

El papel de la religión en los orígenes y la adaptación de los grupos de inmigrantes en Estados Unidos

Charles Hirschman*

EL MODELO clásico del papel de la religión en las vidas de los inmigrantes a Estados Unidos, formulado en los escritos de Will Herberg y Oscar Handlin enfatizaba la continuidad cultural y los beneficios psicológicos de la fe religiosa tras el trauma de la inmigración. Aunque esta perspectiva capta una razón importante para el carácter central de la religión en la mayoría de las comunidades de inmigrantes (pero no para todos los inmigrantes), el modelo clásico no aborda el papel, igualmente importante, de iglesias, sinagogas, templos y mezquitas en la sociedad estadounidense. La creación de una iglesia o un templo de inmigrantes, con frecuencia aportaba a las comunidades étnicas un refugio frente a la hostilidad y la discriminación provenientes de la sociedad más amplia, al mismo tiempo que les ofrecía oportunidades para la movilidad económica y el reconocimiento social. A su vez, las oleadas sucesivas de inmigrantes probablemente han configurado el carácter al igual que el contenido de las instituciones religiosas estadounidenses.

La oleada de inmigración posterior a 1965 ha traído consigo una nueva diversidad religiosa a Estados Unidos. En décadas recientes han aparecido mezquitas islámicas y templos budistas e hindúes en la mayoría de las ciudades importantes, así como en varias de las ciudades y pueblos más pequeños. Se han construido nuevos lugares de oración, pero muchas nuevas iglesias y nuevos templos se inician en simples locales comerciales, en salones “prestados” de otras iglesias o en las casas de los miembros. Los nuevos inmigrantes también traen consigo nuevas formas de cristiandad y judaísmo que han conformado el contenido y el lenguaje de los servicios en muchas de las iglesias y sinagogas existentes. En Estados Unidos, en el año 2000 existían más de 800 iglesias protestantes chinas y para finales de los ochenta había 250 iglesias étnicas coreanas tan sólo en el área metropolitana de Nueva York (Min, 1992: 1375; Yang, 2002: 88).

*Departamento de Sociología, Universidad de Washington, Seattle.

Aunque estas nuevas formas de práctica religiosa pueden parecer “extrañas”, representan la trayectoria característica de adaptación de los recién llegados a la sociedad estadounidense. Así como muchos inmigrantes llegan a saber que son parte de un grupo étnico en Estados Unidos, una proporción significativa de los inmigrantes también se “hacen americanos” a través de la participación en las actividades religiosas y comunitarias de las iglesias y templos. No existe una interpretación monolítica del papel de la religión en la adaptación de los inmigrantes, así como tampoco hay una sola trayectoria para la asimilación en la sociedad estadounidense. Muchos inmigrantes antiguos y nuevos son indiferentes, si no es que hostiles, a la religión organizada. Pero, asimismo, muchos inmigrantes, históricos y contemporáneos se unieron o fundaron organizaciones religiosas como expresión de su identidad histórica, al igual que de su compromiso con la edificación de una comunidad local en su propio país.

Aunque muchas veces se ha escrito el obituario de la religión en las sociedades modernas, existe un escaso apoyo para la hipótesis de la secularización, en el sentido de que la religión desaparecerá con la modernidad (Stark y Bainbridge, 1996). La religión institucional se ha retirado de su posición privilegiada y limitado su ubicua influencia en las sociedades tradicionales a un papel más circunscrito de las sociedades industriales modernas. Sin embargo, la fe y las organizaciones religiosas siguen vigentes para muchas personas, si no es que para la mayoría, en el mundo moderno. Es nada más a través de la religión u otras creencias espirituales, que mucha gente es capaz de encontrar solaz ante las inevitables experiencias de la muerte, el sufrimiento y la pérdida. Con la expansión del conocimiento y el incremento en el sentido de control que acompañan a la modernidad, la carencia de explicaciones para la muerte puede ser incluso más angustiante en el mundo contemporáneo que en las sociedades tradicionales, donde la muerte es una experiencia cotidiana.

Las iglesias y otras organizaciones religiosas desempeñan también un papel importante en la creación de una comunidad, y como una fuente primordial de asistencia social y económica para quienes sufren carencias. En épocas pasadas, los individuos podían dirigirse a la familia extensa (y a la comunidad más amplia) en busca de consuelo social y espiritual, al igual que de asistencia material. En las épocas actuales, con familias más reducidas y menos cercanas, las iglesias y los templos algunas veces pueden llenar el vacío. Los miembros en muchos cuerpos religiosos, de manera similar a los miembros de la familia, no esperan reciprocidad inmediata como fundamento de la amistad y del intercambio social. La idea de comunidad –de valores compartidos y de asociación duradera– es suficiente, a menudo, para motivar a las personas a confiar y ayudarse entre sí, incluso cuando no existen relaciones personales prolongadas.

Los inmigrantes, al igual que los nativos, tienen necesidades espirituales, las que resultan de lo más significativo cuando se encuentran inmersos en un contexto lingüístico y cultural familiar. Los inmigrantes, en particular, se sienten atraídos para formar parte de las iglesias y los templos étnicos, donde las relaciones primarias entre los congregados se refuerzan con las comidas y costumbres tradicionales. Tienen, además, muchas necesidades económicas y sociales; las iglesias, los templos y las sinagogas estadounidenses poseen una larga tradición de servicio comunitario, dirigido en particular a quienes más requieren de la asistencia. Para los nuevos inmigrantes en Estados Unidos, la combinación de consuelo espiritual y asistencia material culturalmente adecuados, aumenta la atracción de la membresía y la participación en las iglesias.

En este capítulo empiezo con una reseña de la tesis clásica de Will Herberg, de que los nuevos inmigrantes se tornan más religiosos tras su llegada a Estados Unidos; con el objeto de conservar la continuidad cultural después del trauma de la migración internacional. Aunque la fe religiosa ofrece una continuidad con las experiencias previas a la inmigración, el compromiso, observancia y participación, por lo general, son más altas en el contexto estadounidense después de la inmigración que en el país de origen. El argumento se ve reforzado por la frecuente observación de que uno de los primeros actos de los nuevos inmigrantes es fundar su propia iglesia, templo o mezquita. Pueden citarse muchos ejemplos que apoyan el argumento, que se originan en los inmigrantes europeos a principios del siglo XX o en los inmigrantes contemporáneos provenientes de Asia y América Latina.

No obstante, muchos temas de importancia, no se abordan en el modelo clásico. Aun cuando toda comunidad inmigrante puede fundar una iglesia, es posible encontrar variaciones significativas en la religiosidad de los inmigrantes, medida por la asiduidad de su presencia en la iglesia. El modelo clásico supone un alto nivel de participación religiosa como característico de la práctica estadounidense, sin embargo, parece que se dio un incremento secular en la religiosidad estadounidense durante los siglos XIX y XX, tanto entre los nativos como entre los inmigrantes. Un elemento importante en la observancia religiosa de la alta en la sociedad estadounidense era la importancia de las iglesias como medios de movilidad socioeconómica colectiva e individual para los inmigrantes y las comunidades étnicas de segunda generación. Estos temas se exploran en este capítulo después de una elaboración del modelo clásico.

El modelo clásico de Herberg y Handlin

La narrativa clásica de la inmigración y la religión en Estados Unidos fue escrita por Will Herberg hace más de 40 años en su libro *Protestant, Catholic, Jew* (1960).

Con base en la investigación realizada por Ruby Jo Reeves Kennedy (1944, 1952), Herberg argumenta que en el siglo xx Estados Unidos no era un gran crisol, sino tres, y que los tres principales credos religiosos proporcionaban identidades étnicas duraderas que persistirían durante generaciones. La narrativa de Herberg ampliaba la interpretación de Oscar Handlin (1973), quien afirmaba que los inmigrantes se convierten en estadounidenses (*american*) al convertirse primero en miembros de una etnia en América (*ethnic americans*). Por ejemplo, un inmigrante proveniente de Sicilia aprende después de llegar a Estados Unidos que es ítalo-americano. El desarrollo de los vínculos con el origen nacional es más que una expansión simbólica de las identidades locales o regionales, sino que refleja la vida comunitaria en los barrios y ciudades donde los inmigrantes viven, trabajan, van a la iglesia y desarrollan lazos personales. En el marco de Handlin, estas nuevas afinidades e identidades étnicas no sustituyen a una identidad estadounidense más amplia, pero representan la manera típica en que la mayoría de los estadounidenses se ven a sí mismos. Una identidad estadounidense, como en la sociedad y cultura estadounidenses, no constituye una memoria histórica monolítica, sino un mosaico variable de creencias, costumbres y lazos regionales, de origen nacional, de clase social y religiosos.

Al unir la lógica de Handlin con los hallazgos empíricos de Kennedy, Herberg afirmaba que las identidades del origen nacional de las primeras generaciones se combinan con identidades religiosas en las generaciones subsiguientes. El matrimonio mixto en la segunda y la tercera generaciones debilitó la solidaridad de los grupos de origen nacional, pero raramente sirvió de puente para salvar las fuertes divisiones entre protestantes, católicos y judíos. En palabras llanas, con el paso del tiempo los inmigrantes y sus hijos se convirtieron en estadounidenses estableciéndose en los barrios, uniéndose a las asociaciones y forjando identidades de miembros de un grupo étnico en Estados Unidos definidas más por la religión que por el país de origen.

