

# Urbanización y cambio religioso

Alberto Hernández H.

Autores como Wilson (1969), Willems (1967), Lalive (1968) y Bastian (1997) han señalado que la urbanización es el motor del cambio religioso. Los efectos de la vida urbana sobre la práctica religiosa se traducen, en las tesis más populares, en la pérdida de la religiosidad tradicional. La ciudad, en tanto eje de la sociedad moderna, produce un modo de vida favorable a la disidencia religiosa. El modo de vida urbano tiene diferentes efectos sobre el campo religioso, pero en general tiende a facilitar el rompimiento de los individuos con sus lealtades religiosas más profundas. La ciudad genera una multiplicidad de contactos y relaciones sociales superficiales con las que el individuo adquiere independencia y distanciamiento de las autorida-

des tradicionales hasta un extremo que raya en el anonimato social (Hernández, 2006). La libertad propiciada por el secreto urbano crea regiones morales para la expresión marginal y, en ese sentido, fomenta la pluralidad (Molina, 1996:11).

De acuerdo con Molina, “ciertamente, no existe (para el caso mexicano) una relación de causalidad inequívoca entre desarrollo urbano y cambio religioso, de tal manera que no es posible afirmar que la expansión de la disidencia religiosa sea producto del desarrollo urbano o de su ausencia” (1996:32). Pero el descenso del catolicismo y el consecuente avance protestante coinciden con el despegue urbano de nuestro país.<sup>1</sup> En forma correlativa, los protestan-

tes incrementaron su presencia. En 1940 los protestantes representaban menos de uno por ciento de la población mexicana. Con más de medio siglo en el país, apenas se notaban en las estadísticas nacionales. En 2000, empero, los protestantes evangélicos representaron 5.2% y los llamados bíblicos no evangélicos 2.1%. Si dividimos la historia de los protestantes en México en dos mitades, la primera de 1870 a 1940 y la segunda de 1940 al 2000, se aprecia mejor la intensificación del crecimiento en la segunda mitad, que corresponde precisamente a la época urbana del país.

El objetivo central de este capítulo es explorar las asociaciones posibles entre medio urbano y religión; especialmente la manera en que cierto tipo

---

<sup>1</sup> Este descenso católico ha sido constante, pero no monorrítmico: entre 1950 y 1960 bajó 2.3 puntos porcentuales, 0.3 en la siguiente década, 3.6 para 1980 y 2.9 para 1990 (Molina, 1966:22).

de localidades urbanas de México se ha convertido en espacios más propicios para la difusión y la expansión de otros credos religiosos diferentes a la fe católica. Para ello, lo dividimos en cuatro secciones: urbanización y cambio religioso en el contexto latinoamericano; patrones y tendencias del cambio religioso en las ciudades mexicanas; expansión de las ofertas religiosas en las ciudades fronterizas y, finalmente, las consideraciones finales. Las fuentes de información utilizadas provienen de los censos de población y vivienda de 1950 a 2000. Debido a que la información censal presentada generalmente es en el nivel municipal, fue necesario realizar un ejercicio por separado para calcular la población de las localidades con más de 50 mil habitantes e identificar el perfil religioso de cada una de ellas.

### Urbanización y cambio religioso en el contexto latinoamericano

En el periodo comprendido entre 1940 y 1970, buena parte de los países de América Latina se vio inmersa en un acelerado proceso de migración del campo a la ciudad. El éxodo rural supuso el déficit de alrededor de 51 millones de personas que habrían pasado a las ciudades, lo que representaba 63% del incremento total del sector urbano en esas tres déca-

das (Capel, 1997). En la década de 1960 la proporción de inmigrantes alcanzó cifras considerables en metrópolis importantes: 33% en Santiago de Chile, 58% en Buenos Aires y 74% en varias ciudades brasileñas, entre las que resaltan São Paulo, Río de Janeiro y Belo Horizonte (Capel, 1997). Un factor que acompañó a las grandes ciudades latinoamericanas en su acelerado crecimiento fue el arribo de población de múltiples procedencias, lo que ocasionó un intenso proceso de movilidad espacial y social. Estas ciudades cambiaron su fisonomía y se convirtieron en un espacio de coexistencia cultural y de nuevas oportunidades de vida para los inmigrantes. La llegada de los inmigrantes produjo efectos económicos positivos, pero generó también una fuerte demanda de viviendas y servicios públicos.

Diversos autores, entre ellos Lalive, Willems y Roberts, han señalado que el rápido crecimiento de población protestante en América Latina guarda una fuerte relación con el aumento de las corrientes migratorias del campo a las ciudades. La obra de Emilio Willems resume bastante bien las preocupaciones que han guiado a los estudiosos del cambio religioso en América Latina. Willems afirma haber encontrado pruebas de que “los cambios en el sistema de valores y en la tradicional estructura social pueden haber creado unas condiciones favorables para la aceptación y difusión de los diversos credos” protestantes (1967:166). La otra idea que sostiene es que “los credos protestantes y las organizaciones

que los acompañan pueden haber sufrido cambios de adaptación al ponerse en contacto con la cultura latinoamericana” (1967:167).

Para probar que existe una relación entre los cambios socioculturales y la expansión del protestantismo, Willems demostró, al menos para los casos de Brasil y Chile, que “las regiones más fuertemente afectadas por esos cambios son también las que han tenido una mayor concentración de protestantes, y que a la inversa, en las regiones que menos han cambiado ha sido también menos intensa la difusión de los credos protestantes” (1967:172-173). En ambos casos encontró evidente la correspondencia entre la concentración de protestantes y las regiones en que los cambios socioculturales han sido más marcados. Este autor señala que se trata de regiones con un rápido crecimiento poblacional que favorecen la separación de los potenciales conversos de su antigua fe católica tradicional (1967:170). Las ciudades en crecimiento y las fronteras de poblamiento reciente son, en opinión de Willems, espacios muy favorables para la disidencia religiosa, pues están relativamente libres de la rigidez del orden social tradicional (1967:179).

Aunque Willems rechaza que el desarrollo del protestantismo se pueda considerar una simple función de la urbanización, hace descansar su tesis en un rasgo distintivo del desarrollo urbano latinoamericano: la emigración del campo a las ciudades. Estas ciudades, por otra parte, son meras aglome-

raciones que crecen sin orden, ya que suman de forma anárquica nuevos cinturones de miseria al viejo casco de la ciudad, asentamientos precarios e insalubres poblados de inmigrantes pobres en busca de trabajo. Willems señala un dato irrefutable: el aumento de la población protestante en Brasil y Chile es concomitante con el incremento de la migración interna de las áreas tradicionales a las áreas urbanas, sean ciudades industriales o ciudades ubicadas en las fronteras agrícolas (1967:182).

Willems es claro en este punto: “La fuerte concentración de inmigrantes en las regiones en las que las iglesias y sectas evangélicas han reclutado la mayoría de sus seguidores es una prueba más de que la aceptación del protestantismo es una reacción a los cambios en el modo tradicional de vivir” (1967:181). Al mismo tiempo que

la migración hace desaparecer ciertas coacciones tradicionales ancladas en la estructura social, también separa al inmigrante de su comunidad personal, es decir, del grupo de población en el que puede confiar para hallar apoyo o aprobación. Prescindiendo de la situación económica en que pueda encontrarse una persona, la comunidad personal ofrece un sentido de seguridad del que el inmigrante en una nueva ciudad o una frontera nueva se siente desprovisto [...] el *shock* que implica la transición a una sociedad urbano-individualista o de frontera es muy duro. El inmigrante reacciona en la nueva

situación buscando, generalmente por tanteos, un grupo en el cual pueda sentir afinidad emocional y reconocimiento de su propia persona. Entre varias alternativas que se le presentan, puede elegir la más accesible, es decir, el protestantismo (1967:180).

Por último, este autor reivindica para las sociedades proselitistas protestantes una organización igualitaria adecuada a las necesidades de sus potenciales conversos. Las congregaciones protestantes, en su opinión, se organizan según principios estructurales totalmente opuestos a los que sigue la sociedad católica tradicional. De la misma manera, afirma que el protestantismo es una forma de rebelión simbólica contra un orden social tradicional que margina a los conversos por su condición de pobres. Influidor por el espíritu de los años sesenta, época en que publicó la mayor parte de su obra, llegó a afirmar que el éxito del protestantismo era el resultado de “un deseo creciente entre las clases bajas de derribar el orden tradicional” (1967:168). Pero su planteamiento depende más del concepto durkheimiano de anomia. Para Willems, la congregación protestante ofrece a los desarraigados sociales “una comunidad personal” cuya moral, fuertemente apegada a reglas, es sumamente efectiva en un contexto anómico como el que viven los inmigrantes recién llegados a la ciudad. Asimismo, los hermanos de religión replazan a los propios parientes que se dejaron en el campo y

los “dones del espíritu” llenan de prestigio a quienes antes eran anónimos y subestimados.

