



FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA

RELIGIOSIDAD INDIVIDUAL Y AFILIACIONES RELIGIOSAS

EN AMÉRICA LATINA

Análisis de los factores individuales y nacionales asociados con las brechas de  
religiosidad entre mayorías católicas y minorías no católicas

POR

FRANCISCO XAVIER MORALES RODRÍGUEZ

Tesis presentada al Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de  
Chile para optar al grado académico de Doctor en Sociología

Profesor guía: Nicolás Somma

Comisión informante: Matías Bargsted, Gustavo Morello, Eduardo Valenzuela

Agosto 2018

Santiago de Chile

© 2018, Francisco Xavier Morales Rodríguez

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.

## **AGRADECIMIENTOS**

Durante mi permanencia en el Instituto de Sociología, me beneficié de los avanzados conocimientos metodológicos y la rigurosidad académica transmitidos por el cuerpo docente. El profesor guía y los miembros de la comisión hicieron valiosos aportes desde el inicio hasta la culminación de esta tesis, y motivaron constantemente la creatividad que, espero, se vea plasmada en el texto. Por supuesto, cualquier error u omisión es responsabilidad exclusiva del autor de este trabajo.

## TABLA DE CONTENIDO

Agradecimientos .....	i
Tabla de contenido .....	ii
Índice de tablas .....	iv
Índice de figuras .....	vii
Resumen .....	viii
Introducción .....	1
1. Religiosidad individual: aspectos micro y macro-sociales .....	8
1.1 Concepto y dimensiones de la religiosidad individual .....	8
1.2 Paradigma de la secularización .....	10
1.3 Paradigma de las economías religiosas .....	16
1.4 Religiosidad individual y <i>social embeddedness</i> .....	21
1.5 Redes intragrupalas y prominencia de la religión .....	28
1.6 Afiliación religiosa y cuotas de mercado .....	31
2. Religiosidad individual y afiliaciones religiosas en América Latina .....	37
2.1 Perspectivas en torno a la secularización .....	37
2.2 Perspectivas en torno a las economías religiosas .....	55
2.3 <i>Social embeddedness</i> , afiliación religiosa y mercado religioso .....	64
2.4 Hipótesis .....	72
3. Religiosidad individual en la América Latina contemporánea: factores individuales y nacionales .....	79
3.1 Fuente de datos .....	79
3.2 Variables .....	80

3.2.1 Variable dependiente .....	80
3.2.2 Variables independientes: nivel individual .....	81
3.2.3 Variables independientes: nivel nacional .....	84
3.3 Métodos de análisis .....	85
3.4 Análisis de indicadores de religiosidad individual .....	86
3.5 Modelo nulo .....	87
3.6 Análisis de nivel individual .....	89
3.7 Análisis de nivel nacional e interacción entre niveles .....	109
Conclusiones .....	124
Bibliografía .....	141
Anexo: Tablas complementarias .....	151

## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Matriz de correlaciones policóricas para indicadores de religiosidad individual .....	87
Tabla 2. Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual) .....	96
Tabla 3. Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual) .....	100
Tabla 4. Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual) .....	103
Tabla 5. Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual) .....	107
Tabla 6. Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual y cuota de mercado como variable de nivel nacional) .....	117
Tabla 7. Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual y cuota de mercado como variable de nivel nacional) .....	119
Tabla 8. Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual y cuota de mercado como variable de nivel nacional) .....	121
Tabla 9. Coeficientes para esfuerzo de especialistas religiosos. Regresiones bivariadas .....	123

Tabla 10. Coeficientes para amigos cercanos protestantes. Regresiones bivariadas .....	123
Tabla A.1 Estadísticos descriptivos para indicadores de religiosidad individual ....	151
Tabla A.2 Estadísticos descriptivos de variables independientes nivel individual ...	152
Tabla A.3 Estadísticos descriptivos de variables independientes nivel nacional .....	153
Tabla A.4 Variables independientes nivel nacional, según país .....	154
Tabla A.5 Matriz de correlaciones policóricas para indicadores de religiosidad individual, según país .....	155
Tabla A.6 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual e índice de diversidad religiosa como variable de nivel nacional) .....	157
Tabla A.7 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual e índice de diversidad religiosa como variable de nivel nacional) .....	158
Tabla A.8 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual e índice de diversidad religiosa como variable de nivel nacional) .....	159
Tabla A.9 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual e índice de restricciones gubernamentales como variable de nivel nacional) .....	160
Tabla A.10 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual e índice de restricciones gubernamentales como variable de nivel nacional) .....	161

Tabla A.11 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual e índice de restricciones gubernamentales como variable de nivel nacional) .....	162
Tabla A.12 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual e índice de hostilidades sociales como variable de nivel nacional) .....	163
Tabla A.13 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual e índice de hostilidades sociales como variable de nivel nacional) .....	164
Tabla A.14 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual e índice de hostilidades sociales como variable de nivel nacional) .....	165
Tabla A.15 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual e índice de diversidad religiosa como variable de nivel nacional) .....	166
Tabla A.16 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual e índice de restricciones gubernamentales como variable de nivel nacional) .....	167
Tabla A.17 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual e índice de hostilidades sociales como variable de nivel nacional) .....	168
Tabla A.18 Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual y porcentaje de no afiliados como variable de nivel nacional) .....	169

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Interceptos aleatorios para índice de religiosidad .....	88
Figura 2. Efectos de interacción de nivel educativo y afiliación pentecostal .....	98
Figura 3. Efectos de interacción de condiciones de pobreza y afiliación pentecostal .....	98
Figura 4. Efectos de interacción de amigos cercanos protestantes/evangélicos y afiliación pentecostal .....	99
Figura 5. Efectos de interacción de condiciones de pobreza y afiliación protestante histórico .....	102
Figura 6. Efectos de interacción de amigos cercanos protestantes/evangélicos y afiliación protestante histórico .....	102
Figura 7. Efectos de interacción de nivel educativo y afiliación católica .....	105
Figura 8. Efectos de interacción de condiciones de pobreza y afiliación católica ...	105
Figura 9. Efectos de interacción de amigos cercanos católicos y afiliación católica .....	106
Figura 10. Efectos de interacción de nivel educativo y no afiliado .....	108
Figura 11. Efectos de interacción de condiciones de pobreza y no afiliado .....	108
Figura 12. Pendientes aleatorias para pentecostales .....	118
Figura 13. Efecto de interacción de cuota de mercado de pentecostales .....	118
Figura 14. Pendientes aleatorias para protestantes históricos .....	120
Figura 15. Efecto de interacción de cuota de mercado de protestantes históricos ...	120
Figura 16. Pendientes aleatorias para católicos .....	122
Figura 17. Efecto de interacción de cuota de mercado de católicos .....	122

## RESUMEN

Este trabajo se ocupa en investigar la presencia de la religión en las sociedades latinoamericanas contemporáneas, concentrándose en el fenómeno de la religiosidad individual y sus determinantes individuales y contextuales (nacionales). Específicamente, se concentra en el papel de las afiliaciones religiosas y en sus diferencias en los niveles de religiosidad, y busca responder a la pregunta: ¿qué factores individuales y contextuales están asociados con la brecha de religiosidad que se observa entre los católicos y no católicos en la América Latina contemporánea?

Dado el interés de estudiar a la región latinoamericana en su conjunto y realizar comparaciones entre todos los países, utilizamos metodología cuantitativa, a partir de los datos de la encuesta sobre Religión en América Latina elaborada por el Pew Research Center en el año 2014. La principal herramienta de análisis es la regresión multinivel, dado el interés por determinar en qué medida las características contextuales del país inciden en las brechas de religiosidad en el nivel individual, así como otras posibles interacciones entre variables.

El argumento principal de este trabajo es que la afiliación y las brechas de religiosidad entre las afiliaciones resultan cruciales para entender las diferencias de intensidad religiosa que se pueden observar en la región, tanto entre individuos como entre países. En el nivel individual, el mejor candidato para explicar las brechas de religiosidad entre católicos y no católicos es la variable de amistades cercanas pertenecientes al mismo grupo religioso. En lo que respecta a los factores contextuales de nivel nacional, las cuotas de mercado son el mejor indicador de la competencia, y poseen un efecto de moderación de la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. No obstante, en nuestro caso de estudio no se observa una tendencia al “relajamiento” de la religiosidad de las minorías cuando su cuota de mercado es mayor. Asimismo, el principal efecto de las cuotas de mercado está en el nivel de religiosidad de los católicos, y no en el de las minorías religiosas, lo cual significa que esta perspectiva debe adaptarse a las condiciones propias de los mercados religiosos en la región, donde no existe una situación de pluralismo de múltiples grupos, sino un actor predominante que tiende a variar su intensidad religiosa de acuerdo a la competencia de las minorías.

## INTRODUCCIÓN

“Religiosidad” es un término ampliamente utilizado en los estudios sobre religión, pero que implica una fuerte ambigüedad. En última instancia, la dificultad de este término proviene del carácter problemático del mismo concepto de religión. ¿Cómo distinguimos lo religioso de lo que no lo es? A pesar de las múltiples propuestas, está muy lejos de existir un consenso sobre el significado del concepto, y cualquier definición operativa corre el riesgo de restringir lo religioso a las referencias culturales cercanas al investigador. Lo cierto es que, cuando hablamos de religión, nos referimos a un amplio conjunto de creencias, experiencias y prácticas, extremadamente diversas en términos históricos, y cuya diferenciación de otras facetas de la vida no siempre resulta clara. De allí que pretender un concepto “correcto” de religiosidad sea una tarea imposible.

Lo único que puede hacer una investigación sociológica es delimitar el término para sus fines específicos, de modo que quede claro qué se incluye y qué no (y por qué). En este sentido, utilizamos el concepto de religiosidad no para referirnos a formas específicas o rasgos cualitativos de determinadas expresiones religiosas, sino únicamente a la importancia que el individuo otorga, subjetiva y prácticamente, a la faceta religiosa de su vida. Para diferenciarlo de sus usos más generales, utilizamos el término *religiosidad individual*, de tal modo que enfatice el enfoque centrado en el comportamiento religioso. El término *intensidad religiosa* puede ser utilizado como sinónimo, así como el de *compromiso religioso* (siempre que este último se entienda en términos amplios, no en relación exclusiva con los requerimientos de una religión institucionalizada). Este concepto se refiere, pues, al *nivel o grado de religiosidad*, es decir, qué tan religiosos son determinados individuos o grupos en comparación con otros. Esta perspectiva supone que la faceta religiosa de la vida puede diferenciarse de otras facetas que compiten como formas de construcción de sentido y de identidad, así como con el tiempo y el esfuerzo que los individuos invierten en su vida cotidiana.

El interés sociológico de esta problemática se diferencia del interés pastoral en que no se preocupa por la observancia o inobservancia de los feligreses en sí mismas, sino por el hecho de que el nivel individual es uno de los aspectos cruciales (aunque no el único) dentro de los debates en torno a la presencia de la religión en las

sociedades modernas. Una vez que la sociología de la religión ha puesto en duda el viejo presupuesto secularista de que las prácticas religiosas tienden necesariamente a debilitarse en la medida en que se imponen las estructuras sociales modernas, queda abierta la pregunta acerca de qué tan importante sigue siendo la religión para la vida del común de las personas en el contexto de las múltiples experiencias de modernización que se han difundido a nivel global. Asimismo, la pregunta sociológica central dentro de esta problemática es cómo podemos explicar las diferencias de intensidad religiosa entre individuos, grupos religiosos, estratos socioeconómicos, países, regiones, etc.

Actualmente existen importantes avances en las investigaciones comparativas de religiosidad individual a escala global; sin embargo, en estos estudios es común el problema de sobre-representatividad de los países centrales, y no es raro que estudios que se formulan en principio en escala global se vean obligados a prescindir de un buen número de países periféricos, por motivos de ausencia de datos o por poca fiabilidad de los mismos (por ejemplo: Ruiters & van Tubergen, 2009; Van Ingen & Moor, 2015). Por otro lado, el fenómeno religioso tiende a ser marcadamente idiosincrático, de modo que existen dificultades al intentar generalizar el sentido de la religiosidad para tradiciones tan disímiles (Sharot, 2002). Por estos motivos, si se trata de comparaciones a nivel macro, resultan convenientes los estudios que se realizan a escala regional, entre países que comparten una similar tradición e historia religiosa.

Este trabajo se concentra en investigar la presencia de la religión –siempre en esta dimensión de religiosidad individual– en las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Como afirma Blancarte (2007), la particular situación religiosa de América Latina no debe verse como una condición de modernidad atrasada ni como una curiosidad exótica, sino como un caso de estudio que pueda poner a prueba las pretensiones universalistas de los paradigmas dominantes de la sociología de la religión. Por una parte, la región latinoamericana posee una tradición religiosa histórica compartida, y constituye, desde el punto de vista global, una región cultural con altos niveles relativos de religiosidad (Inglehart & Carballo, 1997; Inglehart & Baker, 2000). Al mismo tiempo, existen importantes diferencias en los niveles de religiosidad entre los países de la región, lo cual puede estar vinculado a los rasgos históricos peculiares de cada país y, sobre todo, a las diversas configuraciones

recientes de sus respectivos mercados religiosos. Estas condiciones hacen de América Latina una región relativamente unitaria y, al mismo tiempo, lo suficientemente heterogénea como para convertirla en objeto de investigación comparativa entre países.

Esta investigación se conecta, por tanto, con la tradición de la sociología latinoamericana, y los estudios latinoamericanos en general, que han otorgado especial atención al fenómeno religioso para dar cuenta de las particularidades de la modernidad en América Latina (Morandé, 1984; Parker, 1993, Bastian, 1997). No obstante, estos estudios, que podríamos considerar clásicos, tienden a cierto “latinoamericanismo metodológico”: su principal interés ha sido enfatizar las peculiaridades del fenómeno religioso en la región en contraste con el modelo europeo de secularización, pero no han otorgado mayor importancia a las diferencias existentes *entre* los países latinoamericanos. Por otro lado, la discusión en torno a la secularización se ha concentrado en el nivel de las estructuras económicas, políticas o culturales, mientras la religiosidad individual no ha sido considerada como una dimensión específica, cuyas particularidades no pueden deducirse automáticamente de otros niveles de análisis.

En general, el fenómeno de la religiosidad individual, tal como lo entendemos aquí, ha sido tradicionalmente poco explorado en los estudios sobre América Latina. En la región han predominado las orientaciones idiográficas, cuyo interés está centrado en las peculiaridades de determinadas formas de religiosidad, es decir, en sus rasgos cualitativos. Este ha sido el caso, especialmente, del fenómeno de la religiosidad popular, que ha sido objeto de abundantes estudios y discusiones (véase De la Torre y Martín, 2016; Morello, Romero, Rabbia & Da Costa, 2017).

Sin negar los méritos de las investigaciones sobre religiosidad popular, que se han configurado como todo un paradigma de los estudios sobre religión en América Latina, consideramos que esta no es la única perspectiva válida para dar cuenta del comportamiento religioso de la población latinoamericana. Esta perspectiva ha tendido a exagerar el carácter no eclesiástico, e incluso anti-institucional, de las prácticas religiosas populares, así como a subestimar la importancia de la afiliación religiosa. Consideramos que, en efecto, una investigación sobre la subjetividad y el comportamiento religioso en América Latina no puede limitarse a la dimensión

institucional de la religión, como suelen hacerlo muchos de los estudios de nivel global; sin embargo, las prácticas religiosas del común de los latinoamericanos no necesariamente son incompatibles con la mediación institucional, y tampoco son forzosamente ajenas a los criterios de afiliación religiosa. Este hecho es especialmente relevante cuando tomamos en consideración el cambio religioso de las últimas décadas y la importancia de las religiones protestantes, que se destacan tanto por sus niveles de intensidad religiosa, como por el papel central de los especialistas religiosos y la existencia de una identidad distintiva basada en la afiliación.

El interés general de este trabajo es indagar los determinantes individuales y contextuales (nacionales) asociados con los niveles de religiosidad en América Latina. Como veremos, existen múltiples factores asociados con el fenómeno, no obstante, las afiliaciones religiosas se presentan como uno de los más robustos y consistentes para entender el caso latinoamericano: en todos los países de la región, las afiliaciones no católicas tienden a ser notoriamente más religiosas que la población católica. Sin embargo, las composiciones nacionales de las afiliaciones religiosas son muy heterogéneas: si bien la “mutación religiosa” (Bastian, 1997) es una experiencia común a todos los países de la región, la magnitud del cambio es muy variable. Al mismo tiempo, la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos también varía dependiendo del país, lo cual significa que, en términos de religiosidad individual, no es igual ser católico o protestante en Guatemala o Brasil, que en México o Argentina. Nos enfocaremos en indagar la naturaleza de estas diferencias y responder a la siguiente pregunta: *¿qué factores individuales y contextuales están asociados con la brecha de religiosidad que se observa entre los católicos y no católicos en la América Latina contemporánea?*

El argumento principal de este trabajo es que la afiliación y las brechas de religiosidad entre las afiliaciones resultan cruciales para entender las diferencias de intensidad religiosa que se pueden observar en la región, tanto entre individuos como entre países. En el nivel individual, demostraremos que la diferencia entre católicos y afiliaciones no católicas está consistentemente asociada con los niveles de religiosidad, independientemente de otro tipo de factores. En este mismo nivel, mostraremos que el mejor candidato para explicar las brechas de religiosidad entre católicos y no católicos es la variable de amistades cercanas pertenecientes al mismo grupo religioso, lo cual

otorga un importante apoyo a las teorías que interpretan la religiosidad individual en relación con la capacidad del grupo para producir integración a través de la consolidación de lazos sociales significativos.

En lo que respecta a los factores contextuales de nivel nacional, mostraremos la viabilidad para el caso latinoamericano de las teorías que postulan a las cuotas de mercado como el mejor indicador de la competencia, y consistentemente asociado con las diferencias de religiosidad entre mayorías y minorías religiosas. Sin embargo, observaremos que en nuestro caso de estudio no existe una tendencia al “relajamiento” de la religiosidad de las minorías cuando su cuota de mercado es mayor. El principal efecto de las cuotas de mercado está en el nivel de religiosidad de los católicos, y no en el de las minorías religiosas, lo cual cuestiona a las teorías de las cuotas de mercado que tienden a enfocarse en estas últimas. Esta perspectiva, originalmente pensada para el caso norteamericano, debe adaptarse a las condiciones propias de los mercados religiosos latinoamericanos, donde no existe una situación de pluralismo de múltiples grupos, sino un actor predominante que tiende a variar su intensidad religiosa de acuerdo a la competencia de las minorías.

La afiliación religiosa nos sirve como punto de conexión entre los factores individuales y contextuales, es decir, entre el nivel microsocio y el macrosocio. Por un lado, la afiliación está relacionada con un sentido de pertenencia a un grupo, así como con dinámicas institucionales y de interacción social que influyen en el comportamiento religioso. Por otro lado, la afiliación constituye el principal criterio de referencia para observar la estructura del mercado religioso, en este caso a nivel nacional. Sin duda, no se puede reducir la complejidad de las creencias y las prácticas religiosas a la afiliación, pero tampoco puede descartarse como si se tratara de una referencia meramente nominal, sin consecuencias para la intensidad de las prácticas. Sin embargo, reconocemos que, especialmente en el contexto latinoamericano, hay prácticas religiosas que son independientes del criterio de afiliación, y que escapan, por tanto, a los alcances de este trabajo.

Dado que nuestro fenómeno de estudio se entiende en términos de niveles o grados de religiosidad, se presta particularmente para una metodología cuantitativa basada en datos de encuesta. Esta metodología se justifica también por el interés de estudiar a la región latinoamericana en su conjunto y realizar comparaciones entre

todos los países. Si bien son poco comunes los estudios cuantitativos sobre religión de alcance regional, contamos con el estudio sobre Religión en América Latina realizado por el Pew Research Center (2014b), la única encuesta existente al momento especializada en religión que abarca a todos los países latinoamericanos. La principal herramienta de análisis será la regresión multinivel, dado el interés por determinar en qué medida las características contextuales del país inciden en las brechas de religiosidad en el nivel individual, así como otras posibles interacciones entre variables.

Por supuesto, un estudio cuantitativo sobre religión posee sus limitaciones. Los datos de encuestas no reflejan toda la riqueza de la subjetividad y las experiencias religiosas, de modo que la operacionalización del concepto de religiosidad individual se ve obligada a restringirse a los criterios que la encuesta permite. Por ejemplo, en el contexto del catolicismo latinoamericano, es válido preguntarse si la persona que asiste frecuentemente a misa es más religiosa que aquella que asiste solo ocasionalmente, pero, en cambio, participa de sacrificadas peregrinaciones una vez al año. La encuesta Pew no ofrece indicadores para dar cuenta de estas formas tan importantes de expresión religiosa; y, aunque los incluyera, en estos aspectos las investigaciones cuantitativas no pueden competir con los estudios etnográficos. No obstante, dado que el interés de este trabajo está en la comparación de los niveles de religiosidad entre individuos de distintas afiliaciones y de distintos países, debemos seleccionar indicadores lo suficientemente genéricos, de modo que puedan considerarse válidos para los fines de esta comparación. Por otro lado, la virtud de los estudios etnográficos supone al mismo tiempo su limitación: justamente por el énfasis en la descripción detallada de las formas de religiosidad, deben manejarse como estudios de caso, y sería un gran error pretender generalizar sus resultados a toda la región. La metodología cuantitativa, con todas sus limitaciones, resulta mucho más adecuada cuando se trata de tomarse en serio la empresa de dar cuenta de la región latinoamericana en su conjunto. Como mencionábamos al inicio, es imposible abarcarlo todo al momento de estudiar la religión; así como no hay definición “correcta”, tampoco existe metodología “correcta”.

La tesis se organiza en dos capítulos de revisión y discusión de la literatura existente, y un capítulo de análisis estadístico. El primer capítulo sistematiza el estado

actual de las teorías y estudios empíricos sobre el fenómeno de la religiosidad individual a nivel internacional; este capítulo pone especial énfasis en el debate entre el paradigma de la secularización y el de las economías religiosas, y argumenta que, para los fines de explicación del fenómeno de la religiosidad individual, el segundo paradigma resulta más adecuado, siempre que no se restrinja a su versión ortodoxa centrada en la “oferta” religiosa, y se complemente con una perspectiva centrada en la “demanda”, entendida en términos de incrustación social de la religiosidad en redes intragrupalas significativas.

El segundo capítulo se concentra en la literatura sobre religión en América Latina. Si bien el fenómeno de la religiosidad individual ha sido poco estudiado en la región, este capítulo se propone rastrear las posibles tesis, o al menos presupuestos que puedan vincularse con nuestro fenómeno de interés. A partir de una revisión crítica de estas tesis, y en conexión con la propuesta teórica del primer capítulo, formulamos una serie de hipótesis que guiarán la investigación empírica.

En el tercer capítulo se presentan los resultados del análisis estadístico, basado en los datos de la encuesta del Pew Research Center. A partir de la estimación de una serie de modelos de regresión multinivel, pone a prueba las hipótesis formuladas tanto para el nivel individual, como para el nacional, así como para la interacción entre ambos niveles.

En las conclusiones se realiza una síntesis de los principales resultados, y se discuten sus consecuencias para los debates teóricos actuales de la sociología de la religión, y el aporte de esta investigación para los estudios contemporáneos sobre religión en América Latina.

# 1. RELIGIOSIDAD INDIVIDUAL: ASPECTOS MICRO Y MACRO-SOCIALES

## 1.1 Concepto y dimensiones de la religiosidad individual

“Religiosidad” es un término genérico que se utiliza en la literatura en sentidos sumamente amplios, para referirse a diversas cualidades de las expresiones religiosas; sin embargo, ha sido poco trabajado conceptualmente. Aquí utilizamos el término para referirnos a la intensidad del comportamiento religioso, es decir, a las preferencias del individuo en torno a la faceta religiosa de su vida, de tal modo que podemos decir que determinados individuos o grupos de individuos son más o menos religiosos que otros.

El interés por la religiosidad individual, en el sentido específico que le damos aquí, es de larga data. Su antecedente más remoto es la preocupación pastoral por la observancia de los feligreses, y la recolección de estadísticas por parte de las iglesias y los Estados europeos desde hace varios siglos atrás (Gorski & Altmordu, 2008). El estudio por parte de las ciencias sociales, en cambio, se remonta al periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial: por un lado, las investigaciones en psicología que trataban de establecer vínculos entre determinadas formas de religiosidad con el prejuicio y el autoritarismo (Allport & Ross, 1967); por otro lado, los estudios sociológicos ligados al interés por la secularización y la comparación entre las sociedades europeas y la norteamericana (Glock & Stark, 1965). Si bien durante este periodo las investigaciones de orientación cuantitativa tuvieron un especial auge en los Estados Unidos, también en Europa Occidental e incluso en la Oriental se realizaron estudios acerca de los niveles de religiosidad (una reseña se puede encontrar en Dobbelaere, 2002). Actualmente, esta sigue siendo una de las problemáticas centrales de los estudios empíricos sobre religión, como veremos más adelante.

Si bien el concepto de religiosidad ha sido poco trabajado conceptualmente, los investigadores están de acuerdo en reconocer que puede manifestarse en múltiples dimensiones (Holdcroft, 2006). Desde la psicología, la propuesta clásica es la de Allport y Ross (1967), quienes distinguen entre una *religiosidad extrínseca*, orientada hacia fines utilitarios como la seguridad, el estatus y el confort; y una

*religiosidad intrínseca*, que supone una religión “vívica”, que se coloca por encima de otras necesidades. No obstante, esta tipología se refiere más bien a contenidos o cualidades de religiosidad, y no realmente a dimensiones en las que puede expresarse la intensidad religiosa. Se trata aquí, en realidad, de una distinción entre “mala religión” y “buena religión” (Kirkpatrick & Hood, 1990), y no se aplica directamente a los niveles de religiosidad.

Otra propuesta clásica es la de Glock y Stark (1965), quienes identifican cinco dimensiones: 1) *experiencial*: sentimientos, percepciones y sensaciones que involucran una comunicación con lo divino; 2) *ideológica*: creencias que se espera tengan los adeptos de una religión; 3) *ritualística*: prácticas tales como adoración, rezos, participación en sacramentos, ayuno y otras similares; 4) *intelectual*: conocimiento de los principios de fe y las escrituras de una religión; 5) *consecuencial*: efectos de las anteriores dimensiones en el individuo, incluyendo las prescripciones de lo que se debe y no se debe hacer, así como las recompensas que se espera obtener en el presente o en el futuro. Esta tipología de dimensiones es más aplicable al sentido que damos aquí al concepto de religiosidad individual, aunque no queda muy clara la diferencia entre las dimensiones ideológica e intelectual, así como la manera de operacionalizar la última dimensión para la investigación empírica.

El tema ha sido objeto de poca discusión teórica hasta la introducción de las teorías de la elección racional. La propuesta de Stark y Bainbridge (1985) de distinguir entre dimensiones *mundana*, *ultramundana* y *universal* de la religiosidad se refiere más a tipos de recompensas antes que a maneras en que se expresa el comportamiento religioso. Posteriormente, Stark y Finke (2000) distinguen simplemente entre *compromiso religioso objetivo*, que incluye todas las formas de participación religiosa, las ofrendas materiales y la conformidad con las reglas; y *compromiso religioso subjetivo*, que involucra la creencia, el conocimiento y las emociones. Consideramos que esta distinción entre las prácticas religiosas y la subjetividad religiosa es mucho más útil para la investigación empírica, aunque es necesario corregir el sesgo excesivamente institucional que estos autores otorgan a su concepto de compromiso religioso, e introducir una diferencia entre las prácticas

“públicas” –como la asistencia a servicios religiosos– y las prácticas “privadas” – como la oración (Ellison, Gay & Glass, 1989).

El punto central de discusión de las teorías de la religiosidad individual no está, sin embargo, en el sentido del concepto ni en sus dimensiones, sino en la explicación del fenómeno. En todos los estudios empíricos contemporáneos, ya sea que comparen grupos de individuos, sociedades o trayectorias temporales, la pregunta central es: ¿qué factores determinan las diferencias en los niveles de religiosidad individual?, es decir, ¿qué hace que ciertas personas o grupos sean más religiosos que otros?

Al respecto, la literatura actual comúnmente reconoce dos grandes paradigmas: la perspectiva de la *secularización* y la de las *economías religiosas*. Se los suele llamar “paradigmas” dado que no constituyen en sí mismos una teoría, sino que abarcan distintas propuestas que colocan el énfasis en algún factor explicativo específico.

## **1.2 Paradigma de la secularización**

El paradigma de la secularización es heredero de la tradición clásica de la sociología que se centra en las grandes transformaciones históricas de las sociedades modernas, y que se interpretan como un rompimiento con las estructuras y valores de las sociedades tradicionales. Siguiendo los presupuestos del pensamiento ilustrado, los sociólogos clásicos asumían que las tradiciones religiosas llegarían a perder, o habían perdido ya, la fuerza de convicción que tuvieron en el pasado y serían reemplazadas por visiones del mundo más acordes al nivel de conocimiento alcanzado por el ser humano moderno<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Así, Marx (2004 [1844], p. 50), quien consideraba a la religión como “suspiro de la criatura atormentada” y como expresión y a la vez protesta frente a aquel sufrimiento, preveía una situación en que las masas serían conscientes de las causas reales de su miseria y ya no necesitarían de la “felicidad ilusoria” de la religión. Para Weber (2003 [1919]), la “racionalización intelectualista”, operada a través de la ciencia y de la técnica, tiene un efecto de desmagificación, ya que el individuo moderno sabe que todo puede ser dominado por el cálculo y no necesita recurrir a poderes ocultos. Durkheim (2008 [1912], p. 646), por su parte, si bien aseguraba que la religión no estaba “llamada a desaparecer sino a transformarse”, consideraba que las viejas religiones eran incompatibles con las convicciones modernas acerca de la libertad de pensamiento, de modo que frente a la “corriente irresistible del progreso”, las religiones cada vez serían más incapaces de ejercer alguna “influencia amplia y profunda sobre las conciencias” (Durkheim, 2004 [1897], p. 515-516).

Sin embargo, el concepto de secularización se utiliza en sociología en sentidos muy diversos y remite a un conjunto demasiado amplio de fenómenos; más que una teoría, puede considerarse una “metanarrativa” de la sociología (Clark, 2012). Asimismo, el ámbito de la intensidad de las prácticas religiosas ha recibido relativamente poca atención dentro del paradigma clásico de la secularización, en contraste con temáticas ampliamente discutidas como la diferenciación, la racionalización, la pluralización y la privatización de la religión (Tschannen, 1991). Ante estas dificultades, consideramos de gran importancia la distinción propuesta por Dobbelaere (2002) entre niveles de secularización, ya que nos permite identificar al problema de la religiosidad, tal como lo entendemos aquí, exclusivamente con el nivel *individual* de la secularización, y reconocer al mismo tiempo que existen otras dimensiones que no son de interés inmediato para este trabajo.

Si bien existen diversas propuestas dentro de este paradigma (entre otros, Wilson, 1966, 1998; Martin, 1978, 2005; Bruce, 2002, 2011), la versión probablemente más influyente está en la propuesta de Berger (2006 [1967]), que nos permite una aproximación al ámbito de la religiosidad individual. De acuerdo con este autor, la secularización es un proceso que ocurre en el ámbito de las estructuras sociales, pero que posee también su correlato subjetivo, al que llama “secularización de las conciencias”. Aplicando las ideas de Weber acerca de la racionalización y el desencantamiento del mundo, Berger (2006, p. 190) afirma que el establecimiento de un orden socio-económico industrial requiere de personal científico y técnico “dominados por su estilo racional de pensar”. La modernización económica constituye la “localización originaria de la secularización” (2006, p. 186) y, en consecuencia, los individuos conectados de algún modo con la producción industrial moderna experimentan con mayor fuerza los impactos de la secularización, mientras que la religiosidad es más fuerte en los márgenes de la sociedad industrial.

Berger apoya esta tesis en estudios empíricos realizados en Europa acerca de las diferencias de religiosidad entre clases sociales. De acuerdo con la reseña que ofrece Dobbelaere (2002), desde la década del sesenta se ha publicado una gran cantidad de material empírico acerca de países europeos, Estados Unidos y Canadá, que muestran que los grados de involucramiento en los procesos económicos y sociales modernos están relacionados con menores niveles de intensidad religiosa.

Berger (2006, p. 191) no afirma que la religión tienda necesariamente a desaparecer, al contrario, en la esfera de la familia y de las relaciones sociales ligadas a ella, la religión “continúa siendo relevante en términos de las motivaciones y autointerpretaciones de las personas respecto a esta esfera de la actividad social cotidiana”. No obstante, la religión mantiene su importancia exclusivamente en el ámbito privado, y es irrelevante para las actividades que el individuo mantiene en la esfera pública. Además, Berger considera a la familia moderna como una institución frágil, de modo que las construcciones del mundo religioso se vuelven tenues y pueden ser abandonadas fácilmente. Incluso las iglesias y otros grupos religiosos poseen una fortaleza limitada, dado su carácter voluntario y su localización en la esfera privada. Podríamos decir que, para Berger, la privatización no supone la desaparición de la religión, pero sí la convierte en insegura y su importancia para el individuo se relativiza.

La secularización es interpretada por Berger como un debilitamiento o incluso desaparición de aquellas estructuras sociales de plausibilidad de la religión en las condiciones propias de las sociedades modernas. Desafortunadamente, aquí todo el énfasis está puesto en la dimensión “pública” del fenómeno, y se deja de lado el nivel micro de las relaciones con los “otros significativos”. Para Berger, la secularización ejerce todo su poder en las esferas económica y política, mientras la esfera privada de la vida social cotidiana se asume como una estructura de plausibilidad necesariamente débil. En las condiciones de pluralismo, los distintos grupos religiosos tratan de mantener sus particulares “submundos” frente a otros “submundos” competidores, pero la religión ya no es capaz de legitimar “el mundo” (2006, p. 217). Desde esta perspectiva, la plausibilidad de la religión parece ser una cuestión de todo o nada; no se considera la posibilidad de que los diversos grupos religiosos puedan desarrollar distintos grados de plausibilidad para la religión, dependiendo de su capacidad de construir espacios de integración social y ofrecer, así, a los individuos las experiencias de solidaridad que escasean en la “esfera pública” (Beltrán Cely, 2009).

Aquí es necesario mencionar que el mismo Berger (1999) reconoció que esta teoría estaba “esencialmente equivocada”, y observó que la secularización en el nivel societal no implicaba automáticamente secularización en el nivel individual. La

propuesta más reciente de Berger continúa destacando la condición de pluralismo, pero reconoce que en este contexto las preferencias de los individuos pueden ser seculares, o pueden ser religiosas. Asimismo, estas decisiones pueden ser compromisos apasionados o pueden ser opciones triviales de baja intensidad emocional (Berger, Davie & Fokas, 2008). Esto quiere decir que la condición de pluralismo puede minar la plausibilidad de la religión: determinados grupos religiosos se secularizan y su nivel de compromiso religioso será relativamente bajo; pero también puede promover estructuras de plausibilidad defensivas y, por tanto, una mayor intensidad de la religiosidad. Este es el tema descrito por Berger (1999) en términos de adaptación y resistencia, secularización y desecularización.

De todas maneras, podemos mencionar varios estudios más recientes que, sin necesariamente adherirse al paradigma de la secularización, exploran tesis cercanas al vínculo entre compromiso religioso y dimensiones de modernización socioeconómica, esta vez en el ámbito global e incluyendo variables tanto de nivel individual como nacional. Así, se han encontrado evidencias del vínculo negativo entre religiosidad y desarrollo económico (Barro & McCleary, 2003; Norris & Inglehart, 2011; Van Ingen & Moor, 2015), ingreso (Müller, 2009; Ruitter & van Tubergen, 2009), urbanización (Barro & McCleary, 2003; Ruitter & van Tubergen, 2009; Van Ingen & Moor, 2015), y acceso a medios de comunicación masivos (Norris & Inglehart, 2011). No obstante, el nivel educativo, que podría interpretarse como una exposición directa a la racionalización científico-técnica, ofrece evidencias menos concluyentes: mientras algunos autores reportan una clara asociación negativa entre educación y religiosidad (Müller, 2009; Norris & Inglehart, 2011; Van Ingen & Moor, 2015), otros encuentran que el efecto es pequeño y poco consistente (Ruitter & Van Tubergen, 2009), e incluso se ha llegado a reportar una asociación positiva (Barro & McCleary, 2003).

Una versión más específica de la teoría que vincula religiosidad individual y modernización socioeconómica es la tesis de la compensación. De acuerdo con Glock (1961), la situación de privación relativa es un requisito para el surgimiento de cualquier movimiento social organizado. La organización adoptará soluciones de tipo religioso cuando la naturaleza de la privación no se percibe adecuadamente, o cuando las personas no están en posición de eliminar directamente las causas; en cambio,

cuando la situación es la opuesta, las soluciones tenderán a ser de tipo secular. Glock (1961, p. 29) sostiene que las soluciones religiosas “tienden a compensar por sentimientos de privación antes que eliminar sus causas”, mientras las soluciones seculares exitosas “son más proclives a eliminar las causas y, por tanto, también los sentimientos”<sup>2</sup>.

De la tesis de Glock se deduce que los individuos o grupos mayormente expuestos a situaciones de privación tenderán a ser más religiosos que aquellos en mejor situación socio-económica. Glock y sus colaboradores presentaron un estudio realizado en Estados Unidos que demostraba una asociación negativa entre el grado de privación y el nivel de religiosidad, aunque otros estudios realizados en las décadas del 70 y 80 no confirman la tesis de la compensación (Dobbelaere, 2002).

La tesis de la compensación presupone una función *psicológica* de la religión: permite a las personas lidiar con situaciones de privación o inseguridad, que de otro modo resultarían insoportables; una vez eliminadas las causas objetivas de sus problemas, la religión deja de ser necesaria o al menos pierde relevancia. Esta tesis recuerda a la idea de Marx (2004) [1844] acerca de la religión como expresión ilusoria del “sufrimiento real”, pero no existe una relación explícita con esta teoría ni un intento de profundizar en las implicaciones teóricas de esta postura.

La influyente propuesta de Norris e Inglehart (2011) puede considerarse como una nueva versión de la tesis de la compensación. Los autores proponen una versión revisada de la teoría de la secularización, centrada en el concepto de seguridad existencial. Su hipótesis consiste en que la experiencia de vivir en sociedades menos seguras (en términos de hambre, enfermedad, acceso limitado a salud y educación, desigualdad de género, violencia, inestabilidad política, etc.) aumentará la importancia de la religión para los individuos, mientras, a la inversa, la experiencia de vivir en condiciones más seguras la disminuirá. Los autores consideran que la religión cumple una función de ofrecer seguridad psicológica: la creencia de que el mundo obedece a un orden superior es una forma de lidiar con situaciones de estrés, y permite a la gente “calmar su ansiedad y enfocarse en los problemas inmediatos” (2011, p. 19). La necesidad de la religión, por lo tanto, se vuelve menor en

---

<sup>2</sup> Las traducciones de las citas son nuestras.

condiciones de mayor seguridad existencial, y, en consecuencia, se erosionan las prácticas religiosas.

Para poner a prueba esta teoría, los autores categorizan a los países en sociedades agrarias, industriales y postindustriales, utilizando el índice de desarrollo humano del PNUD. Al observar distintos indicadores de religiosidad, encuentran que las personas que viven en sociedades agrarias son el doble más religiosas que las personas de las otras sociedades. De modo similar, los autores encuentran niveles relativamente altos de correlación entre indicadores de prácticas religiosas y múltiples indicadores socioeconómicos, demográficos, de educación y salud a nivel país.

En términos de datos individuales, Norris e Inglehart demuestran que en sociedades agrarias la elevada asistencia a servicios religiosos está ampliamente distribuida a través de los distintos grupos poblacionales, aunque, como predice la teoría, la participación es más fuerte entre los grupos más pobres y con menor educación. En las sociedades industriales, en cambio, la proporción general de personas que asisten frecuentemente a servicios religiosos se reduce de manera considerable, pero es relativamente mayor entre la población más vulnerable, incluyendo mujeres, la población de mayor edad, de bajo nivel educativo, bajos ingresos, y con trabajo no calificado. En las sociedades postindustriales se observa una marcada diferencia entre hombres y mujeres, y, sobre todo, entre la población de menor y mayor edad. En estas últimas sociedades, no obstante, la asociación entre participación religiosa y estatus socioeconómico es “mezclada e inconsistente” (2011, p. 69). Aquí la tesis general es que en sociedades postindustriales con mayores desigualdades socioeconómicas –como los Estados Unidos– la religiosidad se mantiene fuerte entre las clases más pobres, mientras estas diferencias tienden a disminuir en sociedades más igualitarias.

En todo caso, Norris e Inglehart (2011, p. 71) afirman que el macro-nivel es un predictor más importante de la religiosidad individual que el nivel micro; la razón está en que aun las clases adineradas que viven en países con bajos niveles generales de desarrollo humano y alta desigualdad no pueden aislarse enteramente de “los riesgos de crimen, la amenaza de violencia, y los problemas de inestabilidad política endémicos en la sociedad”; en cambio, incluso los grupos excluidos que viven en

países avanzados y con baja desigualdad, “a pesar de enfrentarse a serios problemas de pobreza y discriminación, usualmente tienen acceso a servicios básicos de salud pública, beneficios estatales de bienestar, y escolarización para sus hijos”.

Varios estudios de comparación internacional a nivel global han buscado confirmar la teoría de la seguridad existencial de Norris e Inglehart. Especialmente, se han encontrado asociaciones negativas entre los niveles de religiosidad y la desigualdad de ingreso (Ruiter & van Tubergen, 2009; Müller, 2009), el gasto estatal en bienestar (Gill & Lundsgaarde, 2004; Ruiter & van Tubergen, 2009), y también una asociación positiva con las situaciones de conflicto bélico (Ruiter & van Tubergen, 2009). La importancia que esta teoría le otorga a las condiciones de desigualdad ha resultado útil para explicar, al menos en parte, las diferencias de religiosidad que se observan entre los Estados Unidos y Canadá (Marger, 2013). No obstante, el estudio longitudinal de Van Ingen y Moor (2015, p. 567) no encuentra asociaciones significativas con las variables de desigualdad de ingreso y gasto en bienestar social, lo cual lleva a estos autores a afirmar que la evidencia es “de algún modo ambigua respecto a las teorías que enfatizan el rol crítico de la inseguridad existencial”.

### **1.3 Paradigma de las economías religiosas**

El paradigma de las economías religiosas, o del mercado religioso, surge como alternativa a la teoría clásica de la secularización, y particularmente frente a su incapacidad de dar cuenta de la “excepcionalidad” norteamericana. La teoría se remonta a las tesis poco conocidas de Adam Smith acerca del vínculo entre la libre competencia entre iglesias y la vitalidad de la religión, así como a las observaciones que viajeros europeos, como Ernst Troeltsch y Max Weber, hicieron acerca de las peculiaridades de las organizaciones religiosas en Estados Unidos y su fortaleza en comparación con las europeas (Iannaccone, 1991; Stark & Finke, 2000).

La versión más elaborada de esta propuesta se enmarca en la teoría de la elección racional, específicamente la presentada por Stark & Finke (2000). Estos autores presentan proposiciones que se consideran universalmente aplicables a los seres humanos, independientemente de sus circunstancias. Podemos decir que se trata de una micro-economía de la religión, que parte del presupuesto de que “la

gente realiza elecciones religiosas en la misma manera en que realizan otras elecciones, sopesando los costos y los beneficios” (2000, p. 85).

Estos autores destacan la importancia del surgimiento, en toda cultura religiosa eficiente, de especialistas que manejan “empresas” encargadas de ofrecer servicios religiosos. La religiosidad individual se entiende desde este vínculo que establece el individuo con los servicios ofrecidos por las organizaciones: “Compromiso religioso es el grado en que los seres humanos cumplen sin demora los términos de intercambio con un dios o dioses, tal como son especificados por las explicaciones de una organización religiosa dada” (2000, p. 103).

Mientras el paradigma de la secularización coloca el énfasis en el cambio subjetivo de las preferencias religiosas (en lenguaje económico, la “demanda”), la teoría del mercado religioso se pregunta: “¿por qué las organizaciones religiosas cambian de tal manera que dejan de disfrutar de atractivo masivo?” (2000, p. 193). En otras palabras, el peso explicativo de la religiosidad está en la “oferta”, en el esfuerzo que las organizaciones son capaces de realizar en el contexto de determinada economía religiosa.

Esto no quiere decir que las preferencias religiosas no se tomen en cuenta, lo que ocurre es que se las considera un elemento “estático”: la teoría asume que están determinadas por múltiples factores, tanto sociales como individuales, y que las personas tienden a asociarse según un principio de homofilia de preferencias, con poca movilidad entre estos grupos. Así, en una economía religiosa se diferencian nichos de mercado, que agrupan a las personas según sus preferencias en términos de los niveles de exigencia y de los costos que están dispuestas a invertir en las actividades religiosas.

En realidad, el apareamiento de toda la gama de nichos requiere que una economía religiosa de libre mercado funcione por un tiempo considerable. Así, solamente el caso de los Estados Unidos cumple este requisito y se considera, por tanto, como representante del patrón básico. En contraste, en condiciones de monopolio religioso, algunos nichos importantes permanecerán latentes, ya que carecerán de opciones religiosas adecuadas y serán fuente de apatía. En otras palabras, la existencia de una firma religiosa monopólica aumenta “la proporción de la población cuya indiferencia o incluso antagonismo los ubica completamente fuera

del mercado religioso” (2000, p. 209). Ninguna firma religiosa puede satisfacer todos los nichos de la demanda, ya que siempre existirán preferencias por distintas modalidades de la religión; en consecuencia, el pluralismo se considera “el estado natural de las economías religiosas”. Un monopolio religioso no puede surgir del consentimiento voluntario, sino que depende siempre “del grado en que el Estado utiliza la fuerza coercitiva para regular la economía religiosa” (2000, p. 199).

