanuso en **Iglesias y sectas en América Latina**, 1a. ed.. Librería Parroquial de Clavería, México, 1986. pag. 5.

perdiendo en el campo religioso⁽²⁾: hace declaraciones, toma posición, - deslegitima a sus competidoras, negocia con algunas de ellas -la parte más conservadora del protestantismo histórico como los luteranos, anglicanos, calvinistas, y las denominaciones más desarrolladas del metodismo y el bautismo, además de la Iglesia Ortodoxa-,⁽³⁾ negocia con -- las autoridades políticas, se asume como parte integrante (y hasta *sine qua non*) de la identidad nacional, en fin, despliega su capacidad - institucional y en esa medida dinamiza el campo religioso y lo trasciende, llevando el conflicto al campo de lo social.

ii) La estructura del subcampo católico. Una perspectiva.

Un reto natural a estas alturas es el de definir el subcampo católico. Por sentido común la gente distingue entre los "verdaderos católicos" (aquellos que va a misa o viven de acuerdo con la doctrina), y los "disque católicos" o "católicos de nombre", que no tienen mayor -- práctica religiosa.

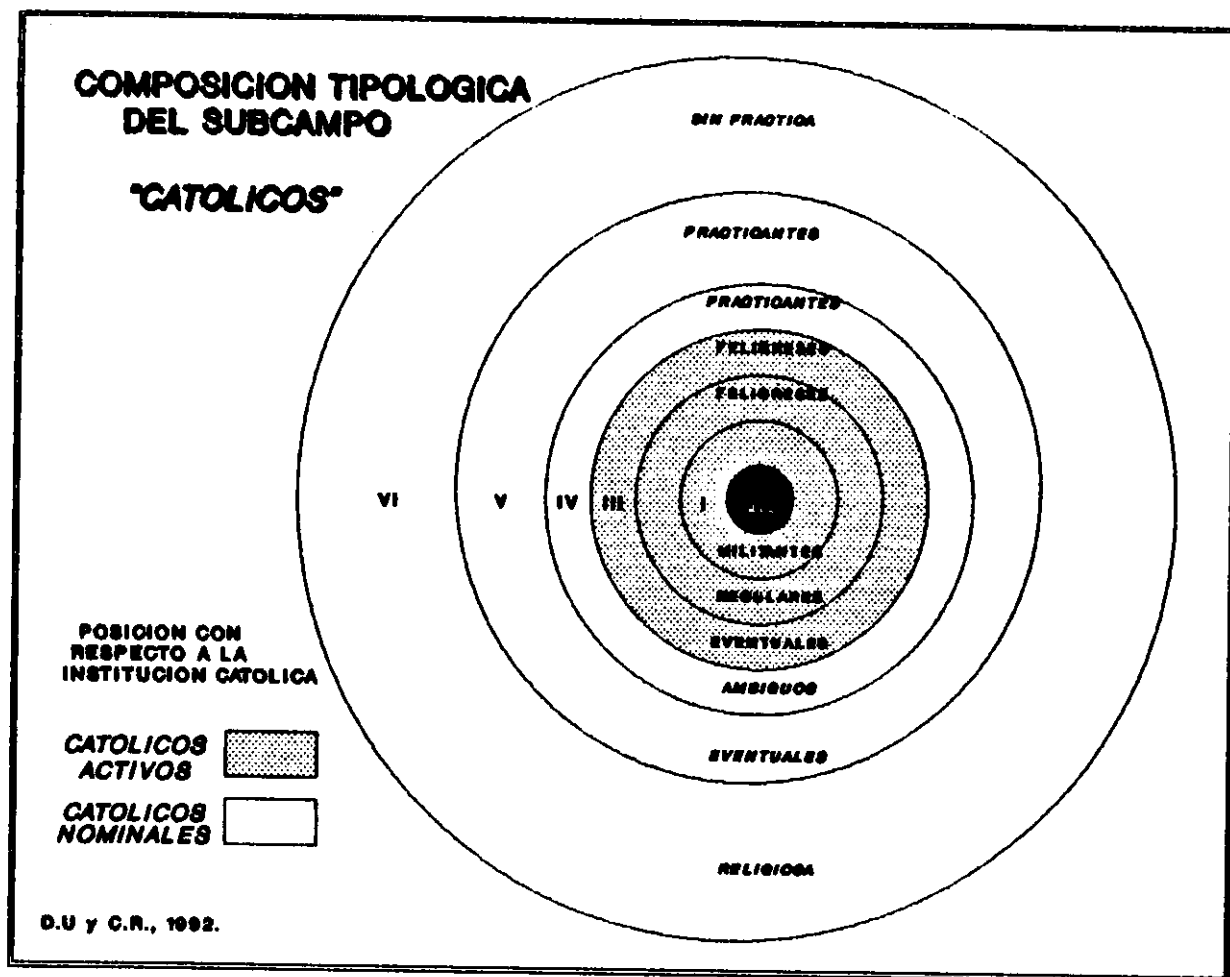
Visto en la perspectiva de la oferta y la demanda, observamos -- por una parte a la institución católica, un cuerpo burocrático que administra los bienes de salvación que son tenidos como verdaderos -y, - por tanto, legítimos- por un sector de la población. Es la instancia - que detenta el poder religioso a través de sus cuadros especializados. Aunque fragmentada en su interior por diversas corrientes ⁽⁴⁾, tales - como los tridentinos, la teología de la liberación, los organismos --- eclesiales de base, etc., conserva su unidad y cohesión en torno a la curia del Vaticano y sus representantes nacionales.

(2) VALDERREY Falagán, José, "La cuestión de las sectas en la prensa - mexicana". mimeografiado. México, 1987.

(3) "Rechazan iglesias no católicas el "juego sucio" de la Romana", en La Crónica, jueves 19 de abril de 1991. Mexicali, B.C., pag. 3D.

Por otro lado está la feligresía, los demandantes de los bienes simbólicos que oferta el catolicismo. En este caso, podemos encontrar varios niveles de participación, que nos hablan del grado de militancia personal en el funcionamiento de la institución.

Una figura de círculos concéntricos puede ayudarnos a representar gráficamente el subcampo y obtener una perspectiva más clara; distingamos ante todo dos categorías básicas, derivadas de la noción de sentido común mencionada antes: los católicos activos y los católicos pasivos o nominales.



La primera categoría admite por lo menos tres subdivisiones:

- I) Un primer círculo es el que rodea al núcleo ocupado por la institución, con la que se funde en diversos momentos, y en la --

cual encontramos a los militantes activos, los que más participan en las actividades de la iglesia, como las cofradías, monaguillos, grupos sociales como el Opus Dei, y fieles devotos, cuyo trabajo como auxiliares o complementos del sacerdote y la institución, contribuye a difundir su oferta religiosa en el entorno inmediato, y a mejorar su posición en el mercado.

II) En el segundo anillo se ubican los de militancia puramente religiosa, cuya participación se restringe a la asistencia a los cultos religiosos, aunque observan bastante regularidad en ello (al menos un vez a la semana).

III) El círculo más externo de los católicos activos es el de los feligreses eventuales, aquellos que aún mantienen una práctica religiosa institucional, pero de manera cada vez más ocasional, generalmente en eventos específicos como el matrimonio, los bautizos, graduaciones, defunciones, etc.

Estimaciones muy elementales, basadas en la relación entre la población atendida por la institución y la población censal que se declara católica sugieren que entre este anillo y el anterior estarían movilizand o apenas al 20% de la población que se dice católica. Estos datos, sin embargo, tendrían que comprobarse con métodos más precisos.

La segunda categoría corresponde a los católicos pasivos o nominales, aquel sector de la población que prácticamente ha dejado de participar en los cultos y actividades de la iglesia, pero que aún sigue de

(4) Otro ejemplo de fragmentación en el subcampo católico, pero ésta externa, sectaria, está dada por aquellas denominaciones que no pertenecen a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, pero que siguen llamándose así mismos católicos, como es el caso de los viejos católicos, la Iglesia Católica Ortodoxa de Chiapas y muchas más. Cf. Molina Hdez., José Luis, "Los otros católicos". En preparación.

finiéndose -por lo menos a la hora del censo- como católico, y que de acuerdo a la estimación anterior agruparía al 85% de la feligresía católica. También en este caso encontramos gradaciones:

- IV) Aquellos que asisten a otros grupos religiosos (sobre todo espiritistas, espiritualistas, pentecostales y grupos carismáticos, pero que siguen considerándose católicos y asistiendo a algunos de sus ritos, aunque esporádicamente.
- V) Los que participan de manera extraordinaria, a lo sumo dos o tres veces en su vida (considerando, desde luego, sólo la edad en que el individuo decide por sí mismo si asiste o no a los cultos de su religión)
- VI) Quienes han dejado de participar totalmente, y solamente se definen como católicos por tradición o costumbre, pero que realmente no observan ninguna práctica religiosa institucional.

Aunque es difícil hacer estimaciones en este nivel, si podemos -- por lo menos inferir que el primer estrato, y en parte el segundo, de esta categoría constituyen el mercado potencial del que se nutre la di-
sidencia cristiana, ya que en ambos casos sigue habiendo prácticas simbólico-religiosas, sigue habiendo una demanda religiosa propiamente dicha, pero ahora sólo se acude parcialmente u ocasionalmente a la oferta católica para satisfacer dicha demanda. El tercer estrato, y también buena parte del segundo, dado que implica la supresión real de las prácticas religiosas, debe nutrir a la población que declara no -- profesar ninguna religión.

Habría que añadir, además, que de acuerdo a los ritmos de transformación que se observan en el campo religioso, hasta ahora es sólo -- un sector minoritario de esa clientela potencial da respuesta a los -- nuevos oferentes o se vuelve ateo, mientras que la gran mayoría perma-

nece en ese espacio del campo que supone una religiosidad latente, definida en última instancia o bien por su intermitencia, o por su ambigüedad, o por su disminución extrema.

Ese es, en el mapa del subcampo católico, el espacio específico - en el que los nuevos oferentes cristianos han encontrado un mercado -- muy favorable a su producto. Y es precisamente en esas zonas periféricas del catolicismo en donde tiene lugar, con mayor frecuencia, el cambio religioso. Empero, como puede derivarse de la exposición precedente, los estratos o sectores que conforman este campo son difíciles de cuantificar, por lo que sólo se tienen estimaciones más o menos vagas de su magnitud. Ello es resultado de un hecho lógico: entre más nos -- alejamos del núcleo, menor es la tendencia hacia la agrupación en tanto tales categorías; resulta natural, entonces, que el miembro de una cofradía visite a sus homólogos en otras ciudades, por ejemplo, pero no que un católico solamente nominal visite a otros católicos nominales - en cuanto tales.

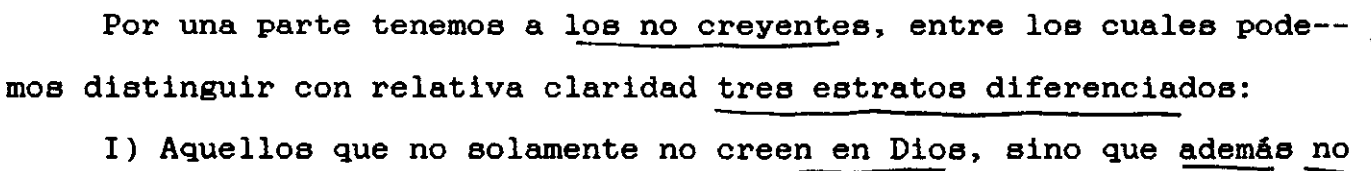
Aunque por sentido común se pueden inferir algunas tendencias, como la del predominio de los católicos nominales urbanos sobre los rurales, un análisis de fondo exige la construcción de instrumentos que -- permitan una mayor precisión, y dicha exigencia queda fuera de los límites previstos para este trabajo.

b) La población sin religión.

Si el subcampo anterior nos da la imagen de una unidad internamente heterogénea, este subcampo aparece más bien como una unidad difusa, como una identidad negativa de quienes comparten no una idea, sino el rechazo a ella.

Una exploración más cuidadosa nos revela que también aquí hay di-

En primer lugar, quienes declaran en el censo no profesar ninguna religión no necesariamente son ateos (es decir, que no creen en la --- existencia de Dios), pues puede darse el caso de que sean creyentes;⁽⁵⁾ esto abre el abanico de posibilidades, que se expresa a continuación.



observan prácticamente ningún comportamiento religioso. Es el caso por ejemplo de los nihilistas y del existencialismo ateo, en los que la concepción que se tiene de la vida excluye cualquier posibilidad de trascendencia en este mundo y en el otro, y ello se concreta en una casi total ausencia de religiosidad.

II) Los que, siendo propiamente ateos, si creen en las posibilidades de trascendencia, pero limitada a esta vida, por lo que -- sus prácticas sociales predominantes se orientan hacia la búsqueda de esa posibilidad. Ello da lugar a una religiosidad sustitutiva de tipo materialista; este es el caso de una gran parte de las sectas políticas de izquierda, o dicho con más precisión, de los pequeños grupos de filiación marxista que consideran tener la interpretación ortodoxa de la realidad y por ello la clave del futuro y de una etapa superior en la historia de la humanidad.

III) Quienes no creen propiamente en Dios, pero si en otro tipo de fuerzas supraempíricas -generalmente impersonales- que rigen u orientan la vida de los seres humanos, y que definen gran parte de sus prácticas sociales en función de esta creencia, dando lugar a una religiosidad sustitutiva de corte idealista. En este caso encontramos sobre todo a las organizaciones yoguis, a algunos grupos ligados a la metafísica y a las dinámicas motivacionales, así como a ciertos sectores de la masonería, cu-

(5) Este es un detalle que ha olvidado Rodolfo Casillas en su ensayo - "Emergencia protestante y disidencia religiosa en Chiapas", y que lo lleva a la errónea conclusión de que el porcentaje de población sin religión es ateo o no creyente, y que por lo tanto es la existencia misma del campo religioso la que está en peligro. Cf. "Estudios Fronterizos", No. 17, vol. VII, Año VI, sept-dic. de 1988. -- I.I.S., U.A.B.C., Mexicali, 1988. pag. 119.

yo énfasis en la existencia de un "arquitecto del universo" -- los coloca en lo que alguien ha llamado "un deísmo distante". Este tipo de religiosidad -frecuente en algunos estratos de -- clase media, en particular entre profesionistas de orientación liberal- es una especie de puente o espacio de transición entre el ateísmo y el teísmo, por lo que sus límites con ambas -- categorías tienden a ser ambiguos.

Un paso más allá entramos en el terreno de los creyentes.