“Hacerse estadounidense”, de acuerdo con el modelo de Handlin y Herberg, no requiere una asimilación completa. Los nuevos inmigrantes deben adquirir un nuevo idioma, desarrollar nuevas lealtades y aprender los pilares básicos de la cultura política, pero no se les exige que cambien su religión (Herberg, 1960: 22). La fácil aceptación de diversas comunidades de fe como plenamente estadounidenses ha surgido con el tiempo. Aunque el predominio protestante y el prejuicio hacia otras religiones nunca han desaparecido por completo, ha cedido ante la creciente diversidad de la población estadounidense.

Durante el siglo XIX, a medida que crecía el país, la definición de la identidad estadounidense había de ser lo suficientemente amplia para incluir las extensas variaciones culturales entre pueblo y granja, el norte y el sur, y la frontera, y las regiones más establecidas del país. Gradualmente se aceptó que

los nuevos inmigrantes y sus descendientes podrían insertarse en la corriente dominante de Estados Unidos uniéndose a una de las subculturas existentes o creando la suya propia. Ello podía suceder adhiriéndose a una de las principales tradiciones religiosas europeas, quizá en combinación con una cultura nacional de origen. La sociedad estadounidense se expande, no a través de añadir personas completamente asimiladas dentro de la vieja cultura, sino por medio de la ampliación de la definición de la cultura estadounidense. Por ejemplo, la cultura estadounidense, siempre en expansión, incluye la cerveza alemana, la pizza italiana y la ensalada griega como parte de una comida típicamente estadounidense.

La tesis clásica de Handlin y Herberg –de que los inmigrantes se convierten en estadounidenses por medio de su afiliación con una iglesia inmigrante/étnica– puede ilustrarse a partir de un conjunto de ejemplos del pasado y el presente. Sin embargo, la tesis no describe o explica plenamente el papel variable de la religión y de las organizaciones religiosas a lo largo y ancho de diferentes comunidades inmigrantes y periodos históricos. La limitación primaria de la tesis de Handlin y Herberg es que es atemporal –no admite la variable receptividad de la sociedad estadounidense y la composición y estructura cambiantes de los grupos religiosos en los últimos dos siglos. Además, el enfoque primario de la tesis de Handlin y Herberg se da en los beneficios psicosociales de la participación religiosa, la que deja de lado el importante papel de iglesias y templos en tanto comunidades que comparten información, lo que fortalece las oportunidades socioeconómicas de los inmigrantes y sus hijos. Estos temas se exploran en detalle más adelante, pero inicio con una reseña de la idea clásica de que la inmigración es una “experiencia teologizante” (Smith, 1978: 1175).

Por qué la religión es importante para los inmigrantes

La migración internacional, incluso en esta época de comunicaciones instantáneas y de viajes económicos, puede ser una experiencia traumatizante. Los inmigrantes se convierten en extraños en un nuevo territorio con la pérdida de sonidos, visiones y olores familiares. La expectativa de un comportamiento que se ajuste a las costumbres, el escuchar el idioma nativo y el apoyo de los parientes y amigos ya no puede darse por sentado. Incluso las actividades más rutinarias de la vida cotidiana –la compra de alimentos, el trabajo y las actividades en el tiempo de ocio pueden constituir experiencias enajenantes para muchos nuevos inmigrantes que se ven ubicados en situaciones extrañas que requieren de una constante tensión mental para navegar en ellas y comprenderlas. Smith

(1978: 1174) cita la duradera contribución de Handlin en “su evocación de las ansiedades... que surgían de dejar un viejo hogar y buscar una nueva comunidad”.

No es de sorprender que la mayoría de los inmigrantes graviten en torno a lo familiar –la residencia en los barrios étnicos, el empleo en las firmas de los enclaves étnicos y las faenas sociales en compañía de familiares y amigos con antecedentes similares. Aunque las autoridades nacionales se preocupan por la resistencia de muchos inmigrantes a unirse inmediatamente a la corriente dominante de la sociedad estadounidense, la asimilación es inevitablemente un proceso lento. Para los inmigrantes que fueron socializados en otro país y llegaron a Estados Unidos como adultos, la inculturación puede tomar décadas y la asimilación siempre será parcial. En la mayoría de los casos, la asimilación en una nueva sociedad, como quiera que se le defina, es típicamente un proceso multigeneracional que requiere la educación y la socialización infantil dentro de un nuevo contexto (Alba y Nee, 2003: 215).

Las creencias y prácticas religiosas pueden servir como puntos de anclaje para los inmigrantes cuando luchan por adaptarse a su nuevo hogar. Herberg (1960: 12) afirma que los inmigrantes deben enfrentar la pregunta existencial de “¿quién soy?”. En un nuevo contexto social, es frecuente que los inmigrantes encuentren significado e identidad reafirmando sus creencias tradicionales, incluidas las estructuras de la fe religiosa que anteriormente pueden haber dado por sentadas. La certeza de los preceptos religiosos puede aportar un ancla, ya que los inmigrantes deben adaptarse y cambiar muchos otros aspectos de sus vidas y hábitos. Los valores religiosos de igual modo pueden brindar un apoyo para muchos patrones y creencias tradicionales –obligaciones intergeneracionales, jerarquía de géneros y prácticas familiares consuetudinarias– que se ven amenazadas con la adaptación a la sociedad estadounidense aparentemente amorala.

Estos sentimientos se expresan por un miembro de la comunidad coreano-americana:

Llegamos aquí, por supuesto, por nuestras razones personales muy humanas –por una mejor educación, por un bienestar financiero, por mayores oportunidades profesionales y cosas similares. Pero ahora nos encontramos con que nosotros mismos no controlamos plenamente nuestras circunstancias. Nos hallamos en un desierto, viviendo como forasteros y extraños. Y la pregunta inevitable surge del fondo de nuestro ser: ¿cuál es el significado real de nuestra existencia inmigrante en América?, ¿cuál es el significado espiritual de nuestro estatus de extranjeros? (Sang Hyun Lee, 1980, citado en Hurh y Kim, 1984: 134).

Las prácticas religiosas consuetudinarias, como el asistir a los servicios semanales, encender veladoras, quemar incienso frente a un altar familiar y recitar rezos son ejemplos de los rituales comunitarios y familiares, que fueron transportados desde el viejo al nuevo país. Sin embargo, es frecuente que estas actividades tomen un nuevo significado después de la migración. Los sentimientos normales de pérdida que experimentan los inmigrantes significan que los rituales religiosos familiares aprendidos en la infancia, entre ellos escuchar rezos en el idioma nativo, proporcionan una conexión emocional, en especial cuando se comparten con otros. Estos sentimientos se acentúan de vez en cuando con la muerte de un miembro de la familia o alguna otra tragedia. Por estas razones Herberg y otros opinan que las creencias y los lazos religiosos tienen raíces más vigorosas después de la inmigración que antes de ella.

Además de los beneficios psicológicos de las prácticas religiosas para los inmigrantes, la organización social de las iglesias, sinagogas y templos atiende también a las necesidades materiales de los inmigrantes (Ebaugh y Chafetz, 2000: 8). A su llegada, los inmigrantes necesitan encontrar vivienda y empleo, inscribir a sus hijos en las escuelas, aprender el idioma (o mejorar sus habilidades lingüísticas) y empezar a crear una “nueva” vida social. Las iglesias y las otras instituciones religiosas constituyen una de las más importantes fuentes de apoyo ante los problemas prácticos que enfrentan los inmigrantes. Ayudar a otros que lo necesitan, incluidos los nuevos inmigrantes y los pobres, se considera una de las misiones de muchas iglesias o templos y un buen número de estas obras caritativas se dirigen a los compañeros de congregación.

Cambio y continuidad religiosos en la historia estadounidense

Según el modelo descrito antes, la mayoría de los inmigrantes busca mantener o renovar a su llegada la fe religiosa. Si no pueden encontrar una iglesia o templo con sus tradiciones religiosas y de preferencia en su idioma materno, la costumbre en Estados Unidos es iniciar una propia. Handlin (1973, cap. 5) argumenta que la religión constituyó un puente que conectaba al Viejo Mundo con el nuevo. Al enfrentarse con cambios y desafíos en casi todos los aspectos de sus vidas, los inmigrantes buscaban recrear la iglesia y la fe de su terruño en su lugar de establecimiento.

Hay muchos ejemplos para ilustrar este modelo. Los católicos vietnamitas comenzaron a establecer barrios pobres en Nueva Orleans a finales de los años setenta y hacia principios de los ochenta solicitaron ante la arquidiócesis católica erigir una iglesia. En 1985, menos de dos años después de su aprobación, se terminó la iglesia Vietnamita de la Reina María, en buena parte gracias a los

esfuerzos de los participantes laicos (Bankston y Zhou, 2000). Muchas familias hindúes de inmigrantes hacia Estados Unidos se reúnen con regularidad en los servicios religiosos hindúes en casas privadas, aun cuando las actividades religiosas grupales no son una práctica típica del hinduismo en la India (Kurien, 2002). Basado en su estudio del comportamiento religioso en las comunidades europeas del sur y del este en “Yankee City” en las primeras décadas del siglo xx, Warner y Srole (1945: 166) plantean una secuencia general de pasos en la institucionalización de las tradiciones religiosas locales, empezando con las reuniones religiosas en casas privadas, seguidas por el alquiler de salones temporales y finalmente la construcción de una iglesia, templo o sinagoga con carácter permanente.