La ciencia social del siglo XX, nos dicen Stark y Finke, asumió que la fe se mantenía fuerte en condiciones pre-modernas, donde la religión ejercía una influencia generalizada en las instituciones sociales, y constituía una verdad universal no cuestionada. De acuerdo con estos autores, la imagen de una pre-modernidad de piedad universal es equivocada. Si el Medioevo europeo construyó inmensos templos que dominan hasta hoy el espacio público, no se debe a que la fe fuera universal y robusta, sino a la capacidad de las clases dominantes de imponer un monopolio religioso entre la población. En sociedades como las de la Europa medieval no existía un alto compromiso religioso generalizado, sino una *sacralización* de la sociedad, es decir, existía poca diferenciación entre las instituciones religiosas y seculares, y los aspectos primarios de la vida, desde la familia hasta la política, estaban cubiertos con símbolos y retórica religiosos. En cambio, cuando el Estado deja de apoyar el monopolio religioso ocurre un proceso de *desacralización*. Stark y Finke concuerdan con las teorías de la secularización en este aspecto macro, pero su tesis es que la consecuencia de la desacralización no es el debilitamiento de la religiosidad individual, sino todo lo contrario: “la desaparición de los monopolios religiosos y la desregulación de las economías religiosas resultará en un aumento general del compromiso religioso individual, en la medida en que más firmas (y firmas más motivadas) ganen libre acceso al mercado” (2000, p. 200).

Así, la tesis central de esta teoría respecto de la religiosidad individual es que la participación religiosa aumenta en economías desreguladas y competitivas, y a la inversa, cuando no existe competencia, las iglesias serán demasiado ineficientes para mantener “esfuerzos vigorosos de mercadeo”, y el resultado será una baja participación general.

Por motivos evidentes, la teoría del mercado religioso ha sido especialmente útil para explicar el caso de los Estados Unidos. Stark y Finke muestran que en este

país la afiliación religiosa empieza a aumentar después de la independencia, cuando realmente se instaura el pluralismo religioso norteamericano. Asimismo, Finke y Stark (1988) encontraron que mientras más diversa la economía religiosa de las ciudades norteamericanas, mayor era el porcentaje de la población que pertenecía a una iglesia. Finke, Guest y Stark (1996) realizaron un estudio de participación religiosa en el estado de Nueva York, y concluyeron que mientras la Iglesia de Inglaterra permanecía como la iglesia oficial y subsidiada, la participación religiosa era muy baja, situación que cambia tras la independencia, cuando se observa un aumento tanto en la afiliación religiosa como en la asistencia a la iglesia.

El argumento adquiere fuerza cuando se lo utiliza para contrastar el caso norteamericano con la baja religiosidad de Europa Occidental. Aquí la idea general es que la religión en Europa “sufrir de la debilidad que hoy se sabe bien plaga al socialismo” (Stark & Finke, 2000, p. 228), puesto que la mayoría de países europeos mantienen una economía religiosa socializada, o un grupo religioso (o varios) disfruta de un estatus especial privilegiado. Esta, y no la secularización, es la causa de la débil participación religiosa en estos países.

Así, en los países escandinavos, justamente aquellos con los niveles de participación religiosa más bajos de toda Europa, las iglesias estatales forman parte del Estado de Bienestar, y las autoridades eclesiásticas son nombradas y controladas por los partidos políticos. A lo largo de Escandinavia, y también en Alemania, los clérigos de las iglesias nacionales son servidores públicos y miembros de sindicato. En estas condiciones, no tienen motivación alguna para atraer grandes cantidades de gente a los servicios religiosos, de hecho, “se encuentran mejor con iglesias vacías, que demandan poco de su tiempo, que con iglesias llenas” (2000, p. 230). Asimismo, el hecho de que la religión sea un servicio público gratuito no solamente le otorga poco valor a los ojos de los laicos, sino que impide que iglesias no subsidiadas compitan con las iglesias apoyadas oficialmente.

Aparte de este carácter socializado de muchas economías religiosas europeas, existe también una tendencia muy difundida a estigmatizar, acosar e incluso perseguir a grupos religiosos que se consideran “sectas peligrosas”, tanto por parte del Estado como por los medios de comunicación. En países como Alemania, Francia y Bélgica existen leyes o al menos políticas en contra de los “cultos”,

obstáculos burocráticos para obtener permisos de funcionamiento, desprestigio por parte de la opinión pública, e incluso amenazas y vandalismo hacia iglesias cristianas y no cristianas distintas a las tradicionales.

En términos de estudios de comparación internacional, la primera aplicación de la teoría del mercado religioso fue la investigación de Iannaccone (1991) que recogía datos de Estados Unidos, Canadá, 14 países de Europa, Australia y Nueva Zelanda. Este autor concluye que el nivel de pluralismo religioso explica más del 90% de la variación total de la asistencia semanal a servicios religiosos. Algunos estudios recientes que realizan comparaciones internacionales también han confirmado la asociación positiva entre religiosidad individual y niveles nacionales de pluralismo religioso (Barro & McCleary, 2003), así como la asociación negativa con indicadores de regulación estatal de la religión (Barro & McCleary, 2003; Ruitter & van Tubergen, 2009). No obstante, otros estudios no encuentran asociación significativa con ninguna de las dos variables (Gill & Lundsgaarde, 2004), e incluso reportan una asociación negativa entre religiosidad individual y pluralismo (Müller, 2009).

En su revisión de la literatura sobre el tema, Chaves y Gorski (2001) observan que, en lo que respecta a estudios con N grande, y excluyendo aquellos comprometidos por problemas aritméticos (Voas, Crockett & Olson, 2002), solamente 11 estudios muestran resultados positivos respecto de la asociación entre participación religiosa y pluralismo, frente a 82 con resultados no positivos.

Desde el punto de vista de la evidencia histórica y comparativa, Chaves y Gorski llaman la atención acerca de que los defensores del paradigma del mercado religioso suelen enfocarse en los casos de los países predominantemente protestantes del Norte y Occidente de Europa, donde es común encontrar economías religiosas “socializadas”. No obstante, si se presta atención al caso “atípico” de los países católicos del Sur y Este de Europa, se observa que presentan niveles altos de religiosidad individual comparados con los países protestantes, a pesar de ser religiosamente homogéneos. De acuerdo con estos autores (2001, p. 271), “en Europa, así como en los Estados Unidos, la vitalidad religiosa de las regiones católicas representa una anomalía problemática para las explicaciones que se enfocan en el lado de la oferta”. También el caso de Canadá desmiente la teoría del mercado religioso, dado que se trata de una sociedad religiosamente pluralista, al igual que los

Estados Unidos, pero esta situación no ha impedido un declive de la religiosidad análogo al de Europa Occidental (Marger, 2013). Tampoco la experiencia de desregulación del mercado religioso en los países ex comunistas muestra una asociación consistente con sus niveles de religiosidad (Chaves & Gorski, 2001).

La conclusión de Chaves y Gorski es que la evidencia, tanto histórica como cuantitativa, sugiere que en ciertos momentos y lugares la reducción de la regulación y el aumento del pluralismo pueden estar acompañados de un aumento de la religiosidad, pero no es posible apoyar la pretensión universalista de la teoría del mercado religioso. El vínculo entre pluralismo y religiosidad funciona “a veces sí, a veces no”, de modo que, de acuerdo con la opinión de estos autores, la búsqueda de una ley general debe ser abandonada. Este ha sido el cuestionamiento realizado también por Warner (2008), quien afirma que el “nuevo paradigma” del mercado religioso nunca debió adoptarse como una teoría general para la sociología de la religión, sino simplemente como un argumento acerca de que los patrones institucionales en los Estados Unidos son distintos a los europeos.

#### **1.4 Religiosidad individual y *social embeddedness***

Decíamos más arriba que las discusiones teóricas alrededor de la religiosidad individual han tendido a concentrarse en la explicación del fenómeno antes que en el sentido del concepto. Este es un punto sobre el que vale la pena detenerse. Los paradigmas dominantes establecen vínculos entre la religiosidad individual y alguna variable o grupo de variables externas, especialmente de tipo económico y político. En otras palabras, su eje de estudio es la relación religiosidad-nivel de modernización o desarrollo socioeconómico, o religiosidad-nivel de competencia en el mercado; en ambos casos realizando un salto más o menos inmediato desde el individuo a factores estructurales macro. No obstante, no queda claramente dilucidada la diferencia entre los niveles micro y macro, y más precisamente: ¿cómo funciona la religiosidad en el plano de su manifestación inmediata, esto es, el plano del comportamiento individual?

A pesar de todas sus limitaciones y las críticas de las que ha sido objeto, debemos convenir en que la teoría de las economías religiosas basada en la perspectiva de la elección racional es “la teoría general más sistemática que ha

aparecido hasta el momento” en sociología de la religión (Collins, 1997, p. 161). Sobre todo, su punto de partida micro-económico nos permite enfocarnos en el comportamiento religioso individual, así como en la relación entre los especialistas religiosos y sus “clientes”.

El problema de esta perspectiva no está en la teoría de la elección racional como tal; el presupuesto de que el comportamiento religioso supone elecciones que sopesan costos y beneficios es útil como hipótesis de trabajo. El problema está en el enfoque centrado en la “oferta” religiosa y el presupuesto de la “demanda” estática (Chesnut, 2007), ya que otorga de antemano toda la carga explicativa de la religiosidad a la eficiencia o ineficiencia de los especialistas religiosos. Por otro lado, el comportamiento de estos especialistas se desvía inmediatamente hacia el ámbito macro del mercado religioso, y toda la propuesta termina en una defensa de las virtudes del libre mercado frente a las debilidades que “plagan al socialismo”. Sobre todo en sus estudios empíricos, los representantes de la versión ortodoxa de la teoría han invertido todas sus energías en demostrar el vínculo entre religiosidad y competencia en el mercado, medida por el nivel de pluralismo religioso y de regulación gubernamental. Este énfasis radica en la campaña por parte de estos autores en contra del paradigma de la secularización, así como en un evidente sesgo ideológico interesado en mostrar las virtudes del modelo norteamericano de libre mercado en oposición al estatismo europeo.

Para corregir estos sesgos, debemos concordar con Collins (1997) cuando afirma que al estudio sociológico de la religión –en este caso, de la religiosidad individual– no le conviene mantener la pureza de las tradiciones intelectuales, sino que se requiere combinar la tradición racionalista/utilitaria de la que parten Stark y sus colaboradores, con la tradición durkheimiana que enfatiza la solidaridad social. Como afirma Sherkat (1997), la parsimonia de la teoría de la elección racional debe sacrificarse con el fin de integrar los *insights* de ambas tradiciones.

En efecto, una aproximación sociológica al comportamiento religioso nos remite necesariamente a considerar al individuo en el contexto de sus interacciones sociales y de su pertenencia a grupos. La intensidad religiosa, si bien es un fenómeno que se observa en el plano individual, no puede asumirse como un fenómeno meramente psicológico, dado que no se trata solamente de contenidos de la

conciencia (por ejemplo, determinadas creencias o determinadas emociones), sino, ante todo, de prácticas sociales que se renuevan con determinada regularidad y que son el sostén de la religiosidad de los individuos. Este es justamente uno de los principales legados de la sociología de la religión de Durkheim:

Una filosofía puede elaborarse en el silencio de la meditación interior, pero no así una fe. Porque una fe es ante todo calor, vida, entusiasmo, exaltación de todas las actividades mentales y elevación del individuo por encima de sí mismo. Pero ¿cómo podría añadir nuevas energías a las que ya posee sin salir para ello de sí mismo? ¿Cómo podría sobrepasarse contando sólo con sus propios recursos? La única hoguera en la que podemos calentarnos moralmente es la que forma la sociedad de nuestros semejantes, y las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y acrecentar las nuestras son las que otro nos presta. (Durkheim, 2008 [1912], p. 638-639)

La concepción durkheimiana de la religión, entendida como “sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas” que unen a sus adherentes en una “comunidad moral” (Durkheim, 2008 [1912], p. 92), se vincula con la idea de que distintas comunidades religiosas poseen capacidades diferenciadas de cohesión o integración (Durkheim, 2004 [1897]). No obstante, la perspectiva durkheimiana original posee un importante defecto: si bien el concepto de integración nos remite a un punto de enlace entre el individuo y la sociedad, Durkheim interpreta al concepto en términos de su funcionalidad para el “organismo” social. La analogía organicista y el sentido biológico del término “función” están en la raíz de aquella concepción del comportamiento humano que Granovetter (1985) califica de “sobresocializada”, y que conduce a asumir una influencia mecánica de la sociedad en el individuo.

Consideramos, siguiendo a Granovetter, que la alternativa está en asumir al comportamiento individual –en este caso, a la religiosidad– no como determinado automáticamente por los procesos de socialización, sino como incrustado (*embedded*) en relaciones interpersonales que se renuevan constantemente. Así, la “comunidad moral” a la que se refería Durkheim no debe entenderse desde una concepción hipostasiada de la sociedad, sino como grupo religioso cuya unidad

existe solamente a partir de interacciones recurrentes entre sus miembros<sup>3</sup>. En el mismo sentido, el concepto de integración debe ser reinterpretado en términos de la fortaleza de las redes sociales que proveen al individuo de un sentido de pertenencia, tal como lo han propuesto Pescosolido y Georgianna (1998) para el caso del vínculo entre suicidio y religión. Esta observación también coincide con la propuesta de Collins (1997, 2009), quien afirma que la sociología de la religión de Durkheim no debería interpretarse desde la primacía de los valores y la cultura, sino desde una perspectiva que considera a la religión como dependiente de las dinámicas de interacción al interior de grupos.

Varios autores han elaborado propuestas para introducir el incrustamiento social del comportamiento religioso en el marco de la teoría de la elección racional. Sherkat (1997) cuestiona el carácter estático que la teoría ortodoxa otorga a las preferencias religiosas (la “demanda”), y argumenta que estas se encuentran incrustadas en relaciones sociales que influyen en los deseos y decisiones individuales. Por una parte, las preferencias se forman en el contexto de sistemas de sentido religioso particulares, que son apropiados por los individuos a través de la participación en comunidades religiosas. Por otra parte, las relaciones sociales pueden influir en las decisiones religiosas *a pesar de* las preferencias individuales, ya sea por motivos de simpatía o antipatía (por hacer sentir bien o mal a otra persona), con el propósito de dar un ejemplo (particularmente desde los padres a los hijos), y por recompensas y castigos ligadas a las reacciones de los otros y no a las cualidades intrínsecas del bien religioso. En términos generales, Sherkat propone un modelo de elección racional basado no en las preferencias individuales *per se*, sino en las constricciones sociales; no en la maximización de utilidad, sino en la dinámica de recompensas y castigos.

Siguiendo de cerca a Sherkat, Ellison (1995) apuesta por un modelo basado en sanciones positivas y negativas vinculadas con las reacciones de los otros frente al comportamiento religioso del individuo. Los individuos pueden decidir unirse y

---

<sup>3</sup> Esta perspectiva nos acerca también a la concepción de la sociología que ofrece Simmel (2014 [1908]): no existe la sociedad como un ente hipostasiado, sino como acciones recíprocas entre individuos que se conectan, se desconectan y se vuelven a conectar en un constante fluir. La cohesión de los grupos sociales otorga a estos “unidad” sociológica más allá de lo individual, pero esta cohesión no depende de los contenidos psicológicos sino de distintas características de los grupos y de las relaciones entre grupos.

participar en una comunidad religiosa motivados tanto por recompensas con contenido sustancialmente religioso (como las compensaciones en otro mundo o creencias que otorgan un sentido existencial), así como por recompensas menos religiosas en sentido estricto y ligadas directamente a la interacción que el grupo ofrece: amistades, apoyo formal e informal (como cuidado infantil, ayuda material, consejería, compañía para enfermos y ancianos, etc.), actividades recreacionales, oportunidades amorosas, entre otras actividades propias de los grupos de interacción. Asimismo, por el lado de los castigos, los individuos pueden estar motivados por el temor de que el abandono del grupo, o la disminución de la intensidad de participación, puede resultar en la pérdida de acceso a aquellos bienes primariamente “no religiosos”, junto con el efecto emocional del rechazo y la pérdida de reputación al interior del grupo.

La teoría de Stark y Finke (2000), si bien mantiene su afiliación militante a la tradición racionalista-utilitaria, tiene el mérito de asimilar algunas de las críticas y propuestas que acabamos de mencionar. Estos autores reconocen que el compromiso religioso de los individuos depende del apoyo y refuerzo que ofrecen los grupos:

Quando la religión está anclada en grupos sociales estables, la gente es capaz de maximizar colectivamente su confianza en las explicaciones religiosas y en la seguridad de las recompensas ultramundanas, y también en reforzar efectivamente el compromiso de los unos frente a los otros. (Stark & Finke, 2000, p. 113)

De hecho, estos autores dedican todo un capítulo de *Acts of Faith* a la dinámica de los grupos religiosos. Según estos autores, la respuesta a la pregunta de por qué existen personas dispuestas a pagar un alto costo por la pertenencia a un grupo religioso que exige altos niveles de compromiso, no se encuentra en factores irracionales (por ejemplo, en los efectos de la socialización), sino en una racionalidad económica: los grupos que exigen altos costos para pertenecer a ellos ofrecen a cambio altos niveles de recompensas. Aquí, Stark y Finke sostienen, de modo similar a Sherkat y Ellison, que la pertenencia a una organización religiosa no ofrece recompensas exclusivamente religiosas sino también socio-emocionales: “además de

aquellas cosas que se prometen a través de medios religiosos, están también los placeres ordinarios de la pertenencia a un grupo” (2000, p. 146).

La generación de altos niveles de compromiso religioso ocurre, de acuerdo con Stark y Finke, a través de dos medios. El primero es el *ejemplo*: en la medida en que los otros miembros del grupo, especialmente amigos cercanos y familiares, demuestren altos niveles de compromiso, el individuo tenderá a responder de la misma manera y experimentará confianza en la veracidad de las doctrinas y la eficacia de las prácticas; de aquí se deduce que “mientras mayor sea el nivel de compromiso que el grupo espera, tal como es demostrado por el miembro promedio y justificado por las doctrinas del grupo, mayor será el nivel promedio de la confianza y el compromiso” (2000, p. 147). El segundo mecanismo es la *exclusión*: los altos costos hacen que la pertenencia al grupo no sea atractiva para aquellos que no están dispuestos a comprometerse completamente; con esto, se tiende a eliminar a los *free riders*, lo cual implica un mayor nivel promedio de religiosidad del grupo (Iannaccone, 1994).

Dado que el mayor desarrollo teórico en sociología de la religión se ha realizado en el contexto de la teoría de la elección racional, es conveniente tomarla como eje de referencia, siempre y cuando se lo haga no desde el presupuesto de actores atomizados, sino desde una perspectiva de incrustación del comportamiento religioso en interacciones sociales. Como decíamos más arriba, el presupuesto de la acción racional es útil como hipótesis de trabajo y no debe ser fácilmente descartada (Granovetter, 1985), sin embargo, debería asumirse solo como herramienta heurística y no como una teoría del comportamiento humano con pretensiones de antropología filosófica.

En este sentido, no es necesario establecer una distancia tan radical con el paradigma de la secularización, al contrario, es posible dejar abierta la posibilidad de encontrar conexiones a pesar de los diferentes presupuestos de partida acerca del comportamiento humano. Específicamente, el concepto de Berger (2006 [1967]) de estructuras sociales de plausibilidad ligadas a las relaciones con los “otros significativos” puede ser un complemento útil a los modelos basados en la elección racional y puede ayudar a superar el *impasse* entre ambas perspectivas. Como afirma

Stroope (2012), la noción de Berger acerca de las estructuras sociales de plausibilidad puede considerarse una teoría del *social embeddedness* de la religión.

En conclusión, el fenómeno de la religiosidad individual debe abordarse en primer lugar desde una perspectiva micro-sociológica, diferenciada analíticamente de factores macro-sociales, sean de tipo socioeconómico, o sean relacionados con la competencia en el mercado. En este nivel micro, el esfuerzo de los especialistas religiosos, destacado por las versiones ortodoxas de la teoría, sin duda puede ser un factor de gran importancia para el compromiso de los miembros de una organización religiosa, pero no puede asumirse simplemente como una función de las condiciones macro de la competencia en el mercado (Hill & Olson, 2009).

Por otro lado, esta perspectiva centrada en la “oferta” debe ser complementada con el punto de vista de la “demanda”, entendida en términos de la integración social a través de las dinámicas de interacción de los grupos religiosos. Siguiendo las propuestas de Sherkat y Ellison, así como de los mismos Stark y Finke, podemos explicar de manera más precisa el vínculo entre la religiosidad individual y la capacidad de integración de los grupos religiosos. La pertenencia a estos grupos implica una serie de recompensas para los individuos, que influyen en la importancia que estos otorgan a las diversas prácticas religiosas en sus vidas. En realidad, no es posible distinguir de manera estricta entre recompensas puramente religiosas y aquellas que no lo son; tampoco existe motivo para desligar necesariamente las recompensas referidas a la solidaridad social (amistad, espacios de recreación, sentido de pertenencia, etc.) y aquellas que implican una utilidad económica (ayuda financiera, acceso a empleo, etc.). Asimismo, el hecho de que todas estas recompensas estén enmarcadas en una visión del mundo compartida que otorga sentido para las “cuestiones últimas” de la vida puede considerarse en sí mismo una recompensa, que distingue a los grupos religiosos de otras comunidades de sentido (Ysseldyk, Matheson, Anisman, 2010). El otro lado de la pertenencia al grupo religioso son las posibles sanciones por no comportarse de acuerdo con el estándar de expectativas del mismo grupo, y, en el caso extremo de la desafiliación, la exclusión de los beneficios derivados de la pertenencia al grupo.

## 1.5 Redes intragrupal y prominencia de la religión

Si retomamos el sentido que al inicio de este capítulo dimos al concepto de religiosidad individual (la importancia que el individuo otorga, subjetiva y prácticamente, a la faceta religiosa de su vida), podemos notar que esta definición presupone que la religión es una de las facetas de la vida individual entre otras posibles. Es decir, la religión supone para el individuo una *posición social* en el sentido de pertenencia a determinada categoría nominal (Blau, 1977), pero este parámetro religioso es uno entre múltiples posiciones a las que el individuo también pertenece (familia, grupos de amistad, roles ocupacionales, género, grupo étnico, etc.). Esta observación puede interpretarse también desde un punto de vista psicosocial: dado que los individuos cumplen múltiples roles y, por tanto, deben lidiar con múltiples identidades, estas varían en términos de su prominencia, la cual se vincula con las diferencias de compromiso que los individuos establecen en diversos contextos de interacción (Stryker & Serpe, 1982; Stryker, 2000).

El nivel de religiosidad individual es, por tanto, un asunto del nivel de prominencia de la religión frente a otras posiciones o identidades sociales. ¿Qué características o dinámicas propias de los grupos religiosos están vinculados con el nivel de prominencia de la religión para el individuo? ¿Y cómo pueden relacionarse con el modelo teórico esbozado en la sección anterior?

Una primera respuesta la ofrecen Stark y Finke (2000) cuando afirman que el compromiso religioso de un individuo tiende a ser mayor en la medida en que el grupo posee mayores niveles de tensión con su entorno sociocultural, es decir, “el grado de distinción, separación y antagonismo entre un grupo religioso y el mundo ‘exterior’” (p. 143). Un grupo religioso con altos niveles de tensión frente a su entorno implica que sus miembros establecen menores niveles de distinción entre los asuntos religiosos y seculares; las creencias y prácticas religiosas definen “con quiénes se asocian, cómo ocupan su tiempo libre, en ocasiones incluso cómo se visten y cómo hablan” (p. 144). Asimismo, la pertenencia a estos grupos supone costos psicológicos originados en posibles juicios negativos provenientes del exterior. Es en el contexto de esta tesis que los autores presentan su análisis de la economía del compromiso religioso: los grupos de alta tensión exigen altos costos de

pertenencia, pero a cambio ofrecen recompensas valiosas tanto en términos religiosos como de placeres socio-emocionales ligados a la pertenencia al grupo.

La respuesta a por qué los grupos religiosos se diferencian de acuerdo con sus niveles de tensión frente al entorno puede llevarse por dos caminos. La primera interpretación, y más evidente, está ligada al aspecto cultural, o más específicamente, a la ideología del grupo religioso: el nivel de rechazo doctrinal al “mundo”, vinculado, por ejemplo, al énfasis otorgado a creencias milenaristas. Una segunda interpretación posible, aunque no necesariamente incompatible con la anterior, es más de tipo político: la tensión proviene de las condiciones de represión o discriminación, y que sirven como base para la resistencia política y cultural por parte del grupo religioso; de hecho, tanto dentro del paradigma de la secularización (Bruce, 1996) como en el paradigma del mercado religioso (Stark y Finke, 2000) se ha reconocido al conflicto como factor que influye en los niveles de religiosidad individual (si bien en ambos casos constituye una noción *ad hoc* orientada a explicar casos “anómalos”).

Sin negar la validez de estas explicaciones, podemos postular que ni una ideología de alta tensión, ni el conflicto religioso, son fenómenos que existan independientemente de la incrustación de la religiosidad en redes de interacción social. El alto costo implicado en la poca distinción entre los asuntos religiosos y seculares, el tiempo invertido en las actividades vinculadas con el grupo religioso a costa de otras posibilidades, así como la exposición a sanciones negativas desde el entorno, solamente son factibles cuando existe una base de redes sociales significativas. La demanda por una religiosidad de altos niveles de tensión no es solamente una cuestión de preferencias individuales, sino de una “capacidad de pago”, no monetaria sino social.

Así, es posible ofrecer un tercer tipo de respuesta a la pregunta acerca de los niveles de tensión de los grupos religiosos, formulada no en términos de los contenidos de las creencias ni del contexto socio-político, sino enfocada en las redes de interacción entre personas que pertenecen simultáneamente a distintas posiciones sociales, en otras palabras, los lazos intra y extra grupales. Desde este punto de vista, la religiosidad individual, entendida como el nivel de prominencia de la pertenencia a un grupo religioso frente a otros criterios de pertenencia, se fundamenta en una

integración *intragrupal* fuerte, es decir, una predominancia de las asociaciones intragrupalas frente a las extragrupalas.

Esta prominencia de la pertenencia a un grupo específico, en este caso religioso, tiene que ver especialmente con aquellos lazos sociales a los que Blau (1977) denomina *close associates*: aquellos vínculos que solamente pueden establecerse en un número limitado. Estos lazos sociales coinciden con las relaciones cercanas o íntimas, fundamentalmente de círculos familiares y círculos de amistad<sup>4</sup>. Así, en la medida en que los lazos al interior del grupo religioso están altamente correlacionados con los lazos significativos, las relaciones intragrupalas se vuelven más prominentes que las intergrupales. Estas observaciones coinciden con las investigaciones acerca de la tendencia hacia la homofilia religiosa, particularmente en el caso de los vínculos de matrimonio y amistad (McPherson, Smith-Lovin, Cook, 2001; Lim & Putnam, 2010).

Esta tesis puede conectarse con el modelo de elección racional basado en recompensas y castigos esbozado en la sección anterior. Tanto Sherkat (1997) como Ellison (1995) hacen referencia al concepto de Blau (1977) de “parámetros consolidados”, es decir, a la alta correlación entre distintos tipos de posiciones sociales, y postulan que en estos casos la participación en las actividades del grupo religioso puede convertirse en “un barómetro de la solidaridad con (o la distancia psicológica ante) los valores y estilos de vida de la comunidad circundante” (Ellison, 1995, p. 93). Como consecuencia, los castigos sociales ligados a la baja participación o a la renuncia al grupo poseen un mayor efecto cuando están ligados a sanciones por parte de los miembros de la familia, u otros grupos significativos para el individuo.

Sherkat (1997) sugiere adicionalmente que esta teoría puede vincularse con consideraciones acerca del apego afectivo, dado que los grupos que son más próximos en términos de relaciones sociales probablemente tendrán mayor influencia en la formación de preferencias y, por otro lado, las sanciones que provienen de grupos o individuos hacia quienes se tiene apegos afectivos serán más influyentes al momento de tomar decisiones acerca de la religiosidad: “La aprobación y la desaprobación significan más cuando provienen de personas hacia quienes nos

---

<sup>4</sup> Aquí hay un punto de conexión con el concepto de “otros significativos” utilizado por Berger (2006 [1967])

sentimos cercanos” (Sherkat, 1997, p. 77). Por su parte, Stroope (2012) retoma también el concepto de lazos consolidados de Blau, para afirmar que mientras más cerrada sea la red social, más efectivos serán el monitoreo y las sanciones provenientes del grupo; mientras más consolidados los lazos, el grupo puede ejercer presión más intensamente. De hecho, Stroope operacionaliza el concepto de *social embeddedness* en términos del número de amigos que asisten a una misma congregación religiosa.

### **1.6 Afiliación religiosa y cuotas de mercado**

Cuando estos autores se refieren al grupo religioso, lo entienden en la práctica en términos de afiliación, o, en el contexto norteamericano, la membresía en determinada congregación. Sin embargo, el grupo religioso es un espacio de relaciones interpersonales, de interacciones cara a cara, que en principio no necesariamente existe bajo el paraguas de una organización eclesiástica, ni tampoco tiene que identificarse obligatoriamente con determinado criterio de afiliación. La religiosidad del individuo puede estar incrustada también en la familia o en la comunidad local (Sharot, 2002), o puede organizarse alrededor de formas de “institucionalización débil”, como encuentros, seminarios o grupos de amigos con preferencias similares, tal como se ha destacado en las teorías acerca de la individualización de la religión (Luhmann, 2007). No obstante, más allá de las críticas a los presupuestos del congregacionalismo norteamericano, es posible argumentar que la afiliación otorga una identidad específicamente religiosa al grupo, y al mismo tiempo ofrece un sostén especial a la intensidad religiosa, que no existe en prácticas religiosas independientes de criterios de afiliación. Las diferencias de intensidad religiosa que se observan entre afiliaciones, así como entre afiliados y no afiliados, apoyan la tesis de que la afiliación sí está de algún modo relacionada con un sentido de pertenencia a un grupo y que genera determinadas actitudes religiosas (Carrier, 1965).

Por otro lado, el criterio de afiliación nos permite conectar el nivel micro-social relativo a la pertenencia a grupos religiosos, con el nivel de las estructuras macro-sociales. El punto de conexión está en el *tamaño relativo del grupo de afiliación*, en otros términos, a las dinámicas de mayorías y minorías religiosas. No afirmamos que

este sea el único factor macro-social relevante, o el más importante en todas las circunstancias, pero este punto de vista posee la ventaja de que se presta para la operacionalización empírica (sobre todo cuantitativa), y potencialmente ofrece elementos para establecer conexiones entre el ámbito micro de las interacciones intragrupalas y el ámbito macro de las relaciones intergrupales (Blau, 1977; Blau & Schwartz, 1997).

Stark y Finke (2000) reconocen que el tamaño del grupo es una fuerza que afecta al compromiso religioso, a la par del nivel de tensión frente al entorno sociocultural. Así, proponen que el tamaño de una congregación está inversamente relacionado con el nivel promedio del compromiso de los miembros, tal como ha sido observado por múltiples investigaciones empíricas (Stark & Finke, 2000).

Estos autores encuentran una explicación de tipo probabilístico en la densidad de las redes sociales en los grupos pequeños: al interior de determinado grupo, existe un número de relaciones sociales *posibles* entre los miembros, que aumenta en la medida en que existe una mayor cantidad de miembros; la proporción entre los lazos interpersonales *reales* y los lazos posibles necesariamente disminuirá con el aumento del tamaño del grupo<sup>5</sup>. Si la densidad de las redes sociales es menor, también será menor la solidaridad al interior del grupo. La dinámica de esta solidaridad, y sus efectos en el compromiso religioso, son interpretados por Stark y Finke en términos muy cercanos a la propuesta de Sherkat (1997) y Ellison (1995): a medida que las redes sociales son menos densas, es menos eficiente el monitoreo del comportamiento de los miembros, así como el refuerzo tanto positivo como negativo frente a este comportamiento. Así mismo, señalan que mientras menos densas son estas redes internas, los lazos externos tenderán a ser más fuertes, lo cual se conecta con la tesis acerca del nivel de tensión: mientras más prominentes sean los lazos externos, mayor presión para reducir la tensión frente al entorno.

Sin embargo, estas observaciones de Stark y Finke (2000) acerca del papel de las redes interpersonales para explicar el vínculo entre tamaño del grupo y nivel de compromiso religioso han sido poco aprovechadas por parte de estos mismos

---

<sup>5</sup> Esta tesis también es explicada por Blau (1977, p. 135): "... si el número promedio de amigos mutuos intragrupalas es de cuatro en un grupo de cinco, y también de cuatro en un grupo de diez, cada posible amistad mutua se empareja en el grupo pequeño, pero en el grupo grande menos de la mitad de aquellas amistades se hacen realidad".

autores. En textos posteriores (Finke & Stark, 2003; Stark & Smith, 2012), se insiste en una interpretación más ortodoxa del paradigma de las economías religiosas centrada en la “oferta”. Como vimos más arriba, la tesis central de esta teoría es que el compromiso religioso aumenta en economías competitivas, dado que las firmas se ven obligadas a realizar esfuerzos vigorosos para atraer miembros y aumentar la participación. Siguiendo esta hipótesis, Finke y Stark (2003) argumentan que los grupos religiosos con una posición marginal en el mercado, es decir, que poseen un número relativamente pequeño de miembros, tenderán a ser más enérgicos y, por tanto, generarán mayores niveles de compromiso entre sus miembros.

Por su parte, Olson y sus colaboradores (Perl & Olson, 2000; Olson, 2008; Hill & Olson, 2009), entre otros autores, han adoptado la perspectiva de la cuota de mercado (*market share*) de los grupos religiosos y su vínculo con el compromiso religioso, pero han cuestionado la interpretación realizada por la teoría centrada en la oferta. Estos autores consideran, en primer lugar, que la cuota de mercado de un grupo religioso<sup>6</sup> constituye una mejor medida para la competencia, en lugar del nivel de pluralismo del mercado, tan expuesto a objeciones metodológicas y empíricas. En segundo lugar, mencionan múltiples investigaciones que muestran una asociación negativa entre la cuota de mercado y la religiosidad individual, y que, con pocas excepciones, se comporta de manera consistente entre diferentes tipos de grupos religiosos, distintos indicadores de religiosidad, y entre diversas unidades geográficas de análisis (reseñas de estos antecedentes en Olson, 2008 y Hill & Olson, 2009).

Existe, pues, un consenso entre la escuela de Olson y la de Stark acerca de la asociación negativa entre el tamaño del grupo religioso (interpretado aquí en términos de cuota de mercado) y los niveles de religiosidad individual; la discusión se encuentra en la explicación del fenómeno. Como decíamos, la interpretación convencional desde la teoría centrada en la oferta, defendida por Stark y sus colaboradores, afirma que los grupos pequeños deben trabajar más duro para aumentar la membresía y los niveles de compromiso de sus miembros, mientras los grupos con mayor cuota de mercado tienden a relajar sus esfuerzos y a comportarse

---

<sup>6</sup> Entendida como el porcentaje de miembros de un grupo religioso del total de miembros de iglesia en un área geográfica específica (Perl & Olson, 2000, p. 12). Alternativamente, se utiliza también la cuota de población (*population share*), medida como el porcentaje de miembros de un grupo del total de la población de determinada área geográfica (Olson, 2008, p. 3).

de manera perezosa. Como afirman Hill y Olson (2009), esta “tesis del esfuerzo”, a pesar de su importancia para explicar cómo funciona la competencia, no ha sido nunca realmente puesta a prueba de modo directo. Estos autores intentan hacer justamente esto, y demuestran que, para el caso de las denominaciones religiosas en los Estados Unidos, no existe relación entre la cuota de mercado y los esfuerzos de reclutamiento, el número de horas de trabajo de los clérigos y otras medidas adicionales de esfuerzo congregacional. Los autores no niegan la relación positiva entre el esfuerzo de los líderes religiosos y el nivel de compromiso de los miembros de su congregación, pero sí cuestionan la conexión causal entre la competencia religiosa y una oferta más esforzada. Incluso sugieren que el principio económico que sostiene que una mayor competencia provee incentivos para la eficiencia puede que no sea aplicable a los grupos religiosos, que, a diferencia de los negocios, no responden rápidamente frente a las amenazas de la competencia mejorando sus productos, sino que tienden a estar más dirigidas por el hábito y la tradición teológica.

Olson y sus colaboradores ofrecen varias interpretaciones alternativas que, desde el lado de la *demanda*, pueden explicar la asociación negativa entre la cuota de mercado y la religiosidad individual. La primera interpretación es llamada teoría de la *subcultura distintiva* o *activación de la identidad*, que se refiere a la conciencia de una identidad religiosa relativamente única. Perl y Olson (2000) proponen dos mecanismos por los cuales puede activarse este tipo de identidad: el primero obedece a la estigmatización de las minorías religiosas por parte de las religiones dominantes, que puede producir un ambiente hostil para estos grupos convirtiendo a las minorías numéricas en “minorías sociales”. El segundo mecanismo es la dependencia del grupo religioso como principal o única fuente de recompensas ligadas a las redes sociales: aquí existe un paralelismo con las minorías étnicas que no pueden obtener altos niveles de estatus social ni establecer lazos de amistad cercana fuera del grupo étnico (Ellison & Sherkat, 1995).

La segunda interpretación pone énfasis en el problema del *free rider* (Iannaccone, 1994; Brewer, Josefovicz, Stonebraker, 2006), y sostiene que las personas que buscan beneficiarse de la afiliación religiosa sin comprometerse mayormente, están más motivadas por los beneficios no religiosos de la pertenencia

al grupo que por los beneficios propiamente religiosos. Estas personas serán atraídas preferentemente por los grupos religiosos mayoritarios, y este fenómeno se refleja en los niveles promedios de religiosidad del grupo.

Una tercera interpretación propuesta por Olson (2008) establece un vínculo entre el compromiso de los grupos religiosos con baja cuota de mercado y los *niveles de fluctuación* de los miembros del grupo. Siguiendo el primer teorema de Blau (1977), Olson afirma que los grupos pequeños tendrán un mayor porcentaje de lazos cercanos que no son miembros del grupo, los cuales son cruciales tanto para el reclutamiento de nuevos miembros como para la deserción de los actuales. Así, los grupos pequeños tienden a perder mayores porcentajes de miembros que los grupos grandes, pero también tienden a ganar mayores porcentajes de nuevos miembros. Ambos tipos de fenómenos, el reclutamiento y la deserción, producen como resultado altos niveles promedio de compromiso de los miembros actuales, ya que mientras la deserción tiende a seleccionar a los menos comprometidos, el reclutamiento tiende a seleccionar a los individuos más comprometidos de entre los nuevos miembros potenciales.

Esta última propuesta tiene la virtud de que, además de añadir un aspecto dinámico a la teoría, permite conciliar el teorema de Blau con la observación de que los grupos pequeños tienden a mostrar mayores niveles de compromiso religioso. No obstante, el mismo Olson (2008) advierte que su tesis solo se aplica a los miembros de un grupo que participan efectivamente de sus actividades, y no a aquellos que solamente se identifican de manera laxa con él; en términos operacionales, no puede utilizarse como fuente los datos de afiliación que normalmente se recogen en las encuestas, sino los datos de miembros activos identificados por las organizaciones religiosas. Podríamos añadir que esta teoría probablemente presupone condiciones de fácil movilidad entre denominaciones religiosas, muy propias del congregacionalismo norteamericano.

Sin embargo, también existen cuestionamientos al “consenso” acerca de la asociación negativa entre cuota de mercado y niveles de religiosidad. La investigación de Phillips (1998) muestra que el compromiso religioso de los mormones es mayor en áreas de los Estados Unidos donde son mayoría, mientras tiende a ser menor en áreas donde los mormones son más escasos. Phillips argumenta

que, en las zonas de mayoría mormona, los lazos religiosos se cruzan con los lazos sociales en el trabajo, la familia, el barrio, la amistad y varios aspectos de la vida pública. Estos lazos sociales consolidados fusionan las normas de la iglesia con las normas de la comunidad en general, de modo que la desobediencia de las expectativas de participación religiosa supone sanciones por parte de la comunidad más amplia.

Tenemos, en consecuencia, dos interpretaciones opuestas acerca del vínculo entre religiosidad individual y cuotas de mercado de las afiliaciones religiosas. La primera, que parece ser la mejor documentada al menos para el caso norteamericano, propone una asociación negativa; aquí concuerdan los representantes tanto de la teoría ortodoxa como de la heterodoxa, su desacuerdo gira alrededor de la tesis del esfuerzo de los especialistas religiosos, frente a la cual se proponen explicaciones alternativas centradas en la identidad o cultura distintiva de las minorías, entre otras posibilidades. La segunda interpretación es la postulada por Phillips para el caso de los mormones en Estados Unidos, que parece ser una “excepción” en el contexto de estas investigaciones, pero, desde el punto de vista de la teoría de los lazos sociales consolidados, tiene sentido postular más bien una asociación positiva entre los niveles de religiosidad y la cuota de mercado.

## **2. RELIGIOSIDAD INDIVIDUAL Y AFILIACIONES RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA**

### **2.1 Perspectivas en torno a la secularización**

La sociología de la religión en América Latina no ha sido ajena a la influencia de las corrientes teóricas provenientes de Europa o Norteamérica, y aquí, como en todo lugar, el paradigma de la secularización ha sido “la matriz teórica dominante en los estudios sobre religión” (Semán, 2007, p. 41). Sin embargo, la cuestión central ha sido en qué medida pueden aplicarse estas teorías a las condiciones propias de la modernización en América Latina, lo cual, como veremos, ha llevado a proponer cuestionamientos al paradigma. De hecho, como afirman Morello, Romero, Rabbia y Da Costa (2017, p. 312), si bien muchos autores utilizan las teorías de la secularización en sus análisis, al mismo tiempo encuentran que “sus herramientas conceptuales están limitadas por sus orígenes europeos y son difíciles de aplicar a los contextos culturales latinoamericanos”.

En términos generales, la dimensión de las prácticas religiosas en el nivel individual ha sido un elemento marginal del paradigma de la secularización, comparado con otros procesos ampliamente discutidos como la diferenciación, la pluralización y la privatización de la religión (Tschannen, 1991). En el caso latinoamericano ha existido un especial sesgo hacia el papel de la religión en la esfera pública, más específicamente, el papel de las iglesias en la política. Este sesgo no es muy distinto del que encontramos en autores como Berger (2006 [1967]), pero en los estudios sobre América Latina el ámbito político enmarca la mayoría de discusiones sobre la secularización, de modo que los estudios sobre la relación entre las iglesias y el Estado están “hiper-representados” (De la Torre & Martín, 2016). El nivel privado o, mejor dicho, la dimensión del comportamiento y de la subjetividad religiosa, casi no aparece en la literatura tradicional.

De todas maneras, el tema de la intensidad de las prácticas religiosas es un aspecto reconocido de la secularización, y suele ser considerado al menos tangencialmente. Intentaremos rastrear estas referencias en la literatura sobre secularización en América Latina, con énfasis en los análisis teóricos que nos permitan formular hipótesis para la investigación empírica.

Nos encontraremos aquí con uno de los temas centrales de los estudios sobre religión en América Latina: la religión popular. Si bien las propuestas en torno a esta problemática pueden considerarse un paradigma aparte (Morello et al., 2017), han sido planteadas originalmente dentro de las discusiones en torno a la secularización en el contexto latinoamericano. Este tema será de especial interés, ya que el adjetivo “popular” hace referencia a determinadas condiciones socioeconómicas o de estratificación social que, explícita o implícitamente, se conectan con proposiciones acerca de la religiosidad individual afines al paradigma de la secularización.

Una de las primeras reflexiones teóricas acerca del problema de la secularización en América Latina se encuentra en la obra clásica de Morandé, *Cultura y modernización en América Latina* (1984). En esta obra, la secularización se interpreta como resultado de la escisión entre los valores morales y la “racionalidad formal” propia de la modernidad. La sustitución de los valores basados en lo sagrado y en la “apertura a lo absoluto” por el orden de tipo funcional basado en las instituciones sociales es, según Morandé, el fundamento de la secularización en el mundo moderno.

En América Latina, si bien las élites dirigentes han postulado a la modernización como un imperativo, el *ethos* tradicional ha mantenido su fortaleza. La “síntesis cultural” latinoamericana surgida en los siglos XVI y XVII, cuya principal expresión es la religiosidad popular, no se ha debilitado con las diversas arremetidas de una élite modernizadora culturalmente alienada, sino que, al contrario, “ha acrecentado su intensidad como expresión religiosa colectiva en prácticamente todos los países latinoamericanos. Este es un hecho verificado” (Morandé, 1984, p. 128). Este dato, según Morandé, pone en tela de juicio el carácter inevitable del proceso secularizador tal como se presupone en las ciencias sociales europeas.