- IV) En primer lugar, en un espacio inmediatamente contiguo al anterior, encontramos a quienes creen en Dios, pero no pertenecen a ningún grupo religioso. Es un estrato sumamente difuso, puesto que en este caso se ubican grupos tan distintos entre sí como lo son algunos masones, un sector de los llamados librepensadores, la teosofía, las formas no institucionalizadas del espiritismo y el espiritismo, y muchos adeptos al umbanda.
- V) En seguida se ubican los que pertenecen a un grupo cuyas prácticas sociales colectivas lo definen como religioso -tales como la creencia en la salvación ultraterrena y la posesión de la doctrina o interpretación correcta para lograr tal salvación, los ritos desarrollados en nombre de Dios, la oración en común, la tendencia a la redención y/o exclusión de los que no son miembros del grupo, entre otras-, pero que rechaza ser considerado como tal, y que incluso llega a estar registrado como asociación cultural. En este ámbito caen, entre otros, grupos tan extendidos como los testigos de Jehová, y otros de carácter local como Amistad Cristiana y el Centro Nueva Creación. (6)
- VI) Por último tenemos una categoría que por su ambigüedad inherente encaja tanto en este subcampo con el de "otros" (recuérdese

que seguimos hablando aquí en términos de las categorías censales), y que es el de los que participan o simpatizan con más - de un grupo, pero que no se definen como militantes de ninguno en particular. Este estrato tiende a crecer conforme aumenta - la pluralidad del campo religioso.

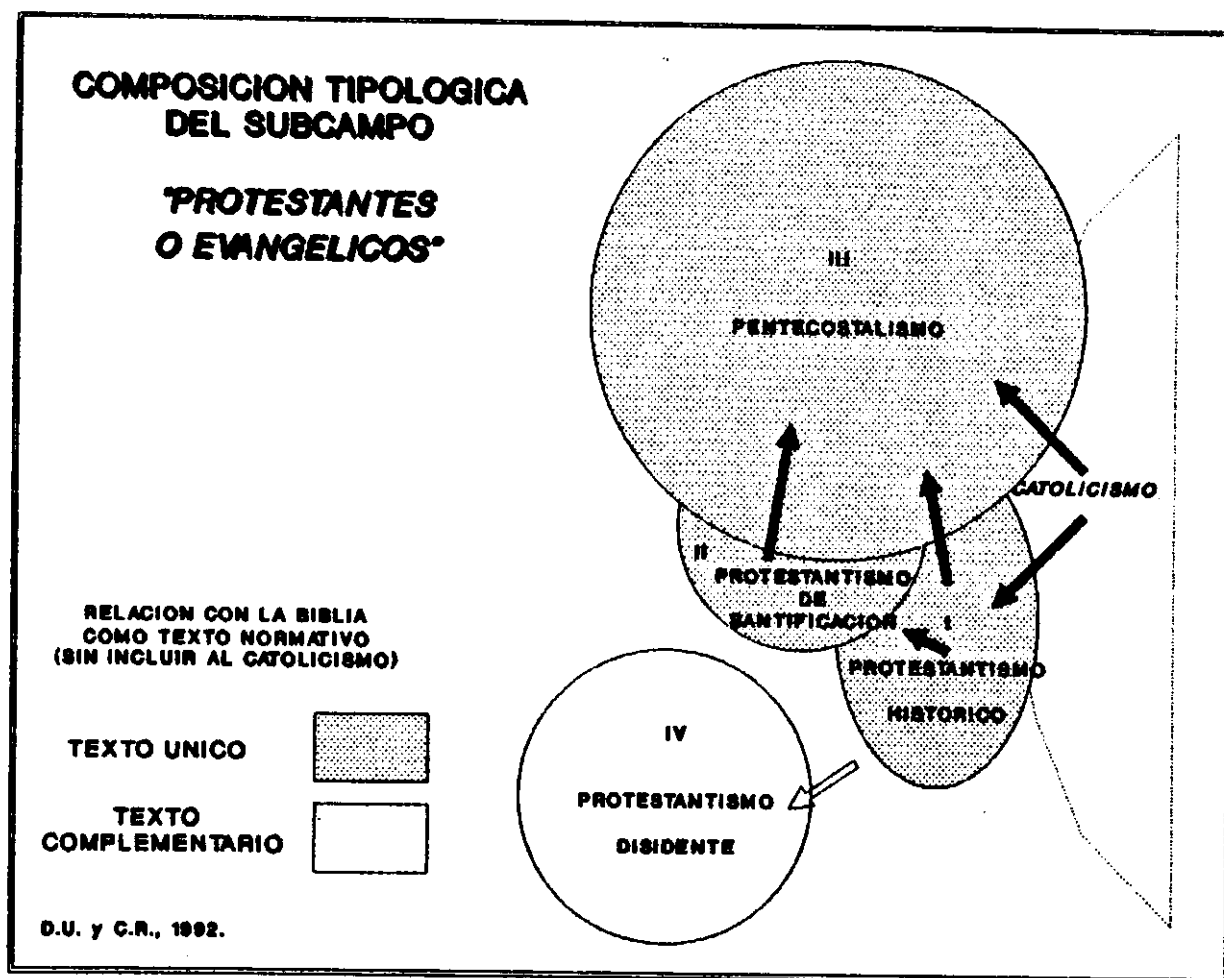
Como puede observarse, el espacio analítico definido hasta aquí - va desde la postura extrema del rechazo total a la religión y a la religiosidad, hasta su aceptación completa, pero sin identificación con un grupo en particular. Por lo demás, excepto quienes caen en el inciso V, el resto lo conforman grupos muy diversos y sin relaciones entre sí. De ahí, pues, que estimar su importancia cuantitativa resulte sumamente difícil.

c) Los protestantes o evangélicos.

Finalmente llegamos al subcampo protestante, en el que a primera vista parecen darse las condiciones idóneas para la indagación que hemos emprendido. Para definir el espacio conceptual, trabajaremos en base a la tipología propuesta por Valderrey, que tiene como punto central el texto normativo básico de los grupos. La elección de este criterio, dentro de la gran cantidad de tipologías existentes, obedece a que ésta nos permite trazar una línea desde el núcleo central del cristianismo, en el que estaría el catolicismo -por su origen y por su número- hasta las formas más alejadas de él, en las que la Biblia, e incluso la figura central, Jesucristo, pierden importancia⁽⁷⁾.

(6) Cabe pensar que con la reforma al artículo 130 esta situación tenderá a eliminarse, toda vez que de la arreligiosidad radical formal del Estado mexicano, que inhibía grandemente a muchos grupos - a declararse religiosos, se pasará a un mayor neutralidad.

Además, y aún cuando esto sea sólo a nivel general, las etapas de aparición y de mayor desarrollo de cada una de estas corrientes también pueden ubicarse en un sucesión temporal que va desde lo más antiguo hasta lo más reciente.



De esta manera tenemos la siguiente perspectiva:

- I) El protestantismo histórico, surgido a partir de la Reforma -- protestante en el siglo XVI, tiene como marco de referencia la Biblia y es la corriente que doctrinal e institucionalmente mayor semejanza tiene con respecto a la iglesia católica, incluso en cuanto a sus ritmos de crecimiento.

II) El protestantismo de santificación, surgido en el siglo pasado con las oleadas de revivalismo religioso que acompañaron a la expansión de los Estados Unidos. Se trata de una categoría ambigua, caracterizada por su fundamentalismo y su orientación política conservadora. Uno de sus rasgos propiamente religiosos consiste en la creencia en el segundo bautismo del espíritu santo, por lo que constituye un antecedente directo del pentecostalismo. Aunque ha sido importante en la expansión del fenómeno por su proselitismo agresivo, su importancia cuantitativa es relativamente poca. En esta categoría se ubican las ---- Faith Mission, la Iglesia del Nazareno, y más recientemente -- las nuevas iglesias fundamentalistas norteamericanas⁽⁸⁾. Algunos autores clasifican al adventismo dentro de esta categoría porque históricamente acompaña a este movimiento, pero sus características sociorreligiosas son muy diferentes.

III) El pentecostalismo. Aunque esta corriente sigue sosteniendo la Biblia con su texto normativo central, la importancia de la palabra escrita se reduce, por lo cual puede observarse una ver-

(7) Algunas tipologías clásicas son las propuestas por los siguientes autores: WACH, Joachim, *Sociología de la religión*, 1a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1946; YINGER, J. Milton, "Religion, Society and the Individual", New York, 1957; WILSON, Bryan, *Sociología de las sectas religiosas*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970. Una revisión sintética se presenta en HILL, Michael, *Sociología de la religión*, op. cit. pp. 99-131. Un modelo operativo se halla en VALDERREY Falagán, José, "Propuesta para una tipología del protestantismo en América Central". Documento mimeografiado, México, --- 1988.

(8) VALDERREY Falagán, José, "Las sectas en Centroamérica". Revista -- Pro Mundi Vita, boletín 100, 1985/1. pag. 10; "El protestantismo -- fundamentalista y sectario en Centroamérica", en *Cristianismo y liberación en América Latina*, Vol. 1 (Cayetano de Lella, compilador). Colección Claves Latinoamericanas, Ediciones Nuevomar, México, --- 1984; pag. 85.

dadera transformación en las prácticas cúlrico-rituales y en las formas de proselitismo. Dado que los pentecostales consideran que la experiencia de la salvación tiene que ser algo vivido más que aprendido, su orientación básica es hacia una religiosidad extrovertida y proselitista; estas, entre otras características hacen de esta categoría la más exitosa en cuanto a crecimiento en América Latina en nuestro siglo. Cabe agregar que el pentecostalismo es un producto de nuestro siglo, pues aunque como forma de expresión religiosa ha existido desde antes de la aparición del cristianismo -al menos en formas equivalentes-, es en nuestro tiempo cuando se ha convertido en un movimiento de masas consistente y creciente. Y, algo central para nuestro estudio, reproduce ampliadas las tendencias a la fragmentación propias del protestantismo histórico y santificacionista.

- d) El protestantismo disidente⁽⁹⁾. Comprende básicamente a aquellos grupos que tienen otros textos normativos aparte de la Biblia; es el caso de los testigos de Jehová, los mormones y durante algún tiempo de los adventistas, entre otros grupos. Se caracterizan por tener una mayor propensión al estudio de sus textos sagrados, menor emotividad que en el caso de los pentecostales pero mayor participación que la que se registra entre católicos y las iglesias del protestantismo histórico. Aunque las principales surgen en el siglo pasado, es también en el --

(9) Pese a que los grupos de este tipo son los que mejor se diferencian en tanto unidades independientes, su denominación sigue constituyendo un problema para los sociólogos de la religión en México, de ahí que se les denomine en sentido negativo: "sociedades no protestantes" (BASTIAN, Jean Pierre, Protestantismo y sociedad en Mé-

presente cuando se desarrollan en gran escala, igualando e incluso superando en extensión y membresía a muchas iglesias históricas.

Estas cuatro vertientes del subcampo protestante han tendido hacia la atomización y la dispersión, pero conformando grupos independientes, lo cual permite observar empíricamente sus tendencias organizativa, y por tanto captarlas como agentes de organización y cambio religioso en el medio urbano. Esto, que como hemos dicho es particularmente notable en el caso del pentecostalismo, constituye la razón central por la cual nuestro próximo acercamiento será precisamente en este subcampo.

xico, op. cit... Casa Unida de Publicaciones. México, 1983), "disidentes no protestantes" (Casillas, "Emergencia protestante y disidencia religiosa en Chiapas"... op. cit. pp. 121 y ss.); o en sentido exclusivo: "grupos paracristianos" (Hernández, Alberto, "Sociogeografía de acción de las sociedades religiosas protestantes y paracristianas en cinco ciudades fronterizas". Ponencia presentada en "V Encuentro Nacional: Estado, Iglesia y Grupos Laicos", organizada por la Universidad de Guadalajara, Jalisco, del 6 al 11 de noviembre de 1989; MASFERRER, Elio, "Nuevos movimientos y tendencia religiosas en América Latina", en *Religiones Latinoamericanas*, enero-junio 1991, México, 1991, p. 46), y aún de manera inclusiva: -- "protestantismo disidente" (VALDERREY Falagán, José, *Las sociedades religiosas no católicas en el estado de Tabasco: factores de expansión e impacto político* (primera fase). CECOPE, Instituto de Cultura de Tabasco, México, 1988. pag. 22. <Se cita con autorización del autor>; MOLINA et Al., *Sociedades Religiosas Cristianas no Católicas en Mexicali...* op. cit., pp. 203 y ss.) y "protestantes marginales". DE LA ROSA, Martín, *El impacto social del protestantismo*, Cuadernos Docentes. Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, 1989). La segunda opción es la más utilizada, no obstante que resulta imprecisa por dos razones básicas: amalgama a testigos y mormones, directamente emanados de la tradición cristiana, con grupos sincréticos de corte oriental, como Fe Bahai, la Iglesia de la Unificación (moonies) y otros; pero además, restringe el campo cristiano a los grupos protestantes, excluyendo a testigos y mormones aun cuando éstos se conciben a sí mismos como cristianos; con esto la sociología de la religión toma partido en una disputa propiamente religiosa. Por ello hemos optado por esta definición propuesta por Valderrey, la cual, si bien no deja de ser desafortunada como el mismo autor reconoce, nos permite englobarlas dentro de un mismo conjunto definido por su posición subalterna en el campo religioso.

2. Los campos religiosos en dos sociedades con niveles opuestos de desarrollo urbano: Estados Unidos y Centromérica.

a) El Campo religioso norteamericano.

1.- La corriente como nivel de análisis.

Entre las características que por sentido común atribuimos al campo religioso norteamericano esta la de ser un lugar en el que proliferan las "sectas" protestantes. Esta idea, imprecisa sin duda, expresa sin embargo un hecho fácilmente constatable: el carácter plural de la religiosidad norteamericana, justamente lo que cabe esperar de una sociedad con altos niveles de desarrollo urbano, según nuestro supuesto básico. Vamos a examinar el fundamento de esta percepción en dos niveles: en la perspectiva del campo religioso general, y al nivel de la configuración regional según las corrientes principales.

La selección de este nivel de agregación religiosa, las "corrientes", en lugar de las denominaciones o de los tipos, como es más usual, obedece a una razón de precisión: dado el carácter fisiparo de los grupos no católicos, cuando se trabaja a nivel de las denominaciones se llega a tal grado de detalle que los rasgos generales se pierden; es decir, siendo tantos los grupos distintos, termina uno extraviado en un mundo de nombres y relaciones diversas y esto dificulta un análisis global. Pero por otra parte las tipologías tienen un alto nivel de generalización, por lo que muchas de las características básicas de las denominaciones particulares pasan desapercibidas. (19)

(19) De hecho en este nivel se ubica el texto que hemos tomado como base para el análisis del campo religioso estadounidense, aunque es algo impreciso en su terminología (homologa "iglesia" con "grupo religioso" y con "tradición religiosa"). Véase: MENESES, Albert J., *Religion at the Polls*. The Westminster Press, Philadelphia, -- 1977, pp. 15-23.

La noción de corriente nos permite ubicarnos en un nivel intermedio; así, por ejemplo, cuando hablamos de los bautistas norteamericanos, nos estamos refiriendo al conjunto de las más de veinte asociaciones o iglesias bautistas diferentes y a la periferia de congregaciones bautistas independientes que se generan a partir de ellas. Por otro lado, este conjunto bautista forma parte, junto con otros emparentados histórica y/o doctrinalmente con ellos como el metodismo, el luteranismo, el presbiterianismo, etc. de lo que se denomina como iglesias históricas o tradicionales o protestantismo histórico, esto es, de un tipo de protestantismo.