Este modelo –los inmigrantes que inician sus propios templos o iglesias– es un reflejo del contexto estadounidense al igual que de los deseos de los nuevos inmigrantes. Dicho contexto o tradición estadounidense se piensa consistente en dos características fundamentales. El primer atributo es el de una nación históricamente religiosa, con altas proporciones de estadounidenses que forman parte de la membresía de una iglesia o sinagoga y que participan por medio de una asistencia regular a los servicios religiosos. El segundo atributo es “libertad de religión”, donde está ausente una religión del *Establishment* que obligue a la conformidad. La primera enmienda de la Constitución aportó la base para la libertad de credo al erigir una barrera entre el gobierno y la religión.

Esta tradición estadounidense –pluralista aunque observante de la religión– es marcadamente distinta de lo que se da en la mayoría de los países europeos de origen de los migrantes, y con frecuencia, se piensa como un reflejo de los deseos de libertad religiosa de los primeros colonos ingleses de los siglos xvii y xviii. Según los relatos frecuentemente repetidos de la fundación de Estados Unidos, los primeros colonos huían de la intolerancia religiosa del Viejo Mundo y querían libertad para expresar sus creencias religiosas profundamente sentidas. Su propia experiencia con la persecución religiosa se pensaba que habría creado un ambiente social y cultural en el que la libertad de religión eventualmente florecería.

Sin embargo, la realidad, es que la América colonial no era particularmente religiosa y sí bastante intolerante. La creación de una sociedad estadounidense que fuera altamente religiosa –en términos de la proporción de adherentes y de altos niveles de participación– y pluralista se dio lentamente en el transcurso de los siglos xix y xx. Basados en el estudio cuidadoso de la cantidad de iglesias en el siglo xviii, Finke y Stark (1992: 15-16) concluyen que menos de una de cada cinco personas –sólo el 17 por ciento– en las colonias de América en vísperas de la revolución eran miembros de una iglesia. Aunque la historia de los puritanos altamente religiosos que fueron los primeros colonos

ingleses es parte de la nostalgia americana, la mayoría de los nuevos colonizadores, incluso en Nueva Inglaterra no estaban afiliadas con iglesia alguna (Finke y Stark, 1992, cap. 2).

Bien entrado el siglo XVIII, la América colonial continuaba siendo una sociedad de frontera, lo que se conformó por el carácter de los migrantes que salieron de sociedades tradicionales europeas establecidas para encontrar fortuna y aventura en el Nuevo Mundo. Los atributos de una sociedad de frontera, incluida una estructura de edad joven y una reserva de hombres y mujeres, por lo general reducían la adhesión a las convenciones tradicionales, aun la práctica religiosa rutinaria. Más allá de la clase media de las poblaciones establecidas en las grandes ciudades, la mayoría de los estadounidenses, en la época de la fundación de la nación, probablemente estaban “desiglesiados”.

Existían, por supuesto, iglesias bien establecidas en muchas partes de la América colonial, pero la mayoría se distinguía por su intolerancia religiosa. A mediados del siglo XVII, los puritanos en Massachussets lincharon a dos cuáqueros que se rehusaron a salir de su provincia. Aunque los católicos conformaban menos del uno por ciento de la población, la mayoría de los cuales vivía en Maryland, en el siglo XVII se prohibía a los católicos practicar su fe en todas las colonias menos en Rhode Island y Pennsylvania. Massachussets amenazaba con ejecutar a los sacerdotes que fueran aprehendidos dos veces en la colonia y Virginia prohibió que los católicos ocuparan cargos públicos (Archdeacon, 1983: 11, 21). El reducido número de judíos en la América colonial, quizá de tan sólo unos 1,000, los hacía un objeto de temor y odio menos considerable que los católicos, pero la mayoría de los líderes de la sociedad colonial expresaban comentarios derogatorios sobre los judíos (Dinnerstein, 1994: 3-12). El grado de intolerancia religiosa en la sociedad colonial se vio superado tan sólo por las actitudes prejuiciosas hacia uno de cada cinco estadounidenses que tenían antecedentes africanos o pertenecían a la población indígena americana, cuyas tierras se ambicionaban. Las “guerras indias” –una temprana y popular tradición americana– se organizaron para arrebatarse la tierra a los habitantes aborígenes de América y entregarla a los colonos de origen europeo que se expandían a su costa.

La libertad de religión (o de no religión) según se sanciona en la Primera Enmienda no parece ser un signo de tolerancia entre gente religiosa, sino quizá el compromiso surgido de las rivalidades entre las muchas denominaciones protestantes y la mayoría de los colonialistas que no se adherían a religión alguna. Si los estadounidenses no empezaron como un pueblo especialmente religioso, parecen haberse vuelto tal en el transcurso de los siglos XIX y XX. La tolerancia de diferentes tradiciones religiosas se desarrolló mucho más lentamente.

La tradición religiosa estadounidense se “creó” lentamente en los siglos XIX y XX a medida que aumentó la proporción de la población afiliada con alguna iglesia. A mediados del siglo XX esta tendencia a la alza llegó a su máximo con aproximadamente el 60 por ciento de la población total afiliada a una iglesia o a un cuerpo religioso formal (Finke y Stark, 1992: 15-16). El incremento en la religiosidad estadounidense en los últimos dos siglos parece que se debe a dos fuentes primordiales. La primera fue la competencia por la membresía, en la frontera americana, generada por las “sectas de éxito rápido” (*upstart sects*), sobre todo bautistas y metodistas. Finke y Stark (1992) argumentan, de manera convincente en mi opinión, que la competencia entre las iglesias por conseguir apoyos, y miembros incrementó la fracción de la población total que asistía a la iglesia.

El otro factor primordial fue la habilidad de la iglesia católica estadounidense, en forma especial después de 1850, de retener un alto grado de identificación y práctica religiosas entre los descendientes de los inmigrantes de las naciones y regiones católicas de Europa. Dado que la mayoría era católica nominal en sus tierras de origen, la pregunta es, ¿cómo la Iglesia católica fue capaz de convertirlos (o a sus hijos y nietos) en católicos practicantes en Estados Unidos? —un tema que será tratado en breve.

La tendencia a la alza en la adhesión religiosa se mantuvo por los cambios demográficos y socioeconómicos en la población estadounidense. En el transcurso del siglo XIX, la población europea de la América colonial se extendió por el país. Las áreas de frontera gradualmente se convirtieron en áreas colonizadas con varias generaciones de historia local. Entre los cambios culturales que se dieron a partir del fin de la frontera están las comunidades con niños, escuelas e iglesias. La gente que vive cerca de los familiares y espera vivir en las comunidades toda la vida, tiene mayor probabilidad de echar raíces organizacionales y de unirse a las iglesias.

El otro cambio en la sociedad estadounidense fue un incremento en la clase media o de la gente con alguna pretensión de estatus social. Un hallazgo recurrente en la investigación sobre religiosidad es que las personas con un estatus socioeconómico superior al promedio tienen más posibilidades de unirse a una iglesia y asistir a los servicios con regularidad (Lenski, 1963: 48; Roof y McKinney, 1987: 115). A medida que crecía la cifra de estadounidenses que experimentaban una movilidad ascendente y se unían a la “respetable” clase media (la mayoría de sus ancestros inmigrantes en sus orígenes probablemente no eran respetables en sus países de origen y quizás tampoco en los primeros años tras su llegada a Estados Unidos), la membresía y la participación en la iglesia se tornó más en parte de la vida cotidiana.

Aunque se discute mucho en torno al inevitable conflicto entre la religión y la moderna racionalidad científica, existe poca evidencia que apoye una ten-

dencia al secularismo o una caída en la religiosidad en los Estados Unidos a finales del siglo xx. En su estudio de asistencia a la iglesia durante las décadas de mediados del siglo xx, Hout y Greeley (1987) encontraron tan sólo una caída modesta en los católicos a finales de los años sesenta, tras la prohibición del control de la natalidad, pero no hubo una mayor disminución en los católicos después de mediados de los setenta. La asistencia a la iglesia entre los protestantes no se vio disminuida desde los años cuarenta hasta mediados de los ochenta.

Otro aspecto de la tradición religiosa estadounidense es la gradual “americanización” de las iglesias inmigrantes y de las prácticas religiosas en Estados Unidos. Aunque los diferentes rituales religiosos no han desaparecido por completo, se da una tendencia hacia la conformidad, incluidos rasgos como el uso del idioma inglés, tener servicios semanales, escuchar un sermón como punto central del servicio y un papel creciente del laicado en la administración de los asuntos asociados con las actividades de la iglesia. Este proceso se ha etiquetado recientemente como “congregacionalismo *de facto*”, lo que implica un cambio de la organización a partir de las jerarquías religiosas tradicionales hacia un modelo que sigue las líneas de la congregación protestante reformada (Warner 1998; Bankston y Zhou, 2000). Aunque persisten muchas diferencias, existen ejemplos notables de los cambios en la estructura y forma de iglesias, templos y sinagogas inmigrantes en el contexto estadounidense.

En los países asiáticos predominantemente budistas, la mayoría de los hombres jóvenes entran al monasterio para servir como monjes, casi siempre por unos cuantos meses, antes de convertirse en miembros adultos de la comunidad. Entre las comunidades budistas en Estados Unidos, esta costumbre ha fenecido y el papel de un monje se ha tornado en especializado y profesional, más cercano al del ministro. En el contexto estadounidense, la autoridad en la comunidad budista generalmente se trasladó del *sangha* (la orden de los monjes) al laicado siguiendo la lógica de la congregación cristiana (Zhou, Bankston y Kim, 2002).