En un texto más reciente, Morandé (2017) reemplaza el análisis de la modernidad basado en el concepto de racionalidad formal con la teoría de Luhmann de la diferenciación funcional. Desde esta perspectiva, la secularización se entiende como el resultado del paso a una sociedad “acéntrica” y “policontextual”, donde la religión deja de ser relevante para el resto de sistemas de la sociedad. La pregunta que surge es cómo evoluciona este proceso en condiciones históricas distintas a las

europeas, en este caso, en el contexto latinoamericano. Aquí Morandé insiste en el arraigo de la religiosidad popular, y la describe como centrada en los ciclos anuales de la fiesta más que en los ciclos diarios del trabajo, y en las concesiones desde lo alto antes que en la mediación clerical. Este y otros fenómenos hacen “que la secularización del mundo moderno, especialmente europeo, sea bastante lejana a nuestras tradiciones y a la evolución cultural de la conciencia religiosa” (Morandé, 2017, p. 356).

Los análisis de Morandé han sido cuestionados por su “esencialismo católico” (Larraín, 2007) y por su “concepción sustancialista y unitaria de la cultura popular” (Castro-Gómez, 2011, p. 50). Para nuestros fines, la más importante limitación es la ausencia de cualquier referencia al cambio religioso en la América Latina contemporánea; el crecimiento del protestantismo y de otros movimientos religiosos parece ser un fenómeno anómalo dentro de la “síntesis cultural” a la que se refiere Morandé. Como afirma Larraín (2007), si bien es meritoria la valoración de la historicidad de la cultura latinoamericana, Morandé limita esta historicidad a la época colonial y no presta suficiente atención a la contribución de los siglos posteriores. Encontramos aquí un caso representativo de lo que De la Torre y Martín (2016, p. 486) llaman un “enfoque católico-céntrico”, que, si bien permite distanciarse del eurocentrismo del paradigma de la secularización, presupone la unidad católica de América Latina y niega la visibilidad de otras presencias culturales en la región.

Una perspectiva cercana a la de Morandé, por su énfasis en la religión popular, la encontramos en el libro de Parker, *Otra lógica en América Latina* (1993). Este autor también cuestiona que en la región la modernidad esté acompañada de secularización; constata que, mientras en los países de Europa el avance de la modernización está acompañado de un porcentaje considerable de “no creyentes”, no ocurre lo mismo en los países latinoamericanos. Al observar a los países de la región con indicadores más elevados de urbanización, industrialización y escolarización, se evidencia que no existe una correlación directa con su grado de secularización, medido por el porcentaje de “no creyentes”.

Parker atribuye en parte esta peculiaridad de la región al “*pathos* cultural” latinoamericano, pero otorga especial importancia a la “evolución histórica y

estructural de nuestros procesos de modernización capitalista” (Parker, 1993, p. 18). Mientras en los países desarrollados las clases trabajadoras tienden a ser menos religiosas que el resto de la población, en la situación subdesarrollada y dependiente del capitalismo nos encontramos con una masa de pobres urbanos, cuya condición de marginalidad determina prácticas de supervivencia que refuerzan los lazos solidarios y al mismo tiempo “condicionan su visión de la vida y de la fe” (Parker, 1993, p. 131). La situación de incertidumbre en la que vive este “subproletariado” da origen a la religión popular, que “compensa y sustituye simbólicamente lo que la sociedad dominante niega efectivamente: atención de salud, medios de supervivencia, satisfacción institucional de las necesidades” (Parker, 1993, p. 132).

La religión popular es, de acuerdo con Parker, practicada bajo fórmulas “extra-eclesiales”. Este autor menciona investigaciones acerca de las prácticas sacramentales en la región que detectan una baja considerable a nivel popular en la asistencia a misa, la confesión y el matrimonio. Desde este punto de vista, parecería que las sociedades urbanas en América Latina han experimentado un proceso de secularización, pero Parker (1993, p. 97, 98) advierte que se trata de un indicador “etnocéntrico”, puesto que “gran cantidad de ‘no practicantes’ definidos en función de las prácticas oficiales de la Iglesia, pueden ser en realidad muy religiosos”. Algo similar ocurre con la categoría de “no creyente”, que en la mayoría de casos encubre a un “practicante popular”, “disidente del catolicismo hegemónico en la región”.

A diferencia de Morandé, Parker no limita el fenómeno de la religión popular a la “matriz católica”, sino que incluye a los nuevos movimientos religiosos. El cambio religioso experimentado a partir del siglo XX debe entenderse como “estrategia simbólica de sobrevivencia”, asociada a las condiciones socioeconómicas y culturales de la población donde decrece el porcentaje de católicos. Las clases populares poseen una tendencia más acentuada a la disidencia religiosa, pues su condición de marginación sociocultural las motiva a incorporarse a una sociedad alternativa de corte religioso que les permita ascender, al menos simbólicamente, en el estatus social. El atractivo del pentecostalismo y otras organizaciones del tipo “secta”, radica en la búsqueda de una “salida simbólica” a una situación de privación no solamente económica, sino también social y moral. Frente a la angustia e incertidumbre provocadas por las condiciones de explotación y

marginación, el reavivamiento religioso del pentecostalismo “confiere sentido y esperanza alimentando de afecto, espíritu, fraternidad y euforia religiosa la monótona vida del oprimido por el sistema” (Parker, 1993, p. 254). El culto católico, con su frialdad y formalismo, parece no satisfacer las necesidades de las masas más pobres, que prefieren recurrir a espacios de mayor “expresividad simbólico-corporal” (Parker, 1993, p. 269).

La tercera y última propuesta teórica que examinaremos aquí es la de Bastian (1997, 2004). De acuerdo con este autor, la modernidad religiosa en la región comienza con las reformas liberales del siglo XIX; se trató, sin embargo, de una “ruptura desde arriba”, que no supuso un cambio a nivel práctico en la sociedad civil. El proceso de laicización no afectó realmente al campo religioso, pues el monopolio católico se mantuvo e incluso se fortaleció. A pesar de los cambios que se experimentaban en el nivel jurídico, la sociedad civil se mantuvo “condicionada en sus prácticas y mentalidades por un catolicismo antiliberal y antimoderno” (Bastian, 1997, p. 38).

Esta particularidad es, de acuerdo con este autor, el origen de una “modernidad religiosa paradójica”, en donde la modernización no ha supuesto la privatización de la religión, sino la recomposición de lo religioso para articularse de múltiples maneras con la sociedad, tanto en el espacio privado como en el público. La principal diferencia entre la modernidad latinoamericana y la europea es que en América Latina la secularización estaba en las leyes, pero no en la práctica social, mientras que en Europa se observa “la baja continua de la práctica religiosa, la disminución de la vocación sacerdotal, la marginación social y política del discurso religioso” (Bastian, 1997, p. 43).

Siguiendo la descripción del paradigma de la secularización que realiza Tschannen (1991), Bastian propone que en América Latina se puede constatar un proceso de diferenciación y racionalización en el nivel macrosocial (especialmente con el fin del monopolio católico, como veremos enseguida), pero no resulta tan evidente la aplicación de sus correlatos: el poder de los símbolos religiosos no ha disminuido ni en el ámbito público, ni en el orden moral; la religión no se refugia en el ámbito privado ni se individualiza, sino que se reacomoda en el marco de “relaciones orgánicas”, como las familias, los pueblos, las etnias, las identidades

nacionales; y, por último, las prácticas religiosas no se debilitan, sino que “son intensas y tienden a intensificarse” (Bastian, 2004, p. 172). El autor concluye que todos estos elementos nos llevan a poner en tela de juicio la universalidad del paradigma de la secularización.

Ahora bien, para Bastian no se trata de una sociedad que persista en la tradición, ya que el campo religioso latinoamericano sí ha experimentado un importante cambio estructural, pero no por efecto de las políticas laicistas tomadas “desde arriba”, sino por el éxito masivo del protestantismo en el siglo XX. Fue esta movilización “desde abajo” la que ha terminado con el monopolio católico tradicional y está introduciendo una condición de pluralismo religioso, que, como hemos visto, no ha implicado ni la privatización de la religión, ni su individualización, ni el debilitamiento de las prácticas, como se presupone en el paradigma de la secularización.

Bastian interpreta al cambio religioso en la región como una ruptura “desde abajo”, esto es, se trata de una movilización de los sectores sociales más humildes. Al igual que muchos autores, este autor destaca el carácter marginal de la población protestante, para lo cual constata que el mayor número de templos no católicos se encuentra en los barrios periféricos de las ciudades de América Latina; asimismo, muestra cómo en países como México, Guatemala y varios otros la tasa más baja de población católica se encuentra entre la población indígena. En contraste, afirma que la “clase media y burguesa” se resiste al cambio religioso, si bien reconoce la existencia de nuevos movimientos en ciertos sectores medios, donde el atractivo del protestantismo evangélico radica en la “fascinación por el modelo y estilo de vida estadounidense” (Bastian, 1997, p. 71).

A diferencia de Parker, este autor quiere tomar distancia de las explicaciones del cambio religioso centradas exclusivamente en los “desequilibrios sociales propios de las sociedades dependientes” (Bastian, 1997, p. 18). Los cambios estructurales del campo religioso latinoamericano, nos dice, deben estudiarse de manera multicausal, considerando factores sociales (la comunidad local, y no el individuo, como unidad social básica en América Latina; cultura corporativista basada en las “solidaridades naturales”), políticos (sistema político de débil representación, basado en clanes

cerrados y redes clientelares), y propiamente religiosos (la posición privilegiada de la Iglesia católica motiva a construir alternativas en la forma de empresas sectarias).

Sin embargo, Bastian (1997, p. 90) sí afirma que el factor socioeconómico es la “causa primaria” de la expansión de los nuevos movimientos religiosos en la región. Un crecimiento económico que no conduce a la integración social, sino que produce desigualdad y “vastas zonas de subdesarrollo y miseria” es la principal explicación estructural del cambio religioso. La desestructuración de la economía tradicional y la penetración del capitalismo dependiente han provocado un estado de anomia en amplios sectores sociales. La experiencia de migración y exclusión hace que la población más pobre necesite reconstruir su identidad y su proyecto de vida, y “es por eso que la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte en estos sectores” (Bastian, 1997, p. 88). La proliferación de los nuevos movimientos religiosos en los barrios periféricos de las urbes, así como en la población rural más excluida, “refleja la búsqueda de alternativas que conduzcan a la toma de su destino en sus propias manos o al intento de mejorar su situación por su propio esfuerzo, recurriendo a medios culturales nuevos, accesibles en un mercado religioso en expansión” (Bastian, 1997, p. 88).

Como se habrá notado, el tema central para estos tres autores es el papel de la religión en la modernidad latinoamericana, y los tres comparten la tesis básica de que las peculiaridades del fenómeno religioso en América Latina ponen en duda el presupuesto que equipara modernización con secularización. Este es, en efecto, un cuestionamiento válido a la universalidad del paradigma clásico de la secularización, y apoya la tesis hoy ampliamente divulgada de que los patrones religiosos europeos no deberían asumirse como un “prototipo”, sino como resultado de procesos históricos específicos (Berger et al., 2008).

No obstante, el problema con el concepto de “modernidad” es que remite a una serie de teorías elaboradas en un alto nivel de abstracción (como la teoría de la racionalidad formal, o de la diferenciación funcional, o el mismo concepto de capitalismo), que siempre resultan problemáticas al momento de utilizarlas para entender experiencias históricas de países o regiones concretos, especialmente aquellos alejados del referente empírico original de aquellas teorías. De allí que la noción de “modernidades múltiples” (Eisenstadt, 2000; Parker, 2016) sea un

importante correctivo a la vieja dicotomía entre sociedades tradicionales y sociedades modernas; sin embargo, no resuelve los complejos problemas teóricos que supone adaptar las “grandes teorías” de la modernidad a las múltiples diferencias regionales que existen a nivel global. Aquí adquiere sentido la afirmación de Blancarte (2007, p. 717), quien, tras examinar las dificultades de la sociología de la religión en América Latina, aboga por “la eliminación o al menos la relativización del paradigma de la modernidad”.

Para los fines de este trabajo, lo más importante a destacar es que la noción de modernidad posee connotaciones muy diversas y que abarca demasiados fenómenos como para que pueda operacionalizarse de manera adecuada. Las dificultades de aplicar esta noción a problemáticas empíricas están muy bien ejemplificadas en los sentidos excesivamente amplios y ambiciosos que se le otorgan a la idea de secularización; en ninguno de estos autores se observa un interés por diferenciar con claridad entre dimensiones o niveles de la secularización (Dobbelaere, 2002), lo cual lleva a dejar de lado las especificidades del nivel *individual* de la secularización.

De hecho, al menos en el caso de Bastian, existe el presupuesto de que la secularización supone un fenómeno unitario, de modo que determinados ámbitos del proceso deberían existir en sincronía con otros. En lo que se refiere al nivel individual, este autor presupone que la laicización en el nivel institucional *debería* estar acompañada de un debilitamiento de las prácticas religiosas en la población (pues de otro modo la modernidad se vuelve “paradójica”), sin prestar mayor atención a los factores que tendrían que mediar para que semejante conexión ocurriese. En este aspecto es muy ilustrativo el caso uruguayo, ya que muestra que solo en condiciones históricamente específicas el laicismo promovido “desde arriba” puede penetrar efectivamente en la sociedad y en la identidad de los individuos (Da Costa, 2011; Armet, 2014); la conexión entre el ámbito político-legal y el ámbito de las prácticas y de las subjetividades individuales ocurre en condiciones excepcionales, no puede presuponerse como regularidad teórica.

Necesitamos, en consecuencia, concentrarnos en la dimensión que nos compete aquí. ¿Qué proposiciones específicas acerca de la religiosidad individual podemos encontrar en los autores reseñados? Como hemos visto, para Morandé, una de las evidencias que ponen en duda la existencia de la secularización en América Latina

consiste en que la intensidad de la religión popular no solamente se ha mantenido, sino que incluso ha aumentado. Esto se considera “un hecho verificado”: Morandé (2017) hace referencia aquí a la asistencia multitudinaria a diversas procesiones y peregrinaciones. Sin embargo, el principal interés de autores como Morandé no es la intensidad religiosa como tal –que se da por sentado que es muy alta–, sino que tiene que ver con los *contenidos* de la religiosidad, con sus rasgos cualitativos. La observación general es que se trata de formas religiosas características de la mayoría de la población, que contrastan con las formas institucionalmente mediadas de la religiosidad, pero la pregunta acerca de si existen sectores de la población más intensamente religiosos que otros no se plantea explícitamente ni se considera relevante.

Hay que reconocer que las discusiones acerca de la religión popular podrían cuestionar al mismo concepto de religiosidad individual, tal como lo estamos entendiendo aquí. Cuando Morandé (2017) señala que la religión popular se centra más en los ciclos anuales de la fiesta que en los ciclos diarios del trabajo, podríamos preguntarnos qué tan aplicable resulta en este contexto nuestra noción de religiosidad individual, puesto que ella supone que el individuo otorga una mayor o menor importancia a las actividades religiosas en su vida diaria, es decir, en los momentos marcados por el tiempo del trabajo y el tiempo del ocio. También es de interés la observación de Parker (1994), quien nos llama la atención no solamente acerca de las manifestaciones extraordinarias de la religión popular, sino acerca del hecho de que este tipo de religión se compenetra con la vida cotidiana del individuo, como se puede observar en la existencia de imágenes en el hogar, en el acto de persignarse antes de hacer una tarea, de orar espontáneamente en cualquier situación que afecta la cotidianidad, etc.

Desde este punto de vista, si la religiosidad individual se entiende en términos de una faceta específicamente religiosa de la vida del individuo, podríamos estar dejando de lado prácticas que no se diferencian con nitidez de los ámbitos profanos de la vida. Sin embargo, si apostáramos por una concepción difusa de la religiosidad, prescindiríamos sin más del problema de la intensidad religiosa; si la religiosidad a nivel popular es indistinguible de otras facetas de la vida cotidiana, no tendríamos

motivo para suponer que existen individuos y grupos más religiosos que otros, pues estaríamos asumiendo que la religión es omnipresente.

Por otro lado, si bien es válido el cuestionamiento al excesivo énfasis que la sociología de la religión ha otorgado a las prácticas religiosas institucionales, se tiende a cometer el error inverso: desechar por completo a la dimensión institucional de la religión. En efecto, una de las principales críticas que se puede hacer a la propuesta general de Parker es su dicotomía de religión oficial vs. religión popular. Si bien este tipo de estudios poseen el mérito de centrarse menos en las instituciones y más en los actores, el fenómeno suele ser mucho más complejo que un esquema de polos separados (Blancarte, 2007). Es verdad que existe una distinción de principio entre la religión letrada y racionalizada de los especialistas religiosos, y la religión de los profanos que no se desliga de los fines concretos y mundanos (y por ello designada como “mágica”) (Weber, 2012; Bourdieu, 2006), pero eso no significa que las prácticas religiosas populares sean forzosamente “extra-eclesiales”. También es cierto que existen muchas expresiones que se desvían de la ortodoxia institucional, frente a las cuales las autoridades eclesiásticas pueden adoptar actitudes de represión, o, más comúnmente, de adaptación y tolerancia selectiva; pero es difícil hablar de un catolicismo popular autónomo que escapa por completo a la mediación institucional; como afirma Bastian (1997, p. 41):

El flujo de fieles católicos que llevan sus santos patronos a ser bendecidos por los sacerdotes autorizados y legítimos confirma en el tiempo y en el espacio la constante empresa de regulación de la demanda ritual por los poseedores legítimos del poder religioso.

Más aún, la dicotomía entre religión oficial y religión popular se muestra especialmente deficiente cuando queremos dar cuenta de las religiones protestantes, que si bien es cierto deben en buena parte su éxito a su afinidad con la visión del mundo y la estética de las clases populares, tienen como centro de sus prácticas las ceremonias que se realizan en la iglesia bajo la dirección de especialistas religiosos (Chesnut, 2003). En textos más recientes, el mismo Parker reconoce que la relación entre religión popular e institucional es compleja: “comparten muchas cosas, pero se

atraen y repelen mutuamente, se intersecan y difieren y toman distancias, y constantemente proveen retroalimentación mutua, pero en una relación permanentemente asimétrica” (Parker, 2016, p. 42).

En todo caso, la discusión acerca de si la religiosidad de la mayoría de los latinoamericanos se expresa de maneras distintas, incluso incompatibles, con las formas más institucionalizadas, organizadas o eclesiásticas de religiosidad, no puede resolverse solamente con dialéctica, sino que debería explorarse empíricamente. Una investigación reciente aplicada en Argentina ofrece datos interesantes al respecto: solo un 23% de los encuestados afirma que se relaciona con Dios a través de la institución eclesial, frente al 61% que afirma relacionarse por cuenta propia (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Béliveau, 2008, p. 87). Los autores observan diferencias importantes entre católicos y evangélicos (el porcentaje de mediación institucional es el doble en los segundos en comparación con los primeros), pero también señalan diferencias en términos socioeconómicos (la elección de la mediación institucional desciende según aumenta el nivel educativo). Esta investigación parece confirmar la tendencia a practicar la religión de manera desinstitucionalizada; no obstante, resulta cuestionable que esta pregunta presente categorías excluyentes, cuando es perfectamente posible practicar la religión tanto por cuenta propia como por mediación institucional (aunque se puede otorgar mayor importancia a una o a la otra). El cuestionario de Mallimaci y sus colaboradores sesga las respuestas hacia una u otra posibilidad al no dar al entrevistado una opción intermedia.

Como señalábamos arriba, la literatura sobre religión popular en América Latina asume la alta intensidad religiosa de la mayoría de la población, y no está interesada en las diferencias que puedan existir internamente en términos de religiosidad individual, sino más bien en las cualidades específicas de la religiosidad de la gente común. Sin embargo, cuando se utiliza esta perspectiva, se está introduciendo una diferencia básica en términos de estratificación social: para que exista gente común, debe haber otra “no común”; el concepto de “popular” hace referencia a su opuesto: lo no popular, es decir, algún tipo de élite minoritaria. Si este es el presupuesto básico, deberíamos entender que para esta élite no solamente las formas de la religiosidad serán distintas (si es que acaso es religiosa en lo absoluto),

sino también será distinta la importancia que la religión adopta en su vida cotidiana. Al respecto, Morandé (2017, p. 356) considera que “las huellas de la religiosidad popular cruzan todos los estratos sociales, incluidos los educacionalmente más ilustrados”, pero no se pregunta si existe alguna variación en el nivel de importancia de esta forma de religiosidad de acuerdo a un criterio de estratificación social. En cambio, Parker (1993, p. 63), si bien reconoce que muchas manifestaciones de la religión popular se observan en todas las clases sociales, asegura que “dichas prácticas tienden a aumentar considerablemente en tanto se baja en la escala social”. En un texto más reciente, este autor insiste en esta tesis: “En América Latina, los grupos sociales privilegiados y educados (clase alta o media alta) han sido secularizados, pero la vasta mayoría de las clases medias y bajas son adeptos de rituales y cultos populares...” (Parker, 2016, p. 44).

La pregunta que surge, entonces, es si las prácticas religiosas consideradas propiamente “populares” son más prominentes en estratos sociales bajos que en los altos. Para los fines de esta investigación, el interés no está realmente en el vínculo entre la estratificación y formas específicas de practicar la religión; nuestra variable dependiente no son las prácticas populares, sino los niveles de religiosidad individual. De todos modos, podríamos extender el argumento y preguntarnos si los niveles de religiosidad individual en general, incluyendo tanto manifestaciones eclesiales como extra-eclesiales, están asociados con la estratificación social.

Como hemos visto, autores como Parker establecen un vínculo directo entre la religión popular y las condiciones de marginalidad y pobreza. De hecho, la propuesta de Parker puede considerarse cercana a la tesis de la compensación que examinamos en el capítulo anterior (Glock, 1961; Norris & Inglehart, 2011). Desde este punto de vista, a pesar de las constantes críticas a la aplicación de las teorías de la secularización en América Latina, en la práctica la teoría de Parker coincide con una de sus versiones actualmente más difundidas: si la modernización no está acompañada de secularización en el nivel de las prácticas religiosas es porque, en las condiciones de subdesarrollo, solo una minoría experimenta los beneficios de la modernidad, mientras las grandes mayorías están expuestas a condiciones de inseguridad e incertidumbre. Hay que reconocer que el análisis teórico de Parker es más sofisticado que el de autores como Glock e Inglehart, pero en términos de

explicación del comportamiento religioso nos encontramos con la misma tesis centrada en la idea de compensación; comparten el mismo presupuesto acerca de la función de la religión, que “compensa y sustituye simbólicamente lo que la sociedad dominante niega efectivamente” (Parker, 1993, p. 132).

Pasando ahora al fenómeno del cambio religioso de las últimas décadas, hemos visto que tanto Parker como Bastian lo explican a partir de la misma tesis básica que asocia las necesidades religiosas con las condiciones de desigualdad y exclusión propias de la penetración del capitalismo dependiente. La diferencia de Bastian está en la referencia al mecanismo específico de la anomia, ligado a la experiencia de desestructuración de la identidad y los proyectos de vida tradicionales, una tesis que se remonta a estudios clásicos sobre la expansión del protestantismo en la región (Willems, 1967; Lalive d’Epinay, 1968). Aquí resulta pertinente la pregunta de hasta qué punto sigue siendo válido equiparar protestantismo, y sobre todo pentecostalismo, con condiciones de pobreza, marginalidad y de migración del campo a la ciudad, si tomamos en cuenta que el protestantismo “en las últimas dos décadas, se ha movido en muchos países de los márgenes al centro de la sociedad...” (Morello et al., 2017, p. 315).

Aquí vale mencionar al menos tres estudios empíricos recientes, de nivel nacional, que muestran que la asociación entre la afiliación no católica y las condiciones socioeconómicas, si bien en parte es correcta, es mucho más compleja de lo que asumen los autores mencionados. El primer estudio procede de la encuesta que ya mencionamos realizada en Argentina (Mallimaci et al., 2008). Respecto de las asociaciones entre la afiliación religiosa e indicadores socioeconómicos, los datos de esta encuesta indican que la pertenencia a la categoría “evangélicos” baja a medida que aumenta la educación; no obstante, el valor más alto de adscripción a estas iglesias se observa entre quienes tienen primaria completa, mientras en la categoría de personas “sin estudios” el porcentaje de los evangélicos apenas supera al de la población general (curiosamente, en esta categoría es mayor el porcentaje de personas sin religión). Otra observación relevante tiene que ver con la afiliación evangélica y el tamaño de la ciudad: hay un mayor porcentaje de evangélicos en las ciudades intermedias, que en las grandes o las pequeñas. Ante estas evidencias, los autores concluyen que “a diferencia de varias afirmaciones mediáticas o de personas

que no investigan estos temas, el mundo pentecostal no está masivamente en los sectores sin estudios (o sea los más empobrecidos) ni en las ciudades pequeñas” (Mallimaci et al., 2008, p. 85).

El segundo estudio utiliza el censo nacional mexicano del año 2000, que posee el mérito de introducir categorías detalladas de afiliación religiosa. A partir de este instrumento, el estudio de Gutiérrez Zúñiga, Jansen, de la Torre y Aceves (2007) concluye que, en promedio, la población adulta perteneciente a adscripciones cristianas no católicas tiende a presentar valores más bajos que los católicos en indicadores socioeconómicos como el nivel de marginalidad del municipio, el ingreso, la escolaridad y las condiciones de vivienda. Sin embargo, estos autores observan diferencias importantes entre las distintas afiliaciones: no los pentecostales, sino los adventistas y los protestantes históricos son los que muestran una asociación más consistente con bajos niveles socioeconómicos. En contraste, los mormones y la categoría residual de “otros cristianos” muestran una tendencia a asociarse con niveles socioeconómicos superiores en comparación con los católicos; estos últimos casos, de acuerdo con los autores, “desmienten la teoría que sostiene que quienes están abandonando las filas del catolicismo son sólo los individuos más afectados por la marginación y la pobreza” (Gutiérrez Zúñiga et al., 2007, p. 201).

Finalmente, los datos del censo brasileño del año 2000 (Silveira Campos, 2008) muestran que los pentecostales tienen un *menor* nivel de analfabetismo que los católicos y las personas sin religión. En términos de años de escolaridad, los pentecostales no se diferencian marcadamente ni de los católicos ni de los sin religión en las categorías más bajas; es en el nivel más elevado de escolarización (15 años de estudios o más) donde los pentecostales muestran el porcentaje más bajo que cualquier otra afiliación. No obstante, la categoría “evangélico de misión” muestra un porcentaje mayor en este nivel de estudios que católicos y personas sin religión. Por último, en términos de diferencia entre población urbana y rural, si bien la mayoría de afiliaciones refleja el nivel altamente urbanizado de la población brasileña, se observa que los luteranos y los adventistas poseen mayor presencia en el campo que en la ciudad.

Estos datos sirven para ilustrar el complejo panorama actual de la asociación entre el cambio religioso y las condiciones socioeconómicas, y la importancia de no

asimilar a todas las afiliaciones no católicas a una misma condición; en realidad no existe un fenómeno “protestante” unitario. De todas maneras, la explicación del cambio religioso no es *per se* de interés para este trabajo, sino los vínculos entre el actual proceso de pluralización y las diferencias en los niveles de religiosidad individual. Sabemos por datos actuales que en el caso latinoamericano las afiliaciones religiosas constituyen un predictor muy consistente del nivel de religiosidad individual: en todos los países de la región, los no católicos tienden a ser notoriamente más religiosos que la población católica (Valenzuela, Scully & Somma, 2008; Pew Research Center, 2014b). Sin embargo, en las teorías que hemos reseñado aquí no se presta mayor atención a las diferencias de intensidad religiosa entre católicos y no católicos; se asume simplemente la condición de marginación socioeconómica de los segundos y se deduce que su demanda de bienes religiosos es muy alta.

No obstante, podríamos asumir que, desde esta perspectiva, la intensidad de las prácticas religiosas no es un asunto de afiliación, sino de condiciones de vida. Esto es lo que muestra el estudio de Fediakova (2014), quien, a partir de una encuesta realizada en Chile, observa que los evangélicos no practicantes poseen altos niveles educativos: “... a medida que los evangélicos urbanos mejoran su estatus socioeconómico y su nivel educacional, tienden a dejar de ser practicantes y se vuelven menos religiosos y más evangélicos ‘culturales’” (Fediakova, 2014, p. 112). Así, la relación entre niveles de religiosidad y afiliación podría ser espuria: la alta religiosidad de los protestantes no se explicaría por su condición de protestantes, sino por su situación socioeconómica. En este sentido, deberíamos observar que existen personas de una misma afiliación que son más religiosas que otras dependiendo de su estatus.

Ahora bien, una de las limitaciones más importantes de los autores que hemos reseñado es que describen a la “modernidad latinoamericana” desde el punto de vista de los aspectos comunes a la región, y casi no mencionan las diferencias entre países. Sobre todo, la literatura sobre religiosidad popular, y las consecuentes críticas a la teoría de la secularización, están interesadas en enfatizar las peculiaridades del fenómeno religioso en América Latina en contraste con el caso europeo, pero no se otorga mayor importancia a las diferencias existentes *entre* los países de la región.

Este latinoamericanismo metodológico llama la atención, pues las características históricas resaltadas por autores como Morandé, Parker y Bastian tienden a variar de manera importante entre los países, tales como la composición étnica, la debilidad o fortaleza de la presencia eclesial, el nivel de penetración del laicismo en la sociedad, etc. Si bien es cierto que la religión popular es un fenómeno común a toda América Latina, es muy probable que existan diferencias tanto en forma como en intensidad de estas prácticas, no solamente entre países sino también entre regiones al interior de cada país. Asimismo, es posible que existan diferencias respecto a la importancia de la dimensión institucional en las prácticas religiosas, lo cual podría traducirse en variaciones nacionales en los niveles de correlación entre la asistencia a servicios religiosos y otros indicadores de religiosidad individual. Sin embargo, ninguno de los autores mencionados ofrece alguna propuesta relacionada con este tipo de preguntas.

La única mención a un análisis comparativo entre países es la observación que realiza Parker acerca de los niveles de modernización de un grupo de países latinoamericanos y su grado de secularización medido por el porcentaje de “no creyentes”. Como vimos, en este análisis Parker observa que no existe correlación entre ambas variables, lo cual le lleva a cuestionar la tesis de que el avance de la modernización está acompañado de secularización. Sin embargo, los datos utilizados por Parker provienen de fuentes aproximativas y, además, solo incluyen a pocos países de la región.

El estudio realizado por Somma, Bargsted y Valenzuela (2017) es uno de los pocos trabajos existentes al momento que realiza un análisis comparativo de todos los países de la región, y que explora cuantitativamente la evolución del cambio religioso en las últimas décadas. En lo que respecta al fenómeno de los “no religiosos”, este estudio muestra las claras diferencias existentes entre países: en un extremo están los países con un importante crecimiento en el porcentaje de no religiosos (Chile, Argentina, El Salvador y muy especialmente Uruguay); en el otro extremo están países donde el porcentaje se mantiene relativamente estable (Paraguay, México, Ecuador); y en medio, el resto de países donde el crecimiento de los no religiosos es más moderado. Ante esta y otras marcadas diferencias, los autores afirman que “cualquier generalización amplia acerca del panorama

latinoamericano en las últimas dos décadas sería engañosa” (Somma et al., 2017, p. 124).

Para intentar explicar estas diferencias, los autores ponen a prueba la hipótesis derivada de la perspectiva de la secularización que predice que a medida que un país se moderniza, y aumentan los niveles educativos, de urbanización, igualdad y bienestar, se produce un clima fértil para la expansión de identidades seculares, lo cual debería reflejarse en un mayor aumento en el porcentaje de los irreligiosos. El análisis de correlaciones muestra que, en efecto, los no religiosos aumentaron más rápidamente en países más desarrollados, igualitarios y urbanizados, y con menores niveles de pobreza. No obstante, este resultado se muestra poco decisivo, ya que la magnitud de las correlaciones se reduce de manera importante cuando se elimina a Uruguay del análisis.

De todos modos, nuestro interés inmediato no es el aumento en el porcentaje de no religiosos, ya que, si bien puede considerarse indicador de secularización en el nivel individual, no es un indicador directo de intensidad religiosa. No nos dice nada acerca de las prácticas religiosas de los “no religiosos”; se trata más bien de un indicador de afiliación (o más exactamente, de no afiliación), que está fuertemente correlacionado con bajos niveles de religiosidad individual, pero determinados porcentajes de la población no afiliada también poseen sus prácticas religiosas, incluso en su dimensión institucional. Estos porcentajes, como veremos en el siguiente capítulo, también varían de manera notable entre los países de la región, lo cual quiere decir que la intensidad religiosa de los no afiliados depende de factores contextuales que requieren ser investigados.

Una de las pocas aproximaciones directas a la religiosidad individual, desde el punto de vista de la comparación entre países, puede encontrarse en el estudio de Valenzuela, Scully y Somma (2008). A partir de datos de una encuesta realizada durante 2007 en seis países de la región (Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala, México y Perú), los autores observan no solamente las diferencias de intensidad religiosa entre las afiliaciones religiosas, sino las diferencias de intensidad religiosa de estas mismas afiliaciones entre países. Se observa, pues, que “los niveles de religiosidad están influidos por ciertas características nacionales que hacen que el nivel de religiosidad se eleve o disminuya para todos los grupos religiosos”

(Valenzuela et al., 2008, p. 113). Los autores proponen que la característica de mayor relevancia es el tamaño relativo de la proporción de personas irreligiosas del país: “Al haber más personas no practicantes y sin religión en un país, más cunde un estilo de vida secular que atrae a otras personas, cuya práctica también disminuye sin que, necesariamente, dejen de lado su identidad religiosa” (Valenzuela et al., 2008, p. 113).

El estudio de Valenzuela et al. también explora asociaciones entre la intensidad religiosa y variables de nivel individual. Encuentran que, en todos los países, los grados de religiosidad individual son mayores en las minorías religiosas en comparación con la población católica, al igual que en las mujeres, las personas de mayor edad y el nivel de religiosidad del hogar de origen. En cambio, la asociación con el nivel socioeconómico solamente es observable en Argentina y Chile, pero adopta un sentido positivo: mientras más alto el nivel socioeconómico, mayor el nivel de religiosidad individual.

Asimismo, este estudio explora el cambio entre la religiosidad individual del entrevistado en comparación con el hogar de origen, como medida del nivel de secularización. Utilizando esta medida como variable dependiente, los autores exploran las asociaciones con posibles determinantes a nivel individual. Las variables de género, edad, identidad étnica y nivel socioeconómico no muestran resultados concluyentes: las mujeres tienden a ser un poco menos secularizadas que los hombres en Brasil; en Chile las personas de mayor edad tienen un menor nivel de secularización, pero en México tienen algo más; las identidades étnicas distintas a la “blanca” tienden a ser algo más secularizadas en Argentina, Brasil y Guatemala; el ingreso y la educación no muestran ningún efecto en ninguno de los países. Los autores aclaran que estos resultados no invalidan la constatación del aumento de la secularización en América Latina, pero sí indican “que el paquete de variables que convencionalmente se utiliza para explicar este fenómeno no tiene el grado de importancia que tradicionalmente se le imputa” (Valenzuela et al., 2008, p. 119, 120).

## **2.2 Perspectivas en torno a las economías religiosas**

La sociología de la religión en América Latina, si bien ha sido crítica con la aplicabilidad del paradigma de la secularización, lo ha asumido de manera bastante natural como punto de partida del debate. Representa, en este sentido, el trasfondo teórico de las perspectivas más tradicionales. En contraste, la recepción del paradigma de las economías religiosas ha sido mucho más limitado y, sobre todo, más polémico.

A diferencia del paradigma de la secularización, que se presta para perspectivas más históricas e idiográficas, el paradigma de las economías religiosas, al menos en su versión dominante basada en la teoría de la elección racional, se formula explícitamente con pretensiones de universalidad: la teoría se fundamenta en “proposiciones que son universalmente aplicables a los seres humanos sin importar sus circunstancias” (Stark & Finke, 2000, p. 83). En principio, no hay aquí lugar para discusiones y adaptaciones a las condiciones propias de la “modernidad latinoamericana”, como las que examinamos en la sección anterior.

Por supuesto, así como el paradigma de la secularización tiene como modelo a Europa occidental (y para las aplicaciones a América Latina ha sido especialmente importante el modelo francés), en el paradigma de las economías religiosas el prototipo son los Estados Unidos. Sin embargo, para autores como Stark y sus seguidores, este no es motivo para afirmar que la teoría sea solamente válida para las condiciones históricas norteamericanas, ni para adaptarla o modificarla al momento de ponerla a prueba en otras regiones. Como hemos visto en el capítulo anterior, estas pretensiones de universalidad han sido fuertemente cuestionadas, y existen representantes de este mismo paradigma que sostienen que solamente debería utilizarse para explicar la diferencia entre Europa y los Estados Unidos (Warner, 2008). La pregunta que debemos formularnos es qué tan pertinente ha resultado esta pretensión de universalidad al momento de aplicarla para el caso latinoamericano.

La teoría de las economías religiosas ha sido puesta a prueba, en primer lugar, para dar cuenta del cambio religioso en la región. Uno de los intentos más tempranos es el estudio de Stark (1992), donde se muestra que en aquellos países latinoamericanos donde el catolicismo es más débil (según el número de sacerdotes y monjas proporcional a la población), la penetración del protestantismo es mayor.

Esta observación está de acuerdo con la teoría de las economías religiosas, ya que, desde su punto de vista, “cuando nuevas firmas enérgicas confrontan a antiguos monopolios ociosos en un campo de juego razonablemente parejo, los recién llegados ganan” (Stark & Finke, 2000, p. 252).

Este argumento ha sido investigado más exhaustivamente por Gill (1999). Durante el monopolio de la Iglesia católica, nos dice este autor, la mayoría de la población estaba poco atendida en servicios religiosos; de hecho, dado que la operación del monopolio requería de un flujo constante de recursos, la Iglesia tendía a concentrar sus esfuerzos en servir a los más ricos, quienes estaban más inclinados a contribuir financieramente. Los barrios de clases altas en las ciudades siempre tenían sacerdotes disponibles, mientras las aldeas rurales pobres “eran afortunadas de ver a un sacerdote una vez en varios meses” (Gill, 1999, p. 296). En ausencia de una adecuada oferta de servicios religiosos, la mayoría de personas se inclinaron hacia el catolicismo popular, que es entendido por Gill (1999, p. 296) como “una variante individualizada del catolicismo que a menudo incorporaba creencias religiosas indígenas”. De acuerdo con este autor, este fenómeno es resultado de que se negaran a la población pobre los aspectos “altamente valorados” de la religión organizada, con excepción de festivales públicos y procesiones que ocurrían únicamente unos pocos días al año. La atención prestada a los pobres por parte del clero católico empieza solamente como respuesta al avance del protestantismo en las últimas décadas.

Respecto del cambio religioso, Gill pone a prueba la hipótesis tradicional basada en la anomia, y propone en contraste la hipótesis basada en la “oferta” y su relación con la regulación gubernamental: “un aumento en la oferta típicamente resulta de la relajación de leyes que regulan la religión (esto es, una expansión de la libertad religiosa)” (Gill, 1999, p. 289). Utilizando datos de 20 países de la región, Gill encuentra que el crecimiento del pluralismo religioso entre 1970 y 1980 está, de manera consistente, negativamente asociado con el nivel de regulación gubernamental; en cambio, no se observan asociaciones significativas entre el cambio religioso y varios indicadores ligados a la hipótesis de la anomia: urbanización, crecimiento económico, industrialización y muertes relacionadas con conflictos políticos. A pesar de los resultados de este análisis, vale mencionar que el

estudio de Somma et al. (2017), aplicado para el periodo 1996-2013, encuentra solamente una correlación moderada entre el crecimiento de los protestantes y el índice de regulación gubernamental de Gill, mientras las correlaciones más fuertes se observan en los indicadores de desarrollo humano y pobreza, que pueden asociarse con la hipótesis de la anomia.

La explicación del cambio religioso desde la perspectiva económica ha sido cuestionada por su excesivo énfasis en el aspecto institucional de la religión. Stark y Finke (2000, p. 102) son explícitos en afirmar que las sociedades que carecen de especialistas religiosos “son relativamente deficientes en términos de su cultura religiosa”, y sostienen que los bienes religiosos, como todo bien económico, se beneficia de la especialización y de la división del trabajo: “Lo que ocurre en las bellas artes ocurre también en la religión: el talento creativo es poco común, y se beneficia del entrenamiento y la práctica”. Estos autores consideran a la religión no oficial o popular como resultado de una “socialización no efectiva” por parte de las instituciones religiosas (Stark & Finke, 2000, p. 202). Este argumento se encuentra también en el mencionado estudio de Gill (1999), quien asume a la religión popular como una forma residual, no adecuada, de religión. Estas posturas han sido atribuidas a un “sesgo norteamericano” de la teoría de la elección racional, pues en los Estados Unidos la religión popular se desarrolló al interior de las iglesias, y no fuera de ellas, como ocurre en la mayoría de países de Europa, América Latina y otras regiones del mundo (Sharot, 2002).

Otro cuestionamiento importante que se ha hecho a las aplicaciones de esta perspectiva al caso latinoamericano es que dejan de lado la diversidad interna del catolicismo: el análisis se formula en términos de la competencia entre la Iglesia católica que pierde su acostumbrado monopolio y las iglesias protestantes “recién llegadas”, que se comportan de manera dinámica. Pero no se toma en cuenta que los católicos son muy diversos en sus prácticas, y que “uno no necesita abandonar el catolicismo por entero para ‘escoger’ una experiencia religiosa diferente; un creyente puede encontrar la experiencia deseada al interior del mundo católico” (Morello et al., 2017, p. 313).

De manera similar, esta teoría parece presuponer una situación de movilidad fluida entre denominaciones, muy específica de las condiciones norteamericanas:

Cambiarse de ser un bautista a ser un cristiano no denominacional en Kentucky no es igual a convertirse del catolicismo al pentecostalismo en Lima. Sin embargo, entre los latinoamericanos, las prácticas de otras tradiciones a menudo son incorporadas sin que eso implique cambio en la afiliación. (Morello et al, 2017, p. 313)

Estas críticas son especialmente pertinentes para los enfoques de autores como Stark y Gill, que podemos considerar versiones ortodoxas de la teoría de las economías religiosas, por la insistencia en explicar el cambio religioso exclusivamente a partir de la “oferta”, es decir, de la dinámica de los especialistas. Como mencionábamos en el capítulo anterior, consideramos, siguiendo a Chesnut (2007), que el excesivo énfasis en el aspecto institucional de la religión, así como las otras limitaciones que acabamos de señalar, tienen su origen en este postulado teórico, y no tanto en un sesgo basado en las idiosincrasias norteamericanas, que, de todos modos, es susceptible de ser corregido.

Los estudios de Chesnut acerca del cambio religioso en América Latina muestran la factibilidad de utilizar el enfoque de las economías religiosas y al mismo tiempo destacar las particularidades del fenómeno religioso en la región. Este autor concuerda con las críticas a perspectivas como las de Gill, por ignorar las formas de producción y consumo religioso que van más allá de las instituciones religiosas formales, y atribuye esta limitación al presupuesto de la “demanda inelástica” o “estática”. Para superar esta dificultad, este autor propone una versión más heterodoxa de la perspectiva de las economías religiosas, que “presta atención tanto a las preferencias de aquellos que se convierten y cómo el mercado religioso responde a sus preferencias” (Chesnut, 2007, p. 73).

El trabajo de Chesnut (2003) acerca del cambio religioso en América Latina, basado en investigaciones etnográficas, propone que los tres movimientos religiosos más exitosos en la región (en términos de la adhesión masiva a sus prácticas) —el pentecostalismo, el movimiento carismático católico y los cultos de origen africano— han sido capaces de ofrecer “productos” adaptados a las preferencias religiosas de los sectores populares. Se trata en los tres casos de religiones “pneumacéntricas”, es

decir, formas de culto que permiten una comunicación directa con el Espíritu o espíritus; y, a la par, las tres religiones dan especial importancia a la sanación por la fe, que otorga centralidad a las aflicciones de la vida privada, como la enfermedad, el alcoholismo, los problemas domésticos, etc.

En su estudio, Chesnut supera algunas de las críticas realizadas a la teoría de las economías religiosas mencionadas arriba. Por un lado, el caso del movimiento carismático hace en parte justicia a la diversidad interna del catolicismo, y demuestra la posibilidad de acceder a nuevos productos religiosos sin necesidad de cambiar de afiliación; los carismáticos no abandonan su identidad católica (de hecho, probablemente la refuerzan), aunque sí adoptan una identidad particular al interior del catolicismo, ya que se reconocen explícitamente como pertenecientes al movimiento. Por otro lado, el caso de las religiones de origen africano muestra la flexibilidad de la religión popular, ya que estas prácticas, por un lado, no dejan de incluir elementos católicos de manera sincrética, y por otro lado, no suponen una identidad en términos de afiliación: una persona puede participar en los cultos frecuente u ocasionalmente, y pocos identifican su afiliación en términos de pertenencia a estas religiones, la mayoría se siguen considerando católicos a pesar de ser adeptos de prácticas incompatibles con la ortodoxia eclesial.