Desde luego que esta categoría no deja de tener cierto grado de ambigüedad, como puede verse en dos casos extremos en cuanto a su grado de institucionalización y homogeneidad. De acuerdo con lo establecido, el catolicismo es una denominación cristiana, al igual que las anteriores, aunque correspondiente a un tipo de religión no protestante, y además de dimensiones mucho mayores; en el otro extremo está el pentecostalismo, que incluye a muchas denominaciones y grupos de diversos tamaños y orígenes, y que constituye por sí mismo un tipo de protestantismo (mientras que no lo son el metodismo o los bautistas, por ejemplo). No obstante ello, por la razón ya expuesta, la categoría nos parece adecuada y suficiente para ubicar el análisis.

2.- Antecedentes.

Aunque alimentada por migrantes de todo el mundo y de las más diversas creencias, la sociedad norteamericana vio consolidarse a tres grandes tradiciones religiosas, el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo (si bien la importancia de éste ha sido más política y cultural que numérica), rodeadas por una amplia gama de grupos antiguos y nuevos, sugidos estos últimos en particular del protestantismo. El per

fil actual de la vida religiosa en Norteamérica es en gran medida producto de dos factores implícitos en lo que acabamos de decir: las condiciones sociales específicas en que se desarrolló esa nación, y las tendencias fragmentarias del protestantismo.

El segundo factor lo podemos entender si recordamos que el protestantismo nace como una reacción contra la institución de la que se separa proclamando el retorno a la ortodoxia y a la religión verdadera. De ahí que, cualesquiera que sean las razones de los separatistas (políticas, religiosas, étnicas, personales, etc.), siempre encuentran un fundamento ético para su acción, ya que el grupo mismo del que se separan proviene de un cisma, de una presunta "huida de la corrupción hacia la verdad".

El primer factor también tiene un fundamento histórico. La "marcha hacia el oeste" que caracterizó el desarrollo de los Estados Unidos hasta principios de este siglo expresa la ocupación progresiva de un territorio "deshabitado", abierto. Para los migrantes, que en gran medida venían huyendo de la intolerancia religiosa que privaba en Europa, este espacio les ofrecía la posibilidad de desarrollarse y de establecer ciertos equilibrios de poder; y cuando se daba el caso de grupos que no encajaban en estos equilibrios (como los mormones, por ejemplo), siempre había la posibilidad de emigrar hacia el oeste, un espacio abierto para la disidencia. Este hecho, junto con el desarrollo de los centros urbanos amplió los márgenes para la disidencia religiosa. Un último elemento es lo que se ha denominado "religiones de frontera": mientras que en el este prevalecían las prácticas religiosas moderadas, en la móvil frontera norteamericana, donde las posibilidades de sobrevivir se reducían por diversos factores (indios, aislamiento, animales

salvajes, "territorios sin ley", etc.), la religiosidad era efervescente y dinámica, con mayores niveles de participación individual, de autogestión religiosa (proliferaban por ese tiempo los pastores independientes profesionales) y de fundamentalismo bíblico.

La existencia de estas dos tendencias ha marcado la evolución del campo religioso norteamericano, dando lugar a una lucha permanente entre la religiosidad más liberal, más involucrada "con el mundo", con un mayor status social, característica, aunque no exclusiva, de los grupos del este y anglosajones⁽²⁰⁾ (las iglesias históricas), frente a la religiosidad activa, proselitista, aunque políticamente conservadora de los grupos disidentes, en particular los grupos santificacionistas, el pentecostalismo y los protestantes disidentes; en éstos, desarrollados en condiciones adversas, encontramos un mayor rechazo "al mundo" (incluidos los acuerdos ecuménicos), capacidad expansiva más fuerte, mayor identificación con las étnias no anglosajonas⁽²¹⁾ y, dentro de la sociedad norteamericana, un status social inferior y una ubicación geográfica más cargada hacia el oeste.⁽²²⁾

La lucha por el campo religioso entre ambas fuerzas también se dio en el seno del catolicismo y el judaísmo, y tuvo dos consecuencias

(20) Ibid., pp. 20-21.

(21) En particular el pentecostalismo, que rápidamente se convierte en una religión autóctona en los países a los que ha llegado.

(22) Sobre el tema puede verse: STARK, Rodney y William S. Baimbridge, *The future of religion*. University of California Press, Bekeley and Los Angeles, 1985. Los autores presenta varias "economías regionales" del campo religioso, encontrando que no existe el llamado "Bible Belt" que se supone formaban los estados sureños, y si en cambio un "Unchurched Belt", que corre a lo largo de la costa del Pacífico desde la frontera con México hasta Alaska, incluyendo las entidades canadienses, lo cual, además, no constituye un fenómeno reciente como lo muestra el dicho de tiempos del Far West: "There's no law west of Dodge City, and no God west of Laramie. Frisco's west of both of them".

claras: al interior de Estados Unidos produjo el descenso en el número de miembros activos entre las corrientes liberales (de las tres tradiciones. El catolicismo, por ejemplo, a diferencia de lo que ocurre con su correlato latinoamericano, aumentó en casi 4 puntos porcentuales su presencia en el campo (del 22 al 26%), sobre todo debido a la migración latinoamericana y a las mayores tasas de crecimiento de la población católica; sin embargo, esta corriente ha visto reducirse la participación religiosa de sus miembros desde el 74% que tenía en 1958, hasta el 51% que registró en 1982. Por otra parte los protestantes como conjunto descendieron del 67 al 57% en ese mismo período, y ello debido más que a la deserción a la ausencia de nuevos miembros⁽²³⁾. Dentro de este panorama los protestantes conservadores fueron los que más avanzaron, dando lugar a lo que Martin Marty (citado por Clark y McKinney) ha denominado un "desplazamiento sísmico" en el panorama religioso norteamericano..

Al exterior el resultado ha sido un cambio de estafeta en el esfuerzo evangelizador, que pasó sucesivamente -como lo veremos en el caso de Centroamérica-, de las iglesias históricas a las santificacionistas y luego a las pentecostales.

En resumen, lo que encontramos es un campo religioso dinamizado -por agentes religiosos en competencia, y cuya configuración es resultado de esa lucha, la cual, además, tiene consecuencias en el exterior -de la sociedad norteamericana, en lo que podríamos considerar como "su mercado inmediato".

(23) CLARK R., Wade, y William McKinney, "El panorama religioso cambiante". En *Facetas*, No. 73, marzo/1986. pp. 37-38.

3.- Perspectiva general.

Veamos en primer lugar cómo están distribuidas las corrientes religiosas principales en los Estados Unidos.

La composición de un campo religioso determinado con respecto a sus corrientes predominantes puede analizarse con el modelo de Meneses (24), que distigue tres clases:

1) Campos homogéneos, en los que una sola corriente agrupa a más del 50% de los miembros comulgantes (o activos) totales del campo religioso.

2) Campos bifurcados, en los que son dos las corrientes que comprenden más de la mitad de esos miembros.

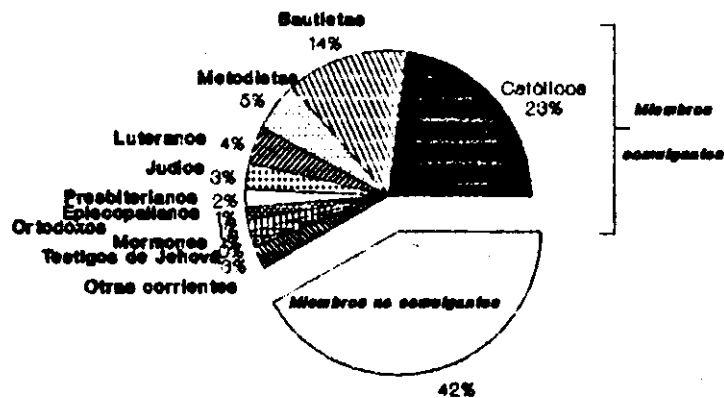
3) Campos pluralistas, en los cuales tres o más corrientes tienen la mayoría.

Las gráficas siguientes describen, desde dos ángulos y en dos momentos distintos la composición del campo religioso norteamericano. Un hecho salta a la vista: en ambos casos podemos observar la pluralidad del campo. Veámoslo en detalle.

En el primero se aprecia la composición por corrientes; si lo analizamos considerando a la comunidad religiosa total observamos un campo altamente plural, ya que sólo sumando los porcentajes de las seis corrientes mayores se obtiene la mayoría absoluta. Por otro lado, si procedemos de acuerdo con el modelo y tomamos en cuenta sólo a los miembros comulgantes esto nos arroja un campo bifurcado, dominado por católicos (41%) y bautistas (25%). El problema aquí es que el catolicismo considera como miembros activos a los niños bautizados, mientras que en muchas denominaciones protestantes sólo se les considera a par-

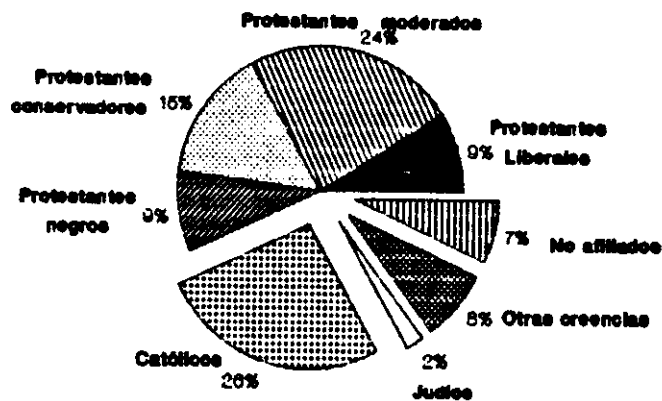
(24) Meneses, Albert J., *op. cit.*, pp. 15-16.

CAMPO RELIGIOSO DE ESTADOS UNIDOS SEGUN CORRIENTES PRINCIPALES, 1977.



FUENTE: MENENDEZ, Albert J. Religion at the Polls, 1977. pp. 18-19.

CAMPO RELIGIOSO DE ESTADOS UNIDOS SEGUN TENDENCIAS SOCIO RELIGIOSAS PRINCIPALES, 1985.



FUENTE: CLARK R. Wade et al. "El panorama religioso cambiante", en Factbook 1985, pp. 27-28.

tir de la edad adulta, por lo que la primera estimación no deja de ser relevante.

La segunda gráfica si considera al total de miembros, y aunque los clasifica con otros criterios, es indicador también de la heterogeneidad del campo, ya que revela que aún cuando sumemos las dos tenden-

cias mayores, el catolicismo (26%), y los protestantes moderados (24%) -que por lo demás comprenden a diversas corrientes-, no se alcanza la mayoría absoluta.

De esta perspectiva la pluralidad del campo analizado queda fuera de discusión.

4.- Configuración regional del campo norteamericano.

A despecho de esa presunta pluralidad religiosa, cuando analizamos la composición de cada una de las entidades norteamericanas encontramos que sólo 3 de ellos son pluralistas, mientras que 25 son bifurcados (5 católicos-bautistas, 5 católicos-metodistas, 8 católicos-luteranos, 2 católicos-mormones y 5 bautistas-metodistas), y 22 homogéneos - (15 católicos, 5 bautistas y 2 mormones). (25)

Esta primera mirada revela rasgos interesantes, como la gran extensión geográfica del catolicismo, la relativa concentración de la membresía en uno o dos grupos en cada estado, y cómo, a pesar de la movilidad de la población norteamericana que estimula la dispersión de los creyentes y su asimilación en agregados plurirreligiosos como lo son la ciudades, se mantiene reducido el número de las corrientes predominantes en cada entidad.

Una segunda aproximación, con auxilio del mapa siguiente nos permite puntualizar los patrones de agregación de entidades relativamente homogéneas. Los resultados son notables:

-Los campos homogéneos dominados por una misma corriente, salvo excepción, son siempre contiguos territorialmente. El catolicismo domina la región noreste, dos estados de la frontera con México, y uno con

(25) MENESES, Albert J., *op. cit.* pp. 15-19.

CAMPO RELIGIOSO DE ESTADOS UNIDOS

DISTRIBUCION REGIONAL POR CORRIENTES, 1977.

Inset: HAWAII
CATOLICOS

Inset: ALASKA
ALASKA

Map Labels:
CATOLICOS
MORMONES
CATOLICOS
CAT.
CAT.
CATOLICOS
BAUTISTAS
CAT.
CST. MON
CST. BDU

LEGENDA:

HOMOGENEOS
[Blank box]

PLURALISTAS
[Grid pattern]

BIFURCADOS:

Católicos-Luteranos [Dotted pattern]

Católicos-Metodistas [Cross-hatch pattern]

Católicos-Bautistas [Diagonal lines pattern]

Católicos-Mormones [Wavy lines pattern]

Bautistas-Metodistas [Vertical lines pattern]

FUENTE: MENENDEZ, Albert J.
Religion at the polls,
The Westminster Press, Philadelphia, 1977. pp. 16-19.

Al extender el análisis a los campos bifurcados las regiones quedan aún mejor configuradas, observándose como casi todo el norte y noroeste es católico y luterano; la parte meridional, desde Colorado hasta Maryland, tiene predominio católico y metodista, metodista y bautista y en dos casos católica y bautista; el sur es predominantemente bautista, compartiendo mayoría con los metodistas en tres casos y con los católicos en dos (significativamente, como anota Meneses, en nueve estados de la antigua Confederación, y tres entidades adyacentes a ellas, bautistas y metodistas son los que dominan, dándole un perfil religio-

so distinto al de los otras regiones del país; el oeste, finalmente, - presenta a mormones y católicos como la fuerzas mayores.

Si incluimos a los estados pluralistas el perfil regional se confirma: Oregon y Wyoming, en el oeste, tienen una base católica-mormona (47% en el segundo caso), mientras que en Indiana, inmersa en una región dominada por católicos y metodistas, estas dos corrientes agrupan al 49%.

Lo mismo sucedería si extendieramos el análisis a rangos menores: veríamos como, salvo excepción, la segunda fuerza en los campos homogéneos, la tercera en los bifurcados, y la cuarta y quinta en los pluralistas son generalmente las corrientes que dominan en las entidades adyacentes. Hay, pues, una cierta propensión a circunscribirse a las --- adherencias religiosas prevalecientes en la región en que se viva.

Por ello, a pesar de el enorme número de grupos distintos (por -- ejemplo, en California, un estado homogéneo católico, es donde mayor - número de grupos religiosos distintos existen, y donde muchos de ellos tienen sus contingentes más numerosos), el carácter plurirreligioso de Estados Unidos debe matizarse, entendiendo que éste consiste en el predominio de unas pocas corrientes, distribuidas geográficamente a lo -- largo del territorio. Aunque en cada caso la distribución obedece a circunstancias históricas distintas, su concreción actual expresa un proceso de ocupación y desarrollo del mercado religioso en un sociedad con altos niveles de desarrollo urbano.

b) El campo religioso centroamericano.

1.- Antecedentes.

Centroamérica fue, hasta la primera mitad de este siglo, un territorio indisputado de la religión católica; producto del monopolio religioso establecido por España durante la Colonia, el dominio católico restringió el crecimiento del protestantismo, aunque esta situación comenzó a cambiar cuando tuvo lugar la independencia y nuevos grupos sociales entraron en la disputa del poder político. (26)

A semejanza de lo que ocurrió en México, a mediados del siglo pasado los liberales (como Justo Rufino Barrios en Guatemala y José Santos Zelaya en Nicaragua) apoyaron la entrada de las iglesias históricas buscando contrarrestar el poder social de la iglesia Católica en su mismo terreno. Las iglesias históricas (bautistas, metodistas, luteranos, presbiterianos, etc.) eran de cultura escrita, orientación liberal y tendencias ecuménicas, por lo que su identificación con los liberales latinoamericanos no fue difícil; estos, por su parte, tenían un proyecto de sociedad semejante al de los países de origen de las iglesias históricas, y al que se oponían los sectores conservadores, entre ellos la iglesia católica, beneficiarios directos del orden social anterior.