Christian Lalive d’Epinay, quien también estudió el caso chileno, coincide con Willems en la importancia de la migración a las ciudades en el crecimiento de los protestantes. Sin embargo, rechaza que las comunidades pentecostales hubieran sido las organizaciones igualitarias de las que habla Willems. Por el contrario, las comunidades pentecostales habrían reproducido el sistema tradicional, a la vez autoritario y paternalista, que privaba en el campo al iniciarse el desordenado crecimiento de las ciudades chilenas. En lugar de ser organizaciones modernas, las comunidades pentecostales eran, a los ojos de Lalive, una mera reproducción en escala del viejo autoritarismo y paternalismo tradicional. La “estructura feudal del campo”, piensa Lalive, pervive en la Iglesia Pentecostal urbana: la función del terrateniente, que como patrón determina en gran medida la vida de los campesinos, es asumida por el pastor pentecostal (Lalive, 1968).

A diferencia de Willems, que ve en los pentecostales una adaptación a la modernidad, Lalive considera esta religión como un refugio contra los deberes y las exigencias que la modernidad impone a una masa repentinamente desprovista de sus viejos esquemas de organización social, que si bien la oprimía también le daba seguridad. Desde este punto de vista, el pentecostalismo es, efectivamente, como piensa Willems, una protesta contra la sociedad

moderna, pero, a diferencia de él, Lalive piensa que la protesta es una vuelta al pasado. Para Willems la conversión establece un vínculo entre los individuos aislados y los valores dominantes de la sociedad en vías de modernización; mientras que para Lalive es todo lo contrario: una ruptura con dichos valores. La consecuencia es que Lalive no ve tendencias modernizadoras sino más bien una empresa definitivamente conservadora que continúa la tradición autoritaria del pasado y defiende el *statu quo*. La respuesta frente a la anomia es en gran parte una reconstrucción del pasado, aunque de ningún modo es una burda copia, sino una reinterpretación que adapta los rasgos más autoritarios del tradicionalismo a la sociedad contemporánea (Droogers, 1991:25).

En 1967, el mismo año en que Willems dio a conocer su conocida obra, Bryan Roberts publicó un estudio del protestantismo de dos barrios marginales de la ciudad de Guatemala con el que intenta dar respuesta al mismo fenómeno: el rápido crecimiento de “diversas sectas y denominaciones protestantes” en las áreas urbanas de América Latina. Su interpretación del cambio religioso coincide con la de Willems, pero se aventura más y ofrece una explicación más precisa de por qué las ciudades presentan un ambiente favorable para la difusión de los cultos protestantes. Los protestantes resuelven, en la tesis de Roberts, un problema derivado del crecimiento anárquico de las ciudades latinoamericanas; el protestantismo reconstruye

los lazos sociales que la urbanización debilita y cancela. Asimismo, sostiene que el carácter integrador y solidario de “la organización protestante” ayuda a los conversos a resolver “los problemas de vivir en la ciudad”.

En América Latina el evangelismo se difunde en una situación urbana en la que una familia, en particular, tiene pocos contactos estables (Roberts, 1967:10). Por su crecimiento anárquico y por los rezagos históricos que arrastra desde siempre, la ciudad latinoamericana de los años sesenta es un mundo de inmigrantes pobres con pocos lazos familiares y vecinales. Dentro de la misma ciudad se produce un continuo desplazamiento de un lugar a otro en búsqueda de vivienda apropiada. Este movimiento y la pobreza en que vive la mayoría urbana, hacen que sea difícil ayudarse entre parientes o amigos, lo que ha debilitado los lazos con los familiares y con las amistades hechas en los lugares de nacimiento. “En este contexto, y a diferencia de la religión católica establecida, el evangelismo ha proporcionado una oportunidad para que existan contactos personales frecuentes y directos entre los miembros de una congregación. Estos contactos tienen una base relativamente permanente y sirven para reducir el aislamiento de la familia ante

las incertidumbres de la vida urbana” (Roberts, 1967:11).

Para probar su tesis, Roberts elige uno de los mejores casos posibles: la ciudad de Guatemala, que cuenta con una de las mayores concentraciones de población protestante en Latinoamérica y que era en el momento de ser estudiada un claro ejemplo del carácter precario y descontrolado de la urbanización latinoamericana.<sup>2</sup> Roberts y su equipo de colaboradores levantaron una encuesta entre los habitantes de dos colonias marginales y complementaron sus datos estudiando las congregaciones protestantes con un programa de entrevistas y trabajo etnográfico. La encuesta reveló evidencias del aislamiento social de los habitantes de la ciudad de Guatemala, y el trabajo etnográfico confirmó que la organización de los protestantes sustituía a la pérdida comunidad de origen.<sup>3</sup> Las congregaciones evangélicas de los barrios marginales estudiados por Roberts mantenían un sistema de contacto y de ayuda mutua que contribuía a disminuir las contingencias de la vida urbana. Los hermanos de fe se apoyaban en ellas para buscar trabajo, obtener ayuda en una emergencia, hacer reparaciones menores a sus casas y, en general, restituir los lazos sociales que el abandono de sus lugares de nacimiento y la

<sup>2</sup> En los 20 años anteriores a la fecha del estudio de Roberts, la ciudad de Guatemala triplicó su tamaño, y ese crecimiento se alimentó de la inmigración rural.

<sup>3</sup> Cerca de 40% de las familias afirmó que nunca o casi nunca veía a sus parientes. Como prueba del debilitamiento de los lazos con el lugar de nacimiento, Roberts informa que la mayoría de las uniones maritales efectuadas en las dos colonias estudiadas es entre personas que nacieron en diferentes municipios (Roberts, 1967:10).

pobreza les habían cancelado. Ante el debilitamiento de esos lazos y la ausencia de otros medios para lograr relaciones estables y obtener ayuda en una emergencia, las iglesias evangélicas de la ciudad han asumido la función de suministrar un sistema de ayuda entre los creyentes. Por tanto, concluye Roberts, el debilitamiento de los lazos basados en la familia o el lugar de nacimiento, y la falta de otras formas fácilmente disponibles de asociación estable en la ciudad, deben tenerse como factores importantes en el reclutamiento de los evangélicos.

El protestantismo se difunde en Latinoamérica —señala Roberts— porque “éste proporciona contactos personales estrechos y estables en una situación urbana en la que los lazos familiares y por el lugar de nacimiento se han debilitado y donde existen pocas otras formas de asociación” (1967:14). No obstante, el éxito de este sistema tiene para Roberts la desventaja de “limitar considerablemente los contactos entre los evangélicos y los no evangélicos de la ciudad” (1967:16). En términos de tiempo disponible, el converso cuenta con pocas horas para pasarlas con los no evangélicos, puesto que lo absorben sus estrechas relaciones con sus congéneres de la colonia, del resto de la ciudad y aun de los pueblos (1967:17).

En realidad, este sociólogo ve en los evangélicos más problemas de los que reconoce en un prin-

cipio. El apoliticismo de los evangélicos le parece conservador y, por tanto, infructuoso. Tratando de minimizar sus repercusiones sociales, Roberts pone en duda el viejo estereotipo de raigambre weberiana según el cual “en un medio predominantemente católico el protestante con frecuencia es considerado con mayores probabilidades que sus semejantes católicos para alcanzar el éxito económico y alentar a sus hijos en la búsqueda de un alto nivel de educación” (1967:7). Para Roberts, la aparición del protestantismo en un medio predominantemente católico, *no* contribuye a conformar una conducta social favorable a la empresa económica y a la innovación. El evangelismo *no* es necesariamente una fuerza modernizante. En sectores desposeídos, como los barrios marginales que estudia Roberts,

cuando la situación ofrece pocas esperanzas de mejoramiento, la participación de esas sectas puede conducir a un énfasis en el bienestar espiritual que excluye el interés hacia la situación material de la persona. En este caso, un miembro de una secta protestante, en lugar de sentirse impulsado a alcanzar el éxito en el mundo, puede más bien renunciar a los consiguientes beneficios y retirarse de la participación activa en la vida institucional del lugar en que vive (1967:8).