Para Chesnut (2003), el éxito de los tres movimientos mencionados no obedece únicamente al tipo de producto ofrecido, sino también a la capacidad de venderlo (el *marketing* religioso). Esta capacidad, de acuerdo con Chesnut, depende de la racionalización de las empresas religiosas: la condición de mercado obliga a las organizaciones a buscar formas eficientes de producir y vender los bienes espirituales al mayor número posible de consumidores. De allí que, en el caso específico del pentecostalismo, encontremos la combinación de múltiples técnicas de evangelización, incluyendo el método tradicional de visita a hogares, hospitales, cárceles, centros de rehabilitación (“llevar directamente el producto al cliente”); el uso de medios de comunicación de masas, la creación de un mercado de música cristiana, concentraciones masivas en estadios, etc. También el movimiento carismático, a pesar de estar dentro de una institución jerárquica y poco descentralizada, se ha caracterizado por utilizar, con mucho éxito, técnicas de mercadeo similares a las de los pentecostales. En el caso de las religiones de origen

africano, si bien no son proselitistas ni tampoco poseen una organización institucional comparable a la de los otros dos movimientos, de todas maneras poseen sus estrategias de mercadeo: se difunden en medios de comunicación de masas (especialmente impresos), y sus ceremonias poseen un atractivo especial, incluso convertido en atractivo turístico. Las prácticas religiosas como el candomblé y la umbanda requieren también de empresarios, cuyos ingresos dependen de los pagos y contribuciones de los clientes, y también utilizan técnicas de mercadeo para maximizar su clientela. Este aspecto es una demostración de que la religión popular, especialmente en las condiciones actuales de mercado, no está necesariamente desligada del papel de especialistas religiosos, si bien en este caso poseen sus formas peculiares, quizás menos burocráticas, de organización.

Sin embargo, Chesnut (2003) destaca, para los tres movimientos, que el más importante medio para difundir el producto religioso no está en manos de los especialistas religiosos, sino del practicante común. En el pentecostalismo, al igual que en el movimiento carismático, cada creyente es un publicista de su religión: la principal forma de difusión ocurre a través del contacto con parientes y amigos, que son invitados a cultos, grupos de oración, retiros, etc., y pueden observar directamente los beneficios de la conversión. También en las religiones de origen africano la manera más eficaz de reclutar nuevos clientes es la comunicación directa a través de redes sociales preexistentes: parientes, amigos, compañeros de trabajo, etc. Esta es una interesante observación, ya que demuestra, por un lado, que la competencia en el mercado no depende exclusivamente de la organización racionalizada y del liderazgo de los especialistas religiosos; y, por otro lado, que la “demanda” no puede considerarse a partir de preferencias individuales estáticas, sino que se genera en la interacción dentro de redes sociales significativas (véase también Smilde, 2007).

Ahora bien, los estudios y las discusiones que hemos mencionado hasta aquí se concentran en la problemática del cambio religioso, y no en el de la religiosidad individual. A diferencia de las perspectivas tradicionales ligadas al paradigma de la secularización, que, como vimos en la sección anterior, no otorgan un interés específico a este fenómeno, sí ha sido, en cambio, de interés central dentro del paradigma de las economías religiosas. De hecho, este es uno de los puntos centrales

de discusión frente a las teorías clásicas de la secularización, que asumen que las condiciones de mercado y pluralismo debilitan la plausibilidad de la religión para los individuos. Como vimos en el capítulo anterior, la hipótesis central de la teoría de las economías religiosas es que la religiosidad individual aumenta en economías competitivas, y a la inversa, cuando no existe competencia observamos una baja intensidad religiosa.

Una primera forma de operacionalizar esta hipótesis es a través del nivel de regulación gubernamental, siguiendo un argumento similar al de Gill (1999) acerca del cambio religioso: si se relajan las leyes que regulan la religión y se expande la libertad religiosa, se atienden de mejor manera las diversas preferencias de los consumidores, lo cual debería tener como resultado mayores niveles de religiosidad individual.

Frigerio (2007) ha puesto a prueba esta hipótesis para el caso argentino. En este país, el retorno a la democracia desde 1983 estuvo acompañado de la desregulación del mercado religioso, lo cual permitió el florecimiento de una serie de creencias y prácticas antes menos desarrolladas y poco toleradas. Apelando a datos de encuestas, Frigerio observa cómo en Argentina a partir de la década del 80 aumentan los indicadores de religiosidad individual como la importancia de la religión en la vida y la autopercepción como persona religiosa. Sin embargo, los datos de asistencia a servicios religiosos se mantienen prácticamente iguales durante los años considerados; esta evidencia sugiere, de acuerdo con Frigerio, que el aumento en la religiosidad no puede explicarse por un mayor contacto con la institución religiosa, y que es necesario preguntarse acerca de “mecanismos de transmisión de creencias, de socialización primaria y secundaria, que no se reducen a la actividad de instituciones religiosas, sean dominantes o minoritarias” (Frigerio, 2007, p. 109).

El trabajo de Frigerio y Wynarczyk (2008), si bien no se enfoca en la religiosidad individual, realiza algunas reflexiones importantes acerca del tema de la regulación y el pluralismo religioso. Los autores cuestionan que en la literatura sobre religión en América Latina se asuma el quiebre del monopolio católico y la consiguiente instalación de un pluralismo religioso como “una transición demasiado sencilla”, y excesivamente enfocada en la relación del Estado con la Iglesia (Frigerio & Wynarczyk, 2008, p. 228). A partir de un recorrido histórico de los conflictos

sociales y políticos en torno a los evangélicos en Argentina, los autores argumentan que la existencia de libertad religiosa en el nivel jurídico, así como la existencia de una oferta religiosa diversa, no son suficientes para hablar de una situación de pluralismo, entendida como la valoración efectiva de la diversidad religiosa por parte de la sociedad. Siguiendo a Grim y Finke (2006), los autores argumentan acerca de la necesidad de tomar en consideración no solamente la regulación gubernamental, sino también la regulación social, entendida como “las restricciones que sufre la práctica o la elección de una religión a causa de las acciones de otros grupos religiosos, asociaciones o debido al contexto cultural” (Frigerio & Wyncarczyk, 2008, p. 235).

La segunda forma más común de operacionalizar la tesis de la teoría de las economías religiosas acerca de la religiosidad individual consiste en utilizar al nivel de pluralismo religioso como indicador de competencia. Stark y Finke (2000) reconocen que la competencia como tal es difícil de medir, pero argumentan que la diversidad del mercado es un aspecto importante de la competencia, de modo que es posible asumir que, cuando existe una abundancia de firmas que buscan atender a los diversos nichos de mercado, la religiosidad individual será alta. Una primera aproximación para el caso de la región latinoamericana se encuentra en el mencionado estudio de Stark (1992), donde se observa que en los países con mayor porcentaje de católicos existe un menor número de sacerdotes relativo a la población; Stark (1992, p. 266) deduce que una oferta tan pequeña de sacerdotes para una población católica tan amplia “solo puede significar que una pequeña fracción de aquellos que se cuentan como católicos en estas naciones realmente practican su fe”.

Por su parte, Gill (2004) examina los datos de religiosidad individual en los cuatro países latinoamericanos que forman parte de la segunda ola de la Encuesta Mundial de Valores (Brasil y Chile, con mayores niveles de pluralismo; México y Argentina, los países menos pluralistas). No obstante, los resultados de asociación entre nivel de pluralismo y los indicadores de religiosidad individual son poco concluyentes. El indicador de asistencia a servicios religiosos –justamente aquel destacado por la perspectiva de las economías religiosas– no confirma la hipótesis: de los cuatro países incluidos en la encuesta, es México el que tiene el mayor porcentaje de personas que asisten frecuentemente a la iglesia, Brasil en segundo lugar, seguido por Argentina, y al final Chile. Sin embargo, el resto de indicadores de

religiosidad –frecuencia de oración, importancia de Dios en la vida e importancia de religión en la vida– sí se comportan de acuerdo con la hipótesis. Gill ofrece explicaciones de coyuntura histórica para tratar de dar sentido a estos resultados: para el caso de México, afirma que la alta participación puede deberse a que al momento de la encuesta la Iglesia movilizó a los fieles para modificar la Constitución y crear libertades para las organizaciones religiosas. No obstante, como podría comprobarse con las nuevas olas de esta encuesta, así como con otras fuentes, México continúa mostrando niveles relativamente altos de asistencia a servicios religiosos a pesar del predominio de la afiliación católica.

Resultados más consistentes se ofrecen en el estudio de Stark y Smith (2012). Utilizando datos de encuesta para los años 2007 y 2008, que incluyen a los 18 países de la región, los autores ponen a prueba la hipótesis de que la religiosidad individual (medida por la asistencia a servicios religiosos y por la importancia de la religión en la vida) de los católicos y en general a nivel nacional es mayor en países donde el protestantismo ha sido más exitoso. Las correlaciones muestran resultados positivos y estadísticamente significativos, lo cual es interpretado como una confirmación de la tesis acerca del vínculo entre pluralismo y religiosidad individual: en economías religiosas pluralistas, las firmas deben ser eficientes y enérgicas para sobrevivir, y el efecto es una elevación del nivel general de religiosidad. Adicionalmente, Stark y Smith afirman que el éxito que han tenido las iglesias protestantes en las últimas décadas tiene como resultado un relajamiento de la intensidad religiosa de los protestantes, efecto que se confirma con el hecho de que los países con mayor porcentaje de protestantes envían un menor número de misioneros al exterior.

Ahora bien, una primera limitación de estudios como el de Stark y Smith (2012) es que se mantienen en el esquema de católicos vs. protestantes, lo cual no hace justicia ni a la diversidad de las afiliaciones no católicas, ni a la diversidad interna del catolicismo. Esta es, por supuesto, una limitación proveniente del diseño de las encuestas utilizadas, pero resulta deseable un análisis que, en la medida de lo posible, hile más fino en las características del mercado religioso en la región. Al menos sería deseable poder distinguir entre pentecostales y protestantes históricos; asimismo, para dar cuenta de la diversidad del catolicismo, al menos debería examinarse la influencia que puede ejercer la pertenencia al movimiento carismático.

La encuesta del Pew Research Center (2014b), que utilizaremos en el siguiente capítulo, ofrece ambas posibilidades.

Por otro lado, el estudio de Stark y Smith (2012), en una línea estrictamente ortodoxa, otorga toda la carga explicativa de las diferencias de religiosidad individual a la eficiencia o ineficiencia de las firmas. Sin embargo, lo único que constata el estudio es la asociación entre intensidad religiosa y porcentaje nacional de protestantes, pero de esto no se deriva lógicamente una prueba de la validez de la tesis del esfuerzo. Como hemos visto en el capítulo anterior, esta tesis, a pesar de su centralidad para la teoría, no ha sido puesta a prueba de modo directo por autores como Stark y sus colaboradores, y existen estudios que cuestionan la conexión causal entre la competencia religiosa y una oferta más esforzada (Hill & Olson, 2009). En este sentido, conviene explorar si, para el caso latinoamericano, el vínculo entre porcentaje de protestantes y los niveles de religiosidad individual está mediado efectivamente por el esfuerzo de los especialistas religiosos. Asimismo, deberíamos investigar si existen otros factores distintos al esfuerzo empresarial que medien en este vínculo, específicamente las redes sociales significativas, como las destacadas por Chesnut para el fenómeno de la conversión religiosa. Exploraremos estas cuestiones en detalle en la siguiente sección.

### ***2.3 Social embeddedness, afiliación religiosa y mercado religioso***

Parker (2016) ha cuestionado a la teoría de la elección racional porque considera que no es apta para dar cuenta de las religiones populares, ya que estas no se basan en formas racionalizadas de vida, sino en “otra lógica”, imposible de captar desde una teoría fundamentada en axiomas acerca de la racionalidad humana. En una línea similar, Morello et al. (2017) recogen el argumento de varios autores que sostienen que esta teoría no es útil para entender los componentes materiales, corporales y emocionales de las prácticas religiosas de los latinoamericanos.

Consideramos que, efectivamente, la teoría de las economías religiosas, basada en el modelo de elección racional, puede no ser apta para entender muchos aspectos de un fenómeno tan complejo como la religión. Como en toda teoría, sus presupuestos predisponen a determinadas cegueras. Sin embargo, este no es motivo para descartar de antemano su validez para dar cuenta de ciertos aspectos del

fenómeno religioso en América Latina, y para asumir que solamente es aplicable al contexto occidental o anglosajón. Específicamente, el estudio del fenómeno de la religiosidad individual en la región ha sido muy enriquecido por estas perspectivas, como hemos visto en la sección anterior.

Recordemos que la teoría de la elección racional, a pesar de sus limitaciones, es la teoría más sistemática con la que contamos al momento en sociología de la religión (Collins, 1997) y, para el caso de la religiosidad individual, nos ofrece un punto de partida explícito, así como una conexión directa con la observación empírica; en cambio, los enfoques más tradicionales relacionados con el paradigma de la secularización abordan el fenómeno de manera difusa y sin otorgarle su debida especificidad. Este no es motivo para tomar partido en la polémica entre el “nuevo paradigma” y las teorías de la secularización; como señalamos en el capítulo anterior, en lugar de considerarlas perspectivas excluyentes, es más útil dejar abierta la posibilidad de encontrar conexiones entre ambas.

Asimismo, es importante aclarar que la pretensión de universalidad de la teoría de la elección racional no debería descartarse a partir de discusiones acerca de lo racional y lo irracional en el comportamiento religioso. Como argumentábamos en el capítulo anterior, el presupuesto de la acción racional debe utilizarse como herramienta heurística, no como una teoría de la naturaleza humana. En este sentido, no conviene asumir a esta teoría como una perspectiva que deja de lado los aspectos “irracionales” del ser humano, sino simplemente como una opción metodológica que observa el comportamiento desde el punto de vista de la maximización de recompensas. La perspectiva económica para entender el comportamiento religioso no se enfoca en motivaciones que podríamos clasificar como “racionales” por exclusión de las “irracionales”, sino que incluye cualquier tipo de motivación: las recompensas pueden orientarse hacia fines de utilidad económica, pero al mismo tiempo buscar la satisfacción corporal, emocional, social y espiritual, sin que por eso necesitemos hablar de “otra lógica” (Chesnut, 2007).

Como decíamos en la sección anterior, consideramos que los problemas de adaptar el paradigma de las economías religiosas al caso latinoamericano radican no en la pretensión de universalidad como tal, sino en el excesivo énfasis otorgado al lado de la “oferta”, y al presupuesto de la “demanda” estática, por parte de las

versiones ortodoxas de la teoría. La superación de estos sesgos pasa por una relativización de la perspectiva estrictamente individualista-utilitaria y el reconocimiento del carácter socialmente incrustado del comportamiento religioso. Este aspecto de *social embeddedness* permite abordar la dimensión de la “demanda” no desde el presupuesto de preferencias individuales estáticas, sino que ubica estas preferencias en el contexto de las dinámicas de integración de grupos religiosos, el papel de los lazos significativos, y la construcción de identidades grupales basadas en la religión.

Como argumentábamos en el capítulo anterior, si bien la religiosidad del individuo puede incrustarse en distintos tipos de comunidades, consideramos que el grupo de afiliación otorga una identidad específicamente religiosa, y ofrece un sostén especial a la religiosidad individual, que no existe en prácticas religiosas independientes de criterios de afiliación. Es cierto que no se puede reducir la complejidad de las creencias y las prácticas religiosas a la afiliación, especialmente en casos como el latinoamericano donde es posible incorporar prácticas de distintas tradiciones sin necesidad de cambiar de afiliación, especialmente en el caso de los católicos (Frigerio, 2007; Morello et al., 2017); sin embargo, para el fenómeno específico que nos interesa aquí, la afiliación religiosa sí constituye un factor explicativo (no el único), y no puede simplemente descartarse como si fuera válido solamente en el contexto de congregacionalismo norteamericano.

El tema de la afiliación nos lleva a conectar el nivel microsocioal de la interacción en grupos con las estructuras macrosociales relacionadas con el tamaño relativo de los grupos. Para este segundo nivel, consideramos que el concepto de mercado es una noción más específica y operacionalizable que la difusa categoría de modernidad utilizada por los enfoques tradicionales ligados al paradigma de la secularización. De todas maneras, la idea de mercado no es exclusiva del paradigma de las economías religiosas, sino que es utilizada también por autores representativos del enfoque de la secularización. En el caso de los análisis sobre América Latina, Bastian (2004) propone que la existencia del mercado es el principal cambio estructural de la “modernidad religiosa” latinoamericana. Sostiene que, si bien la existencia de una diversidad de identidades religiosas no es una novedad en la región, en el pasado estas formaban parte de una “totalidad religiosa orgánica y

jerárquica en la que cada una de ellas tenía su lugar y su rango” (2004, p. 160); actualmente, en cambio, experimentamos un rompimiento de este orden religioso tradicional, y la pluralización es estimulada por la multitud de ofertas que se inscriben en una lógica de mercado. Como vemos, la noción de mercado es, a pesar de las grandes diferencias, un punto de acuerdo entre ambos paradigmas; es posible discutir hasta qué punto la Iglesia católica sigue siendo un actor privilegiado en este mercado, y también hasta qué punto es válido hablar de “pluralismo” en la región (Frigerio & Wynarczyk, 2008), pero la existencia de una estructura de mercado en las condiciones contemporáneas es un hecho generalmente aceptado.

Esta es otra razón de peso para no descartar a las teorías de las economías religiosas, ya que el mercado religioso es su principal objeto de investigación. No obstante, se puede realizar una crítica a estas teorías por ofrecer una imagen idealizada del mercado, centrada exclusivamente en la competencia entre las firmas por captar las diversas preferencias de los consumidores (Stark & Finke, 2000). Aquí resulta interesante la descripción de la lógica del mercado religioso latinoamericano que realiza Bastian (2004). De acuerdo con este autor, uno de los más llamativos efectos de este cambio estructural es la “pentecostalización” del catolicismo expresado en el movimiento carismático; la aceptación y promoción de esta corriente puede interpretarse como una manera de utilizar la dinámica pentecostal en favor de la Iglesia católica (lo cual concuerda con las observaciones de Chesnut, 2003). Sin embargo, también es posible observar que las iglesias pentecostales más dinámicas imitan ciertas prácticas católicas, especialmente las relacionadas con la apropiación del espacio público por medio de marchas o desfiles, que pueden interpretarse como “una manera de contrarrestar las procesiones católicas nacionales, establecer una respetabilidad numérica y recurrir a la sociedad civil de la misma manera que la Iglesia católica” (Bastian 2004, p. 164). Esta última observación nos sugiere que la competencia en el mercado no ocurre exclusivamente en la oferta y la demanda de servicios religiosos, sino que también se juega en la capacidad de visibilizarse públicamente, esto es, en aparecer como actores legítimos ante las esferas política y mediática. Esto nos conduce también a los análisis de Frigerio & Wynarczyk (2008) acerca de las disputas entre instituciones religiosas en torno a la manera en cómo se presentan en los medios de comunicación y en la influencia que pueden tener en las

políticas estatales sobre religión. El conflicto religioso, en el sentido amplio del término, entra aquí no como una situación ajena al mercado, sino como una dimensión de la competencia centrada en la disputa por la legitimidad, vía opinión pública e influencia política.

En consecuencia, el mercado religioso latinoamericano debe entenderse no a partir de un modelo ideal de oferta/demanda, sino más bien como un campo compuesto de firmas ubicadas en posiciones desiguales, donde las firmas dominantes se esfuerzan por mantener su posición, y las firmas secundarias buscan sus propios nichos y tratan de modificar la estructura del mercado (Bourdieu, 2001). En este contexto, el Estado, si bien es un actor externo a la esfera religiosa, no es un mero agente distorsionador del mercado, sino que la competencia a menudo se dirige a ejercer influencia en las regulaciones e intervenciones estatales, las cuales forman parte de las reglas del juego vigentes. Más allá de la oferta y la demanda de productos religiosos, las firmas también entran en una lucha política: las dominantes para mantener su posición privilegiada, las dominadas para modificar las reglas del juego en su beneficio. Las relaciones con el Estado contribuyen, así, de manera decisiva a la construcción de la estructura de mercado (Bourdieu, 2001)<sup>1</sup>.

Examinar las diferencias nacionales en términos de niveles de regulación gubernamental y regulación social puede en parte hacer justicia a esta dimensión del mercado religioso. Pero la importancia de esta observación radica también en que nos ofrece una justificación teórica para identificar la dimensión macro del fenómeno religioso, es decir, el mercado, con el ámbito nacional. Por supuesto, no se puede negar la existencia de otros niveles de mercado religioso, tanto sub-estatales (mercado local), como supra-estatales (mercados regionales y mercado global), que también pueden ser objeto de investigación. Sin embargo, dado que las relaciones con el Estado contribuyen a determinar las reglas del juego, y dado que estas relaciones dependen de condiciones históricas particulares de cada país, es legítimo

---

<sup>1</sup> En su trabajo acerca del campo religioso, Bourdieu (2006) no aplica este modelo de economía basado en la competencia entre firmas dominantes y dominadas, sino que apela a un esquema tradicional de iglesia vs. secta, y ortodoxia vs. herejía; es decir, presupone la existencia de una institución que monopoliza *con éxito* los bienes de salvación (Weber, 2004), donde actores dominantes y dominados compiten al interior de la misma institución, y donde las empresas independientes son siempre desviaciones sectarias. Probablemente Bourdieu tiene aquí en mente la situación francesa de monopolio católico.

postular la existencia de un mercado religioso nacional, cuya investigación puede sacar provecho de los datos con representatividad nacional. Esta postura está apoyada por las evidencias de que la religiosidad individual está asociada con variables de nivel nacional, sobre todo aquellas relacionadas con la composición de las afiliaciones religiosas.

La composición nacional de las afiliaciones religiosas puede considerarse como indicador de la estructura básica del mercado: nos informa acerca de la cuota de mercado que poseen las diferentes firmas; en otras palabras, la situación de los actores dominantes y secundarios. Sin duda, esta aproximación posee limitaciones. En primer lugar, está de nuevo el tema de la relatividad de la afiliación católica; es verdad, como señala Frigerio (2007), que el hecho de que determinado porcentaje de una población se identifique como católica en un censo o encuesta, solo nos informa acerca del reconocimiento dentro de determinada categoría social, pero no nos dice nada acerca de su identidad personal como católico. Asimismo, como ya señalamos antes, la afiliación católica no se corresponde automáticamente con determinadas creencias y prácticas, ya que existen muchas maneras de ser católico, incluyendo ciertas creencias y prácticas ajenas, e incluso contradictorias, con la ortodoxia propia de su confesión. En segundo lugar, el estudio de las cuotas de mercado a partir de las afiliaciones religiosas no da cuenta de firmas cuyos nichos son ajenos a la afiliación, como es el caso de las religiones indígenas o de origen africano (Chesnut, 2003).

Estas limitaciones deben ser asumidas como tales; sin embargo, los porcentajes nacionales de afiliación dan cuenta de cuáles son las firmas más importantes para determinado mercado, y en qué medida la firma dominante (que en este caso es invariablemente la Iglesia católica) mantiene una posición preeminente o cede terreno a otras firmas. Asimismo, si bien es cierto que la pertenencia al catolicismo supone una diversidad interna que escapa al criterio de afiliación, la existencia de una situación de mercado con diversas afiliaciones supone la constitución de una identidad católica *en contraste con* las identidades no católicas. Los católicos pueden tener múltiples sub-identidades, pero en el nivel macro les une el hecho de pertenecer al grupo mayoritario frente a grupos minoritarios que compiten con los católicos por adeptos y por legitimidad frente a la opinión pública; es decir, la existencia del mercado religioso constituye y refuerza una identidad católica *relativa a las*

*identidades no católicas*. Esta tesis se ve sustentada en los estudios que indagan acerca de las percepciones que los católicos tienen frente a otras afiliaciones, y viceversa, donde es posible observar la existencia de estas identidades relativas (Valenzuela et al., 2008; Pew Research Center, 2014b).

Siguiendo a Olson y sus colaboradores (Perl & Olson, 2000; Olson, 2008; Hill & Olson, 2009), consideramos que la perspectiva de cuota de mercado, entendida como el porcentaje de miembros de una afiliación religiosa del total de afiliados, nos permite estudiar el vínculo entre la estructura del mercado y la religiosidad individual. Se trata aquí de averiguar, para el caso latinoamericano, el efecto sobre la religiosidad individual de las cuotas de mercado de las firmas religiosas en el plano de la comparación entre países. No nos limitamos a comprobar si, dentro de determinado país, o en general en toda la región, las afiliaciones minoritarias tienden a ser más religiosas que la afiliación mayoritaria, sino que nos interesa indagar *de qué manera varía* este efecto de acuerdo con las cuotas de mercado en cada país.

Como veíamos en el capítulo anterior, tanto Stark y sus colaboradores, como Olson y sus colaboradores, concuerdan que existe una asociación negativa entre el tamaño del grupo religioso y los niveles de religiosidad, y fundamentan esta aseveración en una serie de estudios que la confirman, con pocas excepciones como el estudio de Phillips (1998) acerca de los mormones. La discusión entre estos autores gira alrededor de la explicación de este fenómeno. Sin embargo, todos estos estudios han sido realizados en el contexto norteamericano, y queda por investigar cómo funciona la relación entre religiosidad individual y cuotas de mercado en casos donde los mercados religiosos están configurados de manera distinta.

Por otro lado, todos estos estudios se concentran en la problemática de las minorías religiosas, y las explicaciones del fenómeno se dirigen a características peculiares de estos grupos, sea por el lado de la “oferta” relacionada con el mayor esfuerzo que deben hacer los especialistas de firmas con posiciones marginales en el mercado, o sea por el lado de la “demanda” referidas a la identidad o cultura distintiva de las minorías, o características estructurales relacionadas a los *free riders* o a las dinámicas de fluctuación de sus miembros. No obstante, ¿qué ocurre con el efecto de las cuotas de mercado sobre las mayorías? Parecería que el contexto de pluralismo norteamericano en el que se enmarcan todos estos estudios no estimula a

formularse esta pregunta, excepto en casos excepcionales como el investigado por Phillips. En el contexto latinoamericano, no obstante, esta pregunta resulta crucial, ya que, en todos los casos, contamos con una “firma” dominante, cuya condición de mayoría tiende a relativizarse dependiendo de las condiciones del país.

A partir de las teorías existentes, podemos postular al menos dos tesis acerca del efecto de las cuotas de mercado en los niveles de religiosidad de la mayoría católica. La primera se refiere al efecto de la competencia, y se deriva de la propuesta de Stark y Smith (2012). Hemos visto que, desde la perspectiva ortodoxa, los grupos minoritarios tienden a mayores niveles de compromiso religioso en razón de los mayores esfuerzos que los especialistas religiosos están obligados a ejercer. Sin embargo, con el éxito de estas firmas, medido según el porcentaje de adherentes, la firma mayoritaria se ve obligada a salir de su acostumbrada ineficiencia y realizar esfuerzos por satisfacer la demanda de su respectivo nicho de mercado. En este sentido, la diferencia de niveles de religiosidad entre la mayoría católica y las minorías no católicas tendería a reducirse.

La segunda tesis se enfoca en el lado de la “demanda” entendida en términos del efecto de la homofilia religiosa o los lazos sociales consolidados. En el capítulo anterior propusimos una interpretación de la religiosidad individual en el nivel micro-social, en términos de la prominencia de la identidad religiosa asociada a los lazos significativos con personas pertenecientes al mismo grupo religioso. En este sentido, los mayores niveles de religiosidad de los grupos minoritarios, en este caso las afiliaciones no católicas, está relacionada con su tendencia a la homofilia religiosa, dada la tendencia de los grupos pequeños a una mayor densidad de sus relaciones intragrupalas frente a las intergrupales, ya sea por motivos probabilísticos, ya sea por la existencia de una subcultura distintiva en tensión con el entorno, o ya sea por ambos factores (Blau, 1977; Stark & Finke, 2000).

Cuando en el nivel macro, la cuota de mercado de las afiliaciones no católicas es mayor, es decir, cuando su condición minoritaria se relativiza, la tendencia a la densidad de sus lazos sociales tenderá a ser menor, ya que las probabilidades de establecer lazos intergrupales tienden a contrarrestar la tendencia a la homofilia religiosa de los grupos pequeños (incluyendo la inclinación a la tensión con el entorno). Al mismo tiempo, podríamos argumentar que, a medida que el tamaño de

los grupos minoritarios aumenta, también aumenta la probabilidad de que los miembros de grupos grandes establezcan lazos significativos con miembros de los grupos minoritarios, difuminándose así las diferencias en los niveles de religiosidad entre ambos grupos. Este fenómeno puede entenderse como consecuencia de la integración social en el nivel macro: no al interior de los grupos, sino entre los grupos; esto es, integración de la sociedad en el sentido de Blau (1977), cuyo mecanismo son las probabilidades de encuentros entre personas pertenecientes a distintas categorías sociales.

## **2.4 Hipótesis**

Para cerrar este capítulo, y conectarlo con el siguiente, vamos a sistematizar las teorías discutidas aquí y, a partir de ellas, formular hipótesis que guíen la investigación empírica. Tomaremos las tesis relevantes de ambos paradigmas teóricos en sus distintas versiones y las adaptaremos en la forma de hipótesis a nuestra pregunta de investigación referida a las brechas de religiosidad entre católicos y no católicos.

Antes de entrar directamente a nuestra pregunta de investigación, nos encontramos con la problemática de las dimensiones de la religiosidad individual. Hemos visto la relevancia de esta cuestión en el contexto de las tesis acerca de la religión popular en América Latina, y el presupuesto del carácter extra-ecclesial de estas prácticas, así como la tendencia a una desinstitucionalización de las prácticas religiosas. Para poder iniciar nuestra investigación debemos determinar previamente si, para nuestra unidad de análisis, las dimensiones institucionales y extra-institucionales de la religiosidad individual deben abordarse como fenómenos separados o si pueden investigarse en conjunto. Una manera de explorar empíricamente este problema, desde una perspectiva cuantitativa, es tomar indicadores de religiosidad individual que puedan considerarse independientes de la mediación institucional y arraigados en la vida cotidiana, y compararlos con el indicador de asistencia a servicios religiosos para verificar si, en efecto, se comportan de manera distinta. Así, nuestro análisis tiene como primera tarea la puesta a prueba de la siguiente hipótesis:

Hipótesis 1: La asistencia a servicios religiosos está débilmente correlacionada con indicadores de religiosidad individual independientes de la mediación institucional.

Una vez realizado este paso previo, nos concentraremos en indagar los factores asociados con los niveles de religiosidad en general, así como con la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. Para organizar mejor la exposición, dividiremos las hipótesis y el análisis en dos partes: la primera referida a los factores de nivel individual (correspondientes con aspectos micro-sociales ligados a las características de los grupos religiosos), la segunda a los factores de nivel nacional (correspondientes con aspectos macro-sociales ligados a la estructura del mercado religioso).

Respecto del nivel individual, tenemos, en primer lugar, las tesis asociadas al paradigma de la secularización, y específicamente a los presupuestos derivados de la literatura sobre religiosidad popular en América Latina, que interpretan la fortaleza de la religión como “compensación simbólica” frente a las condiciones de inseguridad e incertidumbre. Deberíamos, así, observar empíricamente una asociación de la intensidad religiosa con el nivel socioeconómico y la exposición a condiciones de pobreza. En segundo lugar, contamos con las tesis asociadas al paradigma de las economías religiosas: desde la versión ortodoxa, el papel central se otorga al esfuerzo de los especialistas religiosos; en la versión heterodoxa, hemos otorgado centralidad a los lazos significativos intragrupal, específicamente de matrimonio y amistad cercana. Junto con este factor, podemos incluir la tensión entre grupos religiosos, así como el efecto de la conversión.

Todos estos son factores de nivel individual que pueden estar asociados con los niveles generales de religiosidad de la población latinoamericana, y serán objeto de nuestro análisis empírico. Sin embargo, nuestra pregunta de investigación se concentra en la afiliación religiosa y en la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. Así, desde las tesis ligadas al paradigma de la secularización, y específicamente la tesis de la compensación, es posible postular que esta brecha se explica a partir no de la afiliación como tal, sino de las condiciones de vida; deberíamos, pues, observar que existen personas de una misma afiliación que son

más religiosas que otras dependiendo de su nivel socioeconómico y de sus condiciones de vida. A medida que las personas pertenecientes a minorías no católicas dejan de estar identificadas con los estratos socioeconómicos más bajos y dejan de experimentar situaciones de pobreza, tenderían a secularizarse y ser menos religiosos. En este sentido, deberíamos observar las siguientes asociaciones:

Hipótesis 2: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser menor a medida que aumenta el nivel socioeconómico.

Hipótesis 3: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser mayor cuando se experimentan condiciones de pobreza.

En el mismo nivel individual, exploraremos la viabilidad de los factores destacados por las teorías de las economías religiosas para explicar las diferencias de religiosidad entre los grupos minoritarios y mayoritarios. En primer lugar, pondremos a prueba la tesis centrada en la “oferta”, pero la examinaremos en el nivel individual, es decir, observaremos directamente el esfuerzo de los especialistas religiosos tal como lo perciben los individuos. Como hemos mencionado, la tesis consiste en que los especialistas de grupos minoritarios tienden a esforzarse más, lo cual incide en los niveles de religiosidad del grupo; sin embargo, si los especialistas del grupo mayoritario aumentan sus esfuerzos (sin considerar aquí todavía los factores macro), deberíamos observar que la brecha de religiosidad entre ambos grupos tiende a moderarse.

Hipótesis 4: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser menor cuando el esfuerzo de los especialistas religiosos es mayor.

Si pasamos ahora a las teorías centradas en la “demanda”, nos encontramos, en primer lugar, con el tema de la tensión religiosa, ligada al factor ideología, o subcultura distintiva que define una identidad activa del grupo. Como hemos visto, esta es una de las explicaciones más recurrentes en la literatura norteamericana para

explicar los altos niveles de religiosidad de los grupos minoritarios. Nos interesa, en consecuencia, indagar si este factor se aplica a las condiciones latinoamericanas.

Hipótesis 5: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser mayor cuando existe una situación de tensión entre católicos y no católicos.

Sin embargo, nuestra argumentación teórica, en lo que se refiere al lado de la “demanda”, ha puesto énfasis en el papel de la homofilia religiosa entendida en términos de la consolidación de lazos significativos. Aquí la tesis es que los mayores niveles de religiosidad de los grupos minoritarios están ligados a su tendencia a establecer redes sociales más densas al interior del grupo. Nos concentraremos en el caso de las amistades cercanas, de modo que deberíamos observar que, a mayor cantidad de amigos cercanos pertenecientes a la minoría religiosa, la diferencia de religiosidad con el grupo mayoritario debería ser mayor.

Hipótesis 6: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser mayor a medida que aumenta el número de amigos cercanos intragrupal en los no católicos.

Finalmente, debemos considerar la posibilidad de que la brecha de religiosidad entre ambos grupos esté relacionada con la fluctuación de sus miembros. Los mayores niveles de religiosidad de los grupos minoritarios pueden explicarse por el efecto de la conversión, dado que, como argumenta la teoría mencionada en el capítulo anterior, los nuevos miembros tienden a ser más comprometidos. Una manera de aproximarnos a este elemento es relacionar la brecha de religiosidad con el hecho de convertirse desde la tradición mayoritaria católica hacia las afiliaciones minoritarias; la diferencia de intensidad religiosa con los católicos debería ser mayor en aquellas personas que han experimentado esta conversión:

Hipótesis 7: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser mayor cuando se ha experimentado la conversión desde el catolicismo.

Pasamos ahora al análisis de las brechas de religiosidad entre católicos y no católicos a partir de los factores de nivel nacional. Aquí nos concentramos en las variables relacionadas con la estructura y la competencia en el mercado religioso, dado que hemos llevado en esta dirección al análisis teórico de nivel macro. Si bien desde las teorías de la secularización se asocian los niveles generales de religiosidad con condiciones socioeconómicas, no existen tesis explícitas acerca de las afiliaciones religiosas y sus composiciones nacionales, mucho menos se plantea la problemática de las brechas de religiosidad entre grupos de afiliación (aunque sería posible postular tesis análogas a las que existen para el nivel individual). Estas son cuestiones que competen al análisis del mercado religioso, y consideramos que las variables socioeconómicas, si bien son relevantes, son factores externos a este mercado.

Optamos, pues, por limitar nuestro análisis de nivel macro a las propuestas relacionadas con el paradigma de las economías religiosas y sus debates internos. Tenemos, en primer lugar, la postura ortodoxa que interpreta la competencia en el mercado en términos de pluralismo religioso. Si en un mercado religioso donde existen múltiples firmas que atienden las diversas preferencias religiosas correspondientes con distintos nichos, se estimulan los niveles generales de religiosidad, también deberíamos observar que las diferencias de intensidad religiosa entre los grupos mayoritarios y minoritarios se moderan. Así, las distintas brechas de religiosidad entre católicos y no católicos que se observan en los países latinoamericanos deberían estar asociadas con los niveles nacionales de pluralismo.

Hipótesis 8: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser menor en países con mayores niveles de pluralismo religioso.

Siguiendo con la perspectiva ortodoxa, el principal factor relacionado con la competencia en el mercado son los niveles de regulación gubernamental. Hemos visto que este elemento ha sido aplicado, con éxito relativo, para dar cuenta del cambio religioso en América Latina, es decir, de su pluralización. Aquí nos compete indagar si las preferencias que los Estados en América Latina otorgan al actor religioso dominante están relacionadas con las diferencias de religiosidad entre los

países, y más específicamente, entre las distintas brechas de religiosidad entre católicos y no católicos. Si, de acuerdo con esta teoría, los niveles de religiosidad generales deberían ser mayores en economías menos reguladas, también la brecha entre las afiliaciones debería moderarse. O, en el sentido inverso:

Hipótesis 9: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser mayor en países con mayores niveles de regulación gubernamental.

Si vamos más allá de las teorías ortodoxas, una primera consideración es no limitarse a la regulación desde el Estado, sino incluir la regulación social. Como argumentamos más arriba, la competencia en el mercado también está atravesada por el conflicto religioso en el sentido amplio del término, lo cual incluye las presiones sociales en favor o en contra de determinados actores, así como la disputa por la legitimidad a los ojos de la opinión pública. Aquí entra la cuestión ya mencionada de la tensión religiosa, pero en el nivel macro. Si el contexto social del país pone a las minorías religiosas en situación de tensión, esta situación debería reflejarse en un reforzamiento de sus niveles de religiosidad, y la brecha de religiosidad con el grupo mayoritario debería ser más marcada.

Hipótesis 10: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser mayor en países con mayores niveles de regulación social.

Finalmente, nos concentraremos en explorar la alternativa de las cuotas de mercado de las distintas afiliaciones religiosas. Como hemos visto, la tesis dominante en la literatura norteamericana es que el tamaño del grupo está inversamente relacionado con sus niveles de religiosidad individual; así, cuando el grupo minoritario posee mayores cuotas de mercado en determinado país, sus niveles de religiosidad deberían ser menores en comparación con países donde la cuota de mercado es menor. Al mismo tiempo, las mayores cuotas de mercado de los grupos minoritarios deben tener una influencia positiva en el grupo mayoritario, ya sea vía competencia, o ya sea vía integración en el nivel macrosocial. Así, deberíamos

observar que la brecha de religiosidad entre ambos grupos tiende a moderarse en países donde la cuota de mercado del grupo minoritario es mayor.

Hipótesis 11: La brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser menor en países con mayores cuotas de mercado de afiliaciones no católicas.

### **3. RELIGIOSIDAD INDIVIDUAL EN LA AMÉRICA LATINA CONTEMPORÁNEA: FACTORES INDIVIDUALES Y NACIONALES**

#### **3.1 Fuente de datos**

El presente análisis utiliza como principal fuente de datos la encuesta sobre Religión en América Latina realizada por el Pew Research Center entre octubre de 2013 y febrero de 2014. Se utiliza la información conjunta de los 18 países de la región, cuyas muestras van de 1500 a 2000 entrevistados, con un total de 28626 casos. La representatividad es nacional para alrededor del 95% de la población adulta de 18 años en adelante, con márgenes de error de  $\pm 2,9$  hasta  $\pm 4$  puntos porcentuales según el país (Pew Research Center, 2014b).

La ventaja de esta fuente de datos es que se trata de la única encuesta especializada en religión que abarca a todos los países latinoamericanos. Otras encuestas de alcance regional incluyen muy pocas preguntas sobre religión: Latinobarómetro solamente indaga a qué religión pertenece el entrevistado y qué tan practicante se considera; el Barómetro de las Américas de LAPOP indaga la afiliación religiosa, la asistencia a servicios religiosos y la importancia de la religión en la vida. Si bien estas fuentes de datos pueden servir para investigar la afiliación y ciertos aspectos de la religiosidad individual, no permiten el estudio detallado del fenómeno a partir de variables que son de interés para este trabajo, como la frecuencia de oración, el esfuerzo de los especialistas religiosos, y las relaciones de amistad cercana con personas de determinada afiliación. Por otro lado, encuestas más afines al tema religioso, como la Encuesta Mundial de Valores y el módulo sobre religión de la encuesta ISSP, solamente incluyen a un número limitado de países latinoamericanos. Por estas razones, la encuesta Pew constituye al momento la mejor fuente de datos sobre religión en América Latina. Es importante señalar, no obstante, que esta encuesta se realizó por una sola vez, lo cual impide cualquier análisis longitudinal.

## 3.2 Variables

### 3.2.1 Variable dependiente

Con el fin de abarcar distintas formas de expresión de la religiosidad individual, operacionalizamos el concepto a partir de los tres principales indicadores disponibles en la encuesta: a) asistencia a servicios religiosos; b) oración; c) importancia de la religión en la vida. Las preguntas fueron formuladas en la encuesta del siguiente modo:

- a) Aparte de bodas y funerales, ¿con qué frecuencia asiste a servicios religiosos: más de una vez a la semana, una vez a la semana, una o dos veces al mes, pocas veces al año, rara vez, o nunca?
- b) La gente practica su religión de distintas maneras. Aparte de asistir a servicios religiosos, ¿usted reza: varias veces al día, una vez al día, unas pocas veces a la semana, una vez a la semana, unas pocas veces al mes, rara vez, o nunca?
- c) ¿Qué tan importante es la religión en su vida: muy importante, algo importante, no muy importante, o nada importante?

Como mencionamos en el primer capítulo, consideramos que la manera más operativa de distinguir entre dimensiones de la religiosidad individual es la diferencia entre prácticas religiosas y subjetividad religiosa (Stark & Finke, 2000). Podemos considerar a la asistencia a servicios religiosos como indicador de una dimensión *institucional o eclesiástica* de las prácticas, ligada a los requerimientos básicos de compromiso de toda iglesia cristiana, sea católica o protestante. La oración, en cambio, puede considerarse indicador de una dimensión *extra-ecclesial o privada* de las prácticas, especialmente de la manera en que está formulada la pregunta en esta encuesta. Finalmente, la importancia de la religión en la vida puede asumirse como indicador de la dimensión de *religiosidad subjetiva*, que expresa la auto-percepción del entrevistado acerca de su nivel de religiosidad. Estos tres indicadores serán combinados en un índice, que se utilizará a lo largo del análisis como variable dependiente, tal como se mostrará en la sección 3.4. Los estadísticos descriptivos de estas variables pueden consultarse en el anexo.

### *3.2.2 Variables independientes: nivel individual*

#### *a) Afiliación religiosa*

La encuesta indaga al entrevistado acerca de su religión actual, y ofrece las siguientes opciones: católico, protestante/evangélico (según el término más utilizado en cada país), otra religión y no afiliado. El cuestionario original incluye otras opciones como testigos de Jehová, mormones, judíos y, en algunos países, religiones africanas e indígenas; sin embargo, dado que el porcentaje de entrevistados que se identifican en estas categorías es muy pequeño (en algunos casos menores al 1%), la base de datos agrupa a todos estos dentro de la categoría “otra religión”. Por el mismo motivo, ateos y agnósticos son agrupados junto a las personas que no se identifican con una religión en particular dentro de la categoría de “no afiliados” (Pew Research Center, 2014b).

Para especificar la afiliación religiosa de los protestantes, la encuesta pregunta a las personas que se identifican dentro de esta categoría si pertenecen a:

1. Una Iglesia protestante histórica, por ejemplo, Bautista, Adventista del Séptimo Día, Metodista, Luterana o Presbiteriana.
2. Una Iglesia pentecostal, por ejemplo, las Asambleas de Dios.
3. Otra Iglesia protestante.

Para los fines de nuestro análisis, hemos combinado ambas variables para contar con una sola que incluya las categorías: católico, protestante histórico, pentecostal, otro protestante, otra religión y no afiliado. Sin embargo, omitimos del análisis a las dos últimas, dado que son categorías residuales de difícil interpretación.

#### *b) Nivel socioeconómico*

Para aproximarnos al nivel socioeconómico del entrevistado utilizamos el indicador de nivel educativo, de modo similar a las investigaciones sobre el tema mencionadas en el capítulo anterior (Mallimaci et al., 2008; Gutiérrez Zúñiga et al., 2007; Silveira Campos, 2008). La encuesta Pew utiliza categorías específicas de nivel educativo para cada país, de acuerdo con los distintos sistemas nacionales de educación. Con el fin de contar con una sola variable, hemos equiparado las categorías educativas de cada una de las variables nacionales con un criterio único de años de estudio, utilizando la última versión de la Clasificación Internacional Normalizada de la Educación (UNESCO-UIS, 2013). A partir de aquí, disponemos

de una variable de nivel educativo con 8 categorías; para los fines de análisis de interacción, será asumida como variable de intervalo.

*c) Pobreza*

La encuesta nos permite distinguir a los entrevistados expuestos a condiciones de pobreza a través de la pregunta: “¿Ha habido ocasiones durante el último año en que no ha tenido suficiente dinero para comprar la comida que necesitaba su familia?” Se trata de una variable dicotómica con opciones de sí/no, y utilizamos a la respuesta negativa como categoría de referencia.