Sin embargo, ni la oposición entre la iglesia católica y los liberales fue permanente y radical, ni estos últimos abrazaron el protestantismo, ni el tipo de protestantismo tenía las características necesarias para arraigar entre las clases populares que conformaban la mayoría de la población, por todo lo cual su crecimiento fue casi nulo.

(26) BASILIAN, Jean Pierre, *Historia del Protestantismo en América Latina*. CUPSA, México, 1986.

En ese tiempo la mayor parte del protestantismo era de inmigración.

Por otra parte, debido a las condiciones de atraso económico y -- cultural que presentaba la región, llamada desde entonces "la república de las bananas", a la baja densidad de la población y su dispersión las zonas rurales, así como las difíciles condiciones topográficas que enfrentaban las iniciativas misioneras, la mayor parte de las iglesias referidas preferían concentrar sus esfuerzos en otros países latinoamericanos.

Las nuevas oleadas misioneras correspondieron entonces a los grupos santificacionistas: "Mientras la propagación protestante liberal -- había fracasado, el premilenarismo apocalíptico de las misiones de fe encontró una respuesta entre las poblaciones rurales de América Central. A lo largo del siglo XX, este conservadurismo evangélico norteamericano caracterizado por una comprensión premilenarista de la historia y de la sociedad dominó la actividad misionera en la región". (27)

En esta etapa entran grupos y organizaciones como la Central American Mission, la Latin American Mission, la Iglesia Adventista del -- Séptimo Día, la Iglesia del Nazareno, etc., las cuales tuvieron mayor éxito en su tentativa de implantación.

(27) Ibid., p. 243. El milenarismo supone que con la Parusia o segunda venida de Cristo se vivirá un reino de mil años de paz, al término de los cuales vendrá el Juicio Final, en el que los malos serán separados de los buenos y arrojados a la condenación eterna, mientras que los buenos vivirán en la gloria; los premilenaristas creen que el milenio está por venir, y que por lo tanto no tiene caso involucrarse en las cosas de este mundo corrompido y condenado (indiferentismo social), lo que caracteriza a la mayor parte de las sectas típicas; por su parte, los posmilenaristas afirman que el milenio ya se está viviendo, y que por ello hay que hacer lo mejor posible en este mundo ya que ello será considerado en el Juicio Final, lo que los lleva a una participación social efectiva; -- esta postura caracteriza a las iglesias y denominaciones establecidas. Véase: VALDERREEY F., José, Propuesta para una tipología del protestantismo en América Central, op. cit., p. 8.

Posteriormente, hacia los años cincuenta, entraron los grupos pentecostales, con los cuales el cambio religioso se aceleró, extendiendo el discurso fundamentalista y premilenarista, obligando incluso a algunas denominaciones históricas a pentecostalizarse; y es que fueron estos grupos los que encontraron una respuesta mucho más favorable entre las masas centromericanas, en particular por que se trata de una religiosidad de tipo emotivo más que intelectual, de cultura oral y fuertes tendencias hacia la extroversión y el proselitismo. Un poco más -- tarde Centromérica presenciara el arribo de las transnacionales religiosas como la Billy Graham Evangelistic Association, que llaman grandemente la atención por su capacidad económica y política, pero que no han impactado cuantitativa ni cualitativamente el campo religioso.(28)

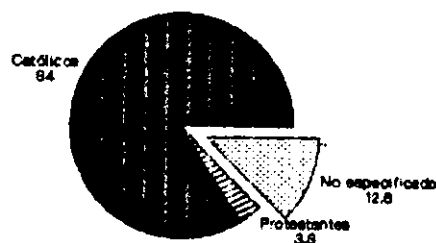
2.- Perspectiva general del campo religioso centromericano.

Vista en una perspectiva global, Centroamérica se nos presenta como una campo homogéneo, ya que el catolicismo abarca a más del 50% - de la población.

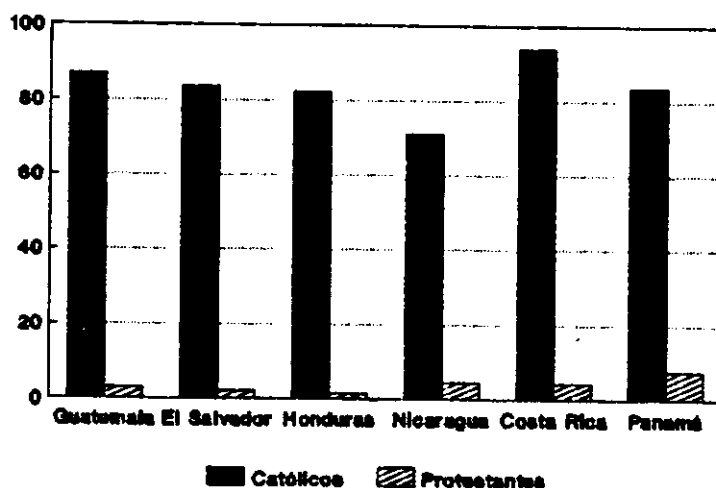
Claro que hay matices importantes que deber tenerse en cuenta; -- así por ejemplo, el país con mayor presencia católica es Costa Rica, -

(28) VALDERREY F., José, "El protestantismo fundamentalista y sectario en América Central", op. cit., pp. 84-86. En este sentido es oportuno el apunte de Valderrey, cuando afirma que la explosión pentecostal "coincide con un posible cambio de 'política misionera' en las altas esferas de poder norteamericano, en conexión con poderosos grupos religiosos fundamentalistas. Son los años del Post-Medellín y del reconocimiento de la realidad latinoamericana por Rockefeller. Pero además, es la época en la que explota abierta y duramente la crisis económica mundial, con la cual ya se pierde todo control de la persistente crisis centroamericana... con ello viene un gran auge en los movimientos de masas y también la represión, la inseguridad, las desapariciones constantes, etc. etc.. - Vease también BASTIAN, Jean Pierre, "Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua", en *Revista Mexicana de Sociología*, num. 3, julio-sept./1986. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1986. p. 185.

CAMPO RELIGIOSO DE CENTROAMERICA CATOLICOS Y PROTESTANTES, 1960.



Distribución general



Distribución por países

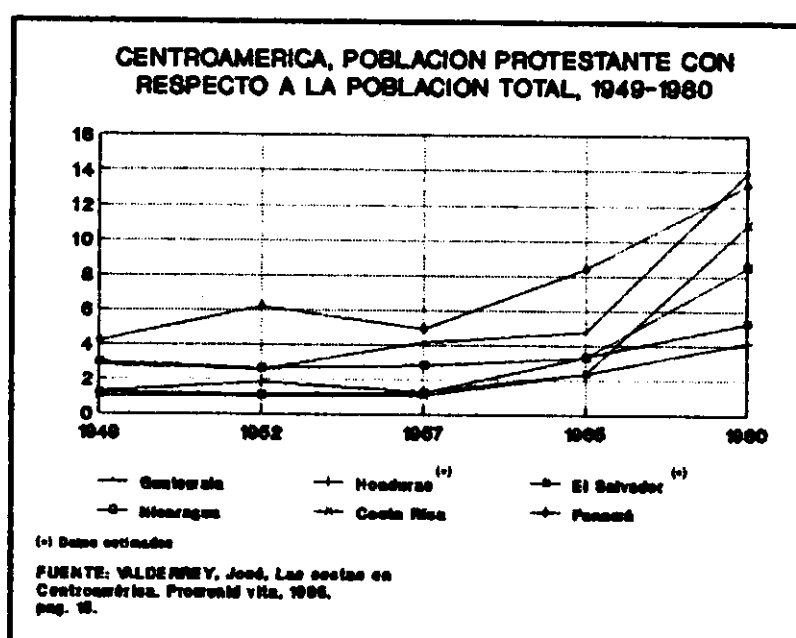
FUENTE: BASTIAN, Jean Pierre,
Protestantismo en América Latina.
CUPSA, México, 1966. pag. 214.

en donde la -
población de
origen euro--
peo, español
en particular,
alcanza los -
mayores por--
centajes del
área; Nicara--
gua y Panamá
(y Guatemala
en años re---
cientes), en
cambio, tradi--
cionalmente -
han tenido --
los mayores -
porcentajes -
de población
protestante,
aunque por ra

zones distintas. En el primer caso el caso el factor principal es la -
presencia norteamericana en el Canal y su influencia cultural -una gran
parte de los panameños de esa zona son angloparlantes-; en segundo se
explica por la existencia de etnias relativamente autónomas del poder
central, como los miskitos, directamente vinculados con la cultura in-
glesa, y evangelizados por la Iglesia Morava y en menor grado por la -
anglicana; así como por la presencia de trabajadores jamaquinos, tam-

bién colonizados por los ingleses.

Ahora bien, los datos presentados por Bastian corresponden a 1960 por lo que no son precisamente actuales, sin embargo es precisamente en esta etapa cuando se da la llamada explosión pentecostal, por lo -- cual adquieren relevancia para el análisis. Una aproximación mayor al proceso la encontramos en Valderrey, en cuyos datos⁽²⁹⁾ basamos la siguiente gráfica:

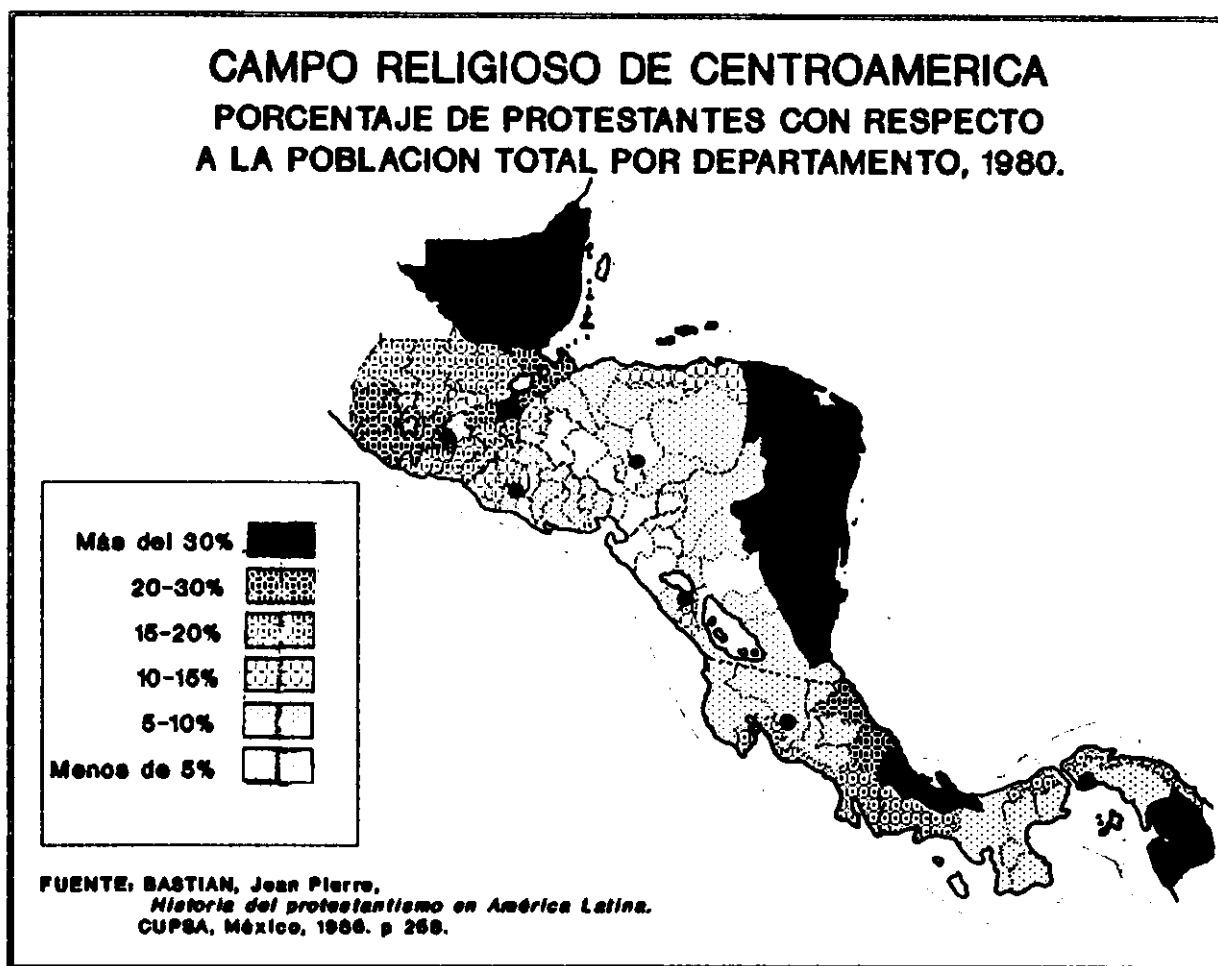


Aquí apreciamos con claridad el incremento de la población protestante, destacando los casos de Guatemala y Costa Rica. La disparidad -- que se observa hacia 1980 puede ser producto de las deficiencias de in

(29) Los datos manejados por Valderrey para el periodo 1949-1965 provienen del *World Christian Handbook*; los correspondientes a 1980 han sido tomados de los directorios del INDEF. VALDERREY, *Las sectas en Centroamérica*, op. cit. p. 15. Para 1985 este mismo autor estimaba que la población protestante había alcanzado el 13.8%; -- para esas mismas fechas Bastian de un 15% para Nicaragua y 19% para Guatemala. Cf. BASTIAN, Jean Pierre, "Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua", op. cit., pp. 185-186.

formación, ya que los datos para Honduras y El Salvador son estimados. Lo que en general puede concluirse es que se trata aún de un campo homogéneo, con mayoría católica, pero que está sometido a una transformación acelerada.

Hay todavía una perspectiva más para analizar este campo homogéneo, como lo es la de su configuración regional.



Como ha visto Bastian⁽³⁰⁾, las zonas de mayor desarrollo son las

(30) BASTIAN, Jean Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, op. cit., p. 258.

más lejanas de los centros urbanos, donde el catolicismo tiene mayor fuerza y organización; lejanas también de las capitales, de los centros de poder; es decir, se implantan entre los indígenas y campesinos, en donde la "identidad nacional" es más débil (o, visto desde otro ángulo, en donde la identidad generada desde los centros hegemónicos tiene menos consenso).

Llevando las cosas al extremo puede establecerse un parangón entre la alianza de los tlaxcaltecas con los españoles para enfrentar a los aztecas, con la alianza entre los miskitos y los ingleses frente al poder español, primero, y nicaragüense, después, y la alianza entre las etnias indígenas centroamericanas y los grupos evangélicos de origen centroamericano, para luchar contra la cultura hispano-católica dominante en la región. En los tres casos hay una alianza con una identidad diferente de la propia, pero también distinta de la de los enemigos, y a la que se reconoce como superior a la de éstos.