Roberts trata, en resumen, de “sugerir que hay pocas pruebas de que la difusión del evangelismo en las dos colonias tengan relación con los deseos de las

familias más emprendedoras para mejorar su posición social y económica” (1967:8). Los evangélicos, piensa este investigador, ignoran los problemas sociales. Ellos se desentienden de “los problemas sociales de la ciudad de Guatemala”, pues preocuparse les parece “inútil a la luz del pesimismo de las predicciones bíblicas sobre los males que deben ocurrir en el mundo material” (1967:19). Los evangélicos de Guatemala a quienes estudió Roberts, mostraban “una gran renuencia a participar en la organización de la comunidad”. La manera en que un evangélico hace frente a los problemas urbanos es ignorarlos en lugar de colaborar activamente para resolverlos (1967:22). Estas consideraciones obligan a este autor a introducir un matiz en las conclusiones de su estudio: el evangelismo *no* es, finalmente, una fe que ayude al individuo a dominar el ambiente urbano que lo rodea, es “una fe que aísla al individuo de su ambiente urbano” (1967:21-22).<sup>4</sup>

### Patrones y tendencias del cambio religioso en las ciudades mexicanas

En México la proporción de la población nacional que vive en las ciudades aumentó de 22% en 1940 a más de 60% en 2000. Entre 1940 y 1950 México cruzó la línea que separa el pasado rural del presente urbano. El censo de 1950 es el pri-

4 “Esta afirmación resulta más válida para el caso de las sectas más fundamentalistas de las dos colonias, pero es aplicable también a la mayoría de los evangélicos que en ella viven” (Roberts, 1967:22).

mero que registra que más de la mitad de la población habitaba en poblaciones urbanas. Gran parte de ese crecimiento se debió a la migración desde el campo, sobre todo en los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial.

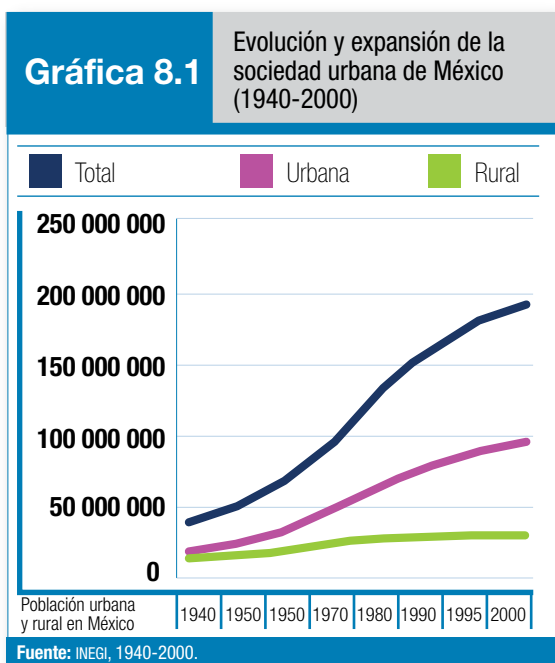
A mediados del siglo XX fue establecido en México un modelo económico, conocido como de “desarrollo estabilizador”, que privilegió la industrialización urbana y convirtió al campo en un fuerte expulsor de mano de obra. Durante esa etapa nuestro país experimentó un acelerado proceso de urbanización e industrialización que vino a marcar grandes diferencias entre las regiones (Garza, 2003;

Cordera, 2003). Las regiones noreste y centro (Nuevo León y Distrito Federal, primordialmente) experimentaron mayor grado de desarrollo industrial. En contraparte, en la región Golfo y Pacífico sur se localizan altos niveles de población rural y bajo grado de industrialización, como lo ilustran los casos de Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Guerrero y Veracruz (Cordera, 2003) (véase mapa 8.I).

Actualmente México cuenta con 62 ciudades de más de 100 mil habitantes, que constituyen los centros metropolitanos de mayor desarrollo y concentran a 50% de la población nacional (INEGI, 2000). Dichas ciudades representan el principal destino de muchas personas debido a que en ellas hay mejores condiciones en términos de infraestructura, servicios, oferta educativa, calidad de vida y oportunidades de empleo. Además, existen 47 ciudades pequeñas de 50 mil a 99.9 mil habitantes, pero éstas sólo concentran 3.4% de la población de todo el territorio nacional.<sup>5</sup> A medida que el país se urbanizó, el aumento natural de la población ha desplazado a la inmigración como causa principal del crecimiento de las ciudades. Asimismo, existe una migración de tipo urbano-urbano que ha originado cambios importantes en los flujos migratorios hacia zonas metropolitanas del centro-occidente y hacia las ciudades fronterizas del norte del país.

La rápida transformación de México en una sociedad más urbana y con mayores niveles de escolaridad no tuvo como consecuencia inmediata una modificación directa de su estructura religiosa. Los datos censales indican que en 1970, 96% de los mexicanos profesaba la religión católica, cifra semejante a la de 1960. La década de 1980 marcaría un parteaguas en la vida religiosa de los mexicanos, pues comenzaría a observarse mayor diversificación de las preferencias religiosas de la población. Dicho proceso estaría marcado por diferencias importantes entre regiones. Algunas de ellas mostrarían un cambio religioso acelerado, pues registrarían menor porcentaje de católicos que el promedio nacional y una fuerte presencia de población cristiana-evangélica; otras atravesarían por un proceso de desprendimiento de la religión católica moderado, y otras más se mostrarían resistentes a estos cambios y su religión preponderante seguiría siendo la católica.

En lo que sigue presentamos una panorámica general del cambio religioso en las ciudades mexicanas, buscando encontrar patrones y tendencias que ayuden a explicar qué tipo de ciudades a lo largo del territorio nacional han experimentado mayores cambios en su estructura religiosa.



<sup>5</sup> Desde los años sesenta el patrón de distribución territorial muestra enormes contrastes en el país. Por un lado, existe una enorme dispersión del mundo rural en miles de pequeñas localidades; y por otro, una concentración de la población en unas cuantas regiones y ciudades del país. Las últimas cifras censales señalan que 25 millones de personas viven en localidades menores a los 2 500 habitantes y que más de 46 millones de personas se concentran en localidades mayores a los 100 mil habitantes.

## Ciudades capitales y coloniales

En la mayoría de las ciudades lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo moderno, se combinan. Los rasgos de una ciudad se advierten en la fachada de sus edificios, en sus cascos antiguos, en sus iglesias, en el conjunto de sus trazos, en el “sabor” de sus barrios y en el sentir de sus habitantes (Sánchez López, 2000). Una de las manifestaciones culturales más sobresalientes de la influencia española en América fue la arquitectura, con el estilo colonial que se desarrolló durante la época virreinal y que prevaleció medio siglo después de la emancipación. México cuenta con poco más de 40 ciudades coloniales, diez de ellas catalogadas como patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO.

Ciudades como San Luis Potosí, Zacatecas, Morelia, Puebla y Oaxaca constituyen parte importante de nuestro legado histórico colonial. Estas poblaciones jugaron un papel importante como centros administrativos, políticos y religiosos. El trazado de sus calles, el diseño de sus plazas, la construcción de edificios públicos, muestran un estilo arquitectónico original y característico. Un rasgo esencial en ellas es la presencia de imponentes templos y catedrales construidos de piedra y cantera rosa, edificaciones que vienen a demostrar la magnificencia y el poder que la Iglesia Católica mantuvo a lo largo de poco más de cuatro siglos.

De acuerdo con Garza (2003:17), los españoles fundaron sus ciudades siguiendo el patrón de las poblaciones indígenas existentes en el área central de México; según el cual, las grandes masas de población se concentraban en los valles altos, bajo la preeminencia de Tenochtitlán. Poco después fue necesario establecer otros centros administrativos, religiosos, mineros, y de comercio. Pero la función central en la organización y el control político militar del territorio colonial, así como de las actividades económicas, se concentró en la ciudad de México (*Ibidem.*). La distribución de las ciudades en los tres siglos de la colonia continuó sin grandes cambios. Hacia finales de este periodo, el sistema urbano estaba constituido únicamente por nueve ciudades de más de 15 mil habitantes, que representaban 6.8% de la población total. A ellas se agregaba otro conjunto de localidades urbanas pequeñas que ejercían un papel como centros de comercialización y abastecimiento de alimentos y otras mercancías (*Ibid.*:19). La región norte se encontraba prácticamente despoblada, y las capitales provinciales de aquella región mantuvieron durante largo tiempo escasa importancia.

Las ciudades coloniales fueron un lugar de coexistencia, convivencia y conflicto de grupos raciales. Sin embargo, no en todas estas localidades la convivencia entre población española, criolla, negra, mulata e indígena tuvo el mismo destino. En la región centro-occidente prevaleció la presencia

de población española, y fueron pocos los núcleos indígenas cercanos a las localidades urbanas. En el centro y sur, en cambio, se mantuvo una fuerte influencia de la población indígena, lo que originó un proceso de mestizaje diferente al de otras regiones de lo que hoy es México.