Estos rasgos y otros aspectos de las prácticas religiosas tradicionales se ven conformadas por las muchas demandas prácticas en el transcurso de la adaptación a la sociedad estadounidense por parte de las diversas comunidades de inmigrantes. Warner y Srole (1945: 200-204) hacen notar que un buen número de inmigrantes judíos de la segunda generación encontraban impráctica la observancia del *Sabbath* como requiere el judaísmo ortodoxo estricto. Muchas familias judías eran comerciantes y el sábado era un día de negocios importante. Incluso los inmigrantes judíos de mayor edad pertenecientes a la primera generación, que observaban estrictamente el *Sabbath*, aceptaban la realidad de que los niños nacidos en suelo estadounidense tenían que mantener abiertas

sus tiendas. Un informante en el estudio de Warner y Srole, inmigrante judío de edad, nota que los varones se quitan ahora el sombrero en los templos y que algunos templos reformados tienen órganos como en las iglesias y dice “imitamos a alguien más y nos olvidamos que somos judíos” (Warner y Srole, 1945: 204).

No obstante, aun con estas adaptaciones, no hay signos de que decayera la identidad judía o siquiera la adhesión religiosa en “Yankee City” durante los años treinta. Incluso con una baja asistencia a los servicios religiosos, existía un fuerte apoyo judío a la campaña de crear una sinagoga más moderna en una parte mejor de la ciudad. En las profundidades de la depresión, casi todas las familias judías de la ciudad contribuían con apoyos financieros para construir una nueva sinagoga que atendiera sus necesidades sociales (actividades juveniles) al igual que las tradiciones religiosas de la comunidad (Warner y Srole, 1945: 211-217).

¿Qué tan religiosos son los nuevos inmigrantes?

La fundación de una iglesia o un templo por parte de una comunidad de inmigrantes es uno de los rasgos más comunes del proceso de “americanización”. En el transcurso de los siglos XIX y XX, a medida que los nacidos en Estados Unidos se volvían más observantes en el ámbito religioso, los inmigrantes quizás se veían motivados a seguir el ejemplo. También había estímulos internos para que las nuevas comunidades de inmigrantes iniciaran sus propias iglesias o templos poco después de su llegada. Como se señaló antes, la participación en los rituales religiosos refuerza las identidades culturales tradicionales y ofrece consuelo a quienes pasan por las dificultades de ajustarse a una nueva vida en un ambiente extraño. Ahora bien, es importante distinguir entre la creación de nuevas iglesias y templos étnicos y la cuestión de si la mayoría de los inmigrantes son observantes en lo religioso. La evidencia en torno a esta última cuestión es ambigua.

Existen ejemplos de un muy alto nivel de participación religiosa entre los grupos de inmigrantes, de los cuales el caso de la comunidad coreana-americana de cristianos es la más ampliamente citada. Los inmigrantes coreanos hacia Estados Unidos se originan de manera desproporcionada en la minoría cristiana de Corea. Menos de una quinta parte de los coreanos (en Corea) es cristiana, pero más de la mitad de los inmigrantes estaban afiliados con una Iglesia cristiana en Corea antes de la inmigración (Hurh y Kim, 1984: 129-30; Min, 1992: 1375-1376). También hay un muy alto grado de conversión al cristianismo entre los coreanos después de la inmigración. Aproximadamente el 70 por ciento de los coreanos de la primera generación que vive en Los Ángeles reportó afiliación con una iglesia étnica coreana en Estados Unidos (Hurh y

Kim, 1984: 130). También se daba un nivel extraordinariamente alto de participación religiosa entre los coreanos-americanos cristianos, entre quienes el 83 por ciento estaban afiliados a la iglesia y asistían a ella una vez a la semana o más (véase también Min, 1992: 1371).

Por otro lado, hay muchos ejemplos de grupos de inmigrantes que no eran muy religiosos, al menos al principio. El ejemplo que se citaba con más frecuencia en este extremo del continuo era el del “problema italiano”, según lo etiquetaron los obispos católicos en las primeras décadas del siglo xx. Vecoli (1964) reporta que los ítalo-americanos mostraban poco interés o entusiasmo por la práctica católica y el refrán usual era que los ítalo-americanos sólo entraban a la iglesia a ser bautizados, unidos en matrimonio y enterrados (véase también Cinel, 1982: 209). Aunque es difícil establecer estimaciones de la religiosidad, parece que entre la mitad y dos tercios de los inmigrantes italianos en las primeras décadas del siglo xx no eran católicos practicantes (Vecoli, 1969: 268-269). Los campesinos italianos del sur de Italia trajeron consigo una fuerte tradición anticlerical y era frecuente que vieran a la iglesia como un terrateniente opresor en su país y como un fuerte opositor del nacionalismo italiano.

Se han dado muchas razones *ad hoc* para el caso aparentemente excepcional de los ítalo-americanos. Muchos inmigrantes italianos eran varones que llegaron como jornaleros, para ganar dinero y regresar a casa. Unirse a una iglesia, lo que quizá solía requerir que se aportara tiempo y dinero, puede no haberse visto como una “inversión” muy atractiva para los hombres que no esperaban continuar sus carreras e iniciar una familia en Estados Unidos. Otra razón que se menciona con frecuencia en la literatura es que no eran compatibles con la Iglesia católica dominada por los irlandeses, a quienes los italianos consideraban fríos, remotos y puritanos (Nelli, 1980).

El caso italiano, empero, puede no haber sido tan excepcional. Aunque había una cantidad suficiente de inmigrantes motivados en lo religioso que fundaban iglesias étnicas en todas las ciudades, muchos grupos nuevos parecían estar más cerca del modelo italiano que del coreano. Hasta un 80 por ciento de los méxico-americanos en Los Ángeles seguía siendo nominalmente católico, pero sólo el 40 por ciento era observante, lo que se medía por la asistencia regular a misa (Sánchez, 1993: 165; véase también Camarillo, 1979). Finke y Stark (1992: 115) reportan que la mayoría de los inmigrantes provenientes de Alemania, Italia y Polonia eran católicos nominales en su terruño. A pesar de los considerables esfuerzos por convertir a los chinos inmigrantes de principios del siglo xx, por varias denominaciones protestantes, sólo del 2 al 3 por ciento se tornó alguna vez en cristiano practicante (Woo, 1991: 216-217).

La respuesta a la pregunta de qué tan religiosos eran los nuevos inmigrantes depende en parte de la definición de religiosidad. En el contexto estadounidense,

la práctica religiosa por lo general significa asistir regularmente a los servicios semanales. En la mayor parte de las áreas rurales de Europa, así como en Asia y América Latina, la religión y las creencias autóctonas se entrelazaban en una forma de vida. Los espíritus de la naturaleza y las almas de los difuntos se encontraban al alcance de la mano y la vida cotidiana de los aldeanos incluía muchos rituales para atraer la fortuna, curar enfermedades y evitar los peligros. Muchas de estas ideas estaban entrelazadas con las creencias religiosas formales de maneras que criticaban los puristas religiosos. Por ejemplo, los inmigrantes polacos se describían como portadores de una versión polaca del catolicismo, plagada de animismo y creencias mágicas (Lopata, 1976: 48). La caracterización de los italianos era que su catolicismo era “una religión *folk*, fusión de elementos cristianos y precristianos, de animismo, politeísmo y brujería con los sacramentos de la iglesia” (Vecoli, 1969: 228). La tradición religiosa italiana de la *fiesta*, en la que la estatua de un santo se paseaba por la localidad, con la comunidad en procesión, era considerada por la Iglesia católica establecida un ritual pagano. Descripciones similares se han hecho de las creencias y tradiciones religiosas de los inmigrantes católicos nominales provenientes de Filipinas y México.

A pesar de estas tensiones en la primera generación, Russo (1969) reporta que a lo largo de las generaciones, los ítalo-americanos se han inculturado y asimilado gradualmente dentro de la Iglesia católica estadounidense. La primera generación –etiquetada como el “problema italiano” por la Iglesia católica– era anticlerical y se encontró con una iglesia dominada por los irlandeses, conservadora, preocupada por recolectar fondos, poco abierta y frecuentemente hostil a los italianos pobres. A medida que la segunda y la tercera generaciones dejaron la ciudad y se fueron a los suburbios, se unieron con frecuencia a las iglesias católicas típicas. Otras medidas de la religiosidad, como la asistencia semanal a misa y la comunión frecuente aumentaron entre los ítalo-americanos de la segunda generación y posteriores. Ello se debe, argumenta Russo, a los matrimonios mixtos, la tendencia al crecimiento de los suburbios y a la creciente exposición a las normas y prácticas del catolicismo estadounidense.

Una mayor evidencia de conformidad religiosa a las restricciones católicas proviene de un estudio de los inmigrantes hispanos a Nueva York. Fitzpatrick y Gurak (1979: 60-63) reportan que los hispanos de la segunda generación tienen una mayor probabilidad de realizar ceremonias católicas de matrimonio que los hispanos de la primera generación –lo que es consistente con la tesis de que la religiosidad (o las prácticas religiosas) se incrementan con la exposición a la sociedad estadounidense.

Sin embargo, un grupo de inmigrantes católicos, se mostraba muy diferente a todos los otros. Alrededor de 1900, más del 90 por ciento de la población de irlandeses en Irlanda y en Estados Unidos asistía a misa semanal. Su caso es

de particular importancia porque el clero irlandés dominaba la jerarquía de la Iglesia católica estadounidense y definía la cultura de la iglesia. Éste no es sólo un fenómeno estadounidense. Los sacerdotes y las monjas irlandesas han desempeñado un papel significativo en el desarrollo de la iglesia católica a lo largo y ancho del mudo angloparlante:

No sólo las iglesias católicas romanas en Inglaterra y Escocia se tornaron esencialmente irlandesas, sino que las iglesias en Estados Unidos, la porción angloparlante de Canadá, Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda, se vieron fuertemente influidas por los valores y las normas morales del catolicismo romano irlandés (Larkin, 1984: 9).