Así las cosas, no es de extrañarse que a los evangelizadores les atraigan los grupos étnicos de la periferia, ni que estos den una respuesta positiva a su oferta religiosa. En Panamá, por ejemplo, en 1964 sólo el 44% de los evangélicos eran hispanoparlantes, mientras que el 33% eran indios occidentales de habla inglesa, el 11.7% indios de lenguas autóctonas, y el 11.2% ciudadanos norteamericanos. En Guatemala la región de mayor desarrollo protestante es El Petén, zona de ascendencia maya y presencia étnica itzae, y adyacente a Belice, un país de cultura inglesa y religión mayoritariamente protestante.

Otro indicador de lo anterior es el hecho de que la costa atlántica, donde, como ya dijimos, hubo una fuerte presencia inglesa, es en donde encontramos los mayores porcentajes de protestantes, repitiendo el patrón observado entre los miskitos; no en vano para los gobiernos

nicaragüenses la región atlántica siempre ha constituido un problema - específico y difícil. (31)

Hasta aquí queda claro el carácter homogéneo del campo religioso centroamericano, así como los matices que encierra: diferencias entre los países que lo componen, derivadas de su propia especificidad histórica; transformación acelerada del campo, en particular a partir de -- los años cincuentas y sesentas; y un peculiar patrón de configuración regional que se repite en todos los casos.

3.- Configuración regional del subcampo protestante

Constatada la homogeneidad del campo y sus especificidades, co--- rresponde ahora observar la configuración del subcampo protestante, y ver hasta que punto se da la homogeneidad esperada en una zona predomi nantemente rural.

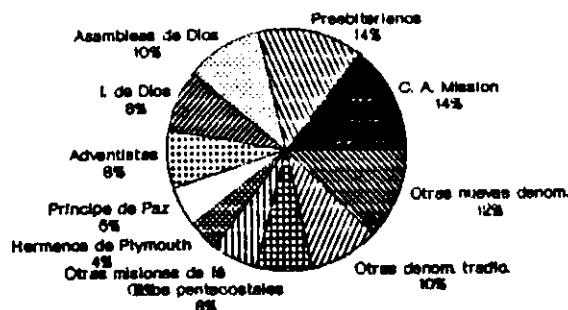
La etapa que analizaremos en primer lugar (1965) es importante -- por dos razones: se ha concretado ya la "repartición" del campo entre las diferentes denominaciones, lo cual se refleja en la conformación - particular de cada país; al mismo tiempo, se inicia la gran expansión protestante, la cual modificará dicha conformación al margen de la re- partición previa.

Hacia 1965 el subcampo protestante tenía una composición heterogé nea (32), fruto del mencionado reparto y de condiciones históricas so-- bre las que ya hemos hablado.

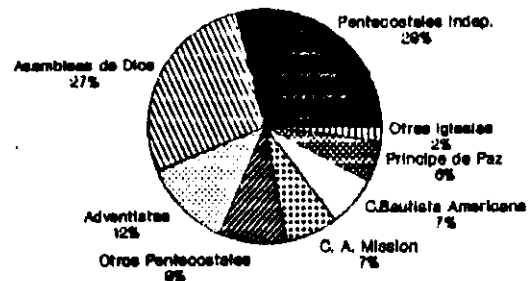
(31) Sobre este punto puede verse, por ejemplo, el trabajo de Manuel Ortega, "La cuestión étnica y el proyecto de autonomía", en Nicaragua, apuntes sobre las transformaciones de un país en revolución, Instituto Nicaragüense de Investigaciones Económicas y Sociales, Managua, 1988. pp. 101-107; así como las páginas 94 y 95 de esa misma obra.

(32) READ, William R., Victor Monterroso y Harmon A. Johnson, Latin -- American Church Growth. Ed. William B. Eerdmansm Pub. Co., 1969.

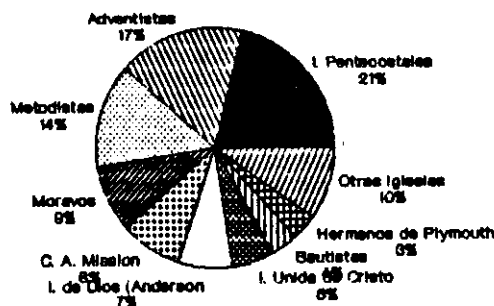
CAMPO RELIGIOSO DE CENTROAMERICA COMPOSICION POR DENOMINACIONES, 1965.



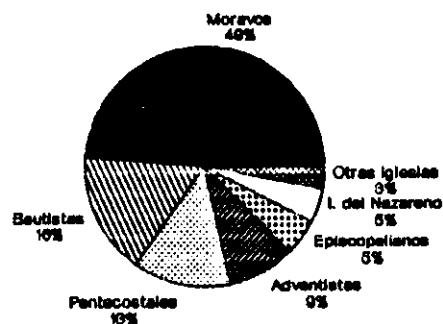
GUATEMALA



EL SALVADOR

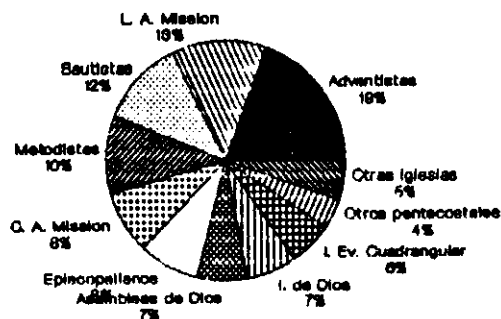


HONDURAS

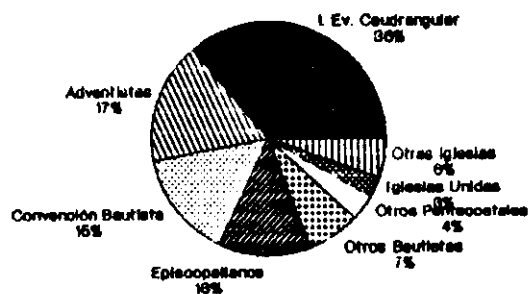


NICARAGUA

COSTA RICA



PANAMA



FUENTE: READ, William R., et Al.

Latin American Church Growth.

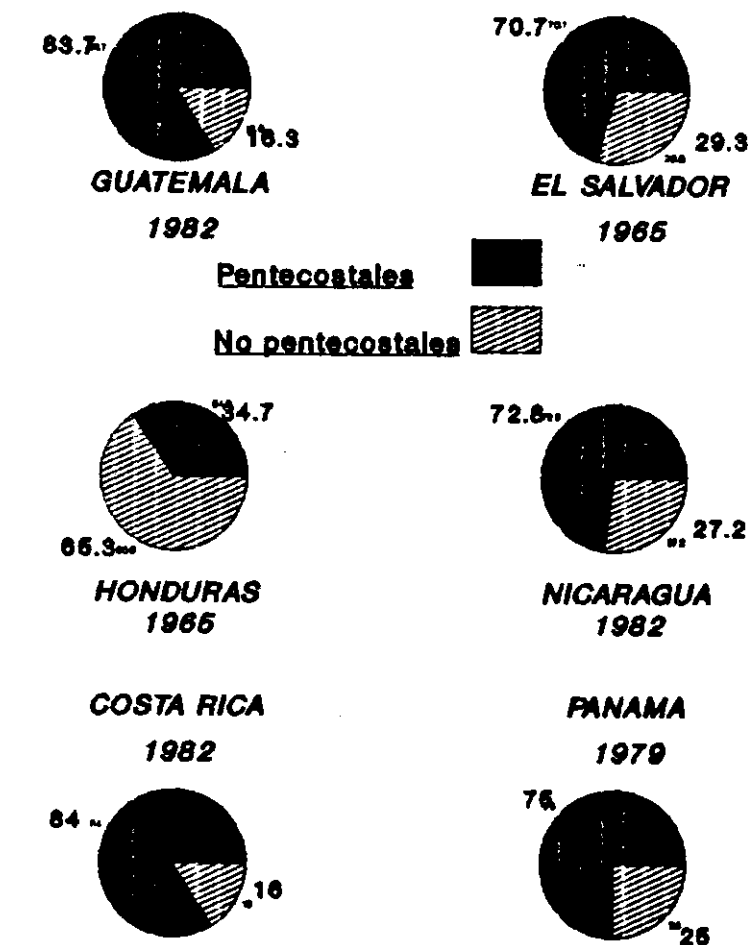
Ed. William B. Eerdmans Pub. Co., 1969. pp. 138-163.

Así, encontramos 3 campos pluralistas: Guatemala, con un 34% de pentecostales, 14% presbiterianos y 14% de la C.A.M.; Honduras, con el 21% de pentecostales (34.7 según Valderrey) 17% adventistas y 14% metodistas; y Costa Rica, con 25.5% pentecostales, 19% adventistas y 13% de la L.A.M.. dos campos bifurcados: el de Panamá, con 40% pentecostales -aglutinados casi totalmente por la I. del Evangelio Cuadrangular-, 22% bautistas (con la Convención bautista como fuerza mayoritaria); y el de Nicaragua, casi homogéneo, pues los moravos reunían al 49% de los protestantes, aunque este caso es engañoso, pues como ya vimos su base está casi totalmente entre los miskitos, cuya integración en la sociedad nicaragüense es mínima y por lo tanto su influencia en la transformación del campo religioso ha sido prácticamente nula. Finalmente encontramos un campo homogéneo, el de El Salvador, en el que los pentecostales reunían al 73.7% de los protestantes (destacando el 27% de las Asambleas de Dios y el 29% de pentecostales independientes, y el 6% de la iglesia Príncipe de Paz, totalmente indígena, que tiene una fuerte representación en Guatemala y que registra las mayores tasas de crecimiento por denominación de toda la región.

En general el campo se presentaba como pluralista, con un 33% de pentecostales (Asambleas de Dios, I. del Evangelio Cuadrangular y Príncipe de Paz son las más fuertes, con el 9.9, 8.1 y 3.2, respectivamente); entre los no pentecostales destacan los adventistas, los más fuertes como denominación con el 11.8, la corriente bautista con 9.1, y la C.A.M. con 8.3.

Ahora bien, para 1982 esta situación cambió completamente. El estudio más completo hasta la fecha es el de Valderrey, y en el se encontró que el pentecostalismo devino fuerza principal, convirtiendo en homogéneos a los subcampos particulares.

CAMPO RELIGIOSO PROTESTANTE DE CENTROAMERICA



FUENTE: VALDERREY F., José,
las sectas en Centroamérica.
 Pro Mundi Vita, 1986, pp. 14-20.

En los casos de El Salvador y Honduras no se obtuvieron los datos para 1982, pero el primero ya era homogéneo y en el segundo hay por lo menos un indicio importante: de acuerdo con Valderrey, el porcentaje de pentecostales en Nicaragua y Costa Rica pasó de 20% y

26.8% a 72.8% y 83.7% en el período analizado; cabe suponer que Honduras, al que este mismo autor atribuía un 34.7% en 1965, ha registrado un proceso similar. (32)

(32) Bastian, basado en datos de PROCADES, ofrece cifras bastante menores para el pentecostalismo de Guatemala y Nicaragua (56.3% y 51.4%); aunque la diferencia es muy grande con respecto a lo establecido por Valderrey, el carácter homogéneo de los campos permanece inalterado.

Resumiendo el fenómeno que se observa en este análisis podemos establecer que el protestantismo que se implantó originalmente en América Central tendió -por diversas vías- a reproducir la composición plural del subcampo protestante en su sociedad de origen. No obstante, -- por razones semejantes a la sufridas en esa misma sociedad originaria, las denominaciones históricas o liberales perdieron terreno, más que -- por deserción de sus miembros, por la ausencia de nuevos adherentes. -- Por lo demás, la implantación se dio en una sociedad con estructuras -- políticas y culturales poco democráticas, y con un campo religioso casi monopolizado por una fuerza religiosa.

Con el auge del pentecostalismo sucedieron dos cosas: a nivel general la relación catolicismo-protestantismo se vio afectada, y los -- porcentajes de protestantes aumentaron drásticamente, según hemos visto antes; el campo religioso adquirió una dinámica de transformación -- acelerada.

Por otro lado, a nivel del subcampo protestante el pentecostalismo adquirió un gran arriago entre los grupos sociales marginados (y en algunos casos como Guatemala también entre una parte de la élites dirigentes), invirtiendo la distribución porcentual y pasando de ser una -- fuerza minoritaria a ser la corriente hegemónica del subcampo.

A despecho, pues, de la conformación plural originaria de la oferta religiosa protestante en Centroamérica -producto incluso de negociaciones entre las denominaciones-, las estructuras monolíticas y verticales han dado lugar a una reconcentración del poder religioso.

Si a esto sumamos el carácter atomizador del pentecostalismo, y -- su proclividad a convertirse en religión popular, podemos entender por -- que se le menciona como una alternativa -cada vez más fuerte- al catolicismo, al cual incluso ha permeado.

Lo que se asoma en el fondo es una estructura social que, en tanto producto histórico, expresa las tendencias arraigadas en los grupos sociales, a la vez que moldea las nuevas prácticas -exógenas por lo general-, y las ajusta a las condiciones específicas de la sociedad en cuestión. La transformación del campo religioso no resulta entonces en una proliferación anárquica de grupos, sino en una reconcentración en ciertas corrientes religiosas, afines al sustrato sobre el que se implantan (católicos y pentecostales tienen mayor parentesco entre sí --del que la mayoría de ellos suponen).

Lo que sucede es que el pentecostalismo no es una organización monolítica, como la Iglesia Católica, sino una gama amplia de grupos que se reconocen como "hermanos" entre sí. En este sentido el pentecostalismo (que como dijera en una reciente plática Raúl Macín, crece de manera muy rápida, pero también muy desordenada) diversifica la oferta religiosa a nivel de denominaciones, pero la homogeniza a nivel de corrientes. Este es, entre otros, uno de los secretos de su éxito.

3.- El campo religioso protestante en la región sureste y la frontera norte.

a) Consideraciones generales.

Queda por realizar una última aproximación al fenómeno religioso-
en dos regiones con diferentes niveles de desarrollo urbano, como lo -
son la región sureste (que comprende los estados de Tabasco, Chiapas,
Campeche, Yucatán y Quintana Roo) y la frontera norte de México (en el
que están representados, parcialmente, los 6 estados que la conforman).

Para este análisis seguiremos utilizando el modelo de Meneses. -
Las limitaciones de información nos obligan a ubicar nuestro análisis
al nivel del número de templos y no al de miembros, como hemos venido
haciendo; por esta misma razón no nos es posible hacer un análisis más
fino, mediante un índice de especialización-diversificación. No obstan-
te ello, los resultados obtenidos en este ejercicio nos darán una idea
del grado de concentración del capital religioso en las instituciones
que compiten por él.

Antes de empezar propiamente la revisión del material es necesaa-
rio apuntar algunas consideraciones en torno a las fuentes utilizadas,
en virtud de que son éstas las que dan marco al análisis y en ese sen-
tido ayudan a comprender los alcances del trabajo.