Durante los siglos XVII, XVIII y buena parte del siglo XIX, México continuó siendo una nación rural, con escasas vías de comunicación y un sistema político y económico altamente centralizado. Las luchas políticas internas, las constantes guerras, y una pobre hacienda pública hicieron que el incipiente sistema urbano colonial quedara desarticulado. En general, las ciudades se mantuvieron sin grandes movimientos poblacionales hasta la séptima década del siglo XIX, pero con el advenimiento de los sistemas ferroviario y eléctrico, las cosas cambiaron de rumbo (Garza, 2003:21).

Durante el Porfiriato las políticas gubernamentales para mejorar las comunicaciones del país y abrir el campo y las ciudades a la inmigración y las inversiones foráneas, favorecieron la incursión de los credos protestantes. La que sería la primera modernización económica y social de México facilitó el trabajo de las sociedades misioneras protestantes, sobre todo en el norte del país, donde la “modernización favoreció la difusión de credos protestantes por las migraciones que provocó el progreso económico” (Bastian, 1989:119). Esta modernización contribuyó al surgimiento de

nuevas poblaciones norteñas, con la migración de miles de personas que del interior del país llegaron al norte de México buscando trabajo en las minas o en los campos agrícolas.<sup>6</sup> Las pautas de difusión protestante, que coincidían con las corrientes migratorias (que, a su vez, seguían las rutas del progreso económico, con las rutas de los ferrocarriles en primer lugar), fueron presentadas como una clara evidencia de este proceso (Baldwin, 1979). Bastian (1989:121) considera que todas las sociedades misioneras protestantes que llegaron a México le dieron gran importancia al desarrollo del ferrocarril, y no sólo porque agilizaba las comunicaciones y abarataba los costos del transporte, sino porque transformaba la mentalidad tradicional en el espíritu del progreso.

Con relación a las pautas de difusión geográfica, se ha destacado que las primeras sociedades protestantes prefirieron el norte y el centro de México.<sup>7</sup> Pero sería erróneo ver la preferencia por las capitales, tanto la nacional como las de provincia, como una estrategia localizada en puntos específicos. En realidad, los misioneros protestantes cubrieron regiones más que localidades. Los misioneros eligieron siempre una ciudad de relativa importancia, pero desde ahí se dirigieron a los lugares aledaños, primero, y a lugares más lejanos después (Hernández, 2006).<sup>8</sup> Aunque décadas después los protestantes extendieron su presencia por todas las entidades del país, el número de

ellos hacia la tercera década del siglo XX resultaba poco significativo. De acuerdo con Bastian, “los espacios de profunda y larga catolicización resisten mejor al cambio religioso, ofreciendo tasas bajas de población no-católica. En cambio, los espacios rurales periféricos y las zonas de concentración urbana son propicios para la expansión de nuevos movimientos religiosos” (1997:58).

El mapa 8.I nos muestra cómo la mayor parte de las ciudades coloniales y capitales de los estados del centro-occidente continúa teniendo una estructura religiosa con fuerte predominio de la fe católica. Ciudades coloniales como Querétaro, Aguascalientes, Morelia, San Luis Potosí y Guadalupe han digerido su crecimiento hacia un proceso de industrialización y metropolización, generando un rápido crecimiento de sus municipios aledaños. Pero ambos procesos no han originado un cambio importante en las preferencias religiosas de la población, como lo demuestran los datos del censo de población de 2000. Ciudades coloniales de me-

nor tamaño poblacional, como Dolores Hidalgo, Guanajuato, y Lagos de Moreno, Jalisco, mantienen una estructura religiosa que no parece mostrar cambios a lo largo de más de un siglo.<sup>9</sup>

Una característica original del catolicismo en el centro-occidente es su fortaleza y su influencia en diversas esferas de la vida social. Trátese de grandes o de pequeñas ciudades, de ciudades coloniales o de reciente formación, de ciudades industriales o ligadas a la actividad agrícola, el patrón de comportamiento religioso de la población de estas localidades urbanas no parece tener grandes variaciones.<sup>10</sup>

El predominio en las ciudades del centro-occidente de la fe católica no lleva necesariamente a sugerir que no estén presentes otras confesiones religiosas. Estudios sociográficos, como el realizado por Genaro Zalpa, nos llevan a considerar cómo en una ciudad de fuerte raigambre católica, como Aguascalientes, puede existir una diversidad de iglesias cristianas evangélicas que buscan conquistar nuevos fieles (Zalpa, 2003). En los últimos 15 años la diversidad

**6** Según Bastian (1989:119), estos cambios económicos favorecieron la penetración protestante porque “crearon una sociedad dinámica, precursora y de frontera, distinta, tanto en su economía como en su mentalidad, a la del centro del país, y aun más a la del Pacífico sur indígena que formaba el México tradicional”.

**7** En lo que se refiere específicamente al norte, los datos censales disponibles confirman claramente esta conclusión. A principios del siglo los estados de la frontera norte concentraron gran parte (27% en 1900 y 32% en 1910) de la población que se declaró protestante (51 988 en 1890 y 68 787 en 1910).

**8** En esta primera etapa del protestantismo mexicano, los verdaderos centros de difusión fueron las capitales de los estados, además de, claro está, la ciudad de México, la capital del país. En el norte, la capital estatal donde el protestantismo avanzó más, fue Monterrey.

**9** El porcentaje de católicos en estas dos ciudades de el Bajío no sólo resulta elevado (97.84% y 98.56%, de católicos, respectivamente), sino que representa una cifra muy semejante a la que mantenía nuestro país a finales del siglo XIX.

**10** Salvo en casos como Tecmán y Manzanillo, Colima; Lázaro Cárdenas y Zitácuaro, Michoacán, la proporción de población no católica en todas las ciudades de esta región es prácticamente marginal.



# Mapa 8.1

## Ciudades capitales de México según periodo de fundación, tamaño de población y porcentaje de católicos



**Antigüedad de las capitales (absoluto)**

△	<b>Colonial</b>	10
○	<b>Siglo XVIII y XIX</b>	19
□	<b>Siglo XX</b>	3

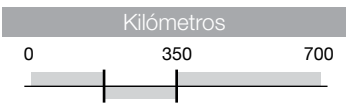
**Tamaño de la población**

Porcentajes	Absoluto
2 500 000 a 7 738 307	1
1 000 000 a 2 500 000	2
750 000 a 1 000 000	1
500 000 a 750 000	11
250 000 a 500 000	6
65 000 a 250 000	11

### Católicos en las capitales de México

**Tabla de frecuencias**

Porcentajes	Absoluto
95 a 97	3
90 a 95	12
85 a 90	11
80 a 85	2
75 a 80	2
68 a 75	2



Fuente: Base de datos del proyecto Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, a partir de los datos del XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

religiosa en esta ciudad ha crecido, pero el porcentaje de población no católica continúa siendo marginal, como lo demuestran los mencionados datos del Censo de Población y Vivienda de 2000.

La mayor parte de las ciudades coloniales de la región sur y sureste mantiene un comportamiento religioso distinto a las del centro-occidente. Una diferencia importante es que en las primeras de ellas existe una gran presencia de población indígena, elemento casi ausente en las segundas. En ciudades de gran patrimonio arquitectónico y cultural colonial como Oaxaca y San Cristóbal de las Casas, se observa una disminución de población católica y un aumento en el número de cristianos evangélicos. La aparición de múltiples fenómenos sociales y políticos, pero sobre todo la mayor afluencia de población indígena hacia ambas ciudades parecen haber influido en un cambio en las preferencias religiosas de la población. Un efecto importante para San Cristóbal de las Casas fue la llegada de miles de desplazados de origen evangélico, procedentes de localidades indígenas vecinas. Esta localidad dejó de ser una ciudad integrada predominantemente por mestizos o ladinos, y comenzó a tener un mayor componente indígena entre su población.

En Mérida, Yucatán, la religión católica continúa manteniendo un profundo arraigo entre la población, situación que contrasta con las de otras ciudades de los estados vecinos de Campeche, Tabasco y Quintana Roo. Así pues, Mérida sigue siendo un importante

baluarte de la Iglesia Católica en la región sureste del país. Una característica importante de la población de esta ciudad es la existencia de una fuerte unidad étnica y cultural, que ha permanecido a lo largo de varios siglos. En la llamada “ciudad blanca” persiste una fuerte influencia del clero católico, que permea todos los sectores sociales y está presente un catolicismo popular que ha generado un espacio de resistencia para la presencia de otras confesiones religiosas.