Con frecuencia se suscitan observaciones en torno a la reacción negativa de muchos grupos de inmigrantes católicos ante la Iglesia católica estadounidense dominada por los irlandeses, lo que generó un conjunto muy formal de obligaciones y no era particularmente receptiva de las versiones *folk* del catolicismo proveniente de otras tierras. No obstante, ganó terreno en el competitivo mercado religioso estadounidense y eventualmente captó a los hijos de la mayor parte de los inmigrantes católicos, incluso si la primera generación rechazaba el modelo irlandés de la iglesia estadounidense. A mediados del siglo xx, aproximadamente un tercio de los estadounidenses se identificaba como católico.

¿Por qué los irlandeses eran diferentes?, ¿qué hacía que fueran mucho más religiosos que otros grupos? Para abordar estas preguntas se requiere una digresión hacia la historia religiosa irlandesa y hacia la inmigración irlandesa a Estados Unidos. El primer punto es que la versión del catolicismo irlandés de finales del siglo xix –que generó al catolicismo estadounidense– constituía una reversión de la tendencia en el catolicismo irlandés anterior a la gran hambruna de la década de 1840. Según Emmet Larkin (1984), la práctica formal del catolicismo en Irlanda se hallaba, de hecho, en decadencia en las primeras cuatro décadas del siglo xix. El número de sacerdotes no podía crecer al mismo ritmo que una población que crecía a pasos agigantados y menos del 40 por ciento de los católicos irlandeses asistía regularmente a misa (Larkin, 1984: 68, 87). Una pobreza ampliamente difundida y la creciente pauperización de la población irlandesa contribuyeron a debilitar la institución católica. También había narraciones acerca de una disciplina laxa en la que se permitía la avaricia, la lujuria y el alcoholismo entre algunos sacerdotes. Estos ejemplos irlandeses no estaban muy alejados de los reportes acerca de algunos miembros del clero italiano que llegaron a Estados Unidos después de haber sido expulsados de Italia por su mal comportamiento sexual (Vecoli, 1969: 240).

Esta narración del catolicismo nominal en Irlanda en la primera parte del siglo XIX resulta congruente con los reportes de las comunidades inmigrantes irlandesas no religiosas de la misma época (Bodnar, 1985: 151). Los inmigrantes irlandeses de antes de la hambruna no eran asistentes ávidos a la iglesia y el “gran cuerpo” de la gente recibía la comunión tan sólo una o dos veces al año (Dolan, 1975: 55-56). En la iglesia de la Transfiguración –la parroquia más grande en la ciudad de Nueva York– sólo del 10 al 25 por ciento de los 10,000 miembros arrendaba un banco en la iglesia, lo que podría interpretarse como un signo de asistencia irregular (Dolan, 1975: 51). El problema no era tan sólo de los irlandeses. Una actitud similar prevalecía entre los católicos alemanes en el Nueva York de mediados del siglo XIX, donde tan sólo el 50 por ciento de la comunidad de la parroquia del Divino Redentor asistía a los servicios dominicales (Dolan, 1975: 85).

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, los católicos nominales irlandeses se transformaron en practicantes, como lo era la mayor parte de los católicos irlandeses-americanos. Tras la hambruna de finales de la década de 1840, la Iglesia católica en Irlanda cambió marcadamente con la “revolución devocional”. La hambruna tuvo un impacto devastador en la población, que se redujo en más de dos millones, o en casi un tercio, por la muerte y la emigración en el lapso de cuatro años, entre 1846 y 1850 (Larkin, 1984: 59). El despoblamiento de Irlanda continuó hasta finales del siglo, con una emigración anual promedio de 50,000 a 100,000 personas. Aunque el efecto psicológico de la hambruna se concibe, por lo general, como una razón crucial para la creciente religiosidad de los católicos irlandeses, contribuyeron otros factores.

Las pérdidas demográficas en la población irlandesa no se dieron al azar, sino que se presentaron sobre todo entre los integrantes más pobres y los menos religiosos. El efecto de primer orden del despoblamiento fue un agudo cambio en la proporción entre clero y población laica. Esto significaba que había más iglesias con clero regular. El cambio en la composición de clase de la población irlandesa después de la hambruna también dejó un mayor número de católicos de clase media, quienes habían sido el baluarte histórico de la Iglesia.

Se dio un mejoramiento gradual en los ingresos de los católicos irlandeses de clase media durante las décadas posteriores. Debido a sus fuertes convicciones religiosas y una escasez de oportunidades de inversión en el siglo XIX, la clase media irlandesa aportó a la Iglesia católica una gran porción de su ingreso discrecional y de sus ahorros en el transcurso de su vida (Larkin, 1984). Estas aportaciones mejoraron la riqueza y el estatus de la Iglesia, lo que desembocó en un ambicioso programa de construcción de catedrales, iglesias, capillas, monasterios, conventos, escuelas y hospitales en todas partes de Irlanda durante las últimas décadas del siglo XIX (Larkin, 1984: 26-27). La cifra de sacerdotes, mon-

jas y monjes irlandeses casi se triplicó entre 1850 y 1900, mientras que la población católica irlandesa decaía en un tercio. Al mismo tiempo, Irlanda comenzó a exportar clérigos (y capital) al servicio del catolicismo a todo el mundo.

La revolución devocional –que inició con la reforma de la Iglesia y condujo a la transformación de los católicos nominales a practicantes en una generación– fue mayor que una simple respuesta psicológica a la gran hambruna (Larkin, 1984: 82-85). La interpretación de Larkin es que el catolicismo se convirtió en el componente primario de la identidad irlandesa a medida que perdían su “idioma, cultura y forma de vida” bajo el dominio británico. Aunque la tendencia hacia la anglización de Irlanda había estado vigente por más de 100 años, la revolución devocional de la segunda mitad del siglo XIX consolidó al catolicismo como “lenguaje simbólico y herencia cultural” de los irlandeses en su tierra y en el extranjero.

La evidencia histórica señala dos razones para el vigor de la Iglesia católica en los Estados Unidos de finales del siglo XIX, ambas derivadas de la revolución devocional en Irlanda. La primera es simplemente la exportación del clero irlandés. La Iglesia católica estadounidense adoptó el carácter irlandés, no sólo porque los irlandeses constituyeron la oleada inicial de magnitud considerable en cuanto a inmigración de católicos, sino también porque los sacerdotes y las monjas irlandeses servían en la iglesia católica estadounidense. Los ahorros de la clase media irlandesa llevaron a la expansión de los seminarios en Irlanda, produciendo muchos más sacerdotes y monjas de los requeridos en Irlanda. Las carreras religiosas fueron uno de los pocos sectores de crecimiento de la economía irlandesa, la que estaba muy por detrás del resto de Europa. Un solo seminario, el College of All Hallows en Dublín, envió 1,500 sacerdotes al Nuevo Mundo en los 60 años posteriores a su fundación en 1842 (Blessing, 1980: 534).

El segundo tema es el de la identidad. La tesis de Larkin es que tras 300 años de dominación inglesa, los irlandeses tenían pocos asideros culturales para definirse a sí mismos. El catolicismo y las vocaciones clericales se convirtieron en un apreciado ideal. Esta cuestión de la identidad era especialmente importante en el contexto estadounidense debido al crecimiento de la población irlandesa en Estados Unidos y a la recepción hostil con la que se topó la mayoría de los irlandeses-americanos. La cifra de los estadounidenses católicos se elevó de menos del 1 por ciento de la población en 1790 al 7.5 por ciento de los 23 millones que había en 1850 (Archdeacon, 1983: 74). En el transcurso del siglo XIX, los inmigrantes irlandeses y, en menor medida, los alemanes, hicieron del catolicismo la religión mayoritaria en casi todas las ciudades grandes. Aunque la creciente población católica en Estados Unidos tenía la libertad constitucional de establecer iglesias, no se dio un incremento en la tolerancia de los católicos en los Estados Unidos protestantes.

El temor a los inmigrantes católicos y al catolicismo dominó buena parte de la vida política del siglo XIX. Desde el movimiento xenófobo de los Nada-Sé (Know-Nothing movement) de las décadas de 1840 y 1850 hasta la anticatólica y nativista Asociación Protectora Estadounidense (American Protective Association) de la década de 1890, los católicos fueron blancos de ataques, tanto retórica como físicamente (Archdeacon, 1983: 74-84; Higham 1988: 77-87). El gran inventor estadounidense, Samuel Morse, fue una de las muchas voces decimonónicas que afirmaban que los católicos se preparaban para derrocar al gobierno. En mayo de 1844, se dieron tres días de revueltas en Kensington, un suburbio de clase trabajadora irlandesa en Filadelfia, que culminaron con la quema de dos iglesias católicas y otras propiedades (Archdeacon, 1983: 81). Este caso constituyó uno de muchos incidentes durante las décadas de 1840 y 1850 cuando fueron destruidos las iglesias y conventos católicos y los sacerdotes fueron atacados por muchedumbres protestantes (Daniels, 1991: 267-268).