Para la región sureste utilizamos fundamentalmente el trabajo de
Gilberto Giménez, "Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográ-
ficos y estadísticos" (33). Esta obra, que sirvió de base para toda una
serie de estudios antropológicos en diferentes municipios de la región,
está basada en los registros de SEDUE y de los gobiernos municipales;

GIMENEZ, Gilberto, "Sectas religiosas en el sureste: aspectos so-
ciográficos y estadísticos", Centro de Investigaciones y estudios
superiores de antropología social, CIESAS DEL suroeste, cuadernos
de la Casa Chata 161, Mexico, D.F. 1988.

los primeros, según la experiencia que hemos obtenido en campo, están subnumerados en alrededor de un 50% a 60%, en particular con respecto a aquellos grupos reacios a registrarse (un ejemplo de locual es el de los testigos de Jehová, por lo menos antes de la reforma constitucional al artículo 130); en cuanto a los segundos, su cotejo demostró que la subnumeración en ellos es aún mayor que en los de SEDUE, por lo menos en la mayor parte de los casos. (34)

Empero, ante la ausencia de sociografías más precisas, que abarque toda la región⁽³⁵⁾ y ante la imposibilidad de realizar una sociografía exprofeso para este estudio, recurrimos al trabajo de Giménez, con las reservas pertinentes.

(34) Aunque Giménez reconoce esta deficiencia -comprensible, por lo de más), no le da la importancia debida, es más, parece no tener --- idea siquiera de las limitaciones reales que impone a su trabajo, y por lo tanto no se preocupa por ofrecer elementos para superarla. En este sentido hay por lo menos dos textos que ofrecen lineas básicas para la elaboración de sociografías más confiables: uno de ellos es de Valderrey ("Proyecto Fronteras". mimeo, 1987, p. 12); el otro es de Clifton L. Holland, que a partir de su trabajo en Los Angeles, recomienda usar diversos métodos y fuentes, entre ellos los directorios existentes de la organizaciones denominacionales e interdenominacionales, directorios telefónicos, entrevistas con pastores y oficiales de las denominaciones (a los que podemos añadir otros informantes como los vecinos y sacerdotes católicos), y "many hour spent driving through the barrios... in search of unlisted churches". Vease HOLLAND, Clifton L., "The religious Dimension in Hispanic Los Angeles", op. cit., p. 209. También es ilustrativo el inventario realizado por el Colegio de la Frontera Norte (vease nota 36)

(35) Un trabajo mucho más riguroso y útil ha sido realizado por Valderrey, aunque lamentablemente está limitado al estado de Tabasco. Cfr. **Las sociedades religiosas no católicas en el estado de Tabasco: factores de expansión e impacto sociopolítico**. CECOPE, Instituto de Cultura de Tabasco, México, 1988. (Se cita con autorización del autor). Otro trabajo realizado en la región es el de Casillas, aunque se restringe al caso de Chiapas, y está basado más en reflexiones personales que en datos estadísticos; incluso sus datos son demográficos, y los pocos apuntes sociográficos que hace son de segunda y de fuentes no sistemáticas. Vease: CASILLAS, Rodolfo, "Emergencia protestante y disidencia religiosa en Chiapas", en **Estudios Fronterizos**, No. 17, vol. VII, Año VI, sept-dic. de 1988. pp. 105-131.

Para el caso de la frontera norte las fuentes son más confiables, si bien están circunscritas a los principales municipios fronterizos, a los que se añade el caso de Ensenada. Aquí hemos usado cuatro fuentes distintas: en primer lugar el inventario de grupos religiosos levantado por el Colegio de la Frontera Norte⁽³⁶⁾ para los casos de Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez, Nuevo Laredo y Matamoros. Los cuadros estadísticos incluidos en el ensayo de Rodolfo Casillas, "Una nueva aurora para las utopías religiosas"⁽³⁷⁾ complementan el análisis de esas ciudades, ya que están desglosados por denominaciones. Para el caso de Ensenada hemos usado el trabajo de Eduardo Backhoff, "Templos y grupos religiosos en Ensenada"⁽³⁸⁾, que aunque tiene un carácter sumamente elemental, nos da una idea de la distribución de las congregaciones. Finalmente, para los casos de Mexicali y Tecate partimos de fuentes pro-

(36) En este caso hay por lo menos dos versiones de la misma investigación: GUILLEN L., Tonatiuh y Alberto Hernández H., **Grupos religiosos protestantes en la frontera norte**, Reporte de investigación. El Colegio de la Frontera norte, Tijuana, octubre de 1987; y HERNANDEZ, Alberto, "Sociogeografía de acción de las sociedades religiosas protestantes y paracristianas en cinco ciudades fronterizas", op. cit.; véase también HERNANDEZ Alberto, Documento preparado para el Sr. Obispo Emilio Carlos Berlié Belaunzarán sobre los grupos religiosos protestantes en Tijuana". Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 1989. En general la clasificación que hacen los investigadores del COLEF (ignoramos quien es el responsable de la misma) tiene un punto discutible, ya que se habla de una presunta denominación "pentecostés", cuando éste es más bien un término genérico que engloba a una gran cantidad de grupos pentecostales independientes; La falla adquiere relevancia cuando la supuesta denominación "pentecostés" aparece como la principal fuerza pentecostal, por encima de las Asambleas de Dios y la I.A.F.C.J., que si son propiamente denominaciones.

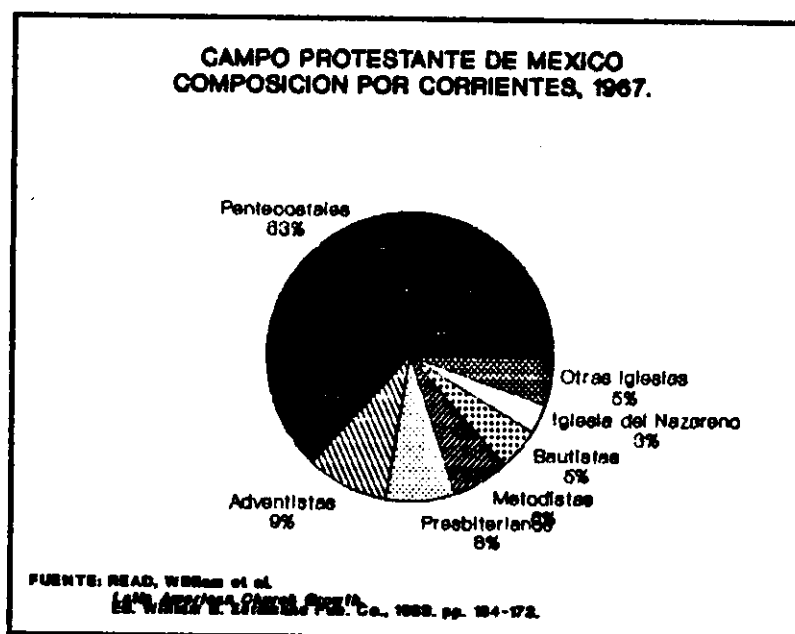
(37) CASILLAS, Rodolfo, "Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales", en **Frontera Norte**, vol. I, num. 1, enero-junio de 1989. Tijuana, 1989. Otros trabajos que abordan parcialmente el caso de Tijuana, aunque no aportan datos estadísticos útiles para este análisis son: DE LA ROSA, Martín, **El impacto social del protestantismo**, op. cit.; y CLARK, Víctor, "Los grupos religiosos en Tijuana", en **INVENTARIO**, Núm.28 (11/mayo/1986). pp. 1-2, entre otros.

pías; en cuanto al primera nos basamos en la investigación realizada - como tesis de licenciatura, "Sociedades religiosas cristianas no católicas en Mexicali. Estudio descriptivo, 1988"⁽³⁹⁾; para el segundo realizamos una encuesta durante 1991, específicamente para este trabajo. En estos dos casos las sociografías corresponden al municipio y no sólo a la ciudad.

En términos generales este es el marco general en el que ubicamos nuestra indagación, la cual iniciaremos, sin embargo, con una pequeña introducción basada en la obra -ya revisada antes- de William Read y -sus coinvestigadores, que nos dará una idea inicial de la distribución de la feligresía entre las distintas corrientes no católicas.

b) El campo protestante nacional: una aproximación.

La división del campo religioso protestante (recuérdese que seguimos hablando en términos de la definición censal) en México hacia 1967 se presentaba de la siguiente manera⁽⁴⁰⁾:



Lo que resulta notable aquí es la alta concentración del campo en la corriente pentecostal, un fenómeno que para esas fechas sólo se daba en El Salvador, mientras que en el resto de la región centroamericana tuvo lugar hasta principios de los ochentas. Un elemento importante en este caso es el desarrollo de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, una de las dos mayores denominaciones pentecostales⁽⁴¹⁾, la --- cual es mexicana desde su origen (fue fundada por migrantes mexicanos que retornaron de Estados Unidos) y que se expandió hasta Centroamérica, así como de la Asambleas de Dios, la cual, aunque de origen norteamericano, contó desde el principio con una fuerte presencia mexicana -- en sus misiones, y que además se nacionalizó rápidamente en sus cua--- dros dirigentes en el país. Con todo, una parte importante de este --- cuerpo pentecostal estaba constituido por denominaciones independien--- tes, a semejanza de lo que ocurría en El Salvador.

Las denominaciones que siguen en cuanto a su volumen, en particular adventistas, presbiterianos y en menor medida la Iglesia del Nazareno son importantes en la medida en que, salvo excepciones, no se trata de corrientes --es decir, de conjuntos de denominaciones--, sino de -- organizaciones individuales, y la magnitud alcanzada aquí es un indicador de su fortaleza, mientras que en el caso de metodistas y bautistas hay una mayor fragmentación interna.

Con estas consideraciones en mente, emprenderemos ahora el análi---

(38) BACKHOFF, Eduardo E., *Templos Religiosos en Ensenada, B.C.; un estudio cuantitativo*, mimeo. 1987.

(39) Molina Hernández, José Luis, Martha E. Gutiérrez y Carlos Vásquez Malo, *Sociedades Religiosas Cristianas no Católicas... op. cit. cias Sociales y Políticas, U.A.B.C., Mexicali, 1988.*

(40) READ, William et al. *Latin American Church Growth*, op. cit. pp. -- 154-173.

(41) GAXIOLA L., Maclovio, *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México. I.A.F.C.J., México, 1964.*

sis de nuestras dos regiones básicas.

c) El campo protestante de la región sureste y la frontera norte.

1.- Perspectiva general.

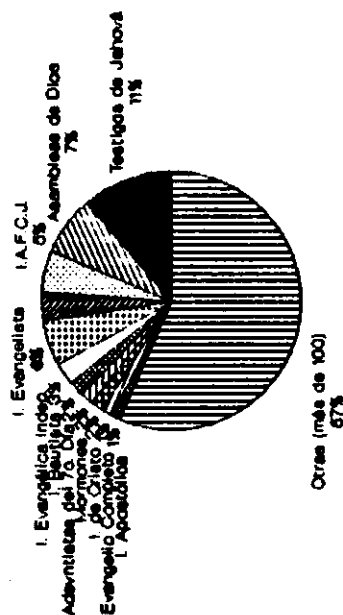
A diferencia del esquema con el que trabajamos anteriormente, que consistía en estudiar cada una de las zonas por separado, en esta ocasión iremos comparando ambas zonas en diferentes niveles; también a diferencia de lo precedente, esta vez partiremos de lo general, o sea el análisis de los datos globales para ambas regiones, para llegar finalmente al análisis particular, es decir, a la distribución de las denominaciones⁽⁴²⁾, pasando por la revisión de las corrientes.

En primer lugar, la impresión inicial que ofrece la distribución por corrientes es la de que está más concentrado el campo de la frontera norte, con un 61% de pentecostales -lo cual lo convierte en un campo homogéneo, mientras que el del sureste aparece mucho más distribuido; hay, sin embargo, un hecho importante para matizar esto: prácticamente todas las iglesias presbiterianas de la región se han pentecostalizado⁽⁴³⁾, hecho que ha sido fundamental para su éxito. Esto explica que su desarrollo en esta región -al igual que en Guatemala- sea un caso singular en el país. De acuerdo a esto, el pentecostalismo abarcaría entonces alrededor del 67%, con lo cual estaríamos hablando también de un campo homogéneo. Las diferencias en este sentido son mini--

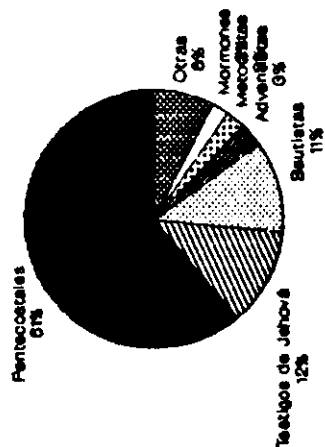
(42) No está de más recordar que usamos aquí el término denominación en el sentido de organización o asociación religiosa específica - y no en el sentido tipológico.

(43) VALDERREY F., José, Las sociedades religiosas no católicas en el estado de Tabasco... op. cit. pp. 22-23. Esto lo hemos confirmado en conversaciones directas con el doctor Valderrey, cuya experiencia directa en el terreno es superior a la cualquier otro investigador del tema en México.

CAMPO RELIGIOSO DE LA FRONTERA NORTE, SEGUN DENOMINACIONES Y CORRIENTES PRINCIPALES, 1988.



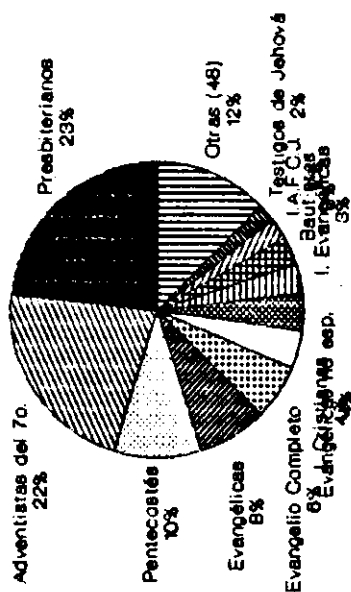
DENOMINACIONES



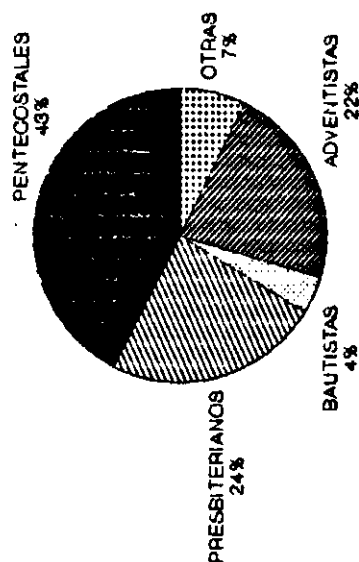
CORRIENTES

FUENTES: CASILLAS, Rodolfo. *Una nueva aurora para las iglesias religiosas, 1988.* HERNANDEZ, Alberto. *Sociogeografía de acción de las sociedades religiosas, 1988.* BACKHOFF, Eduardo. *Temples y grupos religiosos en Ensenada, 1988.* MOLINA H., José Luis, et al. *Sociedades religiosas cristianas no católicas en Mexicali, 1988.*

CAMPO PROTESTANTE DEL SURESTE PERSPECTIVA GENERAL POR DENOMINACIONES Y CORRIENTES PRINCIPALES, 1987.