### Distribución de la población no católica en ciudades capitales de la región centro

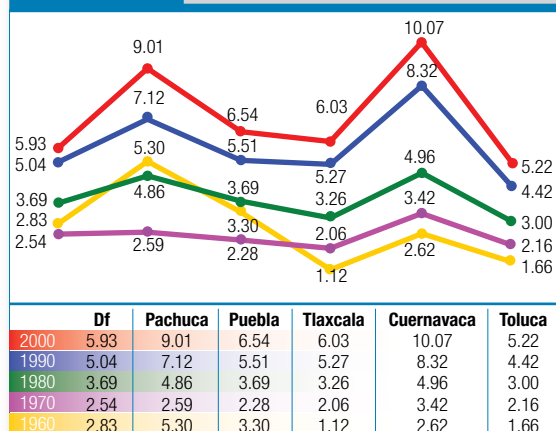
La ciudad de Pachuca, capital del estado de Hidalgo, contaba en el año 2000 con una población de 245 mil habitantes (INEGI, 2000). Durante la última cuarta parte del siglo XX, ese antiguo enclave minero y comercial creció a un ritmo económico y poblacional acelerado. La construcción de una extensa zona industrial, la edificación de grandes desarrollos habitacionales, y su gran cercanía con la ciudad de México, hicieron de Pachuca un sitio atractivo para la llegada de nuevas inversiones. La estructura religiosa de esta ciudad sufrió algunos cambios importantes; el más significativo de ellos fue una disminución en el porcentaje de católicos; 88.25% de la población mayor de cinco años declaró su adhesión a la fe católica (INEGI, 2000).

Cuernavaca no sólo continúa siendo un espacio de recreo y descanso para sectores de la clase media de la ciudad de México, sino que ha crecido notablemente como resultado del establecimiento de industrias y de empresas de bienes y servicios. Cuernavaca es la ciudad-capital con menor porcentaje de católicos de toda la región centro; en 1980 el porcentaje de católicos en esa ciudad fue de 92.3%, pero en 2000 se redujo a 85.14%. Una característica original del catolicismo en esta ciudad fue la presencia de la corriente conocida como Teología de la Liberación, con el liderazgo del obispo Sergio Méndez Arceo. La precaria institucionalidad de este movimiento, y las presiones del alto clero, hicieron desvanecer este esfuerzo de un mayor acercamiento de la Iglesia Católica con los sectores más pobres de la sociedad local. Al igual que otras localidades urbanas del estado de Morelos, Cuernavaca ha pasado a convertirse en un espacio favorable para el crecimiento de otras confesiones religiosas. El crecimiento del protestantismo evangélico resulta notable, como también se aprecia un aumento de los testigos de Jehová y mormones.

En la década de 1960, ciudades como Toluca y Tlaxcala, mantenían un elevado porcentaje de católicos cercano a 99% del total de su población. Ambas ciudades, que fungían como centros regionales de comercio y de servicios, cuya base industrial era completamente marginal, estaban rodeadas por decenas de comunidades campesinas. Otra característica importante en esas ciudades era la existencia

Gráfica 8.2

Porcentajes de población cristiana no católica en las ciudades capitales de la región Centro (1960-2000)



Fuente: Base de datos del proyecto Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, a partir de los datos del CGPyV, 2000.

de un catolicismo popular muy activo. Tlaxcala continúa manteniéndose como una ciudad de pequeñas dimensiones; su base económica depende en buena medida del sector servicios y muchos de sus habitantes laboran en los parques industriales, localizados muy cerca de esa localidad. En esa ciudad, la Iglesia Católica continúa manteniendo un papel preponderante en la vida de la población. Sin embargo, a diferencia de hace cuatro décadas, hoy tiene una comunidad religiosa no católica compuesta en su gran mayoría por bautistas y pentecostales. Cabe resaltar que, en el año 2000, 6.03% de la población mayor de cinco años manifestó su adhesión a alguna Iglesia cristiana no católica, cifra considerable si tomamos en cuenta la registrada hace cuatro décadas.

La capital del Estado de México ha sufrido en las últimas tres décadas un proceso de industrialización y metropolización, que la ha llevado a transformar radicalmente su estructura urbana. Dicha ciudad, de poco más de 600 mil habitantes, continúa creciendo a un ritmo acelerado, pero el perfil religioso de su población no parece arrojar grandes cambios. La proporción de católicos con respecto a otras religiones resulta abrumadora. La devoción hacia la Virgen de Guadalupe y el Santo Señor de Chalma ha mantenido vivas en esta ciudad y en otras poblaciones vecinas, festividades y peregrinaciones, que continúan movilizándose anualmente a millones de personas.

De acuerdo con Daniel Gutiérrez, “la Ciudad de México constituye, sin duda, una vasta región en materia de espiritualidad y fusiones étnicas y religiosas. Es un espacio urbano donde acontecen tantas manifestaciones espirituales y religiosas como diversidad hay en el territorio de la República Mexicana” (Gutiérrez, 2005: 629). De acuerdo con los últimos datos del censo de población, la capital del país continúa siendo una ciudad donde la población es preponderantemente religiosa, con fuerte predominio de la fe católica. Nueve de cada diez habitantes de esa gran ciudad manifestaron ser católicos, proporción que contrasta con la observada en otras metrópolis de América Latina (mapa 8.2).

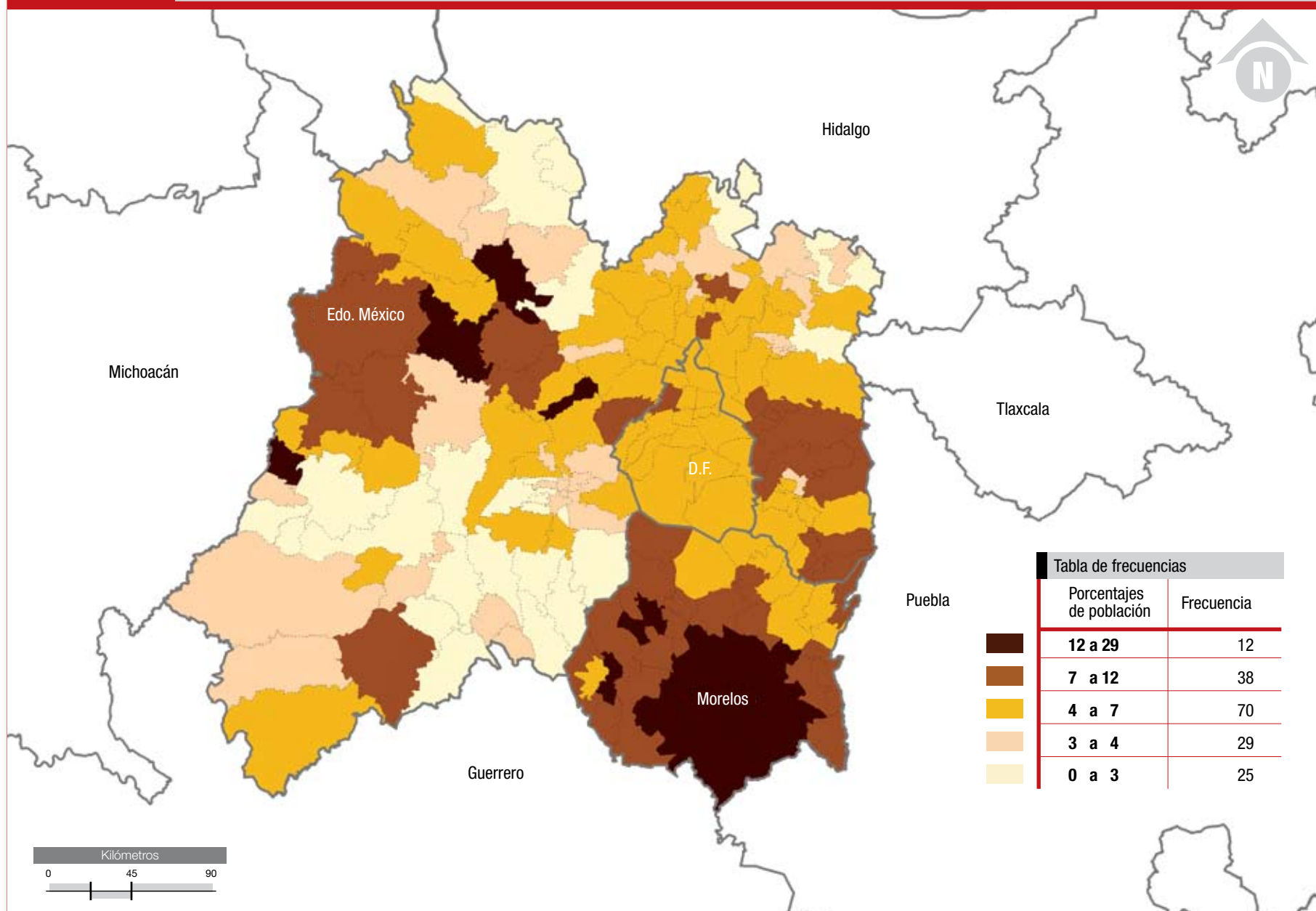
El catolicismo es un aspecto omnipresente en la vida de millones de capitalinos, sea con un ros-

tro de catolicismo cultural o popular, catolicismo secular o el de un catolicismo de corte carismático (Marzal, 2002: 27-34). En esa emblemática ciudad, la devoción a Virgen de Guadalupe continúa siendo parte esencial de la vida cotidiana de amplios sectores de población; pero existe un amplio sector de católicos “que poco a poco ha ido tomando distancia de las disposiciones y normas oficiales y va ‘construyendo’ sus propias creencias y prácticas religiosas, sin por ello dejar de reconocerse como parte de la Iglesia Católica” (Sota, 2005:178).