*d) Esfuerzo de los especialistas religiosos*

Podemos asumir como una aproximación al esfuerzo de los especialistas religiosos a la pregunta que indaga si un sacerdote o pastor ha visitado el hogar del entrevistado en los últimos doce meses. Las categorías de respuesta son dicotómicas: sí/no, y utilizamos a la respuesta negativa como categoría de referencia.

*e) Tensión religiosa*

Para observar en qué medida los entrevistados consideran a las afiliaciones no católicas como una “identidad activa” o “subcultura distintiva” (Perl & Olson, 2000), en posible tensión con el entorno de mayoría católica, utilizaremos la pregunta que indaga: “A partir de lo que conoce, ¿piensa que la religión católica y la religión protestante/evangélica tienen mucho en común, o piensa que la religión católica y la religión protestante/evangélica son muy diferentes?” Dado que la pregunta se formula en estos términos, debe considerarse una aproximación a la distinción entre mayoría católica y minorías protestantes/evangélicas, sin posibilidad de observar en detalle las afiliaciones al interior de este segundo grupo. Las categorías de respuesta son dicotómicas: tienen mucho en común/son muy diferentes, y utilizamos a la primera como categoría de referencia.

*f) Vínculos de amistad cercana*

La encuesta formula la pregunta acerca de cuántos amigos cercanos son católicos, protestantes/evangélicos, no afiliados (y para Brasil, espiritistas/kardecistas). Para los análisis que se centran en las afiliaciones no católicas, utilizaremos la segunda opción; sin embargo, esta variable no permite distinguir entre afiliaciones, de modo que deberá considerarse solamente como una aproximación a la diferencia entre mayoría católica y minorías protestantes. En los

análisis centrados en los católicos utilizaremos la pregunta acerca de amigos católicos, y en los análisis centrados en los no afiliados, la pregunta acerca de amigos no afiliados.

Estas preguntas ofrecen cinco categorías de respuesta:

1. Todos ellos
2. La mayoría de ellos
3. Algunos de ellos
4. Casi ninguno de ellos
5. Ninguno de ellos

Dado que requerimos aplicar esta variable en interacciones, será asumida como variable de intervalo.

*g) Conversión*

La encuesta pregunta al entrevistado: “Usted mencionó que era (afiliación religiosa). Ahora, pensando en cuando era niño, ¿en qué religión fue criado, si fue criado en alguna?” La pregunta ofrece cuatro categorías de respuesta: católico, protestante/evangélico, otra religión, no afiliado (ateo, agnóstico, nada en particular). Para nuestros fines, hemos transformado esta variable en dicotómica con las siguientes categorías: criado católico/no criado católico, y utilizamos a la segunda como categoría de referencia. Esta variable nos sirve como aproximación al fenómeno de conversión en las afiliaciones no católicas, ya que la conversión al catolicismo es sumamente baja: solamente 1,66% de los católicos afirma que no fue criado como católico.

*h) Variables de control*

Incluimos tres variables de control de nivel individual, que pueden asociarse con los niveles de intensidad religiosa, pero que no están incluidas en nuestras hipótesis:

- *Católicos carismáticos*: incluiremos la variable de identidad carismática, dado que es posible que las diferencias de religiosidad individual entre católicos y no católicos estén asociadas a la pertenencia a este movimiento. La encuesta pregunta al entrevistado si se describe a sí mismo como carismático, con categorías de respuesta dicotómicas: sí/no, y utilizamos a la respuesta negativa como categoría de referencia.

Vale mencionar que esta pregunta se formuló no solamente a los católicos, sino a todos los entrevistados que afirmaron pertenecer a alguna religión.

- *Género*: dado que está documentado que las mujeres tienden a ser más religiosas que los hombres, al menos en países de mayoría cristiana, incluyendo América Latina (Pew Research Center, 2016a), distinguimos entre género masculino y femenino, utilizando al primero como categoría de referencia.

- *Edad*: de igual modo, está documentado a nivel global que la religiosidad tiende a ser menor en adultos jóvenes (Pew Research Center, 2018). Para controlar la influencia de las diferencias generacionales, incluimos la variable de edad, que va desde 18 años hasta 97 o mayor.

Los estadísticos descriptivos de todas estas variables pueden revisarse en el anexo.

### *3.2.3 Variables independientes: nivel nacional*

#### *a) Pluralismo religioso*

Para medir el nivel de pluralismo religioso de un país, elaboramos un índice de diversidad religiosa, que se calcula como una variante del índice Herfindahl, donde los puntajes se invierten de manera que puntajes más altos indiquen mayor diversidad religiosa (Pew Research Center, 2014a). Para este cálculo, utilizamos los porcentajes nacionales de cada una de las categorías de afiliación con las que contamos en la encuesta: católicos, protestantes históricos, pentecostales, otros protestantes, otra religión y no afiliados.

#### *b) Regulación gubernamental*

Para medir los niveles de regulación gubernamental de un país utilizamos el índice de restricciones gubernamentales para el año 2014 elaborado por el Pew Research Center (2016b).

#### *c) Regulación social*

Para la regulación social utilizaremos el índice de hostilidades sociales para el año 2014 elaborado por el mencionado informe del Pew Research Center (2016b).

#### *d) Cuotas de mercado*

La cuota de mercado de una firma religiosa se operacionaliza como el porcentaje de afiliados a determinada denominación religiosa del total de personas

afiliadas a alguna religión dentro de un país (Perl & Olson, 2000). Utilizaremos las siguientes afiliaciones: católicos, pentecostales y protestantes históricos.

Los estadísticos descriptivos de estas variables, para el total de la región y para cada país, se pueden revisar en el anexo.

### **3.3 Métodos de análisis**

La exploración de las asociaciones entre los indicadores de religiosidad individual se realizará mediante análisis de correlaciones policóricas, técnica más apropiada para variables ordinales que los coeficientes de Pearson utilizados comúnmente con variables de intervalo-razón con distribución normal (Flora & Curran, 2004; Holgado-Tello et al., 2010). El índice de religiosidad individual se elaborará a partir de un análisis factorial utilizando la matriz de correlaciones policóricas; se aplica esta técnica ya que las tres variables poseen distintas escalas en sus categorías de respuesta. Estos análisis se realizan utilizando el programa Stata con los criterios de estimación por defecto.

El método general para la exploración de asociaciones entre variables será la regresión lineal (OLS), dado que la variable dependiente es el índice de religiosidad individual. En todas las estimaciones se aplican regresiones multinivel, ya que estamos asumiendo que los individuos están “alojados” en unidades grupales, en este caso, países. La regresión multinivel es el método apropiado para nuestros análisis, dado el interés por determinar en qué medida las características contextuales del país inciden en las asociaciones entre afiliación y religiosidad individual, así como otras posibles interacciones. Estas estimaciones y sus gráficos se realizan utilizando el programa R con los criterios de estimación por defecto.

Hay que mencionar que existe una limitación técnica en nuestros modelos multinivel, por el número restringido de unidades de nivel grupal, en este caso, 18 países. Esta es una desventaja que no puede ser modificada en sí misma, ya que, si el interés está en comparar a los países latinoamericanos, tendremos siempre el mismo número de grupos. Sin embargo, es posible adoptar algunas estrategias para contrarrestar los posibles problemas derivados del número limitado de unidades de nivel grupal. En primer lugar, las exigencias respecto del número de grupos son mucho mayores para los modelos multinivel logísticos que para los modelos lineales

(McNeish & Stapleton, 2016). Esta es una justificación adicional para el uso del índice de religiosidad individual como variable dependiente en lugar de las variables ordinales originales.

Una de las recomendaciones para contrarrestar los posibles sesgos, especialmente para regresiones lineales, es la estimación de modelos utilizando el método de máxima verosimilitud restringida, dado que los estudios de simulación han mostrado que este método provee estimaciones menos sesgadas cuando el número de grupos es pequeño (McNeish & Stapleton, 2016). Este es el método que utiliza por defecto el programa que hemos aplicado aquí para la estimación de los modelos multinivel.

En todo caso, dado el interés de este trabajo por los efectos de interacción, la mayor preocupación es la potencia estadística, es decir, la posibilidad de cometer el error de tipo II. De por sí, los coeficientes de interacción en modelos multinivel tienden a mostrar bajo poder estadístico, problema que se intensifica con un número pequeño de unidades de nivel grupal (Aguinis, Gottfredson & Culpepper 2013). El hecho de que, a pesar de estas limitaciones, encontremos niveles de significancia estadística en las interacciones de nuestros modelos multinivel, vuelve aún más notables los resultados.

### **3.4 Análisis de indicadores de religiosidad individual**

Como se muestra en la tabla 1, el análisis de correlación entre los tres indicadores de religiosidad individual presenta valores altos (de aproximadamente 0,6) y además muy similares entre sí. A partir de este resultado, *no podemos confirmar la hipótesis 1*, referida a la débil correlación entre la asistencia a servicios religiosos e indicadores de religiosidad individual que pueden considerarse independientes de la mediación institucional, en este caso la dimensión privada (oración) y la dimensión subjetiva (importancia de la religión en la vida). No obstante, esta afirmación debe matizarse, ya que estos valores corresponden a los datos de la región latinoamericana en su conjunto, mientras las magnitudes de los coeficientes de correlación varían considerablemente cuando se realiza el análisis para cada país. De todas maneras, en ningún país se observa que el indicador de asistencia a servicios religiosos muestre un nivel de correlación alejado de los demás;

es más bien el indicador de importancia de la religión en la vida el que tiende a variar más, lo cual tiene sentido dado que es un indicador de la dimensión subjetiva de la religiosidad y no de las prácticas.

El valor del alfa obtenido a partir de esta matriz, es de 0,81, lo cual justifica la construcción de un índice que combine los tres indicadores. Este índice se calculó utilizando análisis factorial a partir de la matriz de correlaciones policóricas, y se obtuvo una variable estandarizada a partir de método de regresión, cuyos valores van de -2,64 a 1,20 en el sentido de menor a mayor puntaje de religiosidad. Llamamos a esta variable *índice de religiosidad individual*, y la utilizamos como variable dependiente en los análisis que se realizan a continuación.

**Tabla 1**

*Matriz de correlaciones policóricas para indicadores de religiosidad individual*

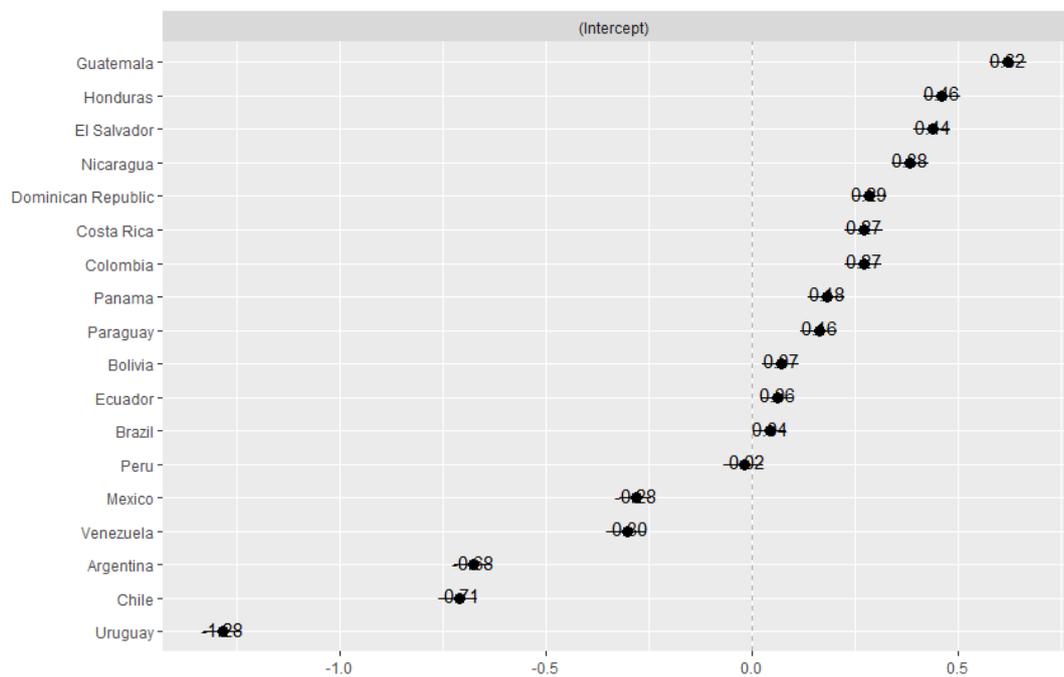
	Asistencia a servicios religiosos	Oración
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,594	-
Importancia de la religión en la vida	0,577	0,586

### 3.5 Modelo nulo

La viabilidad de aplicar la regresión multinivel se define por la estimación de un modelo nulo utilizando el índice de religiosidad individual como variable dependiente, y los países como variable grupal. La estimación de este modelo nos da como resultado una varianza grupal de 0,2371, y una varianza residual de 0,7866. A partir de estos valores, obtenemos una correlación intraclase de 0,232, la cual indica que las diferencias entre países dan cuenta del 23,2% de la variabilidad en el índice de religiosidad individual. Este es un valor aceptable para las estimaciones multinivel, dado que la literatura en ciencias sociales suele reportar valores de correlación intraclase de 0,10 o incluso 0,05 (Aguinis et al., 2013). Más allá de los requisitos técnicos, estos valores nos permiten fundamentar la existencia de

diferencias significativas entre los países en términos de religiosidad, y la necesidad de explorar qué factores de nivel nacional pueden dar cuenta de estas diferencias.

La variación de religiosidad entre los países de la región está ilustrada en la figura 1. El gráfico representa la desviación del valor del intercepto en el modelo nulo para cada uno de los 18 países respecto del gran intercepto, es decir, del valor promedio del índice de religiosidad individual para toda la población encuestada. Esta figura permite ordenar a los países desde el menos religioso hasta el más religioso; en este sentido, se observa que la mayoría de países se encuentran por encima del promedio, con varianzas de interceptos que van desde 0,04 (Brasil) hasta 0,62 (Guatemala); en cambio, en la franja de países que se ubican por debajo del promedio se observa una mayor dispersión, con México y Venezuela con puntajes similares, al igual que Argentina y Chile, mientras Uruguay se ubica como el país menos religioso bastante alejado de todos los demás.



**Figura 1.** *Interceptos aleatorios para índice de religiosidad*

### **3.6 Análisis de nivel individual**

El primer paso de nuestra exploración de los factores asociados con los niveles de religiosidad se concentra en las variables de nivel individual y sus efectos de interacción. El objetivo de este análisis es comprobar, en primer lugar, qué factores de nivel individual están asociados con el índice de religiosidad, y, en segundo lugar, en qué medida estos factores pueden dar cuenta de la brecha de religiosidad entre la mayoría católica y las minorías no católicas (hipótesis 2-7).

Estimamos tres grupos principales de modelos: uno para pentecostales, un segundo grupo para protestantes históricos, el tercero para católicos. Con el fin de aislar las relaciones entre la mayoría católica y minorías religiosas específicas, en estos modelos se considera solamente a la población que pertenece a la afiliación de interés y a la categoría de referencia: católicos en los modelos para pentecostales y para protestantes históricos, y afiliados no católicos en los modelos para católicos. Adicionalmente, y a modo exploratorio, estimamos un cuarto grupo de modelos para los no afiliados; en este caso, tomamos a toda la población encuestada y utilizamos como criterio de comparación la diferencia entre afiliados (tanto católicos como no católicos) y no afiliados.

La tabla 2 presenta los modelos para pentecostales. El modelo 1 introduce todas las variables de nivel individual. Observamos, en primer lugar, que la afiliación pentecostal está asociada positivamente con el índice de religiosidad, controlando por todas las demás variables; en otras palabras, las personas que se reconocen como pentecostales tienden a ser más religiosas que los católicos, independientemente del resto de factores de nivel individual considerados aquí.

La variable de nivel educativo también está asociada positivamente con el índice de religiosidad individual, lo cual es opuesto a lo que se esperaría desde las tesis ligadas al paradigma de la secularización. La variable de pobreza, por su parte, no muestra un coeficiente estadísticamente significativo, una vez que se controla por el resto de variables.

En el caso de las variables relacionadas con las teorías de las economías religiosas, observamos que el hecho de que una persona haya recibido la visita de un sacerdote o pastor en el último año está asociado positivamente con el índice de religiosidad, lo cual concuerda con la tesis del esfuerzo. No obstante, el modelo

también da la razón a las tesis centradas en el incrustamiento social del comportamiento religioso: a medida que los encuestados reportan una mayor cantidad de amigos cercanos protestantes, el índice de religiosidad tiende a ser mayor. También el hecho de que el entrevistado haya sido criado católico está asociado positivamente con el índice de religiosidad, aunque aquí están incluidos tanto pentecostales como católicos, de modo que aún no obtenemos información específica acerca de la conversión. El indicador de tensión religiosa, en cambio, no presenta un coeficiente estadísticamente significativo una vez que se controla por el resto de variables.

Estos resultados se aplican a los niveles de religiosidad generales de la población considerada (en este caso, pentecostales y católicos), pero nuestro principal interés está en explorar si la brecha de religiosidad entre pentecostales y católicos está influenciada por el resto de variables. El modelo 2 introduce la interacción entre la variable de afiliación y el nivel educativo; como puede observarse, obtenemos un coeficiente de signo positivo, lo cual *contradice lo esperado por la hipótesis 2*, que postulaba que la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos debería ser *menor* a medida que aumenta el nivel socioeconómico (medido aquí por el nivel educativo). La figura 2 muestra que el efecto de interacción del nivel educativo es positivo para ambas categorías de afiliación, pero tiende a ser más marcado en los pentecostales, de allí que la brecha *tienda a ser mayor*.

El modelo 3 introduce la interacción con el indicador de condiciones de pobreza. El coeficiente negativo nos indica que la brecha de religiosidad entre católicos y pentecostales *tiende a ser menor* cuando las personas afirman haber experimentado ocasiones en que no han tenido suficiente dinero para comprar comida, lo cual *contradice la hipótesis 3*. En la figura 3 puede observarse que la reducción de la brecha se explica porque el efecto de esta variable en la religiosidad de los pentecostales es negativo, mientras para los católicos es positivo. Esto quiere decir que es más bien en la mayoría católica donde la tesis que vincula religiosidad y condiciones de pobreza parece ser correcta, pero en la minoría pentecostal la asociación ocurre a la inversa.

Respecto de la interacción con el resto de variables, ni el indicador de esfuerzo de los especialistas religiosos (modelo 4), ni el de tensión religiosa (modelo 5), ni el de conversión (modelo 7) presentan coeficientes estadísticamente significativos, de modo que *no podemos confirmar ninguna de las hipótesis relacionadas con un posible efecto de interacción entre estos factores y la brecha de religiosidad entre pentecostales y católicos (hipótesis 4, 5 y 7).*

En cambio, la variable de amistades cercanas protestantes (modelo 7) muestra un coeficiente positivo y estadísticamente significativo, lo cual *concuera con la hipótesis 6*, que postulaba que la brecha de religiosidad *tiende a ser mayor* a medida que aumenta el número de amigos protestantes. En la figura 4 se puede observar que este efecto de interacción es positivo tanto para católicos como para pentecostales, pero marcadamente mayor para este último, de allí el aumento en la brecha. Esta observación nos sugiere que la influencia de la amistad intragrupal sobre los niveles de religiosidad de los pentecostales es más importante que la influencia de la integración intergrupala en la religiosidad de los católicos.

Los modelos para protestantes históricos presentados en la tabla 3 nos muestran resultados muy similares a los que encontramos para el caso de los pentecostales. En el modelo 1 observamos que las personas que afirman ser protestantes históricos tienden a mayores niveles de religiosidad en comparación con los católicos, controlando por el resto de variables. El nivel educativo está asociado positivamente con el índice de religiosidad individual, así como el indicador de esfuerzo de los especialistas religiosos, la cantidad de amigos protestantes y el hecho de haber sido criado católico. Ni el indicador de pobreza ni el de tensión religiosa presentan coeficientes estadísticamente significativos.

La única diferencia importante con los modelos para pentecostales está en el modelo 2, donde el coeficiente de interacción del nivel educativo no presenta niveles aceptables de significancia estadística, lo cual nos lleva también en este caso a no confirmar la *hipótesis 2*, aunque por motivos distintos. El coeficiente para la interacción con el indicador de pobreza (modelo 3) muestra signo negativo, lo cual, de nuevo, *contradice la hipótesis 3*; en la figura 5 puede observarse que también para el caso de los protestantes históricos las condiciones de pobreza están asociadas *negativamente* con los niveles de religiosidad.

Por otro lado, las interacciones entre afiliación y los indicadores de esfuerzo (modelo 4), tensión (modelo 5), y conversión (modelo 7) no presentan coeficientes significativos, de modo que se reitera la no confirmación de las *hipótesis 4, 5 y 7*. Por su parte, la interacción con la variable de amistades protestantes (modelo 6) muestra un coeficiente positivo y estadísticamente significativo, lo cual *concuere nuevamente con la hipótesis 6*; la figura 6 muestra un efecto de interacción muy similar al que observamos en los pentecostales, lo cual significa que la influencia de la amistad intragrupal en los niveles de religiosidad está fuertemente marcada también para los protestantes históricos.

La tabla 4 presenta los resultados de un ejercicio similar para los católicos en comparación con todas las categorías de afiliación no católicas. El modelo 1 muestra que los católicos tienden a menores niveles de religiosidad en comparación con el resto de afiliaciones, controlando por todas las demás variables. También se confirma la asociación positiva entre los niveles generales de religiosidad y los indicadores de nivel educativo, esfuerzo, haber sido criado católico y redes de amistad intra-religiosas (en este caso católicas). De nuevo, ni el indicador de condiciones de pobreza ni el de tensión religiosa ofrecen coeficientes estadísticamente significativos una vez que se controla por el resto de variables.

Los resultados de las interacciones confirman lo que ya observamos en los modelos para pentecostales y protestantes históricos, solamente que en sentido inverso. El coeficiente de interacción con el nivel educativo (modelo 2) tiene signo negativo, lo que en este caso significa que la brecha de religiosidad entre los grupos *tiende a ser mayor*, dado que el indicador de afiliación católica presentaba ya un coeficiente negativo. La figura 7 muestra que este aumento en la brecha se debe al marcado efecto positivo que el nivel educativo posee en las afiliaciones no católicas. Este resultado, nuevamente, nos lleva a un resultado opuesto al esperado por la *hipótesis 2*. Por su parte, el coeficiente de interacción con las condiciones de pobreza (modelo 3) muestra signo positivo, lo cual significa que la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos *tiende a ser menor*, lo cual contradice de nuevo lo esperado por la *hipótesis 3*. La figura 8 muestra que mientras para los católicos las condiciones de pobreza están asociadas a mayores niveles de religiosidad, para los no católicos están asociadas a menores niveles de religiosidad.

Nuevamente, las interacciones con los indicadores de esfuerzo (modelo 4), tensión (modelo 5) y conversión (modelo 7) no presentan coeficientes estadísticamente significativos, en cambio, sí lo hace la interacción con la variable de amigos cercanos católicos, que presenta un coeficiente positivo, e indica, por tanto, que la brecha *tiende a ser menor*. Este resultado nos sugiere que el efecto de la homofilia religiosa sobre la religiosidad individual no es un fenómeno exclusivo de los grupos minoritarios, sino que también las personas afiliadas a la mayoría católica tienden a mayores niveles de religiosidad cuando reportan mayor número de amistades católicas. A su vez, los afiliados no católicos tienden a menores niveles de religiosidad a medida que reportan un mayor número de amigos cercanos católicos, es decir, cuando experimentan una menor prominencia en sus amistades intragrupalas. La combinación de ambos efectos marca fuertemente la reducción en la brecha de religiosidad, tal como puede observarse en la figura 9.

Finalmente, la tabla 5 explora qué ocurre con los no afiliados cuando se comparan con la población afiliada (católica y no católica). En el modelo 1 observamos que las personas que reportan no pertenecer a ninguna afiliación muestran una marcada tendencia a menores niveles de religiosidad que las personas afiliadas a alguna religión, controlando por todas las demás variables. A diferencia de los otros casos, el nivel educativo no presenta un coeficiente estadísticamente significativo; en cambio, esto sí ocurre con el indicador de condiciones de pobreza, que muestra una asociación negativa con el índice de religiosidad. El indicador de esfuerzo de los especialistas religiosos está asociado positivamente con el índice de religiosidad, lo cual nos sugiere que la influencia de este factor es válida aun cuando se incluyen las personas que no se consideran afiliadas a ninguna religión. También resulta de interés el coeficiente para la variable de amistades cercanas no afiliadas, que nos sugiere un efecto inverso al de la homofilia religiosa: mayor número de amistades no afiliadas implica menores niveles de religiosidad para todos los grupos de afiliación.

Respecto de las posibles explicaciones de la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados, ni el esfuerzo de los especialistas (modelo 4), ni las amistades no afiliadas (modelo 5) parecen tener un efecto sobre esta brecha. En cambio, el coeficiente de interacción con el nivel educativo (modelo 2) presenta un

coeficiente negativo, lo cual quiere decir que la brecha de religiosidad *tiende a ser mayor* a mayores niveles de educación. La figura 10 muestra que, mientras para los afiliados en su conjunto el nivel educativo posee un ligero efecto positivo sobre los niveles de religiosidad, en cambio, en los no afiliados posee un marcado efecto negativo. Este resultado sugiere que es más bien en los no afiliados donde parecen cumplirse las expectativas de las tesis de la secularización que asocian mayores niveles educativos con menores niveles de religiosidad. Por su parte, el coeficiente de interacción con el indicador de condiciones de pobreza (modelo 3) muestra signo positivo, lo cual indica que la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados *tiende a ser menor*. Como se observa en la figura 11, este efecto se debe a que en los no afiliados las condiciones de pobreza están asociadas positivamente con los niveles de religiosidad, lo cual concuerda, de nuevo con las tesis ligadas al paradigma de la secularización.

A modo de síntesis, podemos decir, en primer lugar, que los predictores de nivel individual más consistentemente asociados con la religiosidad individual para el caso latinoamericano son la afiliación religiosa (y la no afiliación), el esfuerzo de los especialistas religiosos, las amistades cercanas intragrupalas, el hecho de haber sido criado católico, más las variables de control (identidad carismática, género femenino y edad). El indicador de tensión religiosa parece ser el predictor más débil de la religiosidad individual.

En cambio, los resultados obtenidos con las variables de nivel educativo y de condiciones de pobreza nos llevan a cuestionar las tesis vinculadas al paradigma de la secularización que proponen una asociación negativa entre religiosidad individual y condiciones socioeconómicas. Tanto al momento de comparar pentecostales con católicos, como al comparar protestantes históricos con católicos, hemos encontrado una asociación positiva con el nivel educativo. Este resultado, no obstante, debe matizarse, ya que, en primer lugar, no estamos utilizando un indicador convencional de pobreza y, en segundo lugar, por motivos metodológicos no estamos analizando el nivel educativo por categorías.

Está claro que, *ceteris paribus*, las personas afiliadas a una religión no católica tienden a ser más religiosas que los católicos, lo cual convierte a la afiliación por sí misma en un sólido predictor de la intensidad religiosa. ¿Es posible que esta brecha

esté asociada con otro tipo de factores de nivel individual? Los análisis nos muestran resultados opuestos a las *hipótesis 2 y 3*, que postulaban una reducción de la brecha de religiosidad a mayor nivel educativo, y un aumento de esta brecha en personas que experimentan condiciones de pobreza. El hecho de que en las minorías religiosas el efecto de estas variables sobre los niveles de religiosidad tienda a ser positivo, contradice la tesis de que la intensidad religiosa de los protestantes tiende a moderarse a medida que mejoran su estatus socioeconómico. Es más bien en los católicos, y sobre todo en los no afiliados, donde estas tesis parecen tener mayor plausibilidad.

Tampoco la mayoría de indicadores vinculados a las teorías de las economías religiosas parecen ser factores vinculados con la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos, lo cual nos ha llevado a rechazar las *hipótesis 4, 5 y 7*. En cambio, la *hipótesis 6*, relacionada con el efecto de interacción de las amistades cercanas intragrupal, es la única que encuentra apoyo en los resultados de los análisis, lo cual fortalece aún más la aplicabilidad de las teorías centradas en el incrustamiento social del comportamiento religioso, y específicamente en el papel de las amistades cercanas en la intensidad religiosa de las mayorías y minorías religiosas. Sin embargo, observamos que la influencia de la amistad intragrupal es más importante que la intergrupala. Por otro lado, este no parece ser un fenómeno exclusivo de los grupos minoritarios, ya que constatamos que los católicos parecen tener su propia homofilia religiosa con efectos observables en la reducción de la brecha de religiosidad con los no católicos.

**Tabla 2***Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>	<b>Modelo 5</b>	<b>Modelo 6</b>	<b>Modelo 7</b>
(Intercepto)	-0,323*** (0,088)	-0,324*** (0,088)	-0,329*** (0,088)	-0,324*** (0,088)	-0,321*** (0,088)	-0,327*** (0,088)	-0,315*** (0,095)
Pentecostal <sup>†</sup> (A)	0,510*** (0,020)	0,519*** (0,020)	0,568*** (0,024)	0,514*** (0,025)	0,486*** (0,030)	0,445*** (0,023)	0,501*** (0,046)
Nivel educativo (B)	0,023*** (0,006)	0,016** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,022*** (0,006)	0,023*** (0,006)
Ha experimentado ocasiones durante el último año en que no ha tenido suficiente dinero para comprar comida (C)	0,020 (0,011)	0,020 (0,011)	0,039*** (0,012)	0,020 (0,011)	0,020 (0,011)	0,021 (0,011)	0,020 (0,011)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año (D)	0,262*** (0,012)	0,261*** (0,012)	0,261*** (0,012)	0,263*** (0,013)	0,261*** (0,012)	0,261*** (0,012)	0,261*** (0,012)
Piensa que la religión católica y la protestante/evangélica son muy diferentes (E)	0,015 (0,011)	0,014 (0,011)	0,014 (0,011)	0,015 (0,011)	0,010 (0,012)	0,012 (0,011)	0,015 (0,011)
Amigos cercanos protestantes/evangélicos (F)	0,028*** (0,006)	0,028*** (0,006)	0,028*** (0,006)	0,028*** (0,006)	0,028*** (0,006)	0,015* (0,006)	0,028*** (0,006)
Criado católico (G)	0,080*** (0,022)	0,082*** (0,022)	0,078*** (0,022)	0,080*** (0,022)	0,080*** (0,022)	0,083*** (0,022)	0,072 (0,043)
Carismático	0,141*** (0,011)	0,141*** (0,011)	0,141*** (0,011)	0,141*** (0,011)	0,142*** (0,011)	0,143*** (0,011)	0,141*** (0,011)
Mujer	0,244*** (0,010)	0,245*** (0,010)	0,244*** (0,010)	0,244*** (0,010)	0,244*** (0,010)	0,243*** (0,010)	0,244*** (0,010)
Edad	0,143*** (0,006)	0,143*** (0,006)	0,143*** (0,006)	0,143*** (0,006)	0,143*** (0,006)	0,142*** (0,006)	0,143*** (0,006)
A × B		0,046** (0,014)					

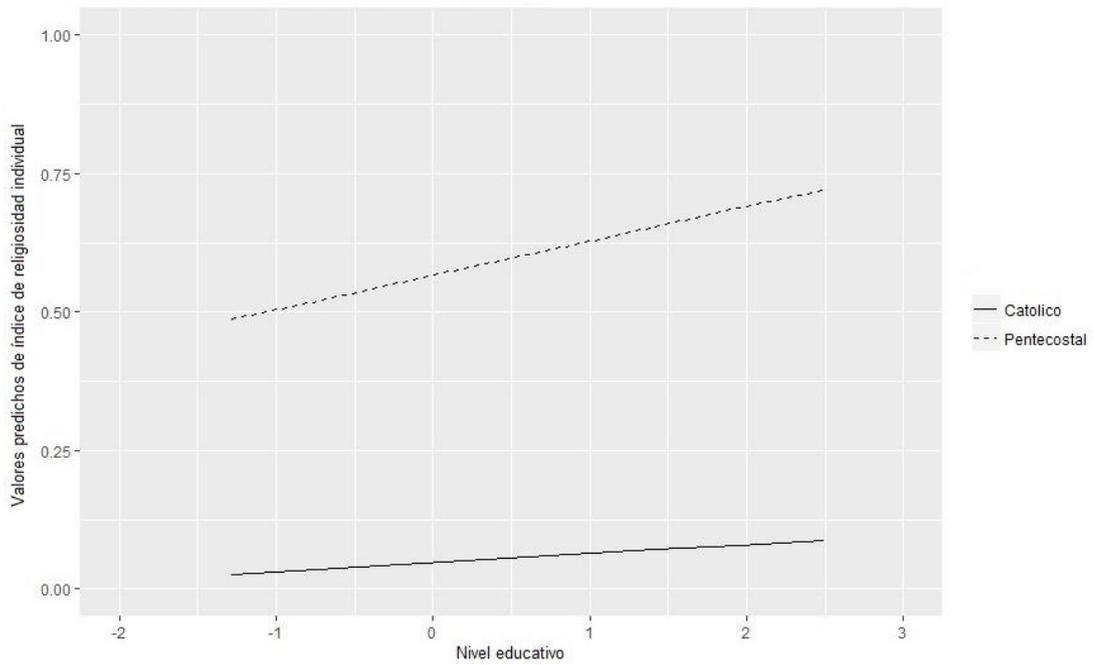
A × C				-0,117***				
				(0,028)				
A × D					-0,007			
					(0,029)			
A × E						0,034		
						(0,032)		
A × F							0,096***	
							(0,017)	
A × G								0,011
								(0,050)
AIC	37331,836	37330,488	37321,267	37339,026	37337,762	37308,568	37337,945	
BIC	37433,166	37439,613	37430,391	37448,151	37446,887	37417,692	37447,069	
Log Likelihood	-18652,918	-18651,244	-18646,633	-18655,513	-18654,881	-18640,284	-18654,972	
Num. obs.	17937	17937	17937	17937	17937	17937	17937	
Num. grupos: País	18	18	18	18	18	18	18	
Var: País (Intercepto)	0,128	0,128	0,128	0,128	0,128	0,130	0,128	
Var: Residual	0,464	0,464	0,464	0,464	0,464	0,463	0,464	

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

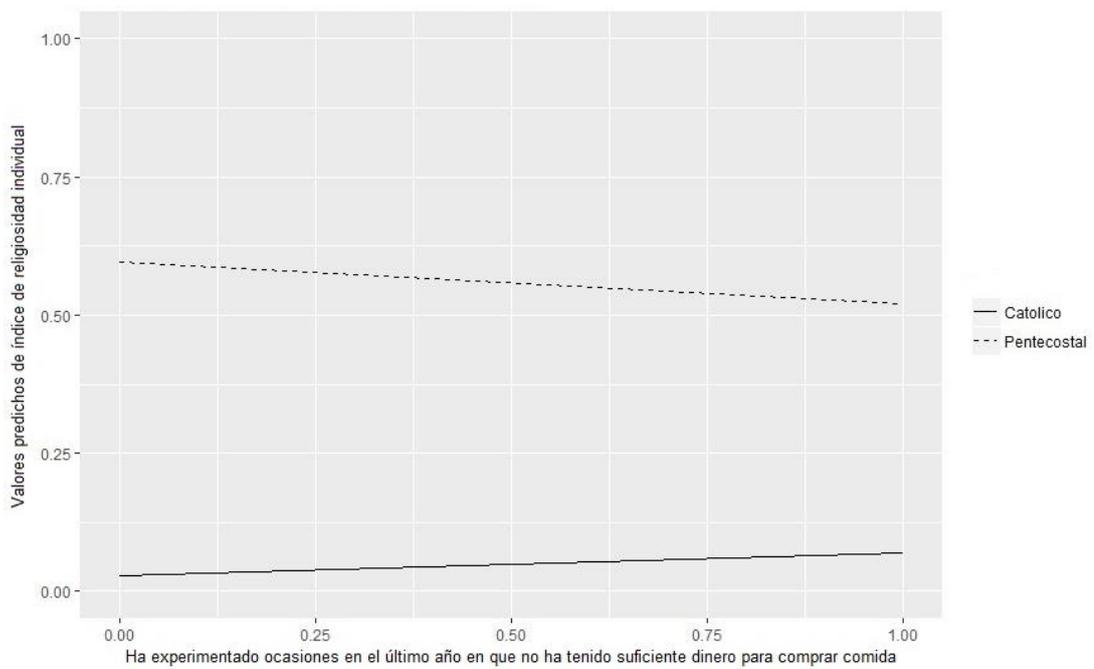
†Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

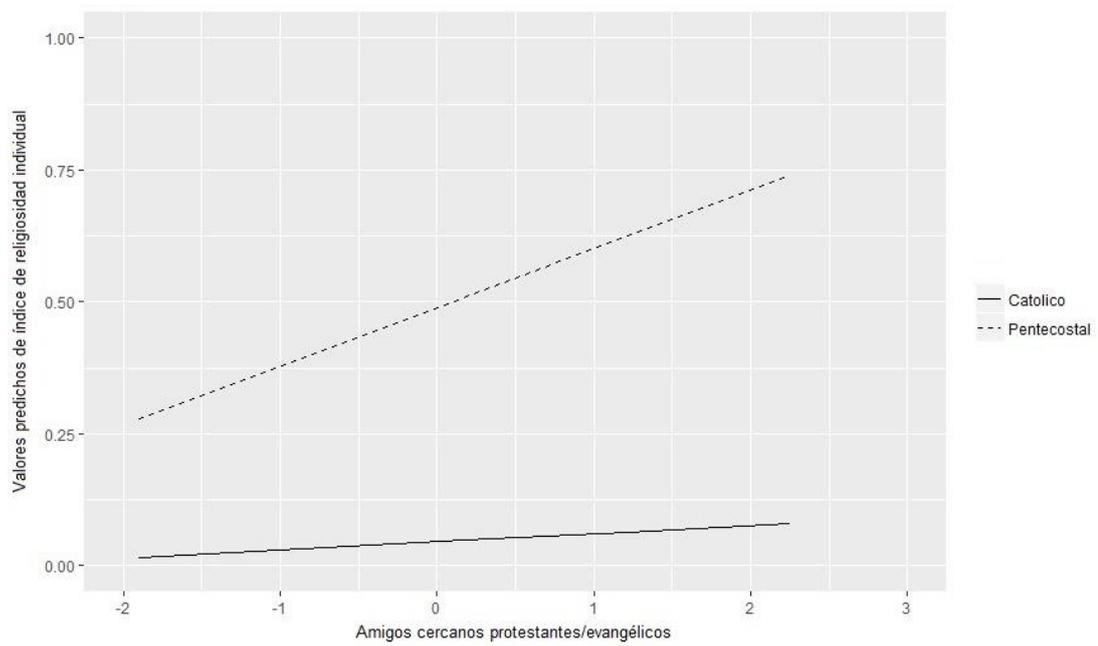
Variabes de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas.



**Figura 2.** Efectos de interacción de nivel educativo y afiliación pentecostal



**Figura 3.** Efectos de interacción de condiciones de pobreza y afiliación pentecostal



**Figura 4.** *Efectos de interacción de amigos cercanos protestantes/evangélicos y afiliación pentecostal*

**Tabla 3***Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>	<b>Modelo 5</b>	<b>Modelo 6</b>	<b>Modelo 7</b>
(Intercepto)	-0,323** (0,100)	-0,324** (0,100)	-0,326** (0,100)	-0,324** (0,100)	-0,324** (0,100)	-0,326** (0,100)	-0,315** (0,104)
Protestante histórico <sup>†</sup> (A)	0,471*** (0,030)	0,472*** (0,030)	0,528*** (0,037)	0,490*** (0,039)	0,485*** (0,046)	0,414*** (0,035)	0,459*** (0,052)
Nivel educativo (B)	0,025*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,025*** (0,006)	0,025*** (0,006)	0,025*** (0,006)	0,026*** (0,006)	0,026*** (0,006)
Ha experimentado ocasiones durante el último año en que no ha tenido suficiente dinero para comprar comida (C)	0,021 (0,012)	0,022 (0,012)	0,028* (0,012)	0,021 (0,012)	0,021 (0,012)	0,022 (0,012)	0,021 (0,012)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año (D)	0,252*** (0,013)	0,252*** (0,013)	0,252*** (0,013)	0,255*** (0,013)	0,252*** (0,013)	0,252*** (0,013)	0,252*** (0,013)
Piensa que la religión católica y la protestante/evangélica son muy diferentes (E)	0,001 (0,012)	0,001 (0,012)	0,001 (0,012)	0,001 (0,012)	0,002 (0,012)	0,001 (0,012)	0,001 (0,012)
Amigos cercanos protestantes/evangélicos (F)	0,015* (0,006)	0,015* (0,006)	0,014* (0,006)	0,015* (0,006)	0,015* (0,006)	0,010 (0,006)	0,015* (0,006)
Criado católico (G)	0,072* (0,031)	0,073* (0,031)	0,072* (0,031)	0,072* (0,031)	0,072* (0,031)	0,074* (0,031)	0,063 (0,043)
Carismático	0,149*** (0,012)	0,149*** (0,012)	0,149*** (0,012)	0,149*** (0,012)	0,149*** (0,012)	0,150*** (0,012)	0,150*** (0,012)
Mujer	0,258*** (0,011)	0,258*** (0,011)	0,258*** (0,011)	0,259*** (0,011)	0,258*** (0,011)	0,258*** (0,011)	0,258*** (0,011)
Edad	0,150*** (0,006)						
A × B		0,039					

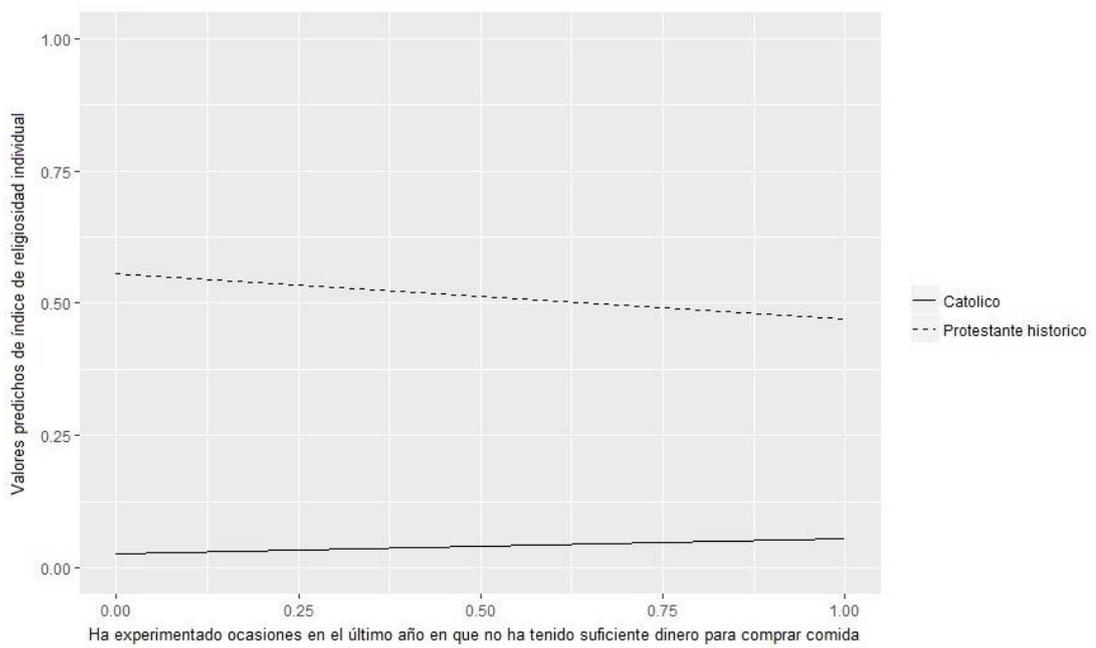
A × C		(0,023)						
A × D								
A × E								
A × F								
A × G								
AIC	33726,255	33730,983	33726,299	33732,023	33732,272	33724,680	33731,888	
BIC	33826,097	33838,505	33833,821	33839,545	33839,794	33832,202	33839,410	
Log Likelihood	-16850,127	-16851,491	-16849,149	-16852,012	-16852,136	-16848,340	-16851,944	
Num. obs.	15997	15997	15997	15997	15997	15997	15997	
Num. grupos: País	18	18	18	18	18	18	18	
Var: País (Intercepto)	0,159	0,159	0,159	0,159	0,159	0,160	0,159	
Var: Residual	0,476	0,476	0,476	0,476	0,476	0,476	0,476	

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

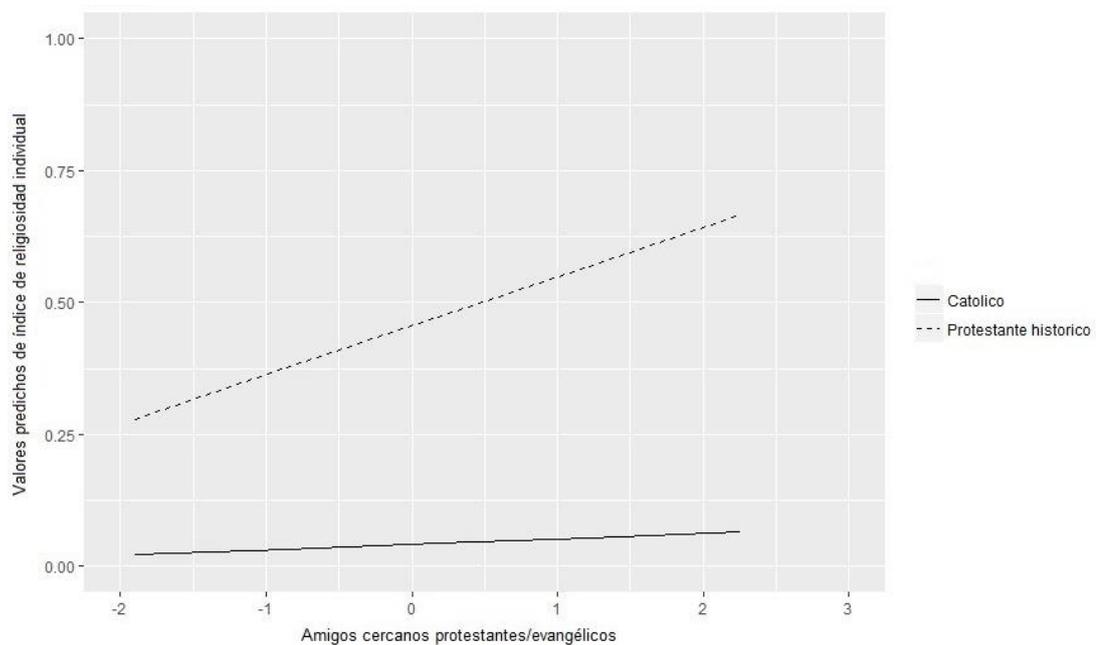
†Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas.