Estos ataques ofrecen otra razón por la cual los nuevos inmigrantes estaban altamente motivados a iniciar y unirse a una iglesia en Estados Unidos, específicamente como una forma de protección frente a la población nativa. Aunque pueden haberse suscitado ocasiones en que las cifras han sido importantes para dar protección frente a la violencia de las muchedumbres, la principal ventaja de la afiliación religiosa fue generar una comunidad protegida donde los inmigrantes y sus familias no tendrían que sufrir insultos diarios. Finke y Stark (1992: 115) concluyen que “un logro importante de la Iglesia católica estadounidense fue atraer un amplio espectro de antecedentes étnicos y evitar que las diferencias étnicas produjeran cismas considerables... (y haber)... creado una estructura social que protegía a los católicos del dominante y hostil ambiente protestante”.

Los periodos de guerras, de manera quizá inesperada, pueden haber contribuido a una reducción en la intolerancia religiosa. John Higham (1988: 12-14) reporta que el servicio de los estadounidenses nacidos en el extranjero, en especial los irlandeses católicos, en el lado de la Unión durante la Guerra Civil condujo a la erosión del partido de los Nada-Sé en el norte. Resultaba mucho más difícil condenar a los nuevos inmigrantes irlandeses como herejes y opuestos al espíritu estadounidense (*un-Americans*) mientras peleaban y morían para preservar la república americana. Este argumento es consistente con la afirmación de Klinkner y Smith (1999), en el sentido de que las principales ganancias políticas y económicas de los afroamericanos ocurrieron en la guerra revolucionaria, la Guerra Civil y las subsiguientes guerras del siglo XX, cuando los soldados afroamericanos fueron un recurso esencial y necesario para la victoria. Estas ganancias, sin embargo, con frecuencia fueron sólo temporales ya que los prejuicios raciales y religiosos por lo general regresaban a medida que se borraban las memorias de las alianzas en común durante la época bélica.

Las iglesias constituían comunidades sociales al igual que lugares de oración, con una variedad de asociaciones y grupos para hombres, mujeres y niños. Además de su valor educativo y sus actividades del tiempo de esparcimiento, las asociaciones de la Iglesia generaban oportunidades para el liderazgo y las contribuciones cívicas que no habrían sido posibles en la comunidad más amplia. Para muchos grupos de inmigrantes, empezando por los irlandeses, la identidad como católicos les daba un sentimiento de cohesión interna y de estatus, al mismo tiempo que se enfrentaban al prejuicio y la discriminación en Estados Unidos. De una manera un tanto extraña, la hostilidad generalizada proveniente de la mayoría de la población puede haber contribuido a la tradición estadounidense en la que los nuevos grupos de inmigrantes fundarían sus propias iglesias étnicas.

En el transcurso del siglo XIX y las primeras décadas del XX, la Iglesia católica creció gracias a la continuada inmigración de católicos provenientes del sur y el este de Europa. Pero la creación de una población católica practicante en Estados Unidos durante el siglo XX se inició por la infusión de los sacerdotes, monjas y recursos irlandeses. El ejemplo de una Iglesia irlandesa que definía la identidad nacional se convirtió en el modelo de otras nacionalidades. Para muchos grupos étnicos europeos, la identificación con una tradición religiosa también era una forma de nacionalismo, en especial si no existía un Estado contemporáneo con el cual identificarse. “Había iglesias nacionales, incluida la católica irlandesa, la apostólica armenia, la católica polaca, la ortodoxa griega, en una época en que Irlanda, Armenia, Polonia y Grecia no existían en el sentido político” (Warner y Srole, 1945: 159).

Un medio importante para crear iglesias inmigrantes/étnicas fue el de la promoción de idiomas nacionales. La Iglesia católica permitía dos tipos de parroquias: de barrio y nacionales. A las parroquias nacionales podían asistir los miembros de una nacionalidad específica provenientes de cualquier lugar de una ciudad. Entre 1880 y 1930, el 30 por ciento de las parroquias nuevas en el noreste eran “nacionales” (Finke y Stark, 1992: 130). En 1916, aproximadamente la mitad de los católicos asistían a parroquias en las que se utilizaban idiomas distintos del inglés durante los servicios religiosos. La misa se decía en latín en todas las iglesias católicas, pero el sermón se daba en el idioma local de las parroquias nacionales (Finke y Stark, 1992: 126-127). Durante varias décadas, la comunidad italo-americana fue atendida sobre todo por las iglesias católicas nacionales (Tomasi, 1975).

Aunque la Iglesia católica estadounidense permitía variaciones en el idioma, los altos parámetros de la observancia religiosa los estableció la revolución devocional irlandesa. Al hacerlo, fortaleció a la Iglesia católica y contribuyó a una sociedad estadounidense más “centrada en la Iglesia” —un tema que reconsideramos en la discusión final.

El valor de la afiliación y las comunidades de carácter religioso para los nuevos inmigrantes

Aunque el valor de la religión usualmente se considera en términos espirituales, hay muchos beneficios sociales y económicos derivados de la participación en las organizaciones religiosas. Estos aspectos de la participación religiosa son particularmente importantes para los inmigrantes, porque puede ser que tengan muchas necesidades y pocos recursos. Muchos esfuerzos evangélicos por ganar conversos religiosos entre los inmigrantes empiezan con la prestación de servicios necesarios. Por ejemplo, a principios del siglo xx, las misiones protestantes ofrecían clases de inglés, servicios médicos y sociales, como parte de sus esfuerzos por convertir a los chinos de la costa pacífica (Woo, 1991: 214-215). Los misioneros protestantes ofrecían ropa, comida, empleos e incluso dulces para atraer a las familias italianas y a sus hijos a las iglesias protestantes (Vecoli, 1969: 252). La Iglesia católica realizó un esfuerzo, en contra de aquellas iglesias, para enseñar el catecismo y ofrecer actividades sociales a los niños en la Pequeña Italia.

Casi todas las iglesias inmigrantes/étnicas llevan a cabo grandes esfuerzos por atender las necesidades sociales y económicas de sus congregantes, incluida la información sobre vivienda, oportunidades sociales y económicas que facilitarían la adaptación a la sociedad estadounidense (Bodnar, 1985: 148-150). Min (1992: 1379) reporta que algunas iglesias étnicas coreanas en la ciudad de Nueva York ofrecen clases de idioma (tanto coreano como inglés), un almuerzo coreano completo después de los servicios y seminarios sobre tópicos prácticos al igual que espirituales.

Las iglesias también proporcionan oportunidades para el compañerismo con los miembros de la misma etnia. Las iglesias coreanas en la ciudad de Nueva York tienden a ser pequeñas (menos de 100 miembros) y permiten que se dé una amplia interacción social después de los servicios, al igual que en celebraciones por días de guardar y para fiestas de cumpleaños para los niños y los ancianos –que operan como familia extensa para muchos de los inmigrantes coreanos (Min, 1992: 1382). Las iglesias aportan un medio para la continuidad con el pasado, a través de la reafirmación de los valores tradicionales, al igual que para lidiar con los problemas del presente.

Ayudan a nuevos inmigrantes en la búsqueda de vivienda y empleos, al igual que ofrecen ayuda lingüística y para navegar en la burocracia estadounidense. Son particularmente útiles para los padres que requieren de asesoría acerca de cómo orientar a sus hijos nacidos en Estados Unidos y también para proporcionar programas religiosos y de educación especiales para los niños

(Min, 1992). La Iglesia católica coreana del apostolado, en Queens, tiene más de 2,500 miembros y maneja una unión crediticia que atiende a los miembros de otras cinco iglesias católicas coreanas en la región aledaña a la ciudad de Nueva York. Bankston y Zhou (2000) hacen notar que el propósito explícito de la Iglesia católica vietnamita en Nueva Orleans es aportar un lugar para la oración, el propósito latente es reunir a la gente de modo que pueda enterarse de las oportunidades disponibles, sobre todo en lo que se refiere a las oportunidades laborales y otras de tipo económico. La participación religiosa en la comunidad vietnamita constituye también un medio para facilitar el ajuste social de los niños y adolescentes en la sociedad estadounidense (Bankston y Zhou, 1995).

Varios miles de estadounidenses provenientes de Laos viven en el área rural de Louisiana, atraídos originalmente por un programa de entrenamiento en ajuste de tuberías y otras habilidades requeridas en la costa del golfo, a principios de los años ochenta (Zhou, Bankston, y Kim, 2002). Primero vivían en casas públicas, pero con el tiempo empezaron a establecerse en núcleos en los barrios de clase media. Para 1986, los líderes de la comunidad formaron una asociación para construir un templo budista al estilo de Laos en un área rural del condado que se convirtió en un espacio de establecimiento residencial para muchas familias de Laos. Además de proveer continuidad cultural y espiritual con su pasado, el templo servía como punto de encuentro para la búsqueda de oportunidades económicas.

Como parte de su investigación en la comunidad de Laos, Zhou, Bankston, y Kim (2002: 57) en una entrevista con un director no lao, de una firma que empleaba a cerca de 75 soldados, ajustadores y otros trabajadores manuales calificados en la construcción de estructuras petroleras en alta mar; le preguntaron cómo es que la firma atrajo a tantos trabajadores lao. Él respondió “uno de nuestros capataces es el gerente de finanzas en el *whatchmacallit* budista... la gente lo busca cuando requiere un empleo y él simplemente los refiere para acá”. Otro miembro de la comunidad del templo aporta asistencia para la vivienda a través de su posición como funcionaria de préstamos en un banco local.