DENOMINACIONES



CORRIENTES

FUENTE: GIMENEZ, Gilberto. *Socias religiosas en el sureste CIESAS, México, 1987.* **N.B.: Todas las iglesias presbiterianas se han pentecostalizado**

mas entre las dos regiones, ya que. independientemente de las denominaciones especificas, el pentecostalsimo es la corriente hegemónica en ambos casos. La diferencia más notable está, entonces, en el resto del campo, el cual aparece mucho más fragmentado en el caso de la frontera norte, mientras que en el sureste el predominio de los adventistas --- -junto a las dos fuerzas mencionadas- es claro. (44)

En realidad las diferencias fundamentales aparecen al nivel de -- las denominaciones; en el sureste encontramos una fuerte concentración en dos denominaciones básicas: la I. E. N. Presbiteriana y la I. Adventista del 7o. Día, que juntas reúnen un 45% de las congregaciones; de las restantes sólo la I. de Dios del Evangelio Completo tiene cierta - importancia cuantitativa por sí misma.

En el caso de la frontera norte la situación es totalmente distinta: la denominación principal es la de los testigos de Jehová con sólo el 11%, siguiéndole las dos principales fuerzas pentecostales, Asambleas de Dios y I.A.F.C.J.; Más allá están otros grupos menores (en el caso de los mormones hay que matizar esto, pues usualmente ellos reúnen en una sola de sus congregaciones un número mayor de miembros que

(44) Las diferencias porcentuales que se aprecian entre las denominaciones y las corrientes tienen dos razones: en la corrientes se -- han incluido otras denominaciones menores junto a la fuerza principal, por ejemplo en el caso de los adventistas del 7o. Día a -- los que se han sumado otros grupos adventistas, o en el caso de -- la Iglesia Nacional Presbiteriana, a la que se han añadido otros grupos presbiterianos. Por otra parte en el análisis de la frontera norte las diferencias obedecen también a que las fuentes en un caso y otro son distintas, de modo que al trabajar las denominaciones se tienen en cuenta 6 ciudades, mientras que a nivel de corrientes se trabajó con 8. Por lo demás, aunque están basadas en el mismo trabajo de campo, las estadísticas basadas en el inventario del COLEF difieren notablemente; así, mientras que Casillas -- registra en sus totales 332 grupos en Tijuana, 410 en Ciudad Juárez y 260 en Matamoros, Alberto Hernández anota 322, 407 y 254 -- respectivamente.

las Asambleas y los testigos -por citar sólo dos-, en varias. El resto, un 57% de las congregaciones están repartidas en un número relativamente alto (más de 100) de organizaciones independientes.

Este fenómeno es consecuencia sin duda de la cercanía con los Estados Unidos, por lo cual los diferentes grupos que se disputan el mercado religioso de ese país pueden acceder con facilidad al mercado --- fronterizo mexicano, mientras que a la región sureste sólo llegan las organizaciones más desarrolladas -haciendo abstracción de los grupos - que surgen en territorio nacional como disidencias o desprendimientos de esas organizaciones, claro-. El resultado es un campo protestante - altamente fragmentado en la frontera norte, en donde los grupos oferentes son muchos, y el mercado está distribuido de una manera mucho más equilibrada.

Por otro lado, cabe destacar la alta presencia de los testigos de Jehová (y en otro sentido de los mormones), cuya religiosidad es más - basada en la transmisión escrita, con cuotas de lectura constantes y - reuniones de "estudio" bíblico que son poco frecuentes en el pentecostalismo. En este sentido la práctica religiosa de esos grupos tiene mayor correspondencia con los niveles de escolaridad característicos de la zonas urbanas en general y de la frontera norte en particular. Claro que esto es algo que debe profundizarse más, no sólo estudiando la distribución de la feligresía, que es un indicador más preciso, sino - desde enfoques antropológicos, psicológicos y etnográficos, pero por - lo pronto queda ahí la constancia del hecho detectado

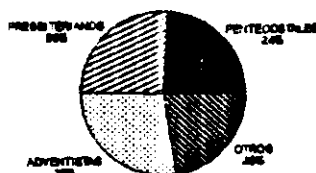
2.- Composición de los campos por corrientes y entidades.

Si, como hemos propuesto antes, incluimos a los presbiterianos -- dentro de la corriente pentecostal, encontramos que cuatro de las cinco entidades del sureste son homogéneas, con porcentajes que van desde

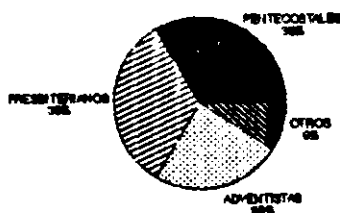
el 66% hasta el 73%; en tres de ellas las denominaciones pentecostales por sí mismas reúnen a más del 50%, mientras que en Tabasco cuentan -- con un tercio, al igual que los presbiterianos. La excepción es Chia-- pas, en la que entre pentecostales y presbiterianos sólo agrupan al -- 49% (y de hecho el campo aquí parece simétricamente repartido entre -- esas dos fuerzas y el adventismo, con aproximadamente una cuarta parte para cada uno, y la restante repartida entre cerca de 30 grupos distin

CAMPO RELIGIOSO DE LA REGION SURESTE POR ENTIDAD SEGUN CORRIENTES PRINCIPALES, 1987.

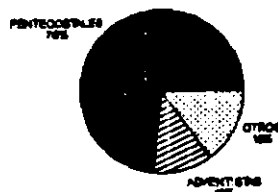
CHIAPAS



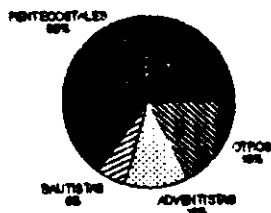
TABASCO



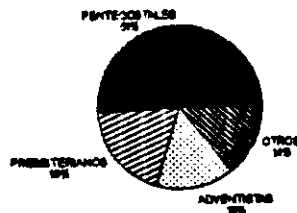
CAMPECHE



YUCATAN



QUINTANA ROO



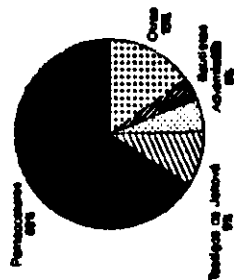
FUENTE: GIMENEZ, Gilberto,
Sectas religiosas en el sureste
CIESAS, México, 1988.

N.B. Todas las iglesias presbiterianas
del sureste se han pentecostalizado

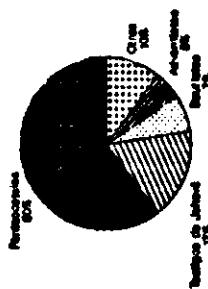
CAMPO PROTESTANTE DE LA FRONTERA NORTE POR ENTIDAD SEGUN CORRIENTES PRINCIPALES, 1988.

I

ENSENADA



TIJUANA



TECATE



MEXICALI



FUENTES: HERNANDEZ, Alberto.
Sociogeografía de acción de las sociedades religiosas
protestantes y peracristianas, COLEF, 1988.
BACKHOFF, Eduardo.
Rasgos y grupos religiosos en Ensenada, 1989.
MOLINA M., José Luis, et al.
Sociedades religiosas cristianas no católicas en Mexicali, 1988.

CAMPO PROTESTANTE DE LA FRONTERA NORTE POR ENTIDAD SEGUN CORRIENTES PRINCIPALES, 1988.

II

NOGALES



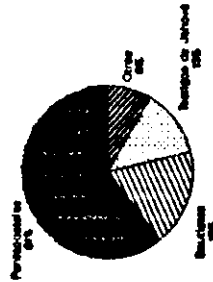
CIUDAD JUAREZ



NUEVO LAREDO



MATAMOROS



FUENTE: HERNANDEZ, Alberto.
Sociogeografía de acción de las sociedades religiosas
protestantes y peracristianas en cinco ciudades fronterizas
de la Frontera Norte, Tijuana, 1988.

tante corresponden mayores niveles de pluralidad en el campo no católico. Más allá de este rasgo común resulta difícil generar explicaciones fundamentadas para explicar el fenómeno, al menos dentro de los límites de nuestra investigación.

4.- Composición de los campos por denominaciones y entidades.

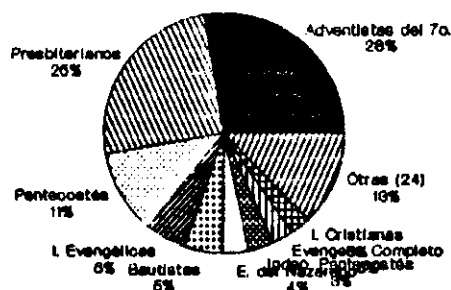
Nuevamente aparecen en este enfoque los matices que en la perspectiva anterior se pierden. Así, por ejemplo, Chiapas y Tabasco se revela como campos bifurcados, repartidos básicamente entre dos corrientes, presbiterianos (25 y 33%) y adventistas (28 y 25%). También en Quintana Roo son las dos fuerzas principales, aunque con porcentajes menores (19 y 16%, respectivamente); conforme a lo esperado, este es el más plural de los campos del sureste, por lo menos en lo que se refiere a grupos claramente definidos. En Yucatán y Campeche encontramos una mayor dispersión, pero el hecho de que el 57 y 52% respectivamente estén agrupados en el término genérico "evangélicas" no nos permite saber si realmente se trata de pequeñas agrupaciones distintas, o si hay alguna fuerza cuantitativamente importante entre ellas. Cabe hacer notar que los adventistas son la denominación principal en Yucatán -seguidos por la 1a. Iglesia bautista- y la segunda en Campeche -precedidos por la -Iglesia del Evangelio Completo.

De esta manera tenemos una campo pluralista, el de Quintana Roo, dos campos bifurcados, y dos relativamente indefinidos. Por otra parte es notable el patrón de ocupación del mercado por región, pues las denominaciones y corrientes más fuertes en Centroamérica -adventistas, -

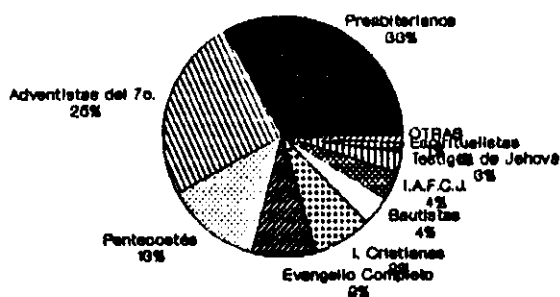
(45) XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Estados Unidos Mexicanos, Perfil Socio-demográfico. INEGI, México, 1992. pp. 28-29.
XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Resultados definitivos, Tabulados básicos. México, 1991. p. 23.

CAMPO PROTESTANTE DEL SURESTE POR ENTIDAD SEGUN DENOMINACIONES PRINCIPALES, 1987.

CHIAPAS



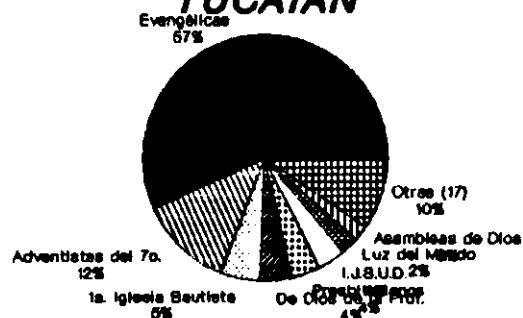
TABASCO



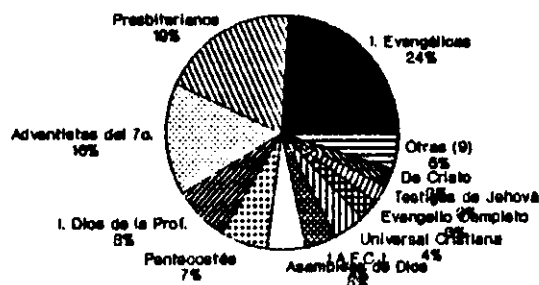
CAMPECHE



YUCATAN



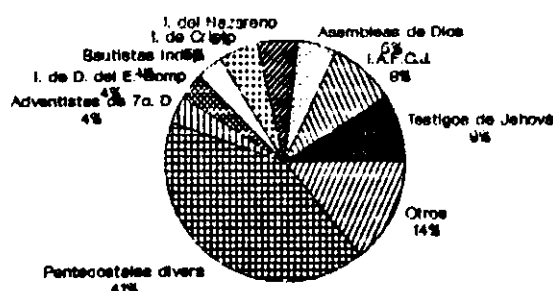
QUINTANA ROO



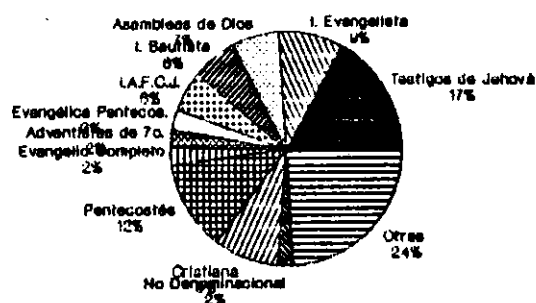
FUENTE: GIMENEZ, Gilberto,
Sectas religiosas en el sureste.
CIESAS, México, 1987.

CAMPO PROTESTANTE DE LA FRONTERA NORTE POR ENTIDAD SEGUN DENOMINACIONES PRINCIPALES, 1988.

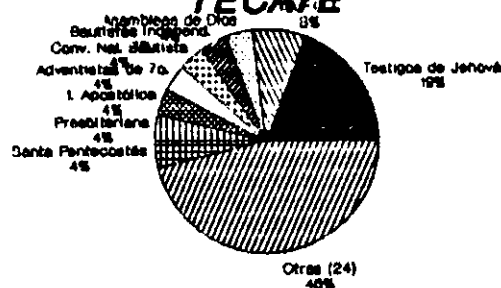
ENSENADA



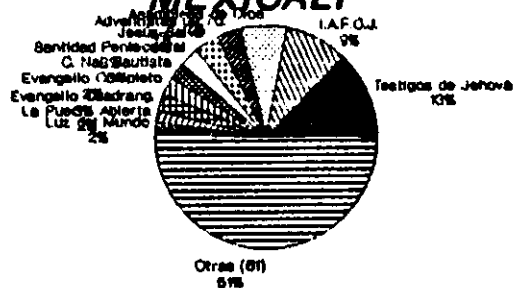
TIJUANA



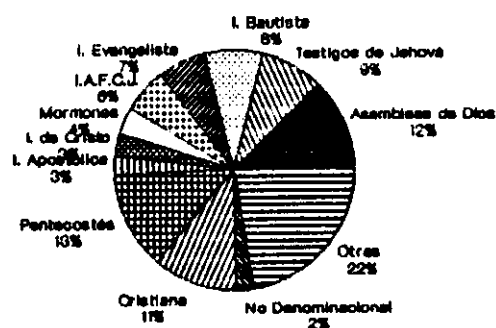
TECATE



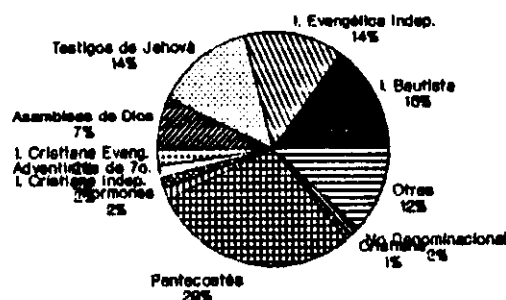
MEXICALI



CIUDAD JUAREZ



MATAMOROS



FUENTES: CASILLAS, Rodolfo,

Una nueva aurora para las utopías religiosas, 1988.