Durante las últimas cinco décadas el Distrito Federal no sólo ha crecido en términos poblacionales y económicos sino que se ha producido un fenómeno de desbordamiento de sus fronteras originales, que han hecho de él una de las ciudades más grandes del mundo. La proliferación de industrias, comercios, y de servicios, así como la demanda de trabajadores, provocaron la creación de nuevas zonas de poblamiento hacia el oriente y el poniente de esa populosa ciudad (Portal, 2001; Durán *et al.*, 2000). Más de una veintena de municipios del Estado de México pasaron a formar parte de lo que se conoce como la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM). Este conjunto de municipios recibió a inmigrantes de diferentes zonas del país, quienes construyeron viviendas precarias a lo largo de esa extensa zona. Municipios como Chalco, Ixtapaluca, Chimalhuacán Netzahualcóyotl y Ecatepec, tuvieron un

## Mapa 8.2

### Distrito Federal y municipios colindantes según población cristiana no católica



Fuente: Base de datos del proyecto Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, a partir de los datos del XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

crecimiento poblacional desmesurado. Estos cinco municipios registraron un importante crecimiento de población cristiana no católica que ingresó en su gran mayoría a iglesias evangélicas.

A diferencia de otras ciudades latinoamericanas, el proceso de urbanización del área periférica de la ciudad de México no produjo un cambio de grandes dimensiones en la estructura religiosa de esa poblada zona. Por ejemplo, en las ciudades de São Paulo y Río de Janeiro, Brasil, la proporción de católicos en el año 2000 fue de 68.4 y 61.1%, respectivamente; pero en las zonas metropolitanas de ambas ciudades, el peso de los católicos era aún más reducido (Romero *et al.*, 2006).

### Distribución de la población no católica en ciudades de más de 100 mil habitantes

México cuenta con 114 ciudades de más de 100 mil habitantes, que constituyen los centros metropolitanos de mayor desarrollo y concentran a 55% de la población nacional (INEGI, 2000). Si bien se pueden señalar varios patrones de desarrollo urbano marcadamente diferenciados entre este conjunto de ciudades, hay también diferencias importantes en cuanto a sus actividades productivas. Existen por un lado ciudades con un nivel de especialización económica en productos metálicos, maquinaria y equipo, y

otras con una fuerte inclinación hacia el comercio y los servicios. Otras destacan por su dedicación a actividades extractivas, como el petróleo y la industria petroquímica. Por último, vale la pena mencionar la incorporación de un conjunto de ciudades que han trazado un nuevo camino hacia la industrialización transnacional y maquiladora (Aguascalientes, Querétaro, Hermosillo y Chihuahua).

Las ciudades de más de 100 mil habitantes representan el principal destino de los inmigrantes en nuestro país, pues en ellas hay mejores oportunidades de empleo, educación y calidad de vida (mapa 8.3). En este conjunto de ciudades se vive un crecimiento de la economía informal, creciente incorporación femenina al mercado de trabajo, organización de la sociedad civil, pero existe también deterioro del medio ambiente y un creciente nivel de violencia e inseguridad.

Como puede ser observado en los mapas 8.1 y 8.2, las ciudades capitales, coloniales y ciudades industriales de México se mantienen sin grandes movimientos en cuanto a la alta proporción de población católica. Tampoco podemos observar para el caso mexicano una estrecha relación entre el perfil económico de una ciudad y el perfil religioso de su población. Trátese de ciudades con una base industrial importante, agroexportadoras, o basadas en la actividad servicios, dichos factores no parecen influir de manera determinante en un cambio en el perfil religioso de su población. El principal impulso al cambio religioso parece venir de la localización geográfica de

una ciudad, de alejamiento de los centros históricos de poder político y religioso, así como de otros factores como el componente étnico de su población.

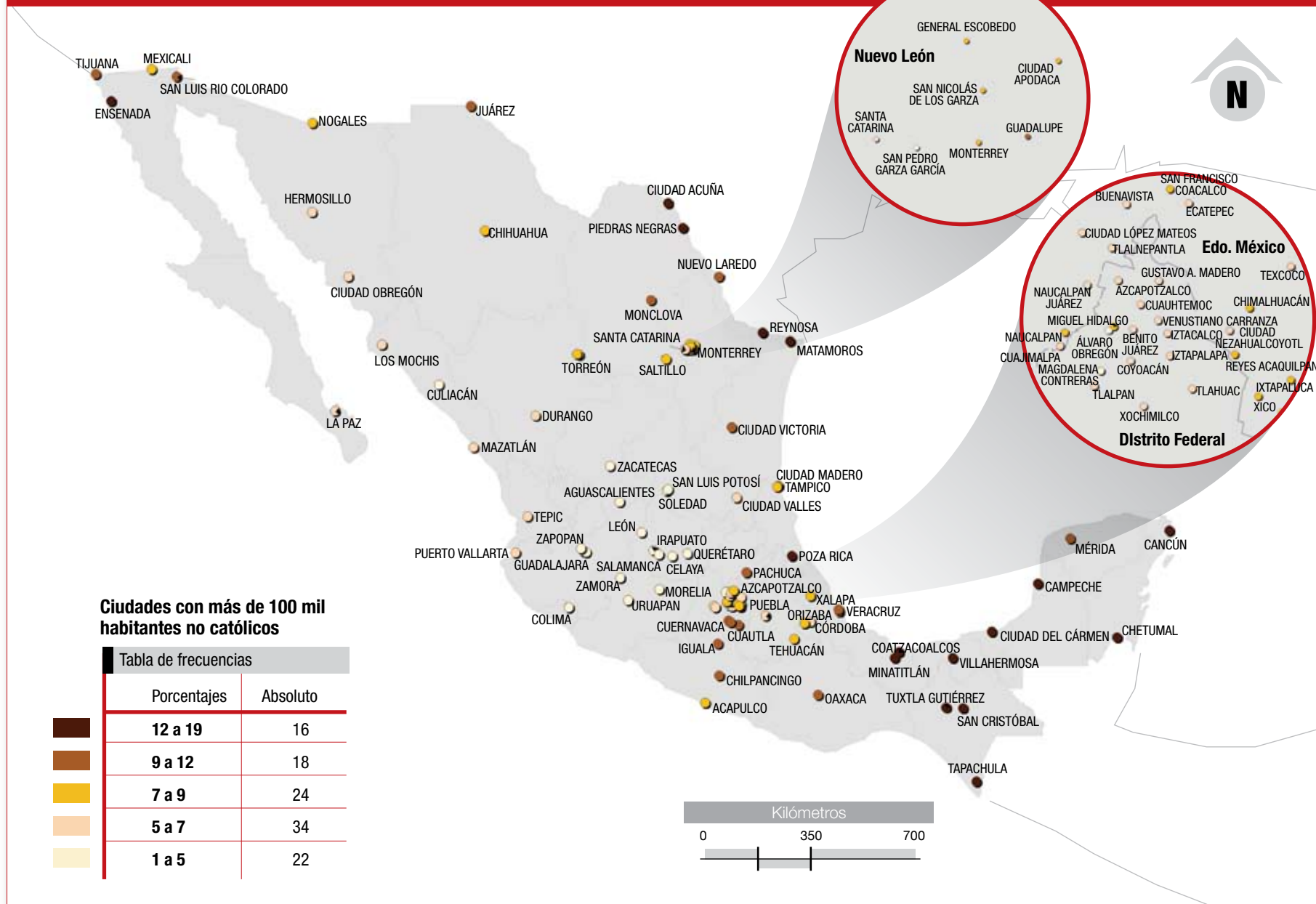
### Expansión de las ofertas religiosas en las ciudades fronterizas

A lo largo de nuestra historia, los puertos y localidades fronterizas han servido como punto de contacto hacia el exterior y como mecanismo para la recepción y la transformación de diversas prácticas culturales y religiosas. Una de las principales transformaciones religiosas que pueden ser observadas de las ciudades fronterizas del norte del país es un sostenido aumento de la población no católica. Pero existen diferencias importantes entre una ciudad frontera y otra. Tijuana y Ciudad Juárez muestran un comportamiento similar en cuanto a la proporción de población cristiana evangélica y la disminución de católicos. Sin embargo, Tijuana mantiene una elevada proporción de testigos de Jehová, cosa que no se observa en el caso de Juárez (mapa 8.4).

Las ciudades fronterizas de la región noroeste mantienen diferencias importantes en cuanto a su estructura religiosa. Nuevo Laredo es una sociedad *sui generis* en términos de su catolicismo; también es una sociedad que contrasta y se ha caracterizado por

# Mapa 8.3

## Ciudades con más de 100 mil habitantes según población cristiana no católica



Fuente: Base de datos del proyecto Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, a partir de los datos del XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, INEGI.

## Mapa 8.4

### Puertos, ciudades turísticas y fronteras según población cristiana no católica



Fuente: Base de datos del proyecto Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, a partir de los datos del *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*.

ser un polo distinto respecto a las otras localidades tamaulipecas vecinas, como Reynosa o Matamoros. Esta última ha sido señalada como la cuna del protestantismo en el norte de México; su importancia es muy notable en cuanto al número de empresas maquiladoras y la generación de empleo por ese sector. Reynosa en cambio es una ciudad relativamente joven que ha sufrido grandes transformaciones en su estructura productiva. La actividad petrolera, la industria maquiladora y, por último, el comercio exterior han generado para esta ciudad un gran dinamismo económico, mismo que ha provocado la llegada de numerosas corrientes de inmigrantes. Ambas ciudades se distinguen por mantener una alta proporción de población cristiana evangélica.

Ciudad Acuña, Coahuila, mantenía hasta poco tiempo una estructura religiosa poco diversificada con gran predominio de la fe católica. El establecimiento de plantas maquiladoras fue un detonador para la llegada de un amplio contingente de inmigrantes veracruzanos que incidieron de manera directa en la creación de numerosos centros de culto evangélico en esa apartada ciudad.

En diversas ciudades del sureste del país existe una elevada proporción de población cristiana no católica. Ciudades como Chetumal, Tuxtla Gutiérrez y Tapachula son ejemplos de un amplio fenómeno de eferescencia religiosa que cruza fronteras. Lo mismo sucede con ciudades con gran vocación turística como Cancún, que recibe anualmente a cientos de

inmigrantes del interior del país. La expansión de templos evangélicos es un hecho notable tanto en esa ciudad como en los municipios vecinos.

Acapulco, Guerrero, es otra de las ciudades dedicadas al turismo que sobresale en cuanto a la presencia de una alta proporción de población cristiana no católica. Iglesias cristianas evangélicas de distintas denominaciones y testigos de Jehová ocupan un lugar significativo dentro de las preferencias religiosas de la población local.

## Consideraciones finales

De acuerdo con Bastian, la causa primaria del cambio religioso en América Latina, tanto en la ciudad como en el campo, es la desigualdad y el mantenimiento de vastas zonas de subdesarrollo y miseria (1997:90). Dicho autor ha resaltado la importancia de la marginación como uno de los factores que alientan el cambio de religión entre la población que se establece en las periferias urbanas. Estudios geográficos y sociológicos de gran alcance, como el llevado a cabo en 19 ciudades-capitales de Brasil por un equipo interdisciplinario de investigadores, parecerían confirmar esta idea. En la ciudad de Río de Janeiro el porcentaje de católicos para el año 2000 era de 61.1%, mientras que en los municipios de la periferia metropolitana representaba menos

de 48% de sus habitantes (Romero, 2006:146-147). De acuerdo con ese mismo estudio, en todas las periferias urbanas de ese extenso país existía una alta proporción de pobres que abandonaban su fe católica e ingresaban a alguna Iglesia evangélica (*Ibid.*:239). Situación semejante a la observada en la década de 1990 en ciudades capitales de gran tamaño, como Santiago de Chile (Bastian, 1997:59). Los casos antes citados nos ofrecen experiencias de contraste con el caso de México. Nuestro país no sólo se ha urbanizado de manera acelerada en las últimas cuatro décadas, sino que cuenta con 56 zonas metropolitanas con una población total superior a los 52 millones de habitantes; la mayor parte de ellos viviendo en condiciones de marginación y pobreza urbana.

Para la ciudad de México el porcentaje de católicos para el año 2000 fue de 90.45% y para la Zona Metropolitana de 92.32% (INEGI, 2000). Sin embargo, esto no quiere decir que esa zona no hubiera sufrido una transformación en su estructura religiosa. Los trabajos elaborados por Daniel Gutiérrez (2005) y Eduardo Sota García (2005) nos hablan de una reconfiguración religiosa de los habitantes de la ciudad de México, que se expresa de distintas formas. En la ciudad-capital las áreas que concentran mayor proporción de población cristiana no católica son las delegaciones Iztapalapa, Iztacalco y Tláhuac, mismas que se caracterizan por registrar una elevada proporción de



inmigrantes. Las delegaciones y colonias que corresponden al viejo centro de la ciudad mantienen una alta concentración de católicos. Podría pensarse, por ejemplo, que esta mayor concentración está relacionada con una presencia más acentuada de la Iglesia Católica, que es percibida por mayor número de parroquias, alta presencia de capillas y altares en vecindarios, y la existencia de colegios y obras asistenciales católicas. Otras delegaciones que concentran mayor proporción de católicos son Miguel Hidalgo, Xochimilco y Milpa Alta. La primera de ellas corresponde a una delegación política que registra altas tasas de escolaridad y los niveles de ingreso más altos de toda la ciudad; las dos delegaciones restantes corresponden a áreas geográficas con carácter rural, y registran población con bajos niveles de ingreso y bajas tasas de escolaridad. Delegaciones como Tláhuac mantienen un comportamiento distinto a los de los casos anteriores porque no son áreas totalmente rurales sino que tienen un componente de urbanización que los empuja hacia áreas de crecimiento de la mancha urbana. Tláhuac comparte una frontera común con varios municipios mexiquenses que registran alto crecimiento poblacional. La acentuada presencia de migrantes en esa zona coincide con una alta concentración de población cristiana no católica.

La ZMCM nos ofrece un caso muy interesante en lo que corresponde a la distribución socioespa-

cial de la población cristiana no católica. Existen por un lado amplias zonas de carácter rural que actúan como una barrera para el crecimiento de otras ofertas religiosas ajenas a la fe católica. Así como también existen zonas urbanas de reciente creación que muestran alta densidad de población no católica. La idea de que los evangélicos pentecostales residen principalmente en áreas periféricas, en zonas de vivienda precaria y con acentuada presencia de población inmigrante, nos obliga a plantear distintas respuestas.

Uno de los trazos comunes que pueden ser observados en el mapa 8.5, es la gran diversidad de expresiones religiosas presentes en las principales ciudades de nuestro país. La ciudad de México resulta un caso muy interesante por lo que respecta a la gran variedad de confesiones religiosas que ahí se practican, situación parecida a la que puede ser observada en ciudades como Monterrey, Tijuana, Ciudad Juárez o Villahermosa. Ciudades como Mérida o Veracruz, así como localidades fronterizas como Matamoros, muestran una estructura religiosa menos diversificada. En el conjunto de las metrópolis mexicanas, a diferencia de Brasil, no se observa un alto porcentaje de población no católica, pero eso no quiere decir que la diversidad religiosa no sea una expresión constante en la gran mayoría de éstas.