Aunque a la Iglesia católica por lo general no se le reconoce que provea la misma gama de servicios sociales que las otras iglesias, esta perspectiva deja de lado el papel histórico de la Iglesia para facilitar oportunidades educativas por medio de las escuelas parroquiales. Con el advenimiento de las escuelas públicas comunes a mediados del siglo XIX, los católicos enfrentaron una crisis. Además de la tendencia general anticatólica de la porción nativista estadounidense, las escuelas públicas comunicaban una cultura notablemente protestante que muchos católicos consideraban degradante (Dolan 1975: 101-102). La respuesta fue crear un sistema educativo católico alternativo. Aunque muchos (quizá la

mayoría) de los padres católicos no enviaban a sus hijos a las escuelas parroquiales, la educación católica era particularmente atractiva para la emergente clase media. En particular, la educación secundaria y superior católicas ofrecían un sistema educativo para las clases altas, donde había estudiantes de todos los grupos étnicos (Dolan, 1975: 111).

También existía una tradición de organizaciones caritativas católicas, incluidos los orfanatos y hospitales que ayudaban a los inmigrantes y a los pobres (Dolan, 1975: 128). Estas instituciones, al igual que las escuelas católicas, contaban primordialmente con monjas entre su personal. Debido a que éstas trabajaban por sueldos mucho más bajos que los de otros trabajadores, las instituciones católicas fueron capaces de ofrecer servicios de alta calidad por una fracción de los costos en la economía de mercado. Muchas eran inmigrantes, provenientes particularmente de Irlanda. Entre 1850 y 1900 la cifra de sacerdotes católicos en Estados Unidos creció poco más de 10 veces, mientras que la cifra de monjas se multiplicó por 25 (Finke y Stark, 1992: 135). La proporción de monjas comparada con la población católica excedió el triple durante el periodo. Las asociaciones eclesiales de beneficio mutuo, como la de "Hijos de Italia" ofrecían seguros por enfermedad y muerte, lo que representaba un servicio muy necesario para los inmigrantes y los pobres (Finke y Stark, 1992: 132).

Resulta difícil evaluar el impacto a largo plazo de las escuelas católicas, pero éstas pueden haber sido críticas para la movilidad ascendente de los hijos y nietos de los inmigrantes. James Coleman y sus colaboradores afirman que las escuelas católicas ofrecen ambientes académicos más fuertes que algunas escuelas públicas (Coleman, James, Thomas Hoffer y Sally Kilgore, 1982). Debido a que las escuelas privadas tienen menos problemas disciplinarios, para los estudiantes resulta posible concentrarse en sus estudios académicos.

Conclusiones

Las cantidades ascendentes de nuevos inmigrantes en Estados Unidos en las últimas décadas del siglo XX, han desatado un resurgimiento religioso, que se ha convertido en tema de la atención popular y académica (Ebaugh y Chafetz, 2000; Min y Kim, 2001; Warner y Wittner, 1998). Este fenómeno no significa que todos los nuevos inmigrantes, ni siquiera la mayoría de ellos, sean muy religiosos o asistan con regularidad a los servicios formales. Pero la creación de nuevos templos e iglesias, al igual que la presencia de los inmigrantes en las iglesias estadounidenses ya establecidas lleva a importantes cambios en el panorama religioso estadounidense. Por ejemplo, en muchos pueblos pequeños del sur de Estados Unidos —una región del país que experimenta su primera olea-

da de inmigración desde el siglo XVIII— algunas iglesias católicas han empezado a ofrecer misa en español.

La manifestación más visible del impacto de los nuevos inmigrantes en la religión estadounidense ha sido el establecimiento de miles de nuevas iglesias y nuevos templos que atienden a las necesidades particulares de las comunidades de inmigrantes. Algunas iglesias de inmigrantes tienen edificios construidos recientemente, que son financiados por los ahorros duramente logrados de los inmigrantes. Con mayor frecuencia, los inmigrantes sostienen sus servicios en espacios rentados en los sótanos de iglesias establecidas o en locales comerciales que han perdido sus arrendatarios comerciales. Muchos simplemente se reúnen para rezar, cantar y socializar en los hogares de los demás. Estos patrones son estadounidenses por quintaesencia. Uno de los primeros proyectos de las comunidades pioneras de inmigrantes en el siglo XX fue iniciar sus propias iglesias y sinagogas. En efecto, el desarrollo de las tradiciones religiosas estadounidenses está ligado estrechamente con la historia de la inmigración (Herberg, 1955).

En muchas dimensiones, el modelo clásico de Handlin y Herberg de las reforzadas creencias y prácticas religiosas después de la inmigración capta muchos rasgos del reavivamiento contemporáneo de la religión entre los nuevos inmigrantes hacia Estados Unidos. Así como la religión desempeñó un importante papel en el mantenimiento de la comunidad y en la continuidad en las vidas de los inmigrantes europeos de principios del siglo XX, muchos nuevos inmigrantes encuentran consuelo, seguridad y compañerismo a través de la participación en las actividades religiosas. Existen muchos paralelos históricos con el presente. La diversidad de sectas del Islam y el budismo, que con frecuencia parecen incomprensibles para los extraños, es semejante a las múltiples versiones del catolicismo *folk* que las anteriores oleadas de inmigrantes trajeron consigo. Otro rasgo que enfatiza Herberg es el de la tensión entre la necesidad que expresa la primera generación de una iglesia con servicios en el idioma materno y la preferencia de la segunda generación por una “iglesia menos étnica” con servicios en inglés. Este patrón histórico ofrece un cartabón para las comparaciones con la creciente diversidad entre las iglesias cristianas chinas y coreanas contemporáneas.

No obstante, la narración de Handlin y Herberg no proporciona en realidad una explicación sociológica clara de los atractivos no teológicos de la participación religiosa para los inmigrantes. Además, su modelo, a mi juicio, se queda corto como explicación de algunos misterios en el cambiante contexto histórico de las instituciones religiosas estadounidenses. Al suponer una presencia constante de la religión en la sociedad estadounidense, no captan cómo fue que Estados Unidos se convirtió en una sociedad más religiosa con el transcurso de los siglos XIX y XX. Uno de los elementos centrales en la “eclesialización de

América” ha sido la habilidad de la Iglesia católica estadounidense para incorporar una gran porción de los hijos y nietos de los inmigrantes provenientes del sur y el este de Europa entre los católicos practicantes.

Según muchos estudios, la primer generación se mostraba en gran parte indiferente, si no es que hostil, al catolicismo organizado. Además, muchos inmigrantes cuyas formas tradicionales de catolicismo *folk* no requerían que se siguieran las normativas de la iglesia para asistir con regularidad y para recibir los sacramentos, percibían a la Iglesia católica irlandesa de Estados Unidos como fría, poco abierta y puritana. La Iglesia católica tuvo éxito en el largo plazo, al permitir que la primera generación hiciera su voluntad en las iglesias nacionales, que permitían variaciones en las formas lingüísticas y culturales. Cuando la segunda generación estuvo lista para escoger entre sus opciones religiosas, la Iglesia católica le ofrecía un paquete increíblemente bueno –una iglesia respetable libre de prejuicios protestantes; escuelas, hospitales y otros servicios sociales atendidos por monjas atentas y dedicadas; exigiendo obligaciones religiosas, que resultaban atractivas para muchos. Aunque la intuición podría sugerir que las religiones laxas y poco exigentes serían más populares, la investigación reciente en la sociología de la religión sugiere lo contrario (Finke y Stark, 1992). Los compromisos religiosos son más fuertes si una fe espera conformidad con los principios y establece formas de vigilancia de las obligaciones generando un sentimiento fuerte de comunidad.

El carácter central de la religión para las comunidades inmigrantes puede sintetizarse como la búsqueda de refugio, respetabilidad y recursos.* La necesidad que tiene el inmigrante de refugio frente al trauma de la pérdida y la separación constituyó un tema central en los escritos clásicos de Oscar Handlin y Will Herberg. El proceso de ajuste después de la migración internacional varía según los grupos de origen, con el tiempo, y de una persona a otra. Para muchos inmigrantes, la separación de familia, idioma y comunidad con frecuencia desemboca en una búsqueda de significado y estabilidad en su nueva tierra. La participación y los rituales religiosos a menudo pueden llenar el vacío psicológico, generar un sentido de pertenencia y comunidad para los recién llegados. El pluralismo religioso estadounidense permite (y estimula) que los inmigrantes formen sus propias iglesias o templos que se ajustan a sus necesidades socioculturales y lingüísticas idiosincrásicas.

En diversos momentos de la historia estadounidense, la búsqueda de refugio por los inmigrantes ha estado orientada a la seguridad física, al igual que al consuelo psicológico. El nativismo estadounidense, por momentos se tornó violento, en especial contra los católicos en las ciudades del siglo XIX. Las comu-

*Agradezco a Alejandro Portes por sugerir esta formulación.

nidades y los barrios que compartían una identidad religiosa centrada en una iglesia o un templo podían aportar un sentido de protección local frente a las dificultades del exterior. A finales de las décadas de los ochenta y noventa, algunas iglesias estadounidenses liberales generaron el movimiento del santuario para proteger a los inmigrantes ilegales que huían de la guerra en América Latina. Las iglesias con frecuencia se simbolizan como lugares de refugio frente al poder secular injusto.

También pueden ofrecer respetabilidad u oportunidades para que se reconozca el estatus y para la movilidad social que se niegan en la sociedad más amplia. Aun cuando a muchos inmigrantes (y sus hijos) se les concede el acceso formal a la educación y al empleo en Estados Unidos, todavía pueden encontrarse con barreras informales para ingresar en círculos íntimos de amistad, clubes y otros grupos sociales. Milton Gordon (1964) observó la persistencia de las “clasétnicas” frente a la continuada discriminación por parte de estadounidenses de generaciones más antiguas que obstaculizaban la asimilación estructural para los descendientes de los inmigrantes de la segunda y tercera generaciones. Al crear un conjunto paralelo de instituciones sociales, los inmigrantes fueron capaces de establecer caminos para el progreso social, el liderazgo, el servicio comunitario y el respeto que puede ser imposible en la comunidad más amplia. Muchas de estas instituciones se centraban en las iglesias étnicas y en asociaciones de filiación religiosa, como los Caballeros de Colón, los Hijos de Italia, B'nai B'rith y organizaciones comparables para mujeres y adolescentes.

Las iglesias y los templos también se convierten en elementos centrales de las vidas de los inmigrantes al atender sus necesidades por medio de la provisión de recursos y servicios. Los lazos de fe se refuerzan cuando una comunidad religiosa puede ofrecer un compañerismo no espiritual y asistencia práctica para los muchos problemas que enfrentan los inmigrantes. Casi todos los estudios de las iglesias y los templos inmigrantes contemporáneos describen los múltiples servicios que se ofrecen a los recién llegados. Los inmigrantes y sus familias van a la escuela en busca de información acerca de vivienda, oportunidades de empleo y otros problemas. Las iglesias patrocinan cursos para aprender inglés, para aprender a tratar a sus hijos americanizados y cómo acceder a los beneficios para los padres de mayor edad. Los inmigrantes jóvenes o los miembros de la segunda generación pueden ir a la iglesia para que se les ayude con su tarea, en busca de actividades sociales y para conocer a posibles partidos matrimoniales que tal vez gocen de la aprobación de los padres.

El papel social, cultural y socioeconómico de las iglesias estadounidenses, desde las comidas en cooperación hasta las recomendaciones laborales, no se

limitan a las iglesias y los templos de los inmigrantes. La mayor parte de las iglesias, las sinagogas, los templos y las mezquitas responden a las necesidades espirituales, al mismo tiempo que atienden las necesidades prácticas y cotidianas de sus miembros. Este modelo de organización religiosa ha contribuido a que generaciones sucesivas de inmigrantes y sus hijos se tornen estadounidenses. A su vez, la prolongada historia y la gran diversidad de los inmigrantes a Estados Unidos han desempeñado un importante papel para crear un panorama religioso estadounidense que es pluralista, por lo general observante y muy capaz de responder a las necesidades culturales y socioeconómicas de sus miembros.

Bibliografía

- ALBA, R. y V. Nee, 2003, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge, Harvard University Press.
- ARCHDEACON, T.J., 1983, *Becoming American: An Ethnic History*, Nueva York, Free Press.
- BANKSTON, C.L. y M. Zhou, 2000, "De Facto Congregationalism and Socioeconomic Mobility in Laotian and Vietnamese Immigrant Communities: A Study of Religious Institutions and Social Change", *Review of Religious Research*, 41: 453-470.
- , 1995, "Religious Participation, Ethnic Identification, and Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community", *The Sociological Quarterly*, 36: 523-534.
- BARTON, J., 1975, *Peasants and Strangers: Italians, Rumanians, and Slovaks in an American City, 1890-1950*, Cambridge, Harvard University Press.
- BLESSING, P.J., 1980, "Irish", en A.Orlov y O. Handlin (eds.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, S. Thernstrom, Cambridge, Harvard University Press.
- BODNAR, J., 1985, *The Transplanted: A History of Immigrants in Urban America*, Bloomington, Indiana University Press.
- BUCZEK, D.S., 1976, "Polish American Priests and the American Catholic Hierarchy: A View from the 1920s", *Polish American Studies*, 33: 34-43.
- CAMARILLO, A., 1979, *Chicanos in a Changing Society: From Mexican Pueblos to American Barrios in Santa Barbara and Southern California, 1848-1930*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- CINEL, D., 1982, *From Italy to San Francisco: The Immigrant Experience*, Stanford, Stanford University Press.
- COLEMAN, J., T. Hoffer y S. Kilgore, 1982, *High School Achievement: Public, Catholic, and Private Schools Compared*, Nueva York, Basic Books.

- DANIELS, R., 1991, *Coming to America: A History of Immigration and Ethnicity in American Life*, Nueva York, HarperPerennial.
- DINNERSTEIN, L., 1994, *Anti-Semitism in America*, Nueva York, Oxford.
- DOLAN, J.P., 1975, *The Immigrant Church: New York's Irish and German Catholics*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- EBAUGH, H.R. y J.S. Chafetz, 2000, *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Nueva York, AltaMira Press.
- (eds.), 2002, *Religion across Borders: Transnational Immigrant Networks*, Nueva York, AltaMira Press.
- FINKE, R. y R. Stark, 1992, *The Churching of America: Winners and Losers in the Religious Economy*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press.
- FISCHER, D.H., 1989, *Albion's Seed: Four British Folkways in America*, Nueva York, Oxford University Press.
- FITZPATRICK, J.P. y D.T. Gurak, 1979, *Hispanic Inter-marriage in New York City, 1975*, Nueva York, Hispanic Research Center, Fordham University.
- GORDON, M., 1964, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Nueva York, Oxford University Press.
- HANDLIN, O., 1973, *The Uprooted*, 2a. ed., Boston, Little, Brown and Company.
- HERBERG, W., 1960, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*, edición revisada, Garden City, Nueva York, Anchor Books.
- HIGHAM, J., 1988, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, 2a. ed., Nueva Brunswick, Rutgers University Press.
- HOUT M. y A.M. Greeley, 1987, "The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States, 1940-1984", *American Sociological Review*, 52: 325-345.
- HURH, W.M. y K.C. Kim, 1984, *Korean Immigrants in the United States: A Structural Analysis of Ethnic Confinement and Adhesive Adaptation*, Cranbury, NJ, Associated University Press.
- KENNEDY, R.J.R., 1952, "Single or Triple Melting Pot? Inter-marriage Trends in New Haven, 1870-1950", *American Journal of Sociology*, 58: 56-59.
- , 1944, "Single or Triple Melting Pot? Inter-marriage Trends in New Haven, 1870-1940", *American Journal of Sociology*, 49: 331-339.
- KLINKNER, P.A. y R.M. Smith, 1999, *The Unsteady March: The Rise and Decline of Racial Equality in the United States*, Chicago, University of Chicago Press.
- KURIEN, P., 2002, "«We Are Better Hindus Here:» Religion and Ethnicity Among Indian Americans", en P.G. Min y J.H. Kim (eds.), *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, Walnut Creek, AltaMira Press.
- LARKIN, E., 1984, *The Historical Dimensions of Irish Catholicism*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press.

- LENSKI, G., 1963, *The Religious Factor: A Sociologist's Inquiry*, Garden City, NY, Doubleday and Company.
- LOPATA, H.Z., 1976, *Polish Americans: Status Competition in an Ethnic Community*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- MIN, P.G., 1992, "The Structure and Social Functions of Korean Churches in the United States", *International Migration Review*, 26: 1370-1394.
- MIN, P.G. y J.H. Kim (eds.), 2001, *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, AltaMira Press.
- MORAWSKA, E., 1996, *Insecure Prosperity: Small Town Jews in Industrial America, 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press.
- NELLI, H.S., 1980, "Italians", en S. Thernstrom, A. Orlov y O. Handlin (eds.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ROOF, W.C. y W. McKinney, 1987, *America's Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press.
- RUSSO, N.J., 1969, "Three Generations of Italians in New York City, Their Religious Acculturation", *International Migration Review*, 3: 3-17.
- SÁNCHEZ, G.J., 1993, *Becoming Mexican American: Ethnicity, Culture and Identity in Chicano Los Angeles, 1900-1945*, Nueva York, Oxford University Press.
- SMITH, T., 1978, "Religion and Ethnicity in America", *The American Historical Review*, 83: 1155-1185.
- STARK, R. y W. Bainbridge, 1996, *A Theory of Religion*, reimpr., Nueva Brunswick, N.J., Rutgers University Press.
- TOMASI, S., 1975, *Piety and Power: The Role of Italian Parishes in the New York Metropolitan Area, 1880-1930*, Nueva York, Center for Migration Studies.
- VECOLI, R., 1969, "Prelates and Peasants: Italian Immigrants and the Catholic Church", *Journal of Social History*, 2: 217-268.
- _____, 1964, "Contadini in Chicago: A Critique of the Uprooted", *The Journal of American History*, 51: 404-417.
- WARNER, S., 1998, "Introduction: Immigration and Religious Communities in the United States", en S. Warner y J.G. Witter (eds.), *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Filadelfia, Temple University Press.
- WARNER, S. y J.G. Wittner (eds.), 1998, *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Filadelfia, Temple University Press.
- WARNER, W.L. y L. Srole, 1945, *The Social Systems of American Ethnic Groups*, Nueva Haven, Yale University Press.
- WOO, W., 1991, "Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area", en S. Chan (ed.), *Entry Denied: Exclusion and the Chinese Community in America, 1882-1943*, Filadelfia, Temple University Press, pp. 213-245.

- YANG, F., 2002, "Religious Diversity Among the Chinese in America", en P.G. Min y J.H. Kim (eds.), *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, Walnut Creek, AltaMira Press.
- ZHOU, M., C. Bankston, y R. Kim, 2002, "Rebuilding Spiritual Lives in the New Land: Religious Practices among Southeast Asian Refugees in the United States", en P.G. Min y J.H. Kim (eds.), *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, Walnut Creek, AltaMira Press.