BACKOFF, Eduardo,

Templos y grupos religiosos en Ensenada, 1989.

MOLINA H., José Luis et al.

Sociedades religiosas cristianas no católicas en Mexicali, 1988.

pentecostales, presbiterianos- son también las principales en la re-
gion sureste.

En el caso de la frontera norte el patrón de dispersión que suge-
ría el análisis por corrientes se confirma: en Mexicali y Tecate el 51 y 46% respectivamente del campo se distribuye entre un gran número de organizaciones (61 y 46 para cada caso); lo mismo sucede en Ensenada, donde los rubros "pentecostales diversos" y "otros" agrupan al 51%.; y en lo referente a Tijuana, Ciudad Juárez y Matamoros encontramos algo semejante: si sumamos los rubros "pentecostés", "cristiana", "no denominacional" (que como ya hemos dicho no son denominaciones, sino términos genéricos que designan a grupos sin relación orgánica entre sí) y "otros", obtenemos el 47%, 48% y 44% respectivamente, esto es, niveles muy semejantes a los de las sociografías que realizamos personalmente y a la de Backhoff.

Ese amplio porcentaje -que por supuesto incluye a grupos insuficientemente especificados- revela la heterogeneidad del campo religioso de estas ciudades. Dicha heterogeneidad se confirma cuando observamos el resto del campo, en el que se concentran las organizaciones --- bien definidas. También en este caso hay rasgos dignos de mencionarse, como el hecho de que los testigos de Jehová son el grupo principal en los cuatro municipios de Baja California, seguidos por la I.A.F.C.J. - y Asambleas de Dios (en ese orden) en Ensenada, Mexicali y Tecate, y - por la Iglesia Evangelista y Asambleas de Dios (En Tijuana. Asimismo, son la segunda fuerza en Ciudad Juárez, detrás de las Asambleas de --- Dios y por encima de la Iglesia Bautista (presumiblemente adherida a - la Convención Nacional Bautista), y en Matamoros, detrás de la Iglesia Bautista y empatados con la Iglesia Evangélica Independiente; en este caso las Asambleas de Dios son la denominación que ocupa el siguiente

escaño.

Como puede apreciarse, a pesar de la heterogeneidad de las fuentes utilizadas, los patrones son consistentes, revelándose un claro predominio por denominaciones y corrientes, lo que da un perfil específico a cada región. Si acaso sorprende el porcentaje relativamente bajo de la I.A.F.C.J. en Ciudad Juárez, en donde surge formalmente, aunque la otra región en la que inicia su despegue en la década de los veinte, Baja California, la registra como una de las fuerzas mayores; también como cabía esperar, los bautistas son fuertes sobre todo en Ciudad Juárez y Matamoros, esto es, en los estados adyacentes a la región predominantemente bautista de los Estados Unidos. Por otro lado, los testigos de Jehová aparecen como la denominación más consistente en toda la región, y en particular en Baja California.

Finalmente, debemos notar que las denominaciones más fuertes en la región sureste tienen aquí una presencia mucho más débil -en algunos casos extremadamente débil-, mientras que lo inverso también es cierto, esto es, las denominaciones que predominan en el mercado norteño tienen poca representación en el sureste. Ello nos lleva a pensar en la conformación de ^{en} un perfil semejante al de Estados Unidos para el campo religioso no católico, es decir, ^{con} el predominio de ciertas fuerzas en determinadas regiones, a despecho de la pluralidad que implica el protestantismo.

La especificidad del campo religioso mexicano, homogeneizado por el dominio de una fuerza mayoritaria estaría dado, a nivel de corrientes, por la fuerza del fenómeno pentecostal que, como hemos visto en el caso de Centroamérica, tiende a reflejar la estructura semimonopólica del campo católico al interior del campo protestante, pero añadiendo además la heterogeneidad propia del protestantismo.

En este sentido, refleja la unidad de lo diverso, característica básica de la sociedad de la que proviene, y característica básica también del modo de vida urbano, que irradia desde la metrópoli hacia la periferia, y desde la ciudad hacia los ámbitos rurales.

CONCLUSIONES

El análisis que hemos realizado en torno a la transformación del campo religioso y sus relaciones con un contexto social cada vez más - definido por el desarrollo urbano, nos ha permitido hacer una serie de hallazgos que vamos a sintetizar a continuación.

1) En primer lugar ha quedado claro que el estudio de los procesos de transformación religiosa sólo adquiere sentido si se le incrusta en un marco más amplio, dentro de una trama general de relaciones, dado que todas las corrientes religiosas son intrínsecamente contradictorias, en el sentido de que albergan en su seno tendencias opuestas; esto es así en el aspecto político general (conservación-transformación del sistema social), en cuanto a su involucramiento en los procesos sociales (participación-indiferentismo social), en cuanto sus formas de organización (tendencias al ecumenismo-tendencias a la sectarización), etc.

De ahí que se requieran modelos generales como el del campo religioso y el de mercado para entender las relaciones complejas que establecen estos grupos.

2) La trama general de relaciones de la que estamos hablando tiene hoy un escenario concreto, que es el determinado por el marco urbano; el modo de vida que se genera en este marco es el que obliga al fenómeno religioso a transformarse, a adecuarse a los patrones de pluralidad que caracterizan al mercado urbano; la proliferación de grupos religiosos es, entonces, una manifestación de la diversificación de la oferta.

Es cierto que, como lo ha visto Bastian, en México el desarrollo de los grupos no católicos ha adquirido mayor fuerza en las áreas rurales del sureste, pero como el mismo lo reconoce, el mensaje de estos -

grupos, la visión del mundo implícita en su discurso religioso, es -- una visión característica de las sociedades altamente urbanizadas, de las que marcan la pauta en el desarrollo y cuyas formas de vida se propagan a todo el planeta.

3) Adicionalmente, la libertad de elección del consumidor expresa el agotamiento de las antiguas lealtades religiosas y, más aún, la --- transformación de las instituciones sociales, entre ellas la iglesia, la familia, etc., y con ellas las posibilidades de interpretación inequívoca del mundo. Si, como ha escrito Berger, la sociedad urbana impone a sus miembros un principio herético a partir del papel rector de la ciencia en la vida social, entonces los principios racionales de la ciencia tendrían que llevar a los individuos a la certeza, al desarrollo y a la felicidad. Sin embargo esto no es así; ni la ciencia da todas las respuestas, ni las sociedades se dirigen a la equidad, ni el progreso ha traído aparejadas la tranquilidad y felicidad para los seres humanos. Por el contrario, el medio urbano ha hecho de los individuos seres anónimos, piezas insignificantes de una maquinaria que ni siquiera alcanzan a comprender.

En este marco la religión adquiere importancia como generadora de significados, de certezas y de identidades. A través de la religión el individuo se explica el mundo con la sola lectura de un libro (la Biblia) o aún de ciertos párrafos de ella, y así prescinde de las complejidades de la ciencia, ubicada siempre en el terreno de lo probable y nunca de lo seguro; mediante la religión la vida, los sufrimientos, -- las catástrofes, la violencia, todo adquiere un sentido claro e inequívoco, y además una respuesta fácil y segura. Pero además de ello el individuo se reconoce como parte de un cuerpo social, algo que la socie-

dad de masas le había enajenado; sólo que aquí ya no puede ser en otra sociedad de masas como lo es la iglesia, donde el individuo sigue siendo anónimo, sino en grupos más reducidos, en donde las relaciones personales resurgen, es decir, en la comunidad de los "hermanos", de la "iglesia elegida", ese espacio privilegiado en donde se recomponen los lazos perdidos y el individuo vuelve a ser alguien importante, como ser social -es un "hermano"- y como ser trascendente -tiene una misión importante en el mundo, asignada por una fuerza incontestable y superior a las fuerzas humanas.

Esto nos lleva a ver a los grupos religiosos en la perspectiva -- que propone Arturo Chacón, es decir, no tanto (o no sólo) como fuerzas de sometimiento o de rebelión, sino fundamentalmente como formas de -- adaptación a los extremos más duros del sistema.

4) Al enfocar así el fenómeno religioso lo vemos como una expresión de la voluntad colectiva de los grupos sociales, voluntad que manifiesta implícita o explícitamente tramas de relaciones que trascienden lo religioso. Ahora bien, si consideramos que los grupos sociales son diversos, y que las relaciones entre ellos se dan en una estructura de poder inequitativa, en donde los privilegios se concentran y ello da lugar a luchas sociales de diversos tipos, entenderemos que a través de la afiliación religiosa se expresen también las luchas de poder. En particular podemos apreciar que ante la imposibilidad de --- plantear la lucha en el terreno, político, esta se traslade al campo de lo religioso; así, la conversión a una religión distinta a la hegemónica expresa no sólo su rechazo a esta como cuerpo doctrinal, sino -- también como forma de identidad colectiva y como estructura de poder. Cuando los conversos hablan de la "iglesia corrompida" están hablando de un poder que estaba sobre ellos y con el que ahora ya no se identi-

fican.

De acuerdo a esto podemos entender como la estructura del desarrollo urbano en México contribuye a explicar la configuración religiosa del país, ya que, de acuerdo a nuestra indagación, las zonas más fuertes del catolicismo son también las zonas en donde se ha concentrado el desarrollo urbano (con excepción de los estados de la frontera norte), como lo es el centro del país y la región occidental, precisamente en donde tuvo lugar la Cristiada, incluyendo una especie de hinterland con los estados adyacentes esa zona. En cambio las regiones de mayor disidencia religiosa se ubican, por una parte, en la frontera norte, en donde no sólo tienen una mayor influencia cultural de los Estados Unidos, sino también una mayor independencia política y económica, dado que se articulan a la economía del sur de ese país y eso les ha dado márgenes de acción mayores con respecto al centro (y los procesos políticos recientes así lo demuestran); y en la región sureste, en los que, salvo el caso de Quintana Roo, el retraso en su desarrollo es mayor, pero también en donde las identidades culturales (las etnias indígenas sobre todo) persisten. En este sentido el cambio religioso expresa también una voluntad de resistencia a una hegemonía cultural generada en el centro del país.

Esto debe entenderse adecuadamente: en primer lugar no decimos -- que el desarrollo urbano determine el cambio religioso, sino que la estructura del desarrollo urbano nacional, que supone una determinada estructura de poder regional, es fundamental para entender porque las regiones del centro mantienen el mismo perfil religioso, dominado por el catolicismo, mientras que las regiones periféricas -frontera norte, costa del Golfo y sureste- se transforman, distanciándose en diversos grados del centro. En segundo lugar, no afirmamos que en estas últimas

regiones haya un rechazo a la identidad nacional, pues como la ha demostrado Jorge Bustamante, el apego o rechazo a dicha identidad varía más en función de la clase social que de la región; lo que decimos es que en estas regiones hay un rechazo a una forma peculiar de concebir la identidad nacional que ha dado como resultado la concentración del desarrollo; hay un rechazo a una hegemonía cultural centralista, y la transformación del campo religioso así lo demuestra.

5) La heterogeneización del campo religioso, concretada por la -- proliferación de grupos distintos, tiene matices que es necesario considerar a fin de entender en su cabal dimensión lo que es un campo religioso plural:

El análisis de una sociedad altamente urbanizada como los Estados Unidos revela que si bien existen muchos grupos religiosos, son unas -- cuantas corrientes las que concentran los mayores porcentajes de población a nivel nacional (católicos, bautistas, metodistas y luteranos, -- principalmente), pero que además a nivel regional los campos se hallan fuertemente concentrados, por lo que encontramos en el sur una zona -- predominantemente bautista --que coincide en términos generales con la región ocupada por los separatistas de la antigua Confederación Americana--, otra de alta presencia luterana-católica en el norte, regiones mayoritariamente católicas en el noroeste y en la frontera con México, zonas metodistas-católicas en la parte meridional y este, y una región de alta presencia mormona en el oeste. Adicionalmente nos encontramos los dos extremos, el catolicismo como una de las fuerzas principales -- en casi todo el país, y la proliferación de grupos distintos precisamente en donde el catolicismo es más fuerte.

Esto indica que los patrones de afiliación religiosa tienden a --

darse por regiones, lo que se confirma cuando vemos que -de acuerdo -- con Cilfton Holland- el porcentaje de protestantes entre la población hispana en California es del 5%, es decir, en niveles muy semejantes a los de los estados de la frontera norte.

Por otro lado, cuando analizamos el subcampo protestante de Centroamérica encontramos que en un principio se transplantó a él la composición plural del campo religioso norteamericano -incluso mediante - acuerdos en los que se "repartían" el mercado-, del que provenían la - mayor parte de los grupos misioneros, pero que al cabo de muy poco --- tiempo el subcampo se concentró en la corriente pentecostal, lo cual - da lugar a dos interpretaciones: que el subcampo tendió a reflejar las tendencias monopólicas del campo religioso general, dominado por el catolicismo, es decir, que la estructura menor reprodujo la estructura - mayor en otra escala; y que el pentecostalismo, dado su carácter fragmentario, expresa la pluralidad de los campos religiosos modernos, ya que diversifica la oferta, pero lo hace dentro de una misma corriente. En este sentido sintetiza las dos grandes tendencias a las que se ve - sujeto, es decir, pluralización del campo por un lado, y monopoliza--- ción del mismo por el otro.

6) El análisis de las dos regiones principales del cambio religioso al menos de las entidades para las que se tienen datos- revela dos hechos básicos:

-Por una parte confirma el predominio pentecostal, lo que viene a reforzar la idea de éste como una forma de religiosidad popular alternativa al catolicismo, y que además, al igual que en el caso de Centroamérica, reconcentra la oferta religiosa en el subcampo no católico.

-Por otra parte, se confirma la tendencia de las zonas rurales, como el sureste, a observar mayores grados de reconcentración de la oferta

ta religiosa en unas cuantas organizaciones, mientras que en la frontera norte se aprecia una mayor diversificación, tanto en el número de grupos, como en el porcentaje de congregaciones que corresponden a cada uno. Y, además de ello, una mayor expansión de los grupos que promueven una religiosidad basada en la transmisión escrita.

Desde luego que todos estos hechos tienen una gran variedad de matices que no caben en una síntesis apretada como ésta, pero las líneas generales son las que hemos apuntado.

Finalmente, es necesario reconocer que el análisis que hemos hecho se ha restringido apenas a las determinaciones del desarrollo urbano (entendido en un sentido amplio) sobre la transformación del campo religioso, dejando fuera toda una serie de elementos psicológicos, antropológicos, históricos, políticos, etc., que también forman parte de este proceso, y que son necesarios para entender de una manera más completa el objeto estudiado. Pese ello, y pese también a que en principio parecían tener poca o ninguna relación, hemos encontrado como desarrollo urbano y campo religioso son dos fenómenos sociales que convergen en distintos planos, tanto en el ámbito de lo cultural como de lo estructural y de lo sociográfico.

Son, pues, parte de la misma transformación social, y difícilmente podremos entender lo urbano como forma de vida y como estructura social sin entender lo religioso como parte indisociable de esa nueva forma de vida urbana.