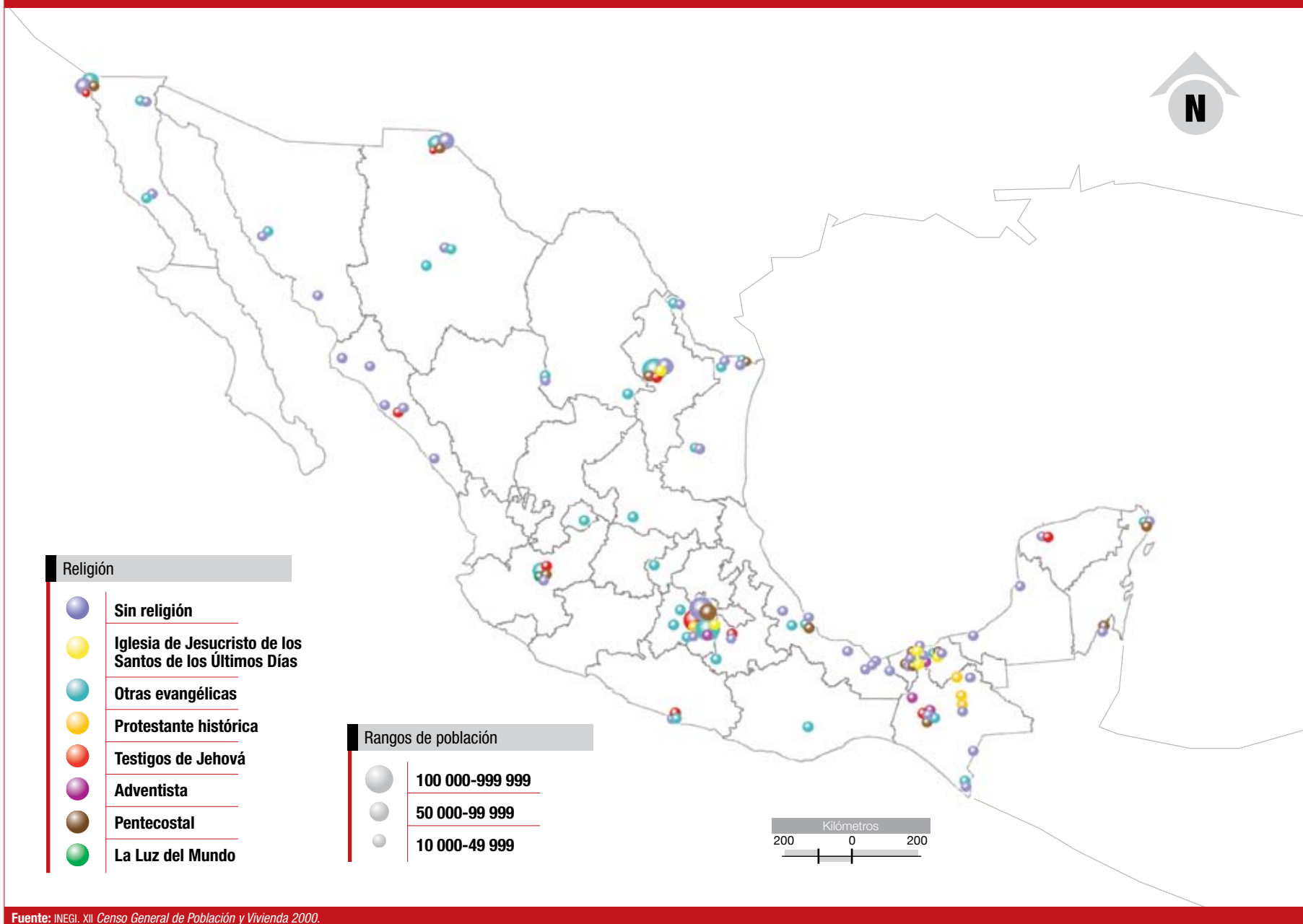
Los testigos de Jehová muestran predilección por ciertas ciudades, lo mismo sucede con el caso de mormones y adventistas. La Iglesia La Luz del

Mundo mantiene una sólida presencia en la ciudad de Guadalajara, pero en el resto de las ciudades es poco significativa. La población “sin religión” se concentra en las ciudades del Pacífico norte, así como en las ciudades del Golfo de México.

Por último, quisiéramos señalar que el principal impulso para el cambio religioso en nuestro país parece venir de la localización geográfica de una ciudad, de su alejamiento de los centros históricos de poder político y religioso, así como de otros factores, como el componente étnico de su población.

# Mapa 8.5

## Concentración de población absoluta por religión en ciudades de México (2000)



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

# Bibliografía

## BALDWIN, DEBORAH

1979 *Variation within the vanguard: Protestants and the Mexican Revolution*. University of Chicago, Chicago.

## BASTIAN, JEAN-PIERRE

1997 *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México.

1989 *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución en México: 1872-1911*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México.

## BLANCARTE, J. ROBERTO

2000 "Popular Religión, Catholicism and Socioreligious Dis-sent in Latin America: Facing the Modernity Paradigm", en *International Sociology*. Vol. 15, núm. 4 diciembre, pp. 591-603.

## BOWEN, KURT

1996 *Evangelism & Apostasy. The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

## CAPEL, HORACIO

1997 "Los inmigrantes en la ciudad. Crecimiento económico, innovación y conflicto social", en *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*,

Universidad de Barcelona, Barcelona, núm. 3, 1 de mayo, pp. 90-104.

## CASILLAS, RODOLFO

1996 "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto Francés de América Latina-Instituto de Investigaciones Sociales/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 67-103.

## CORDERA CAMPOS, ROLANDO

2003 Reporte de Investigación del Proyecto Superación de la Pobreza y Universalización de la Política Social", Centro de Estudios del Desarrollo Económico de México (CEDEM) de la Facultad de Economía, UNAM, México.

## CHESNUT, R. ANDREW

1997 *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. Rutgers University Press, Londres.

## DROOGERS, ANDRÉ

1990 "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del Pentecostalismo en Brasil y Chile", en Bárbara Boudewijnse, André Droogers y Frans Kamsteeg (eds.), *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecosta-*

*lismo latinoamericano y caribeño*, DEI, San José de Costa Rica.

## DURÁN CONTRERAS, ANA MARÍA Y OTROS

2000 *Condiciones de vida y vivienda de interés social en la Ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana-Atzacapozcalco/Miguel Ángel Porrúa, México.

## GARZA, GUSTAVO

2003 *La urbanización de México en el siglo xx*, El Colegio de México, México.

## GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, DANIEL

2005 "Multirreligiosidad en la Ciudad de México", en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. v, septiembre-diciembre, El Colegio Mexiquense, Toluca, núm. 19, pp. 617-657.

## HERNÁNDEZ, ALBERTO

2006 *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid (Publicación en formato electrónico).

## INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

2000 *xii Censo General de Población y Vivienda*, México.

**LALIVE D'EPINAY, CHRISTIAN**

1968 *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Pacífico, Santiago de Chile.

**MARZAL, MANUEL**

2002 *Tierra Encantada, tratado de antropología religiosa de América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú Trotta, Madrid.

**MOLINA HERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS**

1996 "Los marcos urbanos-regionales del campo religioso en México", en *Frontera Norte*, Vol. 8, núm. 15. El Colegio de la *Frontera Norte*, Tijuana, pp. 7-33.

**MOLINA HERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS Y ALBERTO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ**

2001 "Evolución del campo religioso cristiano no católico en Baja California", en Catalina Velázquez Morales (coord.), *Baja California. Un presente con historia*, tomo II, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, pp. 339-349.

**PORTAL ARIOSA, MARÍA ANA**

2001 "Territorio, historia, identidad y vivencia en un barrio, un pueblo y una unidad habitacional de Tlalpan, Distrito Federal", en María Ana Portal (coord.), *Vivir la diversidad. Identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*. Conacyt, México.

**RIVERA FARFÁN, CAROLINA**

2001 "Expresiones del cristianismo en Chiapas", *Pueblos y Fronteras*, núm. 1, PROIMMSE-IIA-UNAM, México, pp. 67-91.

**ROBERTS, BRYAN**

1967 "El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala", en *Seminario de Integración Guatemalteca*, Ministerio de Educación, República de Guatemala, Guatemala.

**ROMERO JACOB, CESAR, Y OTROS**

2006 *Religión e Sociedade em Capitais Brasileiras*, PUC-Río, São Paulo.

**SÁNCHEZ LÓPEZ, MARTHA ROSALÍA**

2000 "La rehabilitación de los centros históricos en México: un estado de la cuestión", *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, núm. 215, 7 de marzo, Universidad de Barcelona, Barcelona, pp. 132-139.

**SOTA GARCÍA, EDUARDO E.**

2005 *Religión, pobreza y modernidad. La "reconfiguración religiosa" en las calles de la ciudad de México*, Universidad Iberoamericana, México.

**VÁZQUEZ PALACIOS, FELIPE R.**

1991 *El Protestantismo en Xalapa*. Gobierno de Veracruz, Xalapa, Veracruz (Colección V Encuentro).

**VILLAVICENCIO BLANCO, JUDITH**

2000 *Condiciones de vida y vivienda de interés social en la ciudad de México*, Porrúa, México.

**WILLEMS, EMILIO**

1967 "El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile", en D'Antonio y Frederick B. Pike, *Religión, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica*, Herder, Barcelona, pp.165-198.

**WILSON, BRYAN**

1969 *La religión en la sociedad*, Labor, Barcelona.

**ZALPA, GENARO**

2003 *Las iglesias en Aguascalientes: panorama de la diversidad religiosa en el estado*, CIEM, Universidad de Aguascalientes, Aguascalientes.