**Figura 5.** *Efectos de interacción de condiciones de pobreza y afiliación protestante histórico*



**Figura 6.** *Efectos de interacción de amigos cercanos protestantes/evangélicos y afiliación protestante histórico*

**Tabla 4***Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>	<b>Modelo 5</b>	<b>Modelo 6</b>	<b>Modelo 7</b>
(Intercepto)	0,264** (0,081)	0,268*** (0,081)	0,318*** (0,081)	0,278*** (0,081)	0,261** (0,082)	0,209** (0,081)	0,265** (0,081)
Católico <sup>†</sup> (A)	-0,551*** (0,015)	-0,556*** (0,015)	-0,620*** (0,018)	-0,569*** (0,019)	-0,547*** (0,022)	-0,523*** (0,015)	-0,558*** (0,044)
Nivel educativo (B)	0,021** (0,005)	0,057*** (0,010)	0,021*** (0,005)	0,021*** (0,005)	0,021*** (0,005)	0,021*** (0,005)	0,021*** (0,005)
Ha experimentado ocasiones durante el último año en que no ha tenido suficiente dinero para comprar comida (C)	0,016 (0,010)	0,016 (0,010)	-0,088*** (0,019)	0,016 (0,010)	0,016 (0,010)	0,017 (0,010)	0,016 (0,010)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año (D)	0,265*** (0,011)	0,265*** (0,011)	0,265*** (0,011)	0,240*** (0,019)	0,265*** (0,011)	0,264*** (0,011)	0,265*** (0,011)
Piensa que la religión católica y la protestante/evangélica son muy diferentes (E)	0,009 (0,010)	0,009 (0,010)	0,009 (0,010)	0,010 (0,010)	0,013 (0,021)	0,006 (0,010)	0,009 (0,010)
Amigos cercanos católicos (F)	0,038*** (0,006)	0,038*** (0,006)	0,039*** (0,006)	0,038*** (0,006)	0,038*** (0,006)	-0,042*** (0,009)	0,038*** (0,006)
Criado católico (G)	0,047** (0,017)	0,049** (0,017)	0,045** (0,017)	0,048** (0,017)	0,047** (0,017)	0,065*** (0,017)	0,046* (0,019)
Carismático	0,126*** (0,010)	0,125*** (0,010)	0,126*** (0,010)	0,126*** (0,010)	0,126*** (0,010)	0,127*** (0,010)	0,126*** (0,010)
Mujer	0,227*** (0,010)	0,227*** (0,010)	0,227*** (0,010)	0,227*** (0,010)	0,227*** (0,010)	0,224*** (0,009)	0,227*** (0,010)
Edad	0,135*** (0,005)	0,135*** (0,005)	0,136*** (0,005)	0,135*** (0,005)	0,135*** (0,005)	0,135*** (0,005)	0,135*** (0,005)
A × B		-0,048*** (0,011)					

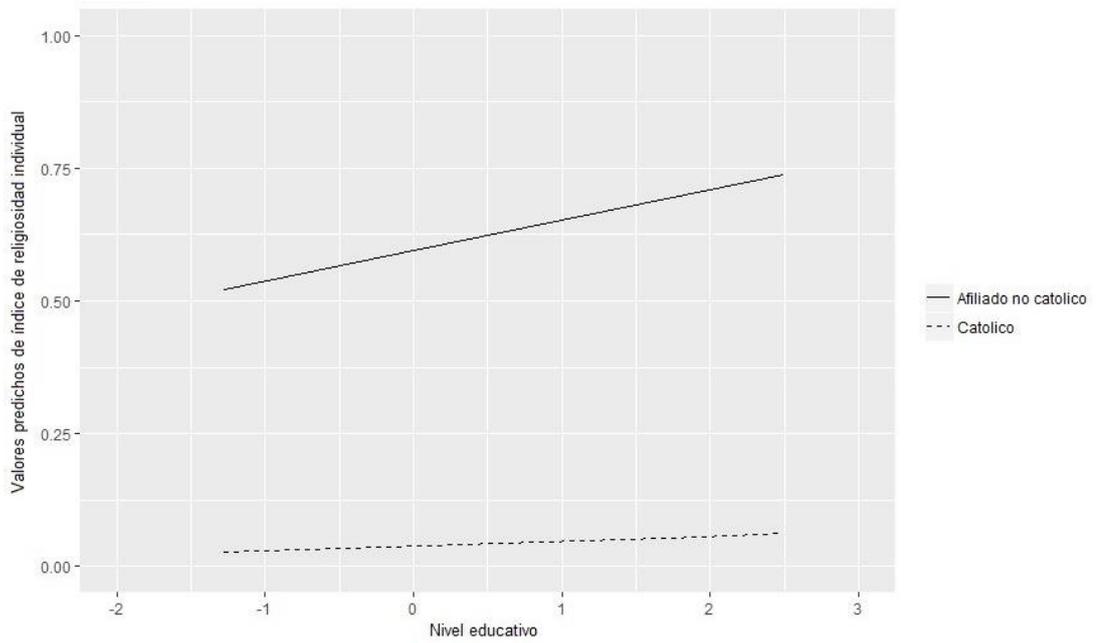
A × C				0,143***				
				(0,021)				
A × D					0,037			
					(0,022)			
A × E						-0,005		
						(0,024)		
A × F							0,121***	
							(0,012)	
A × G								0,008
								(0,046)
AIC	42617,156	42607,001	42580,561	42622,254	42624,761	42517,079	42623,431	
BIC	42720,327	42718,108	42691,668	42733,361	42735,868	42628,186	42734,539	
Log Likelihood	-21295,578	-21289,501	-21276,280	-21297,127	-21298,381	-21244,539	-21297,716	
Num. obs.	20666	20666	20666	20666	20666	20666	20666	
Num. grupos: País	18	18	18	18	18	18	18	
Var: País (Intercepto)	0,111	0,112	0,112	0,111	0,111	0,113	0,111	
Var: Residual	0,456	0,456	0,455	0,456	0,456	0,454	0,456	

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

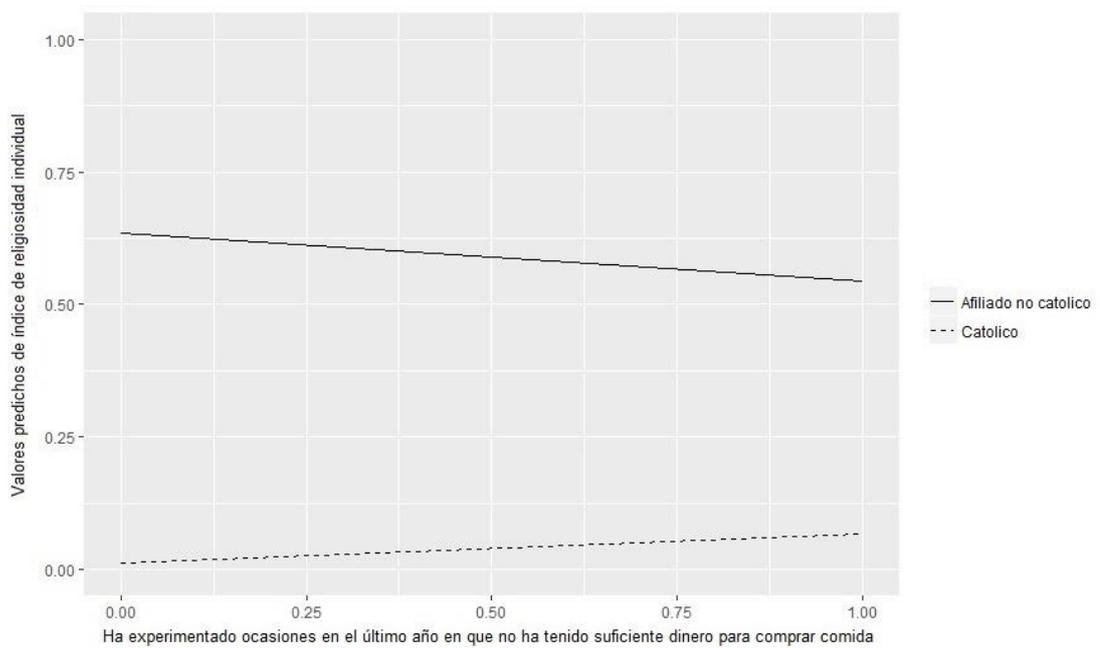
†Categoría de referencia: Afiliados no católicos

Errores estándar entre paréntesis

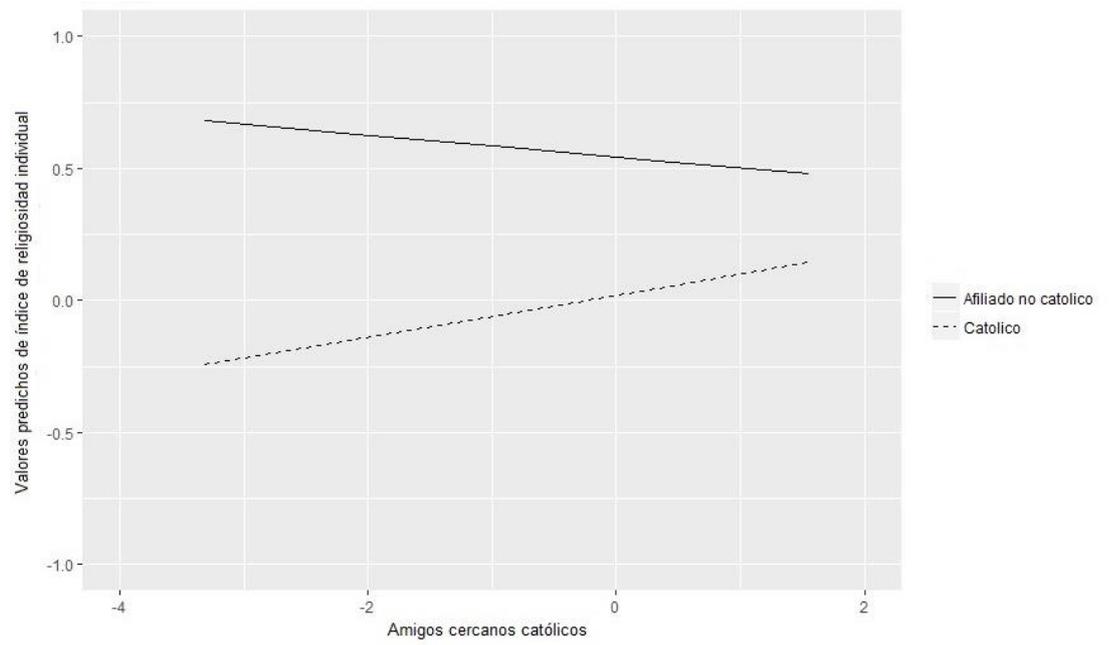
Variáveis de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas.



**Figura 7.** Efectos de interacción de nivel educativo y afiliación católica



**Figura 8.** Efectos de interacción de condiciones de pobreza y afiliación católica



**Figura 9.** *Efectos de interacción de amigos cercanos católicos y afiliación católica*

**Tabla 5**

*Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados  
(variables de nivel individual)*

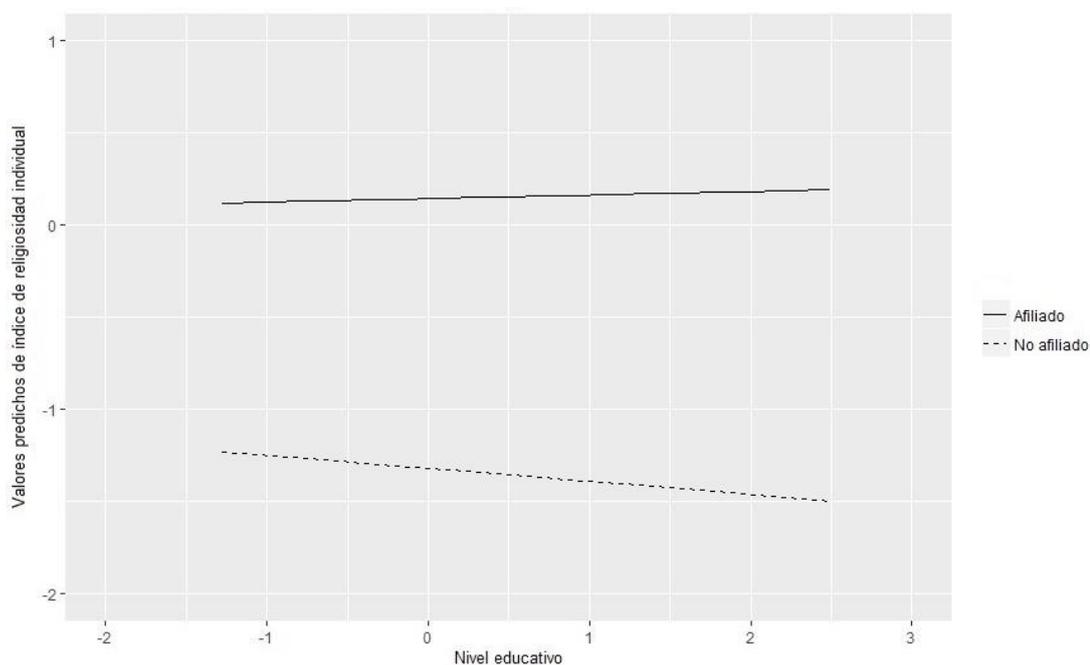
	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>	<b>Modelo 5</b>
(Intercepto)	-0,131 (0,093)	-0,130 (0,093)	-0,122 (0,093)	-0,131 (0,093)	-0,130 (0,093)
No afiliado <sup>†</sup> (A)	-1,403*** (0,017)	-1,392*** (0,017)	-1,486*** (0,021)	-1,397*** (0,019)	-1,386*** (0,019)
Nivel educativo (B)	0,005 (0,005)	0,015** (0,005)	0,006 (0,005)	0,005 (0,005)	0,005 (0,005)
Ha experimentado ocasiones durante el último año en que no ha tenido suficiente dinero para comprar comida (C)	0,030** (0,010)	0,029** (0,010)	0,012 (0,010)	0,030** (0,010)	0,029** (0,010)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año (D)	0,378*** (0,010)	0,378*** (0,010)	0,378*** (0,010)	0,380*** (0,010)	0,378*** (0,010)
Amigos cercanos no afiliados (E)	-0,040*** (0,005)	-0,039*** (0,005)	-0,039*** (0,005)	-0,040*** (0,005)	-0,037*** (0,005)
Mujer	0,258*** (0,009)	0,259*** (0,009)	0,257*** (0,009)	0,258*** (0,009)	0,258*** (0,009)
Edad	0,113*** (0,005)	0,115*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)
A × B		-0,098*** (0,016)			
A × C			0,199*** (0,032)		
A × D				-0,026 (0,038)	
A × E					-0,031 (0,016)
AIC	56715,254	56684,191	56683,269	56721,493	56720,068
BIC	56796,802	56773,894	56772,972	56811,196	56809,771
Log Likelihood	-28347,627	-28331,096	-28330,634	-28349,746	-28349,034
Num. obs.	25715	25715	25715	25715	25715
Num. grupos: País	18	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,156	0,155	0,155	0,156	0,155
Var: Residual	0,528	0,527	0,527	0,528	0,528

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

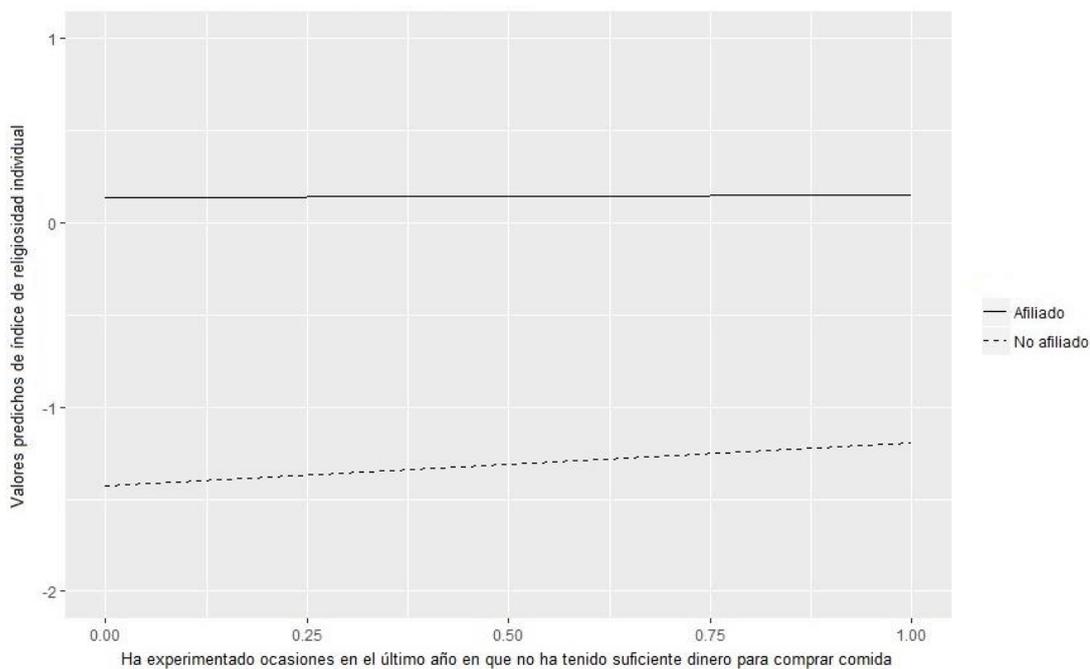
<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos no afiliados y edad estandarizadas.



**Figura 10.** Efectos de interacción de nivel educativo y no afiliado



**Figura 11.** Efectos de interacción de condiciones de pobreza y no afiliado

### 3.7 Análisis de nivel nacional e interacción entre niveles

En esta sección elaboramos una serie de análisis cuyo fin es observar la interacción entre factores de nivel nacional y la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos a nivel individual (hipótesis 8-11). El objetivo es, en primer lugar, comparar las diferencias nacionales en términos de brechas de religiosidad entre católicos y no católicos; y, en segundo lugar, averiguar si estas diferencias nacionales están asociadas con indicadores relacionados con la estructura de los mercados religiosos de cada país. De modo similar al procedimiento de la sección anterior, estimamos tres grupos de modelos: uno para pentecostales, un segundo grupo para protestantes históricos, y el tercero para católicos. Adicionalmente, y de modo exploratorio, estimamos un grupo de modelos para los no afiliados.

La primera variable de nivel nacional es el *pluralismo religioso*. Al momento de estimar los modelos multinivel, observamos que el índice de diversidad religiosa no presenta coeficientes estadísticamente significativos en ninguno de los grupos de modelos, y tampoco al momento de realizar la interacción entre esta variable y la afiliación religiosa<sup>1</sup>. De modo que *no podemos confirmar la hipótesis 8*, que postulaba que la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser menor en países con mayores niveles de pluralismo religioso. Omitimos las tablas para estos modelos aquí, pero pueden consultarse en el anexo.

Encontramos un resultado igualmente negativo al momento de analizar los indicadores de *regulación gubernamental* y *regulación social*. Ni el índice de restricciones gubernamentales, ni el índice de hostilidades sociales presentan coeficientes estadísticamente significativos en ninguno de los grupos de modelos, y tampoco en las interacciones con la afiliación religiosa. En consecuencia, no podemos confirmar las *hipótesis 9 y 10*, que postulaban que la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos tiende a ser mayor en países con mayores niveles de regulación gubernamental y regulación social respectivamente. Este resultado se

---

<sup>1</sup> Estos resultados se confirman incluso al realizar las estimaciones sin Uruguay, que ejerce aquí como posible caso influyente, no solo porque posee un porcentaje atípicamente alto de no afiliados (39%), sino también porque presenta un porcentaje atípicamente alto de afiliados no católicos (32%) para un país con bajos niveles de religiosidad. El indicador de pluralismo religioso sí está asociado positivamente con los niveles generales de religiosidad en los modelos para no afiliados, es decir, cuando se considera a toda la población encuestada, pero únicamente cuando omitimos a Uruguay del análisis.

debe probablemente a que los países de la región presentan poca variabilidad en estos indicadores: el índice de restricciones gubernamentales de la mayoría de países está entre 1 y 3, con México como caso atípico con un valor de 4,5; el índice de hostilidades sociales varía entre 0 y 2, con México de nuevo con valor atípico de 4,2 y Brasil con 3,5. Todos estos son valores bajos si consideramos que ambos índices están elaborados en una escala de 1 a 10, y que a nivel global existen países con valores muy superiores a los que presentan los países latinoamericanos (Pew Research Center, 2016b). Vale notar, sin embargo, que el índice de hostilidades sociales sí presenta un coeficiente estadísticamente significativo en la interacción con la variable de no afiliados vs. afiliados: la brecha entre estas dos categorías tiende a ser mayor a medida que el índice de hostilidades sociales del país es mayor. Las tablas correspondientes con estas estimaciones pueden consultarse en el anexo.

Los mejores resultados los encontramos en los modelos que utilizan a las *cuotas de mercado* como variables de nivel nacional, lo cual apoya la tesis de que este indicador es una mejor medida para la competencia que el pluralismo religioso, y que está consistentemente asociado con la religiosidad individual (Perl & Olson, 2000; Olson, 2008; Hill & Olson, 2009).

En la tabla 6 se presentan los resultados de los modelos para pentecostales. El modelo 1 agrupa a las variables de nivel individual. Por motivos de parsimonia, incluimos ahora solamente aquellas que están asociadas significativamente con los niveles de religiosidad, una vez que se controlan por el resto de variables: afiliación pentecostal (en comparación con los católicos), nivel educativo, esfuerzo de especialistas religiosos, amistades cercanas protestantes, criado católico, más las variables de control (carismático, género femenino y edad).

El modelo 2 introduce la variable de cuota de mercado de pentecostales, que está positivamente asociada con los puntajes en el índice de religiosidad: las personas que viven en países con mayores porcentajes de pentecostales tienden a ser más religiosas, lo cual es válido para toda la población incluida en este grupo de modelos.

El modelo 3 incluye la pendiente aleatoria para la variable de afiliación religiosa, que se ilustra en la figura 12; en el gráfico de la derecha de esta figura se puede observar cómo la asociación entre la afiliación pentecostal (siempre en comparación con los católicos) y los niveles de religiosidad varía de acuerdo con el

país. Es interesante comparar este resultado con el gráfico de la izquierda, que muestra los interceptos aleatorios del modelo 3, es decir, las variaciones nacionales en el puntaje del índice de religiosidad individual; aquí puede observarse que, de manera relativamente consistente, a medida que el nivel promedio de religiosidad de un país es menor, el efecto de la afiliación pentecostal tiende a ser mayor. Es decir, mientras menos religioso es el país en promedio, mayor es la brecha de religiosidad entre pentecostales y católicos.

El modelo 4 introduce la interacción entre la cuota de mercado de los pentecostales y la afiliación pentecostal. El coeficiente negativo nos indica que *la brecha de religiosidad de pentecostales y católicos tiende a ser menor en países donde la cuota de mercado de los pentecostales es mayor*, lo cual *confirma la hipótesis 11*, al menos para el caso de los pentecostales. ¿Se debe este resultado a que los niveles de religiosidad de los pentecostales son menores cuando su porcentaje nacional es mayor? ¿O se debe a que los niveles de religiosidad de los católicos tienden a ser mayores? Dado que el modelo 4 introduce la interacción con la categoría pentecostal, el coeficiente de la cuota de mercado de este modelo corresponde con la categoría de referencia, es decir, con los católicos; su signo positivo nos indica que los niveles de religiosidad de los católicos tienden a ser mayores a mayores cuotas de mercado de los pentecostales. La figura 13 nos muestra con claridad que la cuota de mercado pentecostal tiene un efecto positivo en ambas afiliaciones, pero la pendiente es mucho más pronunciada para los católicos. En otras palabras, la moderación de la brecha debe atribuirse al efecto de la cuota de mercado *no en los pentecostales, sino en los católicos*.

En la tabla 7 se muestran los resultados de un análisis similar para los protestantes históricos. En el modelo 1 se incluyen las variables de nivel individual que, junto con la afiliación de protestante histórico (en comparación con los católicos), están asociadas significativamente con los niveles de religiosidad, una vez que se controlan por el resto de variables.

El modelo 2 introduce la cuota de mercado de los protestantes históricos, que, al igual que en el caso anterior, está asociada positivamente con los niveles generales de religiosidad. El modelo 3 introduce la pendiente aleatoria para la categoría de protestantes históricos. La figura 14 muestra estas variaciones nacionales, y puede

observarse que, si bien la coincidencia no es tan perfecta como en el caso de los pentecostales, la brecha de religiosidad entre protestantes históricos y católicos tiende a ser mayor en países menos religiosos en promedio.

El modelo 4 introduce la interacción entre la cuota de mercado de los protestantes históricos y la afiliación al protestantismo histórico. En este caso, el coeficiente no muestra valores aceptables de significancia estadística, de modo que, en sentido estricto, *no podemos confirmar la hipótesis 11* para el caso de los protestantes históricos. Sin embargo, el coeficiente de la cuota de mercado en este modelo, que corresponde con el efecto para católicos, sí es estadísticamente significativo. De modo similar al caso anterior, el signo positivo de este coeficiente nos indica que los niveles de religiosidad de los católicos tienden a ser mayores en países con mayor cuota de mercado de protestantes históricos. Este efecto puede observarse en la figura 15, que incluimos de todas maneras para ilustrar que también en este caso el efecto sobre la religiosidad de la cuota de mercado de la minoría religiosa es más importante en los católicos que en la propia minoría.

Los resultados de los modelos para católicos (tabla 8) confirman esta relación entre las cuotas de mercado y los niveles de religiosidad de los católicos. Igual que en los casos anteriores, el modelo 1 introduce las variables de nivel individual que mantienen su significancia estadística al momento de controlar por el resto de variables. El coeficiente para la cuota de mercado de los católicos (modelo 2) presenta signo negativo, lo cual sugiere el mismo fenómeno observado en los grupos de modelos anteriores, pero en sentido inverso: a mayor porcentaje nacional de católicos, menores niveles generales de religiosidad individual. El modelo 3 indica la variación del efecto de pertenencia a la afiliación católica según país. La figura 16 ilustra estas variaciones, y nos muestra que, en términos generales, en países menos religiosos, los católicos tienden en promedio a ser menos religiosos, en comparación con el resto de afiliaciones, si bien aquí la variación de las pendientes es mucho más dispersa que en los casos anteriores.

La interacción entre la cuota de mercado de los católicos y la afiliación católica (modelo 4) nos muestra un coeficiente con signo negativo. Dado que la asociación entre la afiliación católica (en comparación con las afiliaciones no católicas) y el índice de religiosidad individual ya era negativo, este resultado indica que la brecha

entre ambos grupos *tiende a ser mayor* en países con mayores porcentajes de católicos. El coeficiente para la variable de cuota de mercado de católicos del modelo 4, que se aplica a la categoría de referencia (afiliados no católicos) muestra también un signo negativo. Estos efectos de interacción pueden observarse con claridad en la figura 17, y confirman que la mayor influencia de las cuotas de mercado se ejerce en la afiliación católica.

Debemos mencionar, por último, que los intentos de realizar modelos similares para los niveles de religiosidad de los no afiliados (en comparación con los afiliados), y utilizando el porcentaje nacional de no afiliados como un equivalente de la cuota de mercado, no ofrecen resultados estadísticamente significativos para las interacciones entre niveles<sup>2</sup>. Parece ser que, en contraste con lo que observamos en el nivel individual, la estructura de la competencia en el mercado religioso no está asociada con la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados, sino que se aplica exclusivamente al estudio de mayorías y minorías religiosas. También se probó con las cuotas de mercado de pentecostales, protestantes históricos y católicos, para averiguar si existe algún efecto “contagio” en la religiosidad de los no afiliados similar al que observamos en los católicos; las cuotas de mercado de las minorías no católicas sí están asociadas positivamente con la religiosidad de los no afiliados (y, a la inversa, la cuota de mercado de católicos está asociada negativamente), pero no se observa ningún efecto en la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados. Los resultados de estos modelos pueden consultarse en el anexo.

En síntesis, podemos afirmar que las cuotas de mercado poseen una clara asociación con los niveles de religiosidad individual. A mayor porcentaje nacional de afiliaciones no católicas, los niveles de religiosidad tienden a *ser mayores* tanto en católicos como en afiliados no católicos, *pero el efecto es mayor en los primeros*, de allí que la brecha de religiosidad entre estas categorías se reduzca. Y, a la inversa, a mayor porcentaje nacional de católicos, los niveles de religiosidad individual tienden a *ser menores* tanto en católicos como en afiliados no católicos, *pero el efecto es mayor en los primeros*, de allí que la brecha de religiosidad entre estas categorías aumente. Así, a modo de ilustración, los países con menores brechas de religiosidad

---

<sup>2</sup> El porcentaje nacional de no afiliados sí está asociado negativamente con los niveles generales de religiosidad, pero la significancia estadística se pierde cuando se elimina a Uruguay del análisis.

entre católicos y afiliados no católicos (tal como se puede observar en las figuras de interceptos aleatorios), como Guatemala, El Salvador y Honduras, están entre los países con menores cuotas de mercado de católicos; mientras los países con mayor brecha promedio, como Argentina, Venezuela y México, poseen altas cuotas de mercado de católicos. Por supuesto, en este nivel de promedios nacionales pueden observarse casos que se salen de esta regla, notoriamente Paraguay, Colombia y, por supuesto, Uruguay (ver datos descriptivos sobre cuotas de mercado en el anexo).

Los resultados de nuestros modelos coinciden con las observaciones basadas en la perspectiva de las economías religiosas, acerca de los mayores niveles de religiosidad de los católicos en países latinoamericanos donde el protestantismo ha sido más exitoso (Stark & Smith, 2012). Sin embargo, podemos objetar la tesis que se refiere al “relajamiento” del compromiso de los protestantes a medida que tienen mayor éxito. Nuestros análisis muestran que, al menos en términos de niveles de religiosidad individual, este no es el caso, ya que las mayores cuotas de mercado de las afiliaciones no católicas interactúan positivamente tanto con los católicos como con las afiliaciones no católicas.

Por otro lado, como señalábamos en el capítulo anterior, se puede cuestionar a la perspectiva ortodoxa de la teoría por atribuir los distintos niveles nacionales de religiosidad a la eficiencia o ineficiencia de las firmas, sin realmente poner a prueba esta tesis (Hill & Olson, 2009). En nuestros modelos hemos incluido un indicador de esfuerzo de los especialistas religiosos en el nivel individual que, como hemos visto, sí es un predictor importante de los niveles generales de religiosidad (aunque no el único). Asimismo, en los análisis de nivel individual que presentamos en la sección anterior observamos que no existen evidencias para nuestro caso de estudio que apoyen la idea de que los mayores niveles de religiosidad de los grupos minoritarios estén asociados con el esfuerzo de sus especialistas. No obstante, no hemos investigado aún la posible conexión entre este factor del esfuerzo y las cuotas de mercado.

Para explorar esta asociación, tomamos al indicador del esfuerzo como variable dependiente y a las cuotas de mercado como variables independientes de nivel nacional, y estimamos regresiones multinivel bivariadas. Para continuar con la lógica de comparación de mayoría y minorías religiosas, incluimos solamente a la

población católica y a los afiliados no católicos. Dado que se trata de una variable dicotómica, aplicamos regresión logística binomial<sup>3</sup>.

La tabla 9 muestra que tanto la cuota de mercado de pentecostales, como la de protestantes históricos, están asociadas positivamente con las probabilidades de que un sacerdote o pastor haya visitado el hogar del entrevistado en el último año, y, a la inversa, la cuota de mercado de los católicos muestra una asociación negativa. Este resultado nos sugiere que el esfuerzo de los especialistas religiosos (católicos y no católicos) tiende a ser mayor a mayores cuotas de mercado de las afiliaciones no católicas.

Queda, sin embargo, la tesis alternativa que atribuye el efecto de las cuotas de mercado sobre las afiliaciones religiosas no a la “oferta” por parte de los especialistas, sino a la tendencia a establecer mayores vínculos intergrupales con los grupos minoritarios a medida que estos aumentan su tamaño. En este caso, a medida que el porcentaje de afiliaciones no católicas aumenta, también aumenta la probabilidad de que los católicos establezcan lazos significativos con los no católicos. La mayor integración de los grupos religiosos en el nivel macro, a través de este tipo de lazos, puede ser la explicación del efecto de “contagio” que observamos en los católicos a medida que aumenta la cuota de mercado de los no católicos.

Del mismo modo que en el caso anterior, exploraremos esta posibilidad estimando regresiones multinivel bivariadas, tomando como variable dependiente el indicador de amistades cercanas protestantes y las cuotas de mercado como variables independientes. Utilizamos la variable ordinal original, por lo cual aplicamos regresión logística ordinal<sup>4</sup>.

La tabla 10 muestra que tanto la cuota de mercado de pentecostales como la de protestantes históricos están asociadas positivamente con las probabilidades de reportar un mayor número de amigos cercanos protestantes, y, a la inversa, la cuota

---

<sup>3</sup> El modelo nulo nos ofrece una varianza grupal de 0,2493, a partir de la cual obtenemos una correlación intraclase de 0,07, que es baja, pero aún aceptable para justificar que existen variaciones nacionales significativas en la variable de esfuerzo de especialistas religiosos.

<sup>4</sup> El modelo nulo nos ofrece una varianza grupal de 0,3981, a partir de la cual obtenemos una correlación intraclase de 0,108, un valor mayor que el que obtuvimos para la variable de esfuerzo de especialistas religiosos.

de mercado de los católicos muestra una asociación negativa. Este resultado indica que existen mayores probabilidades de establecer amistades cercanas (intra e intergrupales) con las afiliaciones religiosas minoritarias, en países donde sus cuotas de mercado son mayores.

Estos análisis son solamente una aproximación exploratoria a la problemática y no demuestran directamente que los efectos de las cuotas de mercado sobre las brechas de religiosidad se expliquen ya sea por medio del esfuerzo de los especialistas, ya sea por medio de las amistades cercanas con afiliaciones no católicas<sup>5</sup>. Sin embargo, sí nos indican que existe una asociación significativa entre ambas variables y las cuotas de mercado. Este resultado nos lleva, por un lado, a otorgar crédito a la interpretación de Stark y Smith (2012) que otorga la carga explicativa a la eficiencia de las firmas religiosas, expresada en el esfuerzo de sus especialistas. Por otro lado, no parece ser esta la única explicación posible, pues también es viable la interpretación del fenómeno de la reducción de las brechas de religiosidad a partir de una integración de nivel macrosocial, que funciona a través de las probabilidades de establecer lazos cercanos significativos, en este caso de amistad intra e inter-religiosa.

---

<sup>5</sup> Se intentó también explorar una tercera posibilidad ligada al indicador de tensión religiosa, pero esta variable presenta una varianza entre países muy pequeña (0,1147, y correlación intraclase = 0,04).

**Tabla 6**

*Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual y cuota de mercado como variable de nivel nacional)*

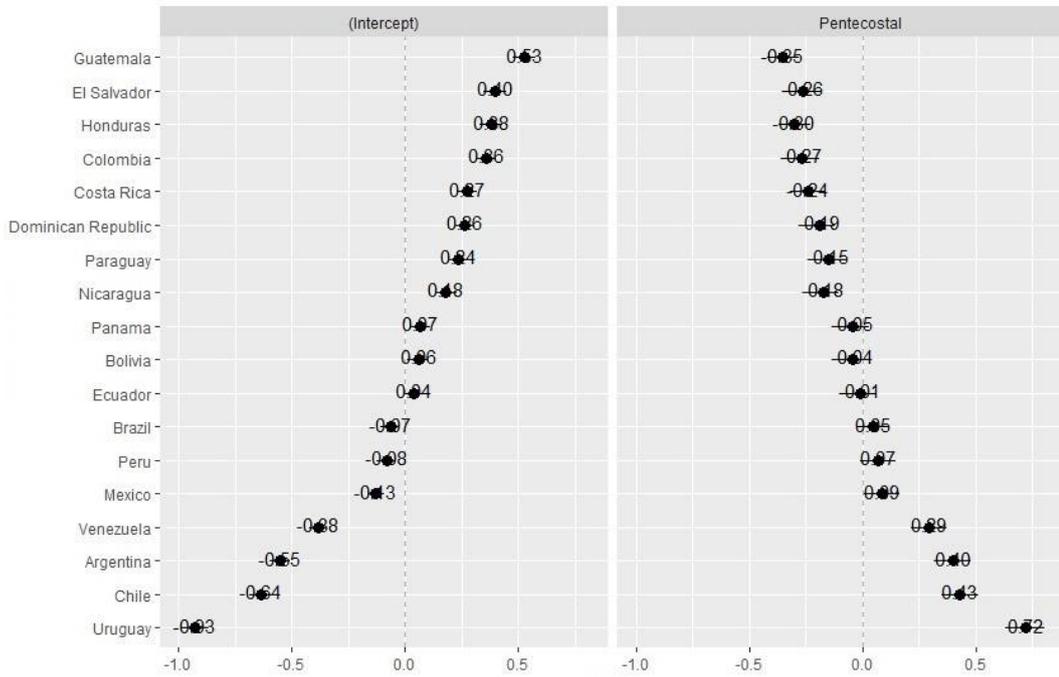
	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,322*** (0,091)	-0,325*** (0,080)	-0,298** (0,097)	-0,299*** (0,089)
Pentecostal <sup>†</sup> (A)	0,519*** (0,020)	0,518*** (0,020)	0,584*** (0,073)	0,588*** (0,066)
Nivel educativo	0,020*** (0,006)	0,020*** (0,006)	0,024*** (0,005)	0,024*** (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,265*** (0,012)	0,265*** (0,012)	0,261*** (0,011)	0,261*** (0,011)
Amigos cercanos protestantes/evangélicos	0,027*** (0,006)	0,027*** (0,006)	0,019** (0,006)	0,019** (0,006)
Criado católico	0,079*** (0,022)	0,079*** (0,022)	0,054* (0,022)	0,052* (0,022)
Carismático	0,144*** (0,011)	0,144*** (0,011)	0,139*** (0,011)	0,139*** (0,011)
Mujer	0,255*** (0,010)	0,255*** (0,010)	0,257*** (0,010)	0,257*** (0,010)
Edad	0,147*** (0,005)	0,147*** (0,005)	0,150*** (0,005)	0,150*** (0,005)
Cuota de mercado pentecostales (B)		0,194* (0,076)	0,048* (0,021)	0,227** (0,085)
A × B				-0,139* (0,063)
AIC	39295,699	39295,233	38980,738	38982,002
BIC	39381,920	39389,293	39090,474	39099,577
Log Likelihood	-19636,849	-19635,616	-19476,369	-19476,001
Num. obs.	18738	18738	18738	18738
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,139	0,105	0,160	0,133
Var: Residual	0,472	0,472	0,464	0,464
Var: País: Pentecostal			0,088	0,070
Cov: País (Intercepto): Pentecostal			-0,117	-0,095

\*\*\*p < 0,001, \*\*p < 0,01, \*p < 0,05

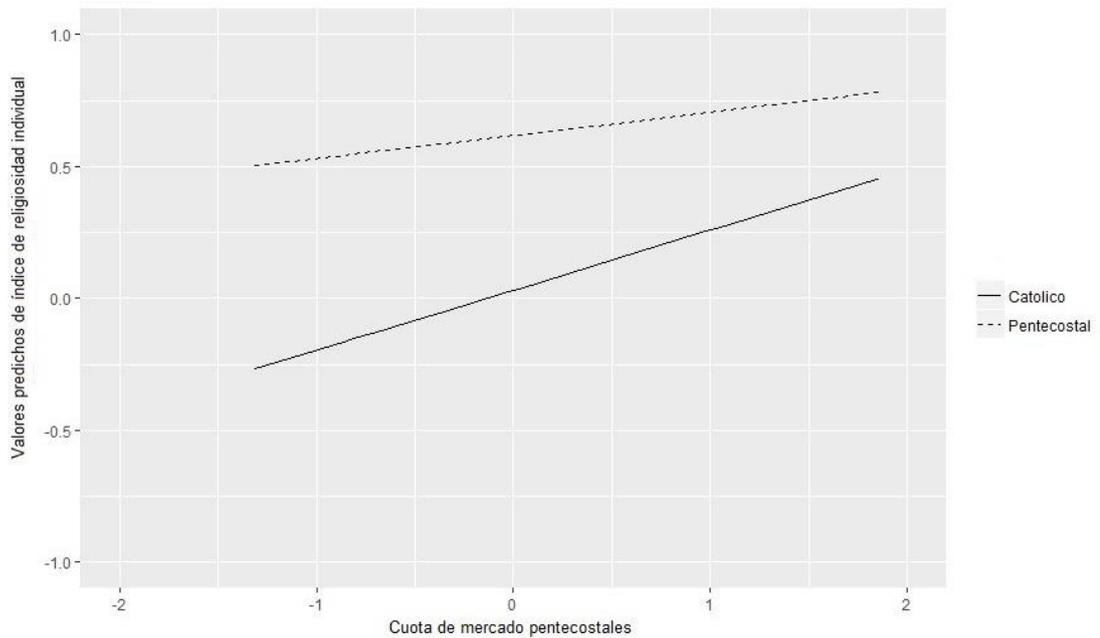
<sup>†</sup>Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas. Cuota de mercado estandarizada y centrada en la gran media



**Figura 12.** Pendientes aleatorias para pentecostales



**Figura 13.** Efecto de interacción de cuota de mercado de pentecostales

**Tabla 7**

*Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual y cuota de mercado como variable de nivel nacional)*

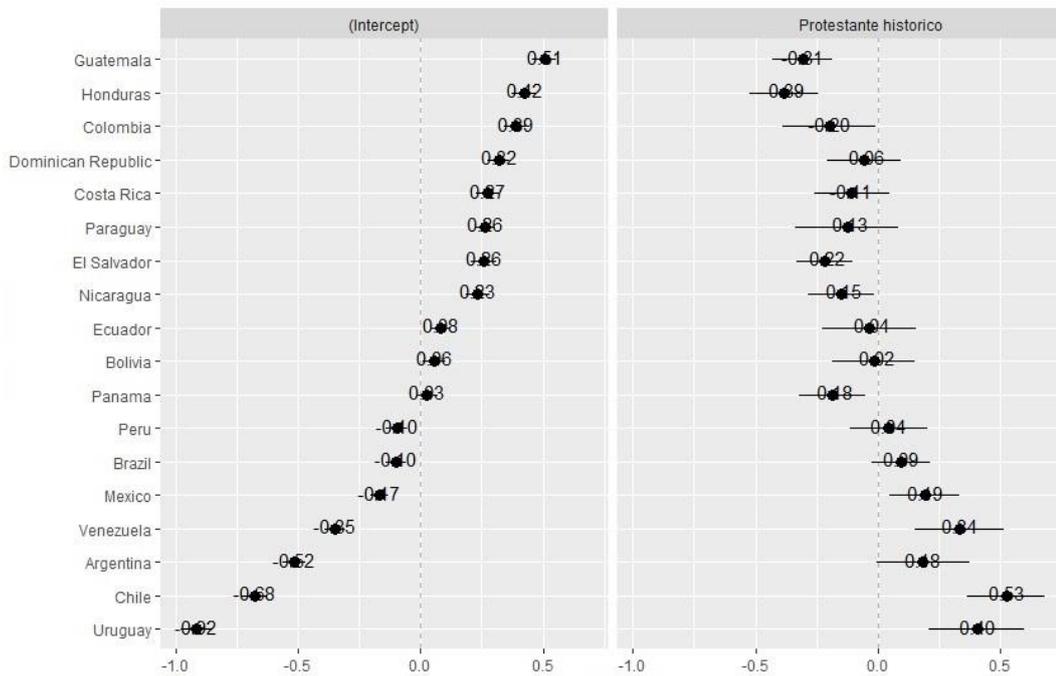
	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,322** (0,102)	-0,324*** (0,095)	-0,304** (0,100)	-0,302** (0,098)
Protestante histórico <sup>†</sup> (A)	0,473*** (0,029)	0,473*** (0,029)	0,521*** (0,069)	0,529*** (0,066)
Nivel educativo	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,257*** (0,013)	0,256*** (0,013)	0,255*** (0,012)	0,255*** (0,012)
Amigos cercanos protestantes/evangélicos	0,014* (0,006)	0,014* (0,006)	0,010 (0,006)	0,010 (0,006)
Criado católico	0,065* (0,031)	0,065* (0,031)	0,047 (0,031)	0,045 (0,031)
Carismático	0,151*** (0,011)	0,151*** (0,011)	0,147*** (0,011)	0,147*** (0,011)
Mujer	0,270*** (0,011)	0,270*** (0,011)	0,271*** (0,011)	0,271*** (0,011)
Edad	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)
Cuota de mercado protestantes históricos (B)		0,177* (0,088)	0,069 (0,053)	0,187* (0,091)
A × B				-0,100 (0,062)
AIC	35602,958	35604,205	35512,790	35516,007
BIC	35687,969	35696,943	35620,985	35631,930
Log Likelihood	-17790,479	-17790,102	-17742,395	-17743,003
Num. obs.	16785	16785	16785	16785
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,169	0,143	0,162	0,153
Var: Residual	0,483	0,483	0,480	0,480
Var: País: Protestante histórico			0,069	0,061
Cov: País (Intercepto): Protestante histórico			-0,093	-0,084

