



REZAR POR ENCIMA DE LAS FRONTERAS: CÓMO LOS INMIGRANTES ESTÁN CAMBIANDO EL PANORAMA RELIGIOSO*



PEGGY LEVITT

TRADUCCIÓN DE LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ

RESUMEN. Los discursos sobre migración, religión y nación no están en sintonía con la realidad cotidiana de las personas por varias razones. Primera, todavía esperamos que los migrantes corten sus lazos con sus países de origen, cuando la realidad es que al mismo tiempo se integran a sus nuevas comunidades y, al mismo tiempo, mantienen contactos con sus países de origen. Segunda, la forma que tenemos de entender a la religión está sumamente basada en una visión cristiana que no siempre tiene que ver con las vidas religiosas de muchas personas. Tercero, pensamos que el mundo está lógicamente y automáticamente organizado por Estados-nación cuando, cada vez más, los procesos y relaciones sociales cruzan fronteras. En este artículo, propongo una manera distinta de entender la migración, la religión y la nación, con el argumento de que las personas que saben vivir entre dos comunidades y traducir entre dos contextos religiosos y sociales están ganando la carrera en el mundo global en que vivimos.

PALABRAS CLAVE. Transnacionalismo, religión, globalización, política, migración.

ABSTRACT. Discourses on migration, religion, and nation are not in sintony withthe quotidian reality of people for several reasons. First, we stil expect that moigrants cut its ties with is countries of origin, when reality shows that they integrate to their new communities and, at the time, they keep contact with their countries of origin. Second, we still see religion in a Christian framework when the religious life of most people has nothing to do with Christianity. Third, we still think that the world is logically and automatically organized within nation-states, when mor and more, social process and realtiy cross borders. In this paper, I propose a different way to understand migration, religion and nation, and I argue that people who know life between two different communities, an settle in two different religious and social contexts are winning the march in the globalized word we live in.

KEYWORDS. Transnationalism, religion, globalization, politics, migration.

* Una versión anterior de este texto apareció en *The Harvard Divinity Bulletin*. El presente escrito está basado en el libro de la autora, *God Needs No Passport: How Immigrants are Changing the American Religious Landscape*, que salió en la primavera de 2007, publicado por The New Press.



Los suburbios de costosas residencias, bien cuidados jardines y grandes camionetas en las cocheras se asemejan a cualquier otra comunidad estadounidense de personas con altos ingresos, pero los buzones revelan una variante: casi todos tienen rótulos con nombres como «Patel» o «Bhaghat». Durante los últimos veinte años, estos inmigrantes hindúes se han trasladado desde las aldeas y los pequeños pueblos del central estado de Gujarat, sobre la costa occidental de la India, en un principio hacia complejos departamentales en renta al noreste de Massachussets, luego a casas propias en lotes situados en las afueras de Boston. Al observar a estos habitantes de los suburbios mientras trabajan, asisten a la escuela y construyen sus congregaciones religiosas en este lugar, un observador casual podría concluir que una oleada más de inmigrantes ha logrado cumplir el sueño americano. Sin embargo, un examen hecho con mayor detenimiento revela que también están cumpliendo el sueño gujarati: envían dinero a la India para iniciar empresas y mejorar las granjas familiares; apoyan al Partido Baharatiya Janata (PBJ) y al foro político indo-americano. Los templos y escuelas religiosas que construyen están cambiando el panorama religioso gujarati, así como el de Estados Unidos. Y su influencia no se pierde al llegar a los políticos hindúes, sino que estos estimulan con entusiasmo su participación en la vida política y económica hindú.

Dipa Patel y su esposo, Pratik, son dos ejemplos de esos inmigrantes que conservan sus pies, al mismo tiempo, en Estados Unidos y en sus comunidades de origen. Hace casi sesenta años, Pratik salió de Bodeli, un pueblo de cerca de 10,000 habitantes, para casarse con Dipa. Contaba con un diploma de licenciatura en ciencias computacionales de una universidad hindú, mientras que él y su primo eran socios en una franquicia de escuelas de computación. Cuando se trasladó a Estados Unidos, Pratik encontró empleo en la línea de ensamblado de una gran firma de telecomunicaciones. Al ser recompensado por su trabajo arduo, regresó a su carrera de ingeniería y desde entonces ha ascendido de manera estable en la escala corporativa. La compañía, que durante un tiempo llegó a tener un estacionamiento atestado con más de 8,000 vehículos, ahora da empleo a menos de mil trabajadores. Pratik todavía está en ella.

Nada ha desviado a Pratik y Dipa en su persecución del sueño americano. En cuanto cumplió con el requisito obligatorio de cinco años de residencia, Pratik solicitó la ciudadanía. Actualmente él y Dipa tienen dos niñas que se comunican mejor en el contexto de las canciones para niños y relatos folclóricos en inglés, que en lo que se refiere a historias hindúes. Por las tardes, Pratik estudia una maestría en un campus dependiente de la Universidad de Boston. Dipa trabaja como supervisora de calidad en una compañía de manufactura de computadoras. Cada mes acuden a *BJ's Warehouse* para comprar algunos pedazos de la forma de vida de la clase media estadounidense. El pasado otoño, finalmente—lograron adquirir la *pièce de résistance*—compraron su casa propia en un nuevo fraccionamiento del sur de Nueva Hampshire—.

Pero Pratik y Dipa también persiguen con ahínco los sueños gujarati. Son la fuente primaria de apoyo financiero de los padres de Pratik, además de que éste sigue como socio en la escuela de computación, envía dinero a la India cuando tiene fondos de los cuales disponer y, antes de comprar su casa en Estados Unidos, el primer proyecto de la familia era construir un segundo piso en su casa de Bodeli, incluidos una segunda



recámara y un cuarto de baño de estilo occidental, los cuales normalmente están vacíos, excepto cuando ellos van de visita.

La religión es una de las principales formas por la que las vidas de Pratik y Dipa trascienden las fronteras nacionales. Ambos pertenecen a la organización internacional *Swaminarayan Satsang* (oiss), una denominación hindú con sede en Ahmedabad dentro del estado de Gujarat que cuenta con ramas interconectadas en todo el mundo. Pasan buena parte de sus fines de semana en el Templo de Lowell, Massachusetts, una antigua iglesia episcopal en la que el altar alberga ahora deidades hindúes, en vez de una estatua de Jesús. Los sábados por la tarde hay *sabhas* o sesiones de oración seguidas de grandes comidas vegetarianas comunales. Las hijas de Pratik y Dipa asisten a las clases de la escuela religiosa y a las reuniones de jóvenes todos los domingos. La mayor parte de sus amigos también son miembros de *Swaminarayan* y cumplen el papel de la familia extensa que tanto echan de menos en Estados Unidos. La comunidad es una fuente importante de apoyo social cuando nace un nuevo bebé, una familia se cambia de casa o hay una enfermedad o un deceso. Al pertenecer a *Swaminarayan*, Pratik y Dipa cuentan con ese lugar en Estados Unidos.

Al mismo tiempo, pertenecer a la oiss en mucho tiene que ver con conservar un