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

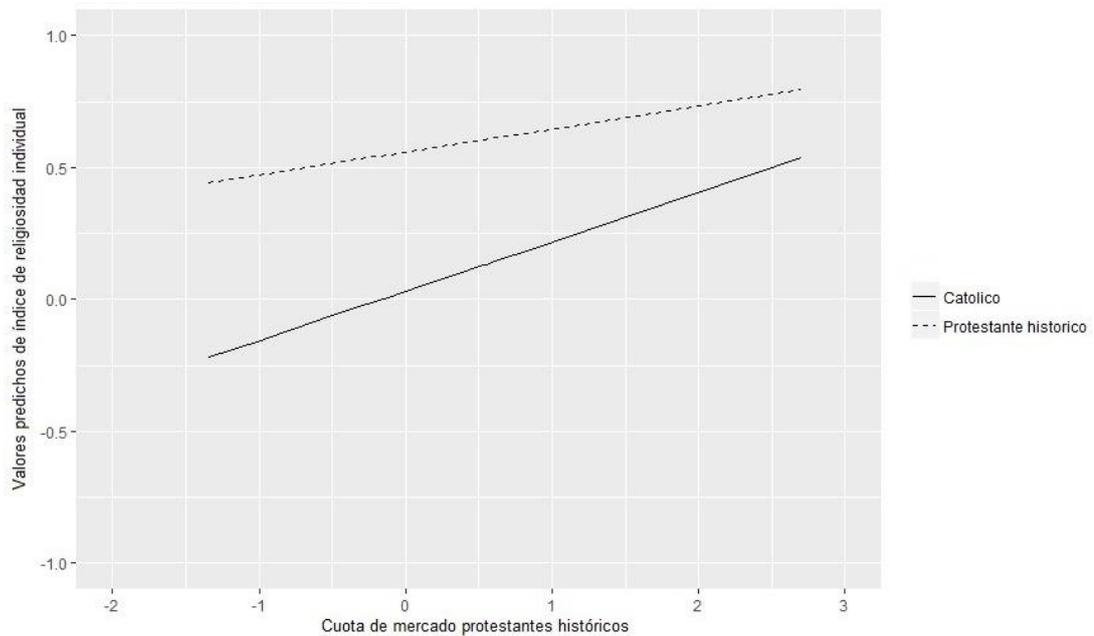
<sup>†</sup>Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas. Cuota de mercado estandarizada y centrada en la gran media



**Figura 14.** Pendientes aleatorias para protestantes históricos



**Figura 15.** Efecto de interacción de cuota de mercado de protestantes históricos

**Tabla 8**

*Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual y cuota de mercado como variable de nivel nacional)*

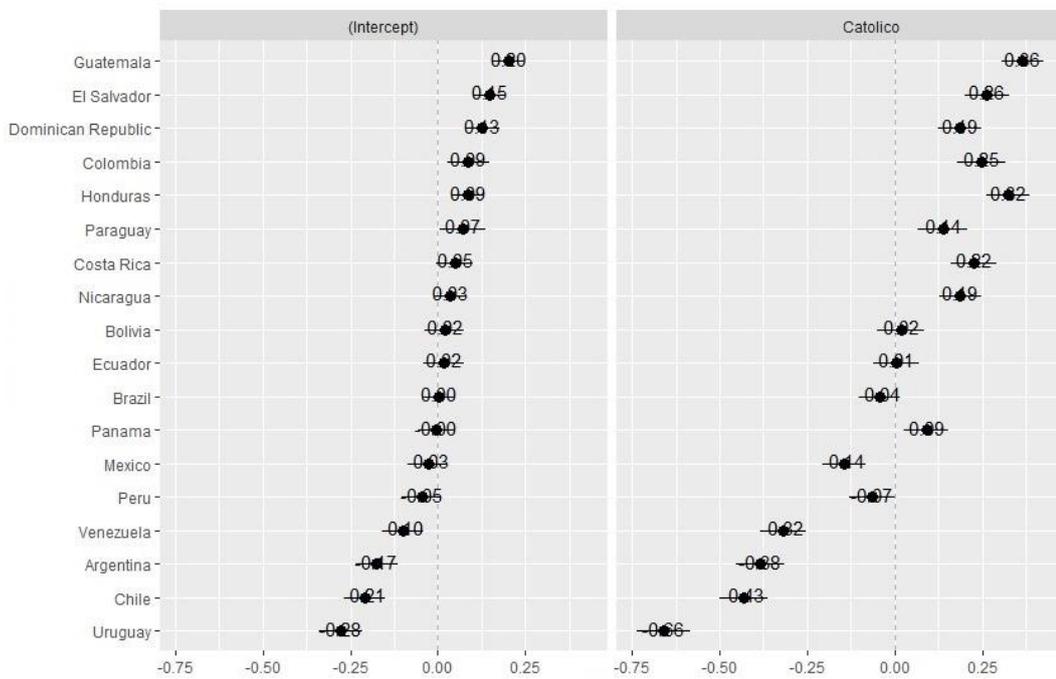
	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	0,264** (0,084)	0,261*** (0,075)	0,340*** (0,034)	0,341*** (0,033)
Católico <sup>†</sup> (A)	-0,558*** (0,015)	-0,558*** (0,015)	-0,609*** (0,070)	-0,612*** (0,064)
Nivel educativo	0,018*** (0,005)	0,018*** (0,005)	0,021*** (0,005)	0,021*** (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,269*** (0,010)	0,269*** (0,010)	0,264*** (0,010)	0,264*** (0,010)
Amigos cercanos católicos	0,039*** (0,005)	0,039*** (0,005)	0,045*** (0,005)	0,045*** (0,005)
Criado católico	0,047** (0,017)	0,047** (0,017)	0,025 (0,017)	0,024 (0,017)
Carismático	0,129*** (0,010)	0,129*** (0,010)	0,117*** (0,010)	0,117*** (0,010)
Mujer	0,239*** (0,009)	0,239*** (0,009)	0,241*** (0,009)	0,241*** (0,009)
Edad	0,139*** (0,005)	0,139*** (0,005)	0,140*** (0,005)	0,140*** (0,005)
Cuota de mercado católicos (B)		-0,168* (0,073)	-0,034 (0,018)	-0,083** (0,030)
A × B				-0,133* (0,062)
AIC	44933,931	44934,516	44400,537	44402,022
BIC	45021,721	45030,287	44512,270	44521,736
Log Likelihood	-22455,965	-22455,258	-22186,269	-22186,011
Num. obs.	21610	21610	21610	21610
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,122	0,098	0,017	0,015
Var: Residual	0,464	0,464	0,453	0,453
Var: País: Católico			0,084	0,069
Cov: País (Intercepto): Católico			0,034	0,029

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

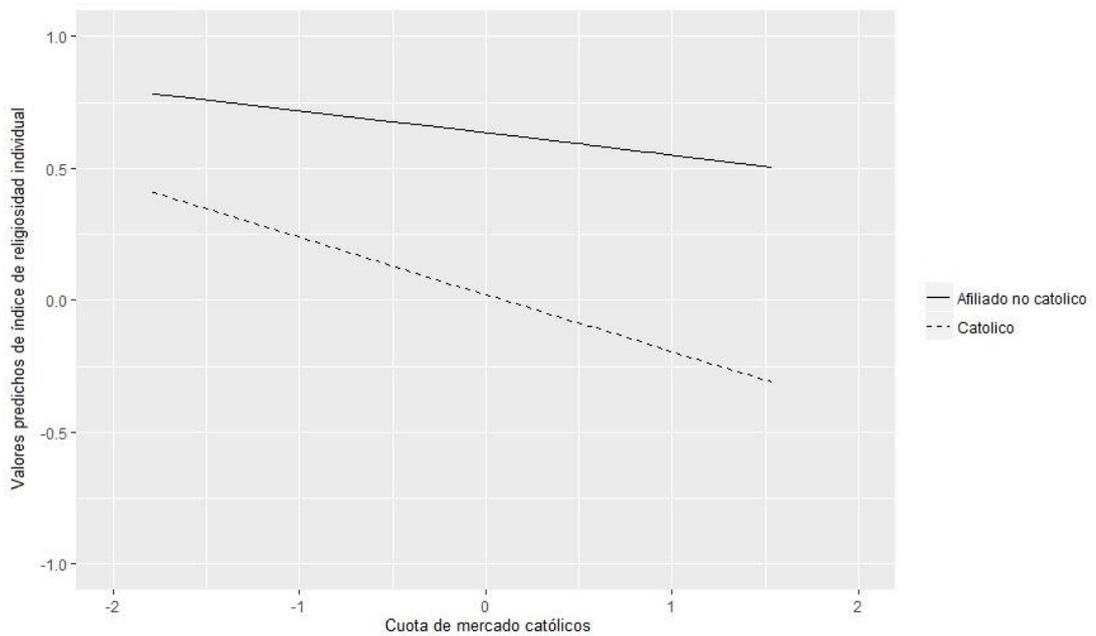
<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados no católicos

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas. Cuota de mercado estandarizada y centrada en la gran media



**Figura 16.** Pendientes aleatorias para católicos



**Figura 17.** Efecto de interacción de cuota de mercado de católicos

**Tabla 9***Coefficientes para esfuerzo de especialistas religiosos.**Regresiones bivariadas*

---

Cuota de mercado pentecostales	0,402 <sup>***</sup> (0,068)
Cuota de mercado protestantes históricos	0,281 <sup>**</sup> (0,096)
Cuota de mercado católicos	-0,380 <sup>***</sup> (0,075)

---

\*\*\* p &lt; 0,001, \*\* p &lt; 0,01, \* p &lt; 0,05

Errores estándar entre paréntesis

Variables estandarizadas y centradas en la gran media

**Tabla 10***Coefficientes para amigos cercanos protestantes.**Regresiones bivariadas*

---

Cuota de mercado pentecostales	0,546 <sup>***</sup> (0,073)
Cuota de mercado protestantes históricos	0,509 <sup>***</sup> (0,086)
Cuota de mercado católicos	-0,553 <sup>***</sup> (0,069)

---

\*\*\* p &lt; 0,001, \*\* p &lt; 0,01, \* p &lt; 0,05

Errores estándar entre paréntesis

Variables estandarizadas y centradas en la gran media

## CONCLUSIONES

### 1

Las teorías y los estudios empíricos ligados al fenómeno de la religiosidad individual están organizados alrededor de dos paradigmas que dominan actualmente la sociología de la religión. El primer paradigma se fundamenta en las tesis clásicas que identifican modernización con secularización, y en la práctica postulan una asociación negativa entre la religiosidad y las condiciones socioeconómicas, tanto a nivel individual como contextual. Si bien los estudios empíricos de escala global tienden a confirmar esta asociación, especialmente en el nivel contextual, los resultados son poco consistentes en indicadores específicos, sobre todo el nivel educativo y la desigualdad de ingreso. A pesar de que no ha perdido su plausibilidad, la principal limitación que encontramos en las investigaciones empíricas ligadas a este paradigma es que no se prestan fácilmente para otorgar lugar a las afiliaciones religiosas, así como al problema de la religiosidad de mayorías y minorías; en otras palabras, le otorgan énfasis a factores socioeconómicos que son externos al mercado religioso, pero la fortaleza no está en entender las afiliaciones y el mercado de afiliaciones en sí mismos.

Los estudios tradicionales sobre religión en América Latina han girado en torno a la pregunta de en qué medida resultan aplicables los presupuestos del paradigma de la secularización a las condiciones propias de la modernidad latinoamericana. Aquí, uno de los principales argumentos ha sido la persistencia de las prácticas religiosas populares. Esta problemática otorga prioridad a los rasgos cualitativos de la religiosidad, y no compete precisamente a la religiosidad individual tal como la entendemos aquí. Sin embargo, cuando autores como Parker (1993) afirman que las prácticas religiosas del común de los latinoamericanos tienden a ser extra-eclésiásticas, nos encontramos con un desafío relativo a las dimensiones institucionales y extra-institucionales de la religiosidad individual.

Por otro lado, en la literatura sobre religión popular encontramos tesis, o al menos presupuestos, que en la práctica son muy cercanas a los planteamientos del paradigma de la secularización, específicamente a la tesis de la compensación (Glock,

1961; Norris & Inglehart, 2011). En una región tan marcada por las desigualdades y la exclusión socioeconómica, tiene sentido que se haya tratado de vincular al fenómeno religioso con estas características estructurales. Desde esta perspectiva, es posible asumir que, mientras los estratos sociales privilegiados y educados tienden a ser secularizados, las prácticas religiosas adquieren mayor intensidad a medida que se baja en la escala social (Parker, 1993, 2016).

Esta misma tesis centrada en las condiciones socioeconómicas puede aplicarse al fenómeno de la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos que se observa en la región. Desde la perspectiva tradicional, el cambio religioso experimentado en América Latina en las últimas décadas se interpreta como una respuesta a las condiciones de desigualdad, exclusión y anomia propias de las sociedades latinoamericanas (Willems, 1967; Lalive d'Épinay, 1968; Parker, 1993; Bastian, 1997). Si bien la asociación automática entre afiliaciones protestantes y condiciones socioeconómicas ha sido cuestionada por estudios empíricos recientes (Gutiérrez Zúñiga et al., 2007; Mallimaci et al., 2008; Silveira Campos, 2008), se mantiene la posibilidad de que, a medida que los protestantes mejoran su estatus socioeconómico tienden a secularizarse y a volverse menos religiosos (Fediakova, 2014).

A diferencia del paradigma de la secularización, el paradigma de las economías religiosas se presta mejor a un análisis centrado en la religiosidad individual, y en la dinámica de los grupos religiosos. No obstante, las investigaciones empíricas que aplican esta teoría en su versión ortodoxa han mostrado poca consistencia para explicar el fenómeno de la religiosidad más allá de la comparación entre Estados Unidos y Europa Occidental. La evidencia a nivel global, tanto histórica como cuantitativa, sugiere que la reducción de la regulación gubernamental y el aumento del pluralismo religioso se vinculan con el compromiso religioso solamente en ciertas circunstancias, de modo que no es posible apoyar la pretensión universalista de esta teoría (Chaves & Gorski, 2001).

En América Latina, la recepción del paradigma de las economías religiosas ha sido limitado y, sobre todo, polémico. La versión ortodoxa de la teoría ha sido puesta a prueba para dar cuenta del cambio religioso en la región (Stark, 1992; Gill, 1999; Chesnut, 2003). El fenómeno de la religiosidad individual ha sido menos explorado, con la excepción del estudio de Frigerio (2007) acerca del efecto de la desregulación

en Argentina y, sobre todo, el estudio de Stark y Smith (2012) que muestra que la religiosidad individual de los católicos, y en general a nivel nacional, es mayor en los países latinoamericanos donde el protestantismo ha sido más exitoso.

Sin embargo, la aplicación de estas teorías al caso latinoamericano ha sido fuertemente cuestionada por su excesivo énfasis en el aspecto institucional, por no tomar en cuenta la diversidad y flexibilidad del catolicismo, y por presuponer una condición de pluralismo con movilidad fluida entre denominaciones, muy propia de las condiciones norteamericanas (Morello et al, 2017). En términos más generales, se ha cuestionado a la teoría de la elección racional por no ser apta para dar cuenta de las religiones populares latinoamericanas basadas en “otra lógica” (Parker, 2016).

Consideramos, no obstante, que estas críticas son especialmente pertinentes para la versión ortodoxa de la teoría de las economías religiosas, que se basa en axiomas estrictamente utilitaristas y en la insistencia en otorgar toda la carga explicativa al lado de la “oferta”. El excesivo sesgo institucional, así como las otras limitaciones, tienen su origen en estos postulados teóricos, que son susceptibles de corrección (Chesnut, 2007). Sin duda, la teoría de las economías religiosas puede no ser apta para entender las múltiples facetas de un fenómeno tan complejo como la religión; sin embargo, este no es motivo para descartar de antemano su validez para dar cuenta de ciertos aspectos del fenómeno religioso en América Latina, especialmente los vinculados con la religiosidad individual, las afiliaciones y los mercados religiosos.

En el mismo mundo anglosajón, las críticas a la versión convencional de la teoría de las economías religiosas han dado lugar a una serie de propuestas heterodoxas, cuya principal característica es cuestionar el presupuesto de la “demanda” estática, y proponer que las preferencias religiosas se encuentran incrustadas (*embedded*) en grupos sociales y sus dinámicas de interacción (Ellison, 1995; Sherkat, 1997; Stroope, 2012). En el contexto de este debate, se ha prestado especial atención a las diferencias de religiosidad entre mayorías y minorías religiosas. Desde la perspectiva ortodoxa, el fenómeno se atribuye a que los especialistas de grupos con posición marginal en el mercado se ven obligados a esforzarse más y, por tanto, generan mayores niveles de compromiso (Finke & Stark, 2003; Stark & Smith, 2012). Desde el punto de vista heterodoxo, centrado en la incrustación social de la religiosidad, el fenómeno se puede

atribuir a la mayor densidad de las redes sociales, que hace posible una mayor solidaridad al interior del grupo (Sherkat, 1997; Ellison, 1995; Stark & Finke, 2000).

El tema de los grupos grandes y pequeños, o de las mayorías y minorías, nos lleva a la propuesta de estudiar las cuotas de mercado de los grupos religiosos, que se presenta como una alternativa para medir la competencia (en lugar de los indicadores de pluralismo y regulación), y a la vez como un cuestionamiento a la tesis ortodoxa del esfuerzo (Perl & Olson, 2000; Olson, 2008; Hill & Olson, 2009). La incorporación de estas alternativas heterodoxas al estudio del caso latinoamericano no ha sido realizada aún, y es justamente lo que nos hemos propuesto en nuestra investigación.

## 2

El paso previo para nuestro análisis empírico fue la exploración de los indicadores de religiosidad individual, de modo que se pudiera constatar en qué medida están asociadas las dimensiones institucional, privada y subjetiva. El análisis demostró que los tres indicadores están fuertemente correlacionados entre sí, al menos para la unidad de análisis de la región latinoamericana en su conjunto. En consecuencia, no encontramos evidencias que apoyen la tesis de Parker (1993) acerca del carácter extra-ecclesial de las prácticas populares y del sesgo etnocéntrico del indicador de asistencia a servicios religiosos. Si bien no contamos con indicadores específicos para las prácticas usualmente asociadas a la religiosidad popular, podemos asumir que el indicador de importancia de la religión en la vida y, especialmente, el de frecuencia de oración pueden dar cuenta de una religiosidad independiente de las prácticas eclesiales oficiales; como lo señala el mismo Parker (1994), la religión popular no se refiere solamente a manifestaciones extraordinarias, como fiestas o peregrinaciones, sino a prácticas espontáneas de la vida cotidiana. En general, no encontramos evidencias de una tendencia a la “desinstitucionalización” de la religiosidad en América Latina (Mallimaci et al., 2008), aunque queda pendiente una investigación más detallada sobre esta problemática y explorar diferencias de nivel individual (sobre todo en términos de afiliación) y de nivel nacional. Consideramos que, si bien es correcta la crítica al excesivo sesgo institucional que ha manejado tradicionalmente la sociología de la religión, la literatura sobre religión popular ha

exagerado la dicotomía entre religión oficial y popular. El papel de las iglesias y de las prácticas eclesiales es sumamente relevante para entender el comportamiento religioso del común de los latinoamericanos, especialmente en el contexto de las nuevas dinámicas institucionales introducidas por los grupos protestantes y las formas de adaptación del catolicismo a la competencia en el mercado (Chesnut, 2003).

Los resultados de estas correlaciones entre los tres indicadores nos permitieron construir un índice de religiosidad individual que sirvió como variable dependiente de los análisis estadísticos, enfocados en la comparación entre católicos y afiliados no católicos. La primera parte de este análisis se concentró en los factores de nivel individual. El primer resultado relevante es que la diferencia de *afiliación entre católicos y no católicos* está consistentemente asociada con los niveles de religiosidad de los latinoamericanos, aun cuando controlamos por el resto de variables, lo cual apoya nuestra tesis general de que la afiliación es en sí misma un importante elemento explicativo de la intensidad religiosa.

Esto no quiere decir que sea el único factor. En nuestros modelos de nivel individual, junto con la variable de afiliación, también están consistentemente asociados a los niveles de religiosidad el *esfuerzo de los especialistas religiosos*, las *amistades cercanas intragrupal* y la *conversión desde el catolicismo* (así como la identidad carismática, el género y la edad, incluidos como variables de control). Estos resultados apoyan, en principio, a las teorías de las economías religiosas, tanto en sus versiones ortodoxas centradas en la “oferta” (Stark & Finke, 2000), como en las heterodoxas centradas en la “demanda” interpretada en términos del incrustamiento social del comportamiento religioso (Ellison, 1995; Sherkat, 1997). También apoyan la tesis que sostiene que la conversión a un grupo religioso tiende a seleccionar a los individuos más comprometidos (Olson, 2008). En cambio, el indicador de *tensión religiosa* es el predictor más débil, de modo que la tesis que asocia la religiosidad individual con una “identidad activa” o “subcultura distintiva” en tensión con el entorno social dominante (Perl & Olson, 2000; Stark & Finke, 2000) no parece ser relevante para el caso latinoamericano, al menos no con el indicador con el que contamos aquí.

Las variables de nivel individual de tipo socioeconómico muestran resultados distintos a los que esperaríamos desde las tesis ligadas al paradigma de la

secularización. Por un lado, el indicador de *condiciones de pobreza* es un débil predictor de la religiosidad individual, una vez que se controla por el resto de variables. Por otro lado, hemos encontrado una asociación positiva entre el índice de religiosidad individual y el *nivel educativo*, lo cual es opuesto a lo que se esperaría desde la tesis de la compensación (Glock, 1961; Norris & Inglehart, 2011), así como desde las tesis que afirman que en América Latina los estratos sociales más privilegiados y educados tienden a ser más secularizados (Parker, 2016). Estos resultados coinciden en parte con los reportados por Valenzuela et al. (2008). Este es, no obstante, un resultado *grosso modo*, ya que nuestro indicador de pobreza no es un indicador convencional basado en el ingreso o las condiciones de vida; por otro lado, estamos asumiendo al indicador de nivel educativo como variable de intervalo por motivos metodológicos, pero un análisis más detallado del fenómeno debe considerar la asociación entre el nivel de religiosidad individual y las distintas categorías de nivel educativo. Asimismo, sería necesario un análisis más detallado de ambas variables por afiliación religiosa y por país.

Nuestra pregunta de investigación, sin embargo, no es simplemente qué factores están asociados con la intensidad religiosa, sino qué factores influyen en la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. Como hemos mencionado, la tesis de la compensación nos induce a preguntarnos si la mayor intensidad religiosa de los grupos minoritarios está mediada por el estatus socioeconómico, como argumenta Fediakova (2014) para el caso de los evangélicos en Chile. Nuestro análisis nos muestra resultados opuestos a esta tesis, tanto para el nivel educativo, como para el indicador de pobreza. Es más bien en los católicos donde la tesis de la compensación parece tener mayor plausibilidad, pues en ellos observamos un efecto negativo del nivel educativo sobre los niveles de religiosidad (comparados con los no católicos), y un efecto positivo de las condiciones de pobreza. Queda pendiente una exploración más detallada para explicar estos resultados; sobre todo, es conveniente analizar qué ocurre en cada uno de los países, pues, a diferencia de la afiliación, las asociaciones entre la religiosidad individual y factores de tipo socioeconómico varían cuando se realiza un análisis por país.

Por su parte, la mayoría de los indicadores vinculados a las teorías de las economías religiosas no parecen ser útiles para explicar la brecha de religiosidad entre

católicos y no católicos en América Latina. Resulta especialmente relevante que el indicador de esfuerzo de los especialistas no posea un efecto de interacción con las afiliaciones, lo cual contradice la tesis que afirma que los grupos religiosos minoritarios tienden a generar mayores niveles de compromiso entre sus miembros porque los especialistas deben ser más enérgicos (Finke & Stark, 2003; Stark & Smith, 2012). Lo que observamos es que el esfuerzo de los especialistas está asociado positivamente con los niveles de religiosidad *de todos los grupos de afiliación*, pero no podemos confirmar que el efecto del esfuerzo tienda a ser mayor en el grupo minoritario, lo cual concuerda en parte con las críticas que Hill y Olson (2009) han realizado a la tesis del esfuerzo. Puede ser cierto que los especialistas de los grupos minoritarios tiendan a esforzarse más, pero de aquí no se deriva una explicación de las diferencias en los niveles de religiosidad de las afiliaciones.

La única hipótesis referida a la brecha que encuentra apoyo en los resultados es la que tiene que ver con las amistades cercanas intragrupalas. Si bien el efecto del indicador de amigos cercanos protestantes es positivo en la religiosidad tanto de católicos como de no católicos, en estos últimos es mucho más marcado, de allí que la brecha tienda a ser mayor. Este resultado sugiere que la influencia de la amistad *intragrupal* sobre la religiosidad individual en las minorías no católicas es más importante que la influencia de la integración *intergrupal* en la religiosidad de la mayoría católica, lo cual concuerda con la interpretación del fenómeno de la religiosidad individual en términos del incrustamiento social del comportamiento religioso, y específicamente en el papel de las amistades cercanas en el compromiso religioso (Ellison, 1995; Sherkat, 1997; Ellison & Sherkat, 1995). El hecho de que la influencia de la amistad intragrupal sea más importante que la intergrupal sugiere una importante relación entre los lazos consolidados (Blau, 1977) y los niveles de religiosidad.

Sin embargo, este no parece ser un fenómeno exclusivo de los grupos minoritarios, ya que también la variable de amistades cercanas católicas posee un efecto de interacción con la religiosidad de las afiliaciones. Por un lado, los no católicos tienden a menores niveles de religiosidad cuando reportan mayor número de amigos cercanos católicos (lo cual tiene sentido como efecto inverso al observado para sus amistades intragrupalas); pero, por otro lado, los católicos tienden a mayores

niveles de religiosidad cuando reportan un mayor número de amigos cercanos católicos. Este resultado sugiere que también los católicos poseen su propia homofilia religiosa, con efectos observables en la reducción de la brecha de religiosidad con los no católicos, lo cual quiere decir que la asociación entre la prevalencia de las asociaciones intragrupal y los niveles de religiosidad también es válido para el grupo mayoritario.

Quizás la lección más importante de estos análisis de efectos de interacción a nivel individual es que las dinámicas de religiosidad de los católicos son tanto o incluso más importantes que las de las minorías religiosas. Queda claro que cualquier explicación de las diferencias en los niveles de religiosidad entre católicos y no católicos no puede asumir al primer grupo como si fuera una constante estática; el análisis del vínculo entre religiosidad individual y afiliación no puede abordarse exclusivamente como una problemática de las minorías religiosas (como tiende a hacerlo la literatura anglosajona), sino que se debe ver como una dinámica que abarca tanto a los grupos minoritarios como al grupo mayoritario.

El fenómeno de los no afiliados es un caso aparte. Las personas que no se identifican con ninguna afiliación religiosa poseen también sus niveles de religiosidad individual, lo cual en parte da la razón a Parker (1993) cuando afirma que los “no religiosos” pueden ser en realidad muy religiosos. Pero el criterio de no afiliación es aquí un importante factor asociado negativamente con los niveles de religiosidad individual, aun cuando se controla por todas las demás variables, lo cual apoya de nuevo nuestra tesis de la relevancia de la afiliación por sí misma, en este caso, la diferencia entre quien se identifica con una afiliación y quien no lo hace. Otras variables asociadas con los niveles generales de religiosidad, al momento de comparar afiliados y no afiliados, son: 1) las condiciones de pobreza, que en esta ocasión se comporta de manera consecuente con la tesis de la compensación; 2) el esfuerzo de los especialistas religiosos, que nos sugiere que la influencia de los especialistas tiende a ser efectiva también para las personas que dicen no formar parte de ninguna organización religiosa; 3) las amistades cercanas no afiliadas, que nos indica un efecto inverso al de la homofilia religiosa: mayor número de amistades no afiliadas implica menores niveles de religiosidad para todos los grupos de afiliación.

Respecto de las posibles explicaciones de la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados, no encontramos que las amistades intragrupalas (en este caso, no afiliadas) posean un efecto significativo, como sí ocurre al momento de comparar católicos con afiliados no católicos. En cambio, es aquí donde las variables socioeconómicas parecen demostrar su pertinencia: la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados tiende a ser mayor a mayores niveles educativos, y tiende a ser menor en personas que han experimentado condiciones de pobreza. Estos resultados sugieren que en los no afiliados parece cumplirse mejor las expectativas de las tesis ligadas al paradigma de la secularización. En conclusión, así como hemos observado la importancia de considerar a los católicos para comprender el fenómeno de la religiosidad individual en América Latina, también es digno de consideración el caso de los no afiliados; este es un tema que suele escapar a la literatura centrada en la religiosidad de los grupos religiosos.

### 3

La segunda parte del análisis de factores asociados con los niveles de religiosidad individual se ocupa de las variables de nivel nacional y de la interacción entre el nivel nacional y el individual. Aquí nos hemos concentrado en las distintas propuestas para medir la competencia en los mercados religiosos, sobre todo porque de ellas se pueden derivar hipótesis para la explicación de las brechas de religiosidad entre grupos de afiliación. En primer lugar, el indicador de *pluralismo religioso*, preferido por las teorías ortodoxas de las economías religiosas (Iannaccone, 1991; Stark & Finke, 2000), no está asociado con los niveles generales de religiosidad, ni tampoco con la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. La explicación de por qué este indicador no parece funcionar para el caso latinoamericano probablemente tiene que ver con la influencia que ejerce Uruguay, que presenta niveles atípicamente bajos de religiosidad promedio comparados con el resto de países de la región, y, al mismo tiempo, un alto índice de pluralismo, no solamente por su alto porcentaje de no afiliados, sino también porque presenta un porcentaje atípicamente alto de afiliados no católicos para un país con bajos niveles de religiosidad. Cuando se omite a Uruguay del análisis, el indicador de pluralismo religioso sí está asociado positivamente con los

niveles generales de religiosidad, pero aun así no presenta un efecto en la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. Este resultado concuerda con los cuestionamientos que en la literatura internacional se han hecho del uso del indicador de pluralismo religioso: el vínculo entre religiosidad individual y pluralismo funciona “a veces sí, a veces no” (Chaves & Gorski, 2001); el caso de la comparación entre los países latinoamericanos puede sumarse, así, a las “anomalías” problemáticas para la versión ortodoxa de las economías religiosas, y cuestionar la pretensión universalista de la tesis centrada en el pluralismo religioso.

Podemos llegar a una conclusión similar respecto de los niveles de *regulación gubernamental*. Se puede considerar a este indicador como una alternativa para medir el nivel de competencia en el mercado religioso, al menos desde el punto de vista de las teorías ortodoxas que otorgan la carga explicativa al papel del Estado en el mantenimiento de monopolios religiosos: mientras menor la intervención gubernamental a favor de una firma privilegiada (en este caso, la Iglesia católica), mejores condiciones de competencia en el mercado (Stark & Finke, 2000; Gill, 1999). En nuestro análisis del caso latinoamericano, el índice de restricciones gubernamentales no está asociado con los niveles generales de religiosidad, y tampoco con la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. Los países de la región presentan, en su mayoría, niveles bajos en este indicador, de modo que no se puede afirmar que se trate de economías religiosas “socializadas” (Stark & Finke, 2000); México es el único caso de un país latinoamericano con un índice de regulación relativamente alto. Así, si bien es posible que el crecimiento del protestantismo en la región esté relacionado con la regulación gubernamental (Gill, 1999), no encontramos ninguna asociación entre este factor y los niveles de religiosidad individual.

Las teorías ortodoxas del mercado religioso, que se centran en los factores de pluralismo y regulación gubernamental, han sido cuestionadas por no tomar en cuenta que la competencia en el mercado está relacionada también con las restricciones que provienen de la sociedad y del contexto cultural, es decir, la *regulación social* (Grim & Finke, 2006). Sin embargo, al igual que en el caso de la regulación gubernamental, nuestro análisis no muestra ninguna asociación significativa entre el índice de hostilidades sociales y los niveles generales de religiosidad, ni tampoco entre este índice y la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. De nuevo, los países

latinoamericanos presentan casi todos niveles bajos de hostilidades sociales, con México y Brasil como excepciones relativas, de modo que difícilmente puede este indicador dar cuenta de las diferencias de religiosidad entre los países de la región. Por otra parte, el hecho de que el índice de hostilidades sociales no presente ningún efecto de interacción con la brecha de religiosidad entre afiliaciones es una evidencia adicional de que en América Latina la tensión religiosa no parece ser un factor relevante para explicar las diferencias de religiosidad entre minorías y mayorías, al contrario de lo que postulan Stark y Finke (2000) en su intento de explicar el “efecto minoría” para el caso norteamericano. Esto no quiere decir que en la región no existan situaciones de tensión y conflicto religioso, con consecuencias importantes en las configuraciones de los mercados religiosos (Frigerio & Wynarczyk, 2008), lo que afirmamos es que esta dimensión no está asociada con las diferencias entre países en términos de religiosidad individual, y mucho menos es un factor asociado con la brecha de religiosidad entre católicos y no católicos. No obstante, el índice de hostilidades sociales sí está asociado con la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados, de modo que es aquí donde la tensión religiosa en el nivel nacional parece tener relevancia.

Las variables de nivel nacional más prometedoras para el análisis son las *cuotas de mercado*. Estos indicadores están asociados positivamente con los niveles generales de religiosidad, tanto al momento de comparar pentecostales con católicos, como en los modelos que comparan protestantes históricos con católicos. A la inversa, la cuota de mercado de católicos está asociada negativamente con los niveles generales de religiosidad. Este resultado apoya la tesis de que las cuotas de mercado son una mejor medida para la competencia que el pluralismo religioso, y que están consistentemente asociadas con la religiosidad individual (Perl & Olson, 2000; Olson, 2008; Hill & Olson, 2009).

Respecto de las interacciones entre las cuotas de mercado y las categorías de afiliación, observamos que la brecha de religiosidad entre *pentecostales* y *católicos* tiende a ser menor en países donde la *cuota de mercado de los pentecostales* es mayor. En principio, este resultado parecería dar la razón a la tesis de Olson y sus colaboradores acerca de la asociación negativa entre los niveles de religiosidad y el tamaño del grupo religioso, en este caso, a medida que el porcentaje nacional de

pentecostales aumenta, su religiosidad tendería a ser menor. Sin embargo, esta no es la explicación adecuada para nuestro caso. No observamos que la cuota de mercado de los pentecostales tenga un efecto negativo en la religiosidad de los pentecostales, al contrario, tiene un efecto positivo en ambas afiliaciones, pero es mucho mayor en los católicos. En otras palabras, si la brecha tiende a ser menor es porque los niveles de religiosidad *de los católicos* tienden a ser marcadamente mayores en países con mayores cuotas de mercado de los pentecostales.

En el caso de la *cuota de mercado de los protestantes históricos*, no encontramos un efecto significativo sobre la brecha de religiosidad entre este grupo y los católicos. De todas maneras, se observa la asociación positiva entre esta cuota de mercado y los niveles de religiosidad de los católicos, lo cual indica que también en este caso el efecto sobre la religiosidad de la cuota de mercado de la minoría religiosa es más importante en los católicos que en la propia minoría.

El análisis de la *cuota de mercado de los católicos* confirma este fenómeno: de modo inverso a los casos anteriores, la brecha de religiosidad entre católicos y afiliados no católicos tiende a ser mayor en países donde la cuota de mercado de los católicos es mayor. Esta cuota de mercado posee un efecto negativo en ambos grupos, pero mucho más marcado en los católicos, lo cual confirma que la mayor influencia de las cuotas de mercado se ejerce en la afiliación mayoritaria.

En conclusión, si bien las cuotas de mercado son buenos predictores de la religiosidad individual y, a la vez, están asociadas con las brechas de religiosidad entre católicos y no católicos, nuestros resultados introducen un importante cuestionamiento para la literatura centrada en estos indicadores, ya que la reducción de la brecha no implica una menor religiosidad de los grupos pequeños a medida que su cuota de mercado es mayor. Así, ninguna de las explicaciones que estos autores proponen para la asociación entre cuotas de mercado y religiosidad individual (Perl & Olson, 2000) son aplicables a nuestros resultados, ya que todas ellas se centran exclusivamente en características de las minorías religiosas. Se confirma de nuevo la necesidad de entender el fenómeno en términos de dinámicas entre mayorías y minorías, sobre todo en un caso como el latinoamericano donde los mercados religiosos están marcados por un actor dominante.

Nuestros resultados coinciden, en cambio, con las observaciones de Stark y Smith (2012), acerca de los mayores niveles de religiosidad de los católicos en países latinoamericanos donde el protestantismo ha sido más exitoso. Hemos tratado de ir más allá del esquema de católicos vs. protestantes en el que se basan estos autores, al analizar a pentecostales y protestantes históricos por separado, y encontramos que en ambos casos se cumple la predicción de la teoría de las economías religiosas, en lo que a la religiosidad de los católicos se refiere. También hemos introducido múltiples indicadores de nivel individual y variables de control, incluyendo la identidad carismática, y hallamos que la tesis de Stark y Smith sigue siendo consistente.

Sin embargo, podemos objetar la tesis de estos autores que se refiere al “relajamiento” del compromiso de los protestantes a medida que tienen mayor éxito. Nuestros análisis muestran que, al menos en términos de niveles de religiosidad individual, este no es el caso, ya que las mayores cuotas de mercado de las afiliaciones no católicas interactúan positivamente tanto con los católicos como con las afiliaciones no católicas.

Por otro lado, siguiendo a Hill & Olson (2009), se puede cuestionar a estos autores por atribuir los distintos niveles nacionales de religiosidad a la eficiencia o ineficiencia de las firmas, sin realmente poner a prueba esta tesis. La respuesta a esta cuestión rebasa los alcances de este trabajo, pero hemos explorado la posible asociación entre el indicador del esfuerzo de los especialistas religiosos y las cuotas de mercado de pentecostales, protestantes históricos y católicos. También exploramos una alternativa ligada a la posible tendencia a establecer mayores vínculos intergrupales con los grupos minoritarios a medida que estos son mayores en tamaño. En ambos casos encontramos resultados positivos: el esfuerzo de los especialistas religiosos (católicos y no católicos) tiende a ser mayor a mayores cuotas de mercado de las afiliaciones no católicas; por otro lado, existen mayores probabilidades de establecer amistades cercanas (intra e intergrupales) con las afiliaciones religiosas minoritarias en países donde sus cuotas de mercado son mayores. Queda pendiente un análisis más detallado, pero esta exploración nos sugiere que tanto la explicación centrada en la oferta, como la centrada en las probabilidades de establecer lazos significativos, son en principio plausibles para dar cuenta de la asociación entre cuotas de mercado de las minorías religiosas y el nivel de religiosidad de la mayoría católica.

Por último, los intentos de explorar asociaciones entre el porcentaje de no afiliados y la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados no ofrecen resultados positivos. Parece ser que, en contraste con lo que observamos en el nivel individual, la estructura de la competencia en el mercado religioso no está asociada con la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados, sino que se aplica exclusivamente al estudio de mayorías y minorías religiosas. Las cuotas de mercado de las minorías no católicas sí están asociadas positivamente con la religiosidad de los no afiliados (y, a la inversa, la cuota de mercado de católicos está asociada negativamente), pero no se observa ningún efecto en la brecha de religiosidad entre afiliados y no afiliados.

#### 4

Mencionaremos, finalmente, las limitaciones de este estudio, así como las sugerencias para futuras investigaciones. La primera limitación importante está en la manera en que hemos operacionalizado el concepto de religiosidad individual. Si bien hemos tratado de superar el sesgo de muchos estudios internacionales que se centran en un solo indicador, principalmente el de asistencia a servicios religiosos, nuestros indicadores siguen siendo muy convencionales. Estos indicadores nos permiten, por un lado, la conexión con los estudios que se realizan en otras regiones, pero, por otro lado, se pierde en capacidad de dar cuenta de dimensiones de religiosidad relevantes para el caso latinoamericano, específicamente manifestaciones del catolicismo popular, así como prácticas mágicas. La fuente de datos que utilizamos aquí no nos permite dar cuenta de estas prácticas religiosas; sería deseable que futuras encuestas indagaran sobre ellas, junto con los indicadores más convencionales, de tal modo que se pudiera analizar cómo se relacionan entre sí. Por otro lado, en términos teóricos, es una tarea pendiente trabajar sobre el problema de las dimensiones de la religiosidad, así como las relaciones entre los sentidos cualitativos y cuantitativos del concepto. Aquí hemos apostado por un sentido estrictamente cuantitativo de niveles de religiosidad, pero reconocemos que se trata solamente de una opción metodológica que no resuelve la problemática teórica.

En el mismo sentido, el enfoque centrado en las afiliaciones nos ha servido para reivindicar la relevancia de este factor, frente a los múltiples cuestionamientos que ha

recibido, especialmente en el contexto latinoamericano. Hemos llegado a la conclusión de que un rechazo radical a las categorías de afiliación es injustificado, y que ellas otorgan un sentido de identidad fuertemente relacionado con la intensidad religiosa. Sin embargo, reconocemos que no se puede reducir la complejidad de las creencias y las prácticas religiosas a la afiliación, sobre todo en casos como el latinoamericano donde es posible incorporar prácticas de distintas tradiciones (Frigerio, 2007; Morello et al., 2017). Asimismo, nuestra investigación se ha limitado a las afiliaciones religiosas que poseen porcentajes importantes de membresía, es decir, a los actores dominantes en el mercado, pero hemos dejado de lado a grupos con porcentajes pequeños que constituyen las verdaderas minorías religiosas, así como a los grupos que no tienden a reflejarse en las encuestas en términos de afiliación, o solamente en porcentajes muy pequeños, como las religiones de origen africano e indígena. Estas son limitaciones que provienen de la manera como se diseñó la encuesta Pew, así como la decisión de colapsar en la base de datos a las afiliaciones con porcentajes muy pequeños en categorías residuales. De hecho, la categoría de protestantes históricos es también una forma de agrupar una serie de denominaciones relativamente disímiles, y su utilidad más que nada ha sido distinguir a los pentecostales del resto de protestantismos.

Respecto de los resultados del análisis empírico, la principal tarea pendiente es investigar los factores que median en la relación entre cuotas de mercado y brechas de religiosidad. Aquí hemos realizado solamente una aproximación exploratoria, ya que esta tarea corresponde a investigaciones donde la variable dependiente ya no es la religiosidad individual, sino el esfuerzo de los especialistas religiosos, los vínculos de amistad cercana, la tensión religiosa, etc. Se trata, no obstante, de una necesidad inmediata, pues de otro modo queda inconclusa la aplicación de la propuesta teórica de las cuotas de mercado al caso latinoamericano.

Otra tarea pendiente tiene que ver con la investigación de los factores socioeconómicos de nivel nacional. Hemos considerado los factores socioeconómicos de nivel individual, pero no los de nivel nacional por motivos teóricos, ya que si bien existen tesis ligadas al paradigma de la secularización que asocian estos factores con la religiosidad individual, no existen tesis explícitas relacionadas con las brechas de religiosidad, que ha sido nuestro interés central. Otro motivo para no incluirlos, al

menos como variables de control, han sido las limitaciones técnicas en modelos multinivel con número restringido de unidades grupales. Queda en deuda la exploración de estos factores, especialmente si tomamos en cuenta que indicadores nacionales de desarrollo socioeconómico, como el índice de desarrollo humano, sí están asociados con los niveles generales de religiosidad individual en los países latinoamericanos, lo cual concuerda con la afirmación de Norris e Inglehart (2011) acerca de que el nivel macro es un predictor más importante de la religiosidad que el nivel individual. Al mismo tiempo, habría que explorar la relación entre estos indicadores y las cuotas de mercado. Existe aquí, sin embargo, un vacío teórico que también sería necesario trabajar, y que compete a la empresa de establecer un diálogo entre el paradigma de la secularización y el de las economías religiosas. Hemos argumentado en el primer capítulo que esta tarea no es imposible, al menos en el nivel individual, donde la perspectiva del incrustamiento social del comportamiento religioso puede servir de punto de conexión. En el nivel contextual esta conexión es menos clara, aunque el concepto de mercado religioso es el mejor candidato para servir de enlace.

Otro tema que requiere mayor exploración, tanto empírica como teórica, es el de la religiosidad de los no afiliados. En esta investigación nos hemos concentrado en las diferencias entre afiliaciones religiosas, pero hemos incluido, a modo exploratorio, análisis respecto de los no afiliados, y las diferencias entre afiliados y no afiliados, ya que, de otro modo, el estudio del fenómeno de la religiosidad individual en la región quedaría incompleto. Las teorías de la secularización pueden encontrar aquí un terreno más firme; en cambio, el fenómeno constituye un reto especial para el paradigma de las economías religiosas, pues la existencia de personas que demandan servicios religiosos sin sentirse identificadas con ninguna de las “firmas” no concuerda bien con sus presupuestos teóricos.

Una importante limitación metodológica es que nuestra fuente de datos proviene de una encuesta realizada una sola vez, de modo que todos nuestros resultados deben interpretarse solamente como una “fotografía” del momento de la encuesta, y no como un estudio de las tendencias al aumento o la disminución de los niveles de religiosidad. Esta es una limitación difícil de superar, ya que los estudios sobre religión de alcance latinoamericano son muy escasos; la encuesta Pew es, de hecho, un caso único de

fuente de datos. Sin embargo, es factible realizar estudios de series temporales en los niveles de religiosidad con fuentes más limitadas, sean aquellas que existen solamente para un número restringido de países, o aquellas de alcance regional que poseen pocos indicadores sobre religión. Especialmente, el tema de la conversión religiosa, que en nuestra investigación ha sido abordado de manera más bien tangencial, puede beneficiarse de este tipo de estudios, ya que las series temporales son la única manera de indagar el nivel de reclutamiento y deserción de determinada afiliación religiosa.

El hecho de adoptar a la región latinoamericana como unidad de análisis nos ha permitido conectarnos con las discusiones acerca de las particularidades de la región, y al mismo tiempo destacar las diferencias entre países. Sin embargo, este enfoque regional nos obliga a pasar por alto los detalles particulares de cada país. Este estudio puede servir como referencia general y punto de partida para estudios de casos nacionales, o de comparaciones entre un número limitado de países, utilizando la misma encuesta Pew u otras fuentes disponibles. Este tipo de estudios más detallados también podrían permitir que la metodología cuantitativa privilegiada en esta investigación se combine con otro tipo de métodos, especialmente de tipo histórico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguinis, H.; Gottfredson, R. K.; Culpepper, S. A. (2013). Best-Practice Recommendations for Estimating Cross-Level Interaction Effects Using Multilevel Modelling. *Journal of Management*, 39 (6), 1490-1528
- Allport, G. & Ross, J. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443
- Armet, S. L. (2014). *Education Policy as a Mechanism for Secularization in a Catholic Majority Country: The Case of Uruguay (1877-1932)*. (Disertación doctoral). Universidad de Notre Dame, Indiana. Disponible en ProQuest
- Barro, R. J. & McCleary, R. M. (2003). International Determinants of Religiosity. NBER Working Paper, No. 10147
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bastian, J. P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En J. P. Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica
- Beltrán Cely, W. M. (2009). Entre la anomia y el fundamentalismo: reflexiones sobre la experiencia religiosa contemporánea desde Durkheim. En C. Tejeiro Sarmiento (ed.), *Émile Durkheim: entre su tiempo y el nuestro*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Berger, P. L. (1999). The Deseccularization of the World: A Global Overview. En P. L. Berger (ed.), *The Deseccularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center
- Berger, P. L. (2006) [1967]. *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. (5ta ed.). Barcelona: Kairós
- Berger, P. L., Davie, G., & Fokas, E. (2008). *Religious America, secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate

- Blancarte, R. J. (2007). Mexico: A Mirror for the Sociology of Religion. En J. E. Beckford & N. J. Demerath III (eds.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: SAGE
- Blau, P. M. (1977). *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*. New York: The Free Press
- Blau, P. M. & Schwartz, J. E. (1997). *Crosscutting Social Circles: Testing a Macrostructural Theory of Intergroup Relations* (2da ed.). New Brunswick: Transaction Publishers
- Bourdieu, P. (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, XXVII (108), 29-83
- Brewer, S. M., Josefowicz, J. J., Stonebraker, R. J. (2006). Religious Free Riders: The Impact of Market Share. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (3), 389-396
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. New York: Oxford University Press
- Carrier, H. (1965). *Sico-sociología de la afiliación religiosa*. Estella: Verbo Divino
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. (2da. ed.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Chaves, M. & Gorsky, P. S. (2001). Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review of Sociology*, 27, 261-281
- Chesnut, R. A. (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University Press
- Chesnut, A. (2007). Specialized Spirits: Conversion and the Products of Pneumacentric Religion in Latin America's Free Market of Faith. En T. J. Steigenga & E. L. Cleary (eds.), *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press
- Clark, J. C. D. (2012). Secularization and Modernization: The Failure of a "Grand Narrative". *The Historical Journal*, 5 (1), 161-194

- Collins, R. (1997). Stark and Bainbridge, Durkheim and Weber: Theoretical Comparisons. En L. A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos
- Da Costa, N. (2011). El fenómeno de la laicidad como elemento identitario: El caso uruguayo. *Civitas*, 11 (2), 207-220
- De la Torre, R. & Martín, E. (2016). Religious Studies in Latin America. *Annual Review of Sociology*, 42, 473-492
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruselas: P.I.E. Peter Lang
- Durkheim, E. (2004) [1897]. *El suicidio: estudio de sociología*. Madrid: Losada
- Durkheim, E. (2008) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129 (1), 1-29
- Ellison, C. G. (1995). Rational Choice Explanations of Individual Religious Behavior: Notes on the Problem of Social Embeddedness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1), 89-97
- Ellison, C. G.; Gay, D. A.; Glass, T. A. (1989). Does Religious Commitment Contribute to Individual Life Satisfaction? *Social Forces*, 68 (1), 100-123
- Ellison, C. G. & Sherkat, D. E. (1995). The "Semi-involuntary Institution" Revisited: Regional Variations in Church Participation among Black Americans. *Social Forces*, 73 (4), 1415-1437
- Fediakova, E. (2014). Evangelicals in democratic Chile: Clash of generations? *Social Compass*, 6 (1), 108-120
- Finke, R. & Stark, R. (1988). Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*, 53, 41-49
- Finke, R. & Stark, R. (2003). The Dynamics of Religious Economies. En M. Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, New York: Cambridge University Press
- Finke, R.; Guest, A. M; Stark, R. (1996). Pluralism and Religious Participation: New York 1855-1865. *American Sociological Review*, 61, 203-218

- Flora, D. B. & Curran, P. J. (2004). An Empirical Evaluation of Alternative Methods of Estimation for Confirmatory Factor Analysis With Ordinal Data. *Psychological Methods*, Vol. 9, No. 4, pp. 466-491
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. J. Carozzi & C. Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos
- Frigerio, A. & Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2), 227-260
- Gill, A. (1999). Government Regulation, Social Anomie and Protestant Growth in Latin America: A Cross-National Analysis. *Rationality and Society*, 11 (3), 287-316
- Gill, A. (2004). Weber in Latin America: Is Protestant Growth Enabling the Consolidation of Democratic Capitalism? *Democratization*, 11 (4), 1-25
- Gill, A. & Lundsgaarde, E. (2004). State Welfare Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis. *Rationality and Society*, 16 (4), 399-436
- Glock, C. Y. (1961). *The role of deprivation in the origin and evolution of religious groups*. Berkeley: Survey Research Center, University of California
- Glock, C. Y. & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally
- Gorski, P. S. & Altmordu, A. (2008). After Secularization? *Annual Review of Sociology*, 34, 55-85
- Granovetter, M. (1985). Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91 (3), 481-510
- Grim, B. J. & Finke, R. (2006). International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 2, 1
- Gutiérrez Zúñiga, C.; Janssen, E.; de la Torre, R.; Aceves, A. R. (2007). Los rostros socioeconómicos de las adscripciones religiosas. En R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Recuperado de: <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/Resource/70/1/images/cap5.pdf>

- Hill, J. P. & Olson, D. V. A. (2009). Market Share and Religious Competition: Do Small Market Share Congregations and Their Leaders Try Harder? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (4), 629-649
- Holdcroft, B. (2006). What is Religiosity? *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, 10 (1), 89-103
- Holgado-Tello, F. P.; Chacón-Moscoso, S.; Barbero-García, I.; Vila-Abad, E. (2010). Polychoric versus Pearson correlations in exploratory and confirmatory factor analysis of ordinal variables. *Qual Quant* 44, pp. 153-166
- Iannaccone, L. R. (1991). The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion. *Rationality and Society*, 3, 156-177
- Iannaccone, L. R. (1994). Why Strict Churches are Strong. *American Journal of Sociology*, 99 (5), 1180-1211
- Inglehart, R. & Baker, W. E. (2000). Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, 65 (1), 19-51
- Inglehart, R. & Carballo, M. (1997). Does Latin America Exist? (And Is There a Confucian Culture?): A Global Analysis of Cross-Cultural Differences. *Political Science and Politics*, 30 (1), 34-47
- Kirkpatrick, L. A. & Hood, R. W. (1990). Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (4), 442-462
- Lalive d'Epinay, C. (1968). *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Editorial del Pacífico
- Larraín, J. (2007). Identidad latinoamericana: crítica del discurso esencialista católico. *A Contra Corriente*, 4 (3), 1-28
- Lim, C. & Putnam, R. D. (2010). Religion, Social Networks, and Life Satisfaction. *American Sociological Review*, 75 (6), 914-933
- Luhmann, N. (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta
- Mallimaci, F., Cruz Esquivel, J., Giménez Béliveau, V. (2008). Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, No. 124, 75-100
- Marger, M. (2013). Religiosity in Canada and the United States: Diverging Paths, *American Review of Canadian Studies*, 43 (1), 70-85

- Martin, D. (1978). *A General Theory of Secularization*. New York: Harper and Row
- Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate
- Marx, K. (2004) [1844]. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo
- McNeish, D. & Stapleton, L. M. (2016). The Effect of Small Sample Size on Two-Level Model Estimates: A Review and Illustration. *Educ Psychol Rev*, 28, 295-314
- McPherson, M., Smith-Lovin, L., Cook, J. M. (2001). Birds of a Feather: Homophily in Social Networks. *Annual Review of Sociology*, 27, 415-444
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile
- Morandé, P. (2017). Modernidad y secularización. ¿Un problema del pensamiento y de la conciencia moderna o de la codificación funcional de las comunicaciones sociales? En A. Biehl y P. Velasco (eds.), *Pedro Morandé: Textos sociológicos escogidos*. Santiago: Ediciones UC
- Morello, G.; Romero, C.; Rabbia, H., Da Costa, N. (2017). An enchanted modernity: Making sense of Latin America's religious landscape. *Critical Research on Religion*, 5 (3), 308-326
- Müller, T. (2009). Religiosity and Attitudes towards the Involvement of Religious Leaders in Politics: A Multilevel-Analysis of 55 Societies. *World Values Research*, 2 (1)
- Norris, P. & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. (2da ed.). New York: Cambridge University Press
- Olson, D. V. A. (2008). Why Do Small Religious Groups Have More Committed Members? *Review of Religious Research*, 49 (4), 353-378
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica
- Parker, C. (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 56 (4), 229-254

- Parker, C. (2016). Religious pluralism, popular religions and multiple modernities: A theoretical framework. *Ciencias Sociales y Religión*, 18 (25), 38-57
- Perl, P. & Olson, D. V. A. (2000). Religious Market Share and Intensity of Church Involvement in Five Denominations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39 (1), 12-31
- Pescosolido, B. A. & Georgianna, S. (1998). Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide. *American Sociological Review*, 54 (1), 33-48
- Pew Research Center (2014a). *Global Religious Diversity: Half of the Most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region*. Recuperado de: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/04/Religious-Diversity-full-report.pdf>
- Pew Research Center (2014b). *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Recuperado de: <http://www.pewforum.org/files/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>
- Pew Research Center (2016a). *The Gender Gap in Religion Around the World*. Recuperado de: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2016/03/Religion-and-Gender-Full-Report.pdf>
- Pew Research Center (2016b). *Trends in Global Restrictions on Religion*. Recuperado de: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2016/06/Restrictions2016-Full-Report-FINAL.pdf>
- Pew Research Center (2018). *The Age Gap in Religion Around the World*. Recuperado de: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/06/12160822/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf>
- Phillips, R. (1998). Religious Market Share and Mormon Church Activity. *Sociology of Religion*, 59, 117-130

- Ruiter, S. & van Tubergen, F. (2009). Religious Attendance in Cross-National Perspective: A Multilevel Analysis of 60 Countries. *The American Journal of Sociology*, 115 (3), 863-895
- Semán, P. (2007). La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur. En M. J. Carozzi & C. Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos
- Sherkat, D. E. (1997). Embedding Religious Choices: Preferences and Social Constraints into Rational Choice Theories of Religious Behavior. En L. A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge
- Silveira Campos, L. (2008). El campo religioso brasileño: pluralismo y cambios sociales. Protestantismo y pentecostalismo entre los años 1970 y 2000. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XX (30-31), 31-57
- Simmel, G. (2014) [1908]. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica
- Smilde, D. (2007). Relational Analysis of Religious Conversion and Social Change: Networks and Publics in Latin American Evangelicalism. En T. J. Steigenga & E. L. Cleary (eds.), *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press
- Somma, N. M., Bargsted, M. A., Valenzuela, E. (2017). Mapping Religious Change in Latin America. *Latin American Politics and Society*, 59 (1), 119-142
- Stark, R. (1992). Do Catholic Societies Really Exist? *Rationality and Society*, 4 (3), 261-271
- Stark, R. & Bainbridge, W. S. (1985). *The future of religion: Secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press
- Stark, R. & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press
- Stark, R. & Smith, B. G. (2012). Pluralism and the Churching of Latin America. *Latin American Politics and Society*, 54 (2), 35-50
- Stolz, J. (2008). The Explanation of Religiosity: Testing Sociological Mechanisms Empirically. *ORS – Working Papers*, 8, 1-35

- Stroope, S. (2012). Social Networks and Religion: The Role of Congregational Social Embeddedness in Religious Belief and Practice. *Sociology of Religion*, 73 (3), 273-298
- Stryker, S. (2000). Identity Competition: Key to Differential Social Movement Participation? En S. Stryker et al., *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Stryker, S. & Serpe R. T. (1982). Commitment, Identity Salience, and Role Behavior: Theory and Research Example. En W. Ickes et al. (eds.), *Personality, Roles, and Social Behavior*. New York: Springer-Verlag
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), 395-415
- UNESCO-UIS (2013). *Clasificación Internacional Normalizada de la Educación – CINE 2011*. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002207/220782s.pdf>
- Valenzuela, J. S., Scully, T. R., Somma, N. (2008). Identidades religiosas y religiosidad. En E. Valenzuela et al., *Vínculos, creencias e ilusiones: La cohesión social de los latinoamericanos*. Santiago: Uqbar
- Van Ingen, E. & Moor, R. (2015). Explanations on changes in church attendance between 1970 and 2009. *Social Science Research*, 52, 558-569
- Voas, D.; Crockett, A.; Olson, D. V. A. (2002). Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong. *American Sociological Review*, 67 (2), 212-230
- Warner, R. S. (2008). Parameters of paradigms: Toward a specification of the U.S. religion market system. *Nordic Journal of Religion and Society*, 21 (2), 129-146
- Weber, M. (2004) [1919]. *El político y el científico*. Madrid: Alianza
- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press
- Wilson, B. (1966). *Religion in Secular Society*. Londres: Penguin
- Wilson, B. (1998). The Secularization Thesis: Criticisms and Rebuttals. En R. Laermans, B. Wilson, J. Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Lovaina: Leuven University Press

Ysseldyk, R., Matheson, K. & Anisman, H. (2010). Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion from a Social Identity Perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14 (60), 60-71

**ANEXO**  
**TABLAS COMPLEMENTARIAS**

**Tabla A.1**

*Estadísticos descriptivos de indicadores de religiosidad individual*

Asistencia a servicios religiosos	Frecuencia	Porcentaje
Nunca	3580	12,56
Rara vez	3453	12,11
Pocas veces al año	4379	15,36
Una o dos veces al mes	4768	16,72
Una vez a la semana	7167	25,14
Más de una vez a la semana	5163	18,11
<b>Total</b>	<b>28510</b>	<b>100</b>

Oración	Frecuencia	Porcentaje
Nunca	2154	7,55
Rara vez	2420	8,48
Pocas veces al mes	1497	5,24
Una vez a la semana	1106	3,87
Pocas veces a la semana	3349	11,73
Una vez al día	9516	33,33
Varias veces al día	8506	29,80
<b>Total</b>	<b>28548</b>	<b>100</b>

Importancia de la religión en la vida	Frecuencia	Porcentaje
Nada importante	1379	4,84
No muy importante	1596	5,61
Algo importante	6091	21,39
Muy importante	19404	68,16
<b>Total</b>	<b>28470</b>	<b>100</b>

El orden de las categorías ha sido invertido para que expresen un sentido de menor a mayor religiosidad.

**Tabla A.2***Estadísticos descriptivos de variables independientes nivel individual*

Afiliación religiosa	Frecuencia	Porcentaje
Católico	18835	67,54
Protestante histórico	1132	4,06
Pentecostal	3235	11,6
Otro protestante	1116	4
Otra religión	908	3,26
No afiliado	2661	9,54
Total	27887	100

Ocasiones durante el último año en que no ha tenido suficiente dinero para comprar comida	Frecuencia	Porcentaje
Sí	12621	44,29
No	15875	55,71
Total	28496	100

Sacerdote o pastor ha visitado el hogar en el último año	Frecuencia	Porcentaje
Sí	8877	31,26
No	19522	68,74
Total	28399	100

Piensa que la religión católica y la protestante/evangélica tienen mucho en común o son diferentes	Frecuencia	Porcentaje
Tienen mucho en común	9138	33,94
Son muy diferentes	17789	66,06
Total	26927	100

Criado católico	Frecuencia	Porcentaje
Sí	23047	80,95
No	5423	19,05
Total	28470	100

Se describe a sí mismo como carismático	Frecuencia	Porcentaje
Sí	8695	38,21
No	14059	61,79
Total	22754	100

Género	Frecuencia	Porcentaje
Masculino	13283	46,4
Femenino	15343	53,6
Total	28626	100

	N	Media	Desv. Estánd.	Mín.	Máx.
Nivel educativo	28572	2,38	1,86	0	7
Amigos cercanos protestantes/evangélicos	27897	2,83	0,97	1	5
Amigos cercanos católicos	28301	3,72	0,82	1	5
Amigos cercanos no afiliados	26973	2,12	1,05	1	5
Edad	28626	43,21	17,18	18	99

**Tabla A.3**

*Estadísticos descriptivos de variables independientes nivel nacional*

	N	Media	Desv. Estánd.	Mín.	Máx.
Índice de diversidad religiosa <sup>1</sup>	18	5,88	1,84	1,91	8,33
Índice de restricciones gubernamentales <sup>2</sup>	18	1,98	0,98	0,7	4,5
Índice de hostilidades sociales <sup>3</sup>	18	1,12	1,26	0	4,2
Cuota de mercado católicos	18	74,25	12,43	53,16	92,82
Cuota de mercado pentecostales	18	13,01	7,41	3,52	26,14
Cuota de mercado protestantes históricos	18	4,51	2,68	1,04	11,45

<sup>1</sup> Variación del índice Herfindahl, que se calcula elevando al cuadrado el porcentaje de cada grupo del total de la población y sumando todos estos valores. La inversión de este puntaje se realiza restándolo del valor máximo de concentración (100<sup>2</sup>). Para ponerlo en escala de 0 a 10, se divide este puntaje invertido para el valor mínimo de concentración (en este caso, 6 grupos:  $16,7^2 \times 6 = 1673,34$ ) restado de 10000 ( $10000 - 1673,34 = 8326,66$ ) y dividido para 10 (= 832,66). (Pew Research Center, 2014a)

<sup>2</sup> Fuente: Pew Research Center (2016b)

<sup>3</sup> *Ibíd.*

**Tabla A.4***Variables independientes nivel nacional, según país*

	Índice de diversidad religiosa	Índice de restricciones gubernamentales	Índice de hostilidades sociales	Cuota de mercado católicos	Cuota de mercado pentecostales	Cuota de mercado protestantes históricos
Argentina	4,95	2,5	1,4	84,79	9,14	2,07
Bolivia	4,54	1,9	0,3	81,05	6,9	3,14
Brasil	6,92	0,7	3,5	67,74	16,6	6,75
Chile	6,21	1,3	1,2	79,51	9,75	5,41
Colombia	4,23	1,6	2,2	84,63	7	2,02
Costa Rica	6,37	2,3	0,1	72,87	13,1	4,75
Ecuador	3,86	0,8	0,3	86,06	7,81	1,46
El Salvador	8,33	1,4	0	56,15	20,26	11,45
Guatemala	8,08	2,1	1,2	53,16	26,14	8,57
Honduras	8,29	2,6	0,1	53,2	24,75	5,86
México	4,48	4,5	4,2	85,19	5,23	3,96
Nicaragua	7,9	2,6	0,3	55,54	26,07	6,06
Panamá	5,54	1,8	0,1	76,19	12,58	5,9
Paraguay	1,91	1,3	1,6	92,82	3,52	1,04
Perú	4,43	2,9	0,8	81,54	7,43	3,68
República Dominicana	7,19	1,5	0	70,77	19,73	4,18
Uruguay	7,64	0,8	0,3	74,02	10,39	2,89
Venezuela	4,9	2,9	1	81,28	7,75	2,01

**Tabla A.5**

*Matriz de correlaciones policóricas para indicadores de religiosidad individual, según país*

	Asistencia a servicios religiosos	Oración
<b>Argentina</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,706	-
Importancia de la religión en la vida	0,663	0,664
<b>Bolivia</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,381	-
Importancia de la religión en la vida	0,361	0,384
<b>Brasil</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,534	-
Importancia de la religión en la vida	0,525	0,486
<b>Chile</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,603	-
Importancia de la religión en la vida	0,656	0,610
<b>Colombia</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,461	-
Importancia de la religión en la vida	0,527	0,483
<b>Costa Rica</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,435	-
Importancia de la religión en la vida	0,453	0,404
<b>Ecuador</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,431	-
Importancia de la religión en la vida	0,444	0,446
<b>El Salvador</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,544	-
Importancia de la religión en la vida	0,482	0,467
<b>Guatemala</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,462	-
Importancia de la religión en la vida	0,359	0,331

<b>Honduras</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,505	-
Importancia de la religión en la vida	0,456	0,388
<b>México</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,613	-
Importancia de la religión en la vida	0,524	0,585
<b>Nicaragua</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,478	-
Importancia de la religión en la vida	0,375	0,326
<b>Panamá</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,416	-
Importancia de la religión en la vida	0,256	0,422
<b>Paraguay</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,381	-
Importancia de la religión en la vida	0,320	0,438
<b>Perú</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,507	-
Importancia de la religión en la vida	0,412	0,446
<b>República Dominicana</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,572	-
Importancia de la religión en la vida	0,484	0,395
<b>Uruguay</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,713	-
Importancia de la religión en la vida	0,718	0,759
<b>Venezuela</b>		
Asistencia a servicios religiosos	-	
Oración	0,519	-
Importancia de la religión en la vida	0,524	0,454

**Tabla A.6**

*Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual e índice de diversidad religiosa como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,322*** (0,091)	-0,323*** (0,092)	-0,297** (0,102)	-0,297** (0,104)
Pentecostal <sup>†</sup> (A)	0,519*** (0,020)	0,519*** (0,020)	0,585*** (0,072)	0,586*** (0,074)
Nivel educativo	0,020*** (0,006)	0,020*** (0,006)	0,024*** (0,005)	0,024*** (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,265*** (0,012)	0,265*** (0,012)	0,261*** (0,011)	0,261*** (0,011)
Amigos cercanos protestantes	0,027*** (0,006)	0,027*** (0,006)	0,019** (0,006)	0,019** (0,006)
Criado católico	0,079*** (0,022)	0,079*** (0,022)	0,053* (0,022)	0,053* (0,022)
Carismático	0,144*** (0,011)	0,144*** (0,011)	0,139*** (0,011)	0,139*** (0,011)
Mujer	0,255*** (0,010)	0,255*** (0,010)	0,257*** (0,010)	0,257*** (0,010)
Edad	0,147** (0,005)	0,147** (0,005)	0,150*** (0,005)	0,150*** (0,005)
Índice de diversidad religiosa (B)		0,072 (0,088)	0,036 (0,024)	0,087 (0,100)
A × B				-0,038 (0,072)
AIC	39295,699	39300,057	38981,694	38986,845
BIC	39381,920	39394,117	39091,430	39104,420
Log Likelihood	-19636,849	-19638,029	-19476,847	-19478,423
Num. obs.	18738	18738	18738	18738
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,139	0,142	0,176	0,183
Var: Residual	0,472	0,472	0,464	0,464
Var: País: Pentecostal			0,087	0,091
Cov: País (Intercepto): Pentecostal			-0,123	-0,128

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas. Índice de diversidad religiosa estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.7**

*Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual e índice de diversidad religiosa como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,322** (0,102)	-0,324** (0,103)	-0,301** (0,106)	-0,301** (0,106)
Protestante histórico <sup>†</sup> (A)	0,473*** (0,029)	0,473*** (0,029)	0,528*** (0,069)	0,532*** (0,068)
Nivel educativo	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,257*** (0,013)	0,257*** (0,013)	0,255*** (0,012)	0,255*** (0,012)
Amigos cercanos protestantes	0,014* (0,006)	0,014* (0,006)	0,011 (0,006)	0,010 (0,006)
Criado católico	0,065* (0,031)	0,065* (0,031)	0,045 (0,031)	0,044 (0,031)
Carismático	0,151*** (0,011)	0,151*** (0,011)	0,147*** (0,011)	0,147*** (0,011)
Mujer	0,270*** (0,011)	0,270*** (0,011)	0,271*** (0,011)	0,271*** (0,011)
Edad	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)
Índice de diversidad religiosa (B)		0,080 (0,097)	0,007 (0,059)	0,088 (0,101)
A × B				-0,069 (0,066)
AIC	35602,958	35607,105	35513,991	35518,526
BIC	35687,969	35699,844	35622,187	35634,450
Log Likelihood	-17790,479	-17791,553	-17742,996	-17744,263
Num. obs.	16785	16785	16785	16785
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,169	0,172	0,185	0,185
Var: Residual	0,483	0,483	0,480	0,480
Var: País: Protestante histórico			0,068	0,065
Cov: País (Intercepto): Protestante histórico			-0,100	-0,097

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas. Índice de diversidad religiosa estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.8**

*Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual e índice de diversidad religiosa como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	0,264** (0,084)	0,263** (0,084)	0,341*** (0,037)	0,342*** (0,037)
Católico <sup>†</sup> (A)	-0,558*** (0,015)	-0,558*** (0,015)	-0,609*** (0,070)	-0,610*** (0,071)
Nivel educativo	0,018*** (0,005)	0,018*** (0,005)	0,021*** (0,005)	0,021*** (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,269*** (0,010)	0,269*** (0,010)	0,264*** (0,010)	0,264*** (0,010)
Amigos cercanos católicos	0,039*** (0,005)	0,039*** (0,005)	0,045*** (0,005)	0,045*** (0,005)
Criado católico	0,047** (0,017)	0,047** (0,017)	0,024 (0,017)	0,024 (0,017)
Carismático	0,129*** (0,010)	0,129*** (0,010)	0,117*** (0,010)	0,117*** (0,010)
Mujer	0,239*** (0,009)	0,239*** (0,009)	0,241*** (0,009)	0,241*** (0,009)
Edad	0,139*** (0,005)	0,139*** (0,005)	0,140*** (0,005)	0,140*** (0,005)
Índice de diversidad religiosa (B)		0,072 (0,082)	0,027 (0,020)	0,048 (0,035)
A × B				0,050 (0,070)
AIC	44933,931	44938,320	44401,010	44405,985
BIC	45021,721	45034,091	44512,742	44525,699
Log Likelihood	-22455,965	-22457,160	-22186,505	-22187,993
Num. obs.	21610	21610	21610	21610
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,122	0,124	0,020	0,020
Var: Residual	0,464	0,464	0,453	0,453
Var: País: Católico			0,084	0,086
Cov: País (Intercepto): Católico			0,038	0,039

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados no católicos

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas. Índice de diversidad religiosa estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.9** Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual e índice de restricciones gubernamentales como variable de nivel nacional)

	Modelo 1	Modelo 2	Modelo 3	Modelo 4
(Intercepto)	-0,322*** (0,091)	-0,322*** (0,094)	-0,292** (0,104)	-0,292** (0,106)
Pentecostal <sup>†</sup> (A)	0,519*** (0,020)	0,519*** (0,020)	0,587*** (0,071)	0,587*** (0,072)
Nivel educativo	0,020*** (0,006)	0,020*** (0,006)	0,023*** (0,005)	0,023*** (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,265*** (0,012)	0,265*** (0,012)	0,261*** (0,011)	0,261*** (0,011)
Amigos cercanos protestantes	0,027*** (0,006)	0,027*** (0,006)	0,019** (0,006)	0,019** (0,006)
Criado católico	0,079*** (0,022)	0,079*** (0,022)	0,048* (0,022)	0,048* (0,022)
Carismático	0,144*** (0,011)	0,144*** (0,011)	0,139*** (0,011)	0,139*** (0,011)
Mujer	0,255*** (0,010)	0,255*** (0,010)	0,256*** (0,010)	0,256*** (0,010)
Edad	0,147*** (0,005)	0,147*** (0,005)	0,150*** (0,005)	0,150*** (0,005)
Índice de restricciones gubernamentales (B)		0,007 (0,096)	-0,039 (0,027)	0,021 (0,110)
A × B				-0,042 (0,076)
AIC	39295,699	39300,563	38981,313	38986,341
BIC	39381,920	39394,622	39091,050	39103,916
Log Likelihood	-19636,849	-19638,281	-19476,657	-19478,171
Num. obs.	18738	18738	18738	18738
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,139	0,148	0,184	0,191
Var: Residual	0,472	0,472	0,464	0,464
Var: País: Pentecostal			0,083	0,087
Cov: País (Intercepto): Pentecostal			-0,123	-0,128

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas. Índice de restricciones gubernamentales estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.10** *Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual e índice de restricciones gubernamentales como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,322** (0,102)	-0,322** (0,105)	-0,301** (0,107)	-0,301** (0,109)
Protestante histórico <sup>†</sup> (A)	0,473*** (0,029)	0,473*** (0,029)	0,528*** (0,069)	0,528*** (0,071)
Nivel educativo	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,257*** (0,013)	0,257*** (0,013)	0,255*** (0,012)	0,255*** (0,012)
Amigos cercanos protestantes	0,014* (0,006)	0,014* (0,006)	0,011 (0,006)	0,011 (0,006)
Criado católico	0,065* (0,031)	0,065* (0,031)	0,045 (0,031)	0,045 (0,031)
Carismático	0,151*** (0,011)	0,151*** (0,011)	0,147*** (0,011)	0,147*** (0,011)
Mujer	0,270*** (0,011)	0,270*** (0,011)	0,271*** (0,011)	0,271*** (0,011)
Edad	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)
Índice de restricciones gubernamentales (B)		0,019 (0,106)	0,021 (0,060)	0,021 (0,110)
A × B				0,000 (0,072)
AIC	35602,958	35607,599	35513,859	35519,307
BIC	35687,969	35700,338	35622,054	35635,231
Log Likelihood	-17790,479	-17791,800	-17742,929	-17744,654
Num. obs.	16785	16785	16785	16785
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,169	0,179	0,185	0,193
Var: Residual	0,483	0,483	0,480	0,480
Var: País: Protestante histórico			0,067	0,072
Cov: País (Intercepto): Protestante histórico			-0,099	-0,106

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas. Índice de restricciones gubernamentales estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.11** *Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual e índice de restricciones gubernamentales como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	0,264** (0,084)	0,264** (0,086)	0,346*** (0,038)	0,346*** (0,039)
Católico <sup>†</sup> (A)	-0,558*** (0,015)	-0,558*** (0,015)	-0,611*** (0,069)	-0,611*** (0,071)
Nivel educativo	0,018*** (0,005)	0,018*** (0,005)	0,021*** (0,005)	0,021*** (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,269*** (0,010)	0,269*** (0,010)	0,264*** (0,010)	0,264*** (0,010)
Amigos cercanos católicos	0,039*** (0,005)	0,039*** (0,005)	0,045*** (0,005)	0,045*** (0,005)
Criado católico	0,047** (0,017)	0,047** (0,017)	0,022 (0,017)	0,022 (0,017)
Carismático	0,129*** (0,010)	0,129*** (0,010)	0,117*** (0,010)	0,117*** (0,010)
Mujer	0,239*** (0,009)	0,239*** (0,009)	0,241*** (0,009)	0,241*** (0,009)
Edad	0,139*** (0,005)	0,139*** (0,005)	0,141*** (0,005)	0,141*** (0,005)
Índice de restricciones gubernamentales (B)		0,001 (0,091)	-0,008 (0,021)	-0,001 (0,040)
A × B				0,015 (0,075)
AIC	44933,931	44938,928	44402,347	44407,679
BIC	45021,721	45034,699	44514,080	44527,392
Log Likelihood	-22455,965	-22457,464	-22187,174	-22188,839
Num. obs.	21610	21610	21610	21610
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,122	0,130	0,022	0,023
Var: Residual	0,464	0,464	0,453	0,453
Var: País: Católico			0,082	0,087
Cov: País (Intercepto): Católico			0,040	0,042

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados no católicos

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas. Índice de restricción gubernamental estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.12** *Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para pentecostales (variables de nivel individual e índice de hostilidades sociales como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,322*** (0,091)	-0,326*** (0,093)	-0,295** (0,103)	-0,299** (0,105)
Pentecostal <sup>†</sup> (A)	0,519*** (0,020)	0,519*** (0,020)	0,589*** (0,072)	0,592*** (0,073)
Nivel educativo	0,020*** (0,006)	0,020*** (0,006)	0,024*** (0,005)	0,024*** (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,265*** (0,012)	0,265*** (0,012)	0,261*** (0,011)	0,261*** (0,011)
Amigos cercanos protestantes	0,027*** (0,006)	0,027*** (0,006)	0,019*** (0,006)	0,019** (0,006)
Criado católico	0,079*** (0,022)	0,079*** (0,022)	0,051* (0,022)	0,050* (0,022)
Carismático	0,144*** (0,011)	0,144*** (0,011)	0,138*** (0,011)	0,138*** (0,011)
Mujer	0,255*** (0,010)	0,255*** (0,010)	0,256*** (0,010)	0,256*** (0,010)
Edad	0,147*** (0,005)	0,147*** (0,005)	0,150*** (0,005)	0,150*** (0,005)
Índice de hostilidades sociales (B)		-0,063 (0,096)	-0,017 (0,026)	-0,073 (0,109)
A × B				0,040 (0,077)
AIC	39295,699	39300,128	38983,012	38988,042
BIC	39381,920	39394,188	39092,749	39105,616
Log Likelihood	-19636,849	-19638,064	-19477,506	-19479,021
Num. obs.	18738	18738	18738	18738
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,139	0,144	0,179	0,187
Var: Residual	0,472	0,472	0,464	0,464
Var: País: Pentecostal			0,085	0,089
Cov: País (Intercepto): Pentecostal			-0,122	-0,127

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas. Índice de hostilidades sociales estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.13** *Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para protestantes históricos (variables de nivel individual e índice de hostilidades sociales como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,322** (0,102)	-0,327** (0,104)	-0,298** (0,109)	-0,305** (0,108)
Protestante histórico <sup>†</sup> (A)	0,473*** (0,029)	0,473*** (0,029)	0,528*** (0,068)	0,533*** (0,066)
Nivel educativo	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)	0,023*** (0,006)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,257*** (0,013)	0,257*** (0,013)	0,255*** (0,012)	0,255*** (0,012)
Amigos cercanos protestantes	0,014* (0,006)	0,014* (0,006)	0,011 (0,006)	0,010 (0,006)
Criado católico	0,065* (0,031)	0,065* (0,031)	0,045 (0,031)	0,045 (0,031)
Carismático	0,151*** (0,011)	0,151*** (0,011)	0,147*** (0,011)	0,147*** (0,011)
Mujer	0,270*** (0,011)	0,270*** (0,011)	0,271*** (0,011)	0,271*** (0,011)
Edad	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)	0,154*** (0,006)
Índice de hostilidades sociales (B)		-0,065 (0,106)	0,051 (0,057)	-0,073 (0,110)
A × B				0,089 (0,067)
AIC	35602,958	35607,246	35513,368	35517,191
BIC	35687,969	35699,985	35621,563	35633,114
Log Likelihood	-17790,479	-17791,623	-17742,684	-17743,595
Num. obs.	16785	16785	16785	16785
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,169	0,175	0,195	0,189
Var: Residual	0,483	0,483	0,480	0,480
Var: País: Protestante histórico			0,066	0,062
Cov: País (Intercepto): Protestante histórico			-0,103	-0,098

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Católico

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos protestantes y edad estandarizadas. Índice de hostilidades sociales estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.14** Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para católicos (variables de nivel individual e índice de hostilidades sociales como variable de nivel nacional)

	Modelo 1	Modelo 2	Modelo 3	Modelo 4
(Intercepto)	0,264** (0,084)	0,260** (0,085)	0,347*** (0,039)	0,345*** (0,039)
Católico <sup>†</sup> (A)	-0,558*** (0,015)	-0,558*** (0,015)	-0,610*** (0,069)	-0,615*** (0,070)
Nivel educativo	0,018*** (0,005)	0,018*** (0,005)	0,021*** (0,005)	0,021*** (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,269*** (0,010)	0,269*** (0,010)	0,264*** (0,010)	0,264*** (0,010)
Amigos cercanos católicos	0,039*** (0,005)	0,039*** (0,005)	0,045*** (0,005)	0,045*** (0,005)
Criado católico	0,047** (0,017)	0,047** (0,017)	0,021 (0,017)	0,021 (0,017)
Carismático	0,129*** (0,010)	0,129*** (0,010)	0,117*** (0,010)	0,117*** (0,010)
Mujer	0,239*** (0,009)	0,239*** (0,009)	0,241*** (0,009)	0,241*** (0,009)
Edad	0,139*** (0,005)	0,139*** (0,005)	0,141*** (0,005)	0,140*** (0,005)
Índice de hostilidades sociales (B)		-0,059 (0,090)	0,016 (0,020)	-0,014 (0,040)
A × B				-0,064 (0,074)
AIC	44933,931	44938,491	44402,027	44406,651
BIC	45021,721	45034,262	44513,760	44526,364
Log Likelihood	-22455,965	-22457,246	-22187,013	-22188,325
Num. obs.	21610	21610	21610	21610
Num. grupos: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,122	0,127	0,023	0,024
Var: Residual	0,464	0,464	0,453	0,453
Var: País: Católico			0,081	0,082
Cov: País (Intercepto): Católico			0,041	0,041

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados no católicos

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas. Índice de restricción gubernamental estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.15** Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual e índice de diversidad religiosa como variable de nivel nacional)

	Modelo 1	Modelo 2	Modelo 3	Modelo 4
(Intercepto)	-0,119 (0,094)	-0,121 (0,092)	-0,121 (0,091)	-0,122 (0,091)
No afiliado <sup>†</sup> (A)	-1,403*** (0,017)	-1,404*** (0,017)	-1,402*** (0,049)	-1,409*** (0,047)
Nivel educativo	0,003 (0,005)	0,003 (0,005)	0,004 (0,005)	0,004 (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,379*** (0,010)	0,379*** (0,010)	0,380*** (0,010)	0,380*** (0,010)
Amigos cercanos no afiliados	-0,039*** (0,005)	-0,039*** (0,005)	-0,038*** (0,005)	-0,038*** (0,005)
Mujer	0,259*** (0,009)	0,259*** (0,009)	0,260*** (0,009)	0,260*** (0,009)
Edad	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)
Índice de diversidad religiosa (B)		0,121 (0,091)	0,093 (0,089)	0,115 (0,090)
A × B				0,069 (0,049)
AIC	56962,164	56965,353	56868,206	56872,462
BIC	57035,593	57046,940	56966,111	56978,526
Log Likelihood	-28472,082	-28472,676	-28422,103	-28423,231
Num. obs.	25816	25816	25816	25816
Num. groups: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,158	0,151	0,149	0,148
Var: Residual	0,528	0,528	0,526	0,526
Var: País: No afiliado			0,036	0,033
Cov: País (Intercepto): No afiliado			0,016	0,014

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas. Índice de diversidad religiosa estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.16** *Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual e índice de restricciones gubernamentales como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,119 (0,094)	-0,119 (0,097)	-0,120 (0,096)	-0,120 (0,096)
No afiliado <sup>†</sup> (A)	-1,403*** (0,017)	-1,403*** (0,017)	-1,403*** (0,049)	-1,403*** (0,048)
Nivel educativo	0,003 (0,005)	0,003 (0,005)	0,004 (0,005)	0,004 (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,379*** (0,010)	0,379*** (0,010)	0,380*** (0,010)	0,380*** (0,010)
Amigos cercanos no afiliados	-0,039*** (0,005)	-0,039*** (0,005)	-0,038*** (0,005)	-0,038*** (0,005)
Mujer	0,259*** (0,009)	0,259*** (0,009)	0,260*** (0,009)	0,260*** (0,009)
Edad	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)
Índice de restricciones gubernamentales (B)		-0,003 (0,103)	0,034 (0,098)	0,003 (0,102)
A × B				-0,056 (0,050)
AIC	56962,164	56966,906	56868,925	56873,836
BIC	57035,593	57048,493	56966,830	56979,899
Log Likelihood	-28472,082	-28473,453	-28422,462	-28423,918
Num. obs.	25816	25816	25816	25816
Num. groups: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,158	0,168	0,164	0,164
Var: Residual	0,528	0,528	0,526	0,526
Var: País: No afiliado			0,036	0,035
Cov: País (Intercepto): No afiliado			0,023	0,023

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas. Índice de restricciones gubernamentales estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.17** Coeficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual e índice de hostilidades sociales como variable de nivel nacional)

	Modelo 1	Modelo 2	Modelo 3	Modelo 4
(Intercepto)	-0,119 (0,094)	-0,125 (0,095)	-0,120 (0,096)	-0,126 (0,094)
No afiliado <sup>†</sup> (A)	-1,403*** (0,017)	-1,404*** (0,017)	-1,403*** (0,049)	-1,415*** (0,032)
Nivel educativo	0,003 (0,005)	0,003 (0,005)	0,004 (0,005)	0,004 (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,379*** (0,010)	0,379*** (0,010)	0,380*** (0,010)	0,380*** (0,010)
Amigos cercanos no afiliados	-0,039*** (0,005)	-0,039*** (0,005)	-0,038*** (0,005)	-0,038*** (0,005)
Mujer	0,259*** (0,009)	0,259*** (0,009)	0,260*** (0,009)	0,260*** (0,009)
Edad	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)
Índice de hostilidades sociales (B)		-0,094 (0,101)	0,008 (0,099)	-0,080 (0,100)
A × B				-0,159*** (0,033)
AIC	56962,164	56966,048	56869,018	56860,792
BIC	57035,593	57047,636	56966,923	56966,855
Log Likelihood	-28472,082	-28473,024	-28422,509	-28417,396
Num. obs.	25816	25816	25816	25816
Num. groups: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,158	0,159	0,164	0,157
Var: Residual	0,528	0,528	0,526	0,526
Var: País: No afiliado			0,036	0,012
Cov: País (Intercepto): No afiliado			0,023	0,010

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas. Índice de hostilidades sociales estandarizado y centrado en la gran media

**Tabla A.18**

*Coefficientes para índice de religiosidad individual. Modelos para no afiliados (variables de nivel individual y porcentaje de no afiliados como variable de nivel nacional)*

	<b>Modelo 1</b>	<b>Modelo 2</b>	<b>Modelo 3</b>	<b>Modelo 4</b>
(Intercepto)	-0,119 (0,094)	-0,118 (0,085)	-0,119 (0,083)	-0,119 (0,083)
No afiliado <sup>†</sup> (A)	-1,403*** (0,017)	-1,403*** (0,017)	-1,405*** (0,048)	-1,406*** (0,050)
Nivel educativo	0,003 (0,005)	0,003 (0,005)	0,004 (0,005)	0,004 (0,005)
Sacerdote o pastor ha visitado su hogar en el último año	0,379*** (0,010)	0,379*** (0,010)	0,380*** (0,010)	0,380*** (0,010)
Amigos cercanos no afiliados	-0,039*** (0,005)	-0,039*** (0,005)	-0,038*** (0,005)	-0,038*** (0,005)
Mujer	0,259*** (0,009)	0,259*** (0,009)	0,260*** (0,009)	0,260*** (0,009)
Edad	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)	0,113*** (0,005)
Porcentaje de no afiliados (B)		-0,182* (0,083)	-0,195* (0,076)	-0,187* (0,081)
A × B				0,013 (0,047)
AIC	56962,164	56962,886	56863,724	56869,942
BIC	57035,593	57044,473	56961,629	56976,006
Log Likelihood	-28472,082	-28471,443	-28419,862	-28421,971
Num. obs.	25816	25816	25816	25816
Num. groups: País	18	18	18	18
Var: País (Intercepto)	0,158	0,129	0,122	0,123
Var: Residual	0,528	0,528	0,526	0,526
Var: País: No afiliado			0,035	0,038
Cov: País (Intercepto): No afiliado			0,025	0,026

\*\*\* p < 0,001, \*\* p < 0,01, \* p < 0,05

<sup>†</sup>Categoría de referencia: Afiliados

Errores estándar entre paréntesis

Variables de nivel educativo, amigos católicos y edad estandarizadas. Porcentaje de no afiliados estandarizado y centrado en la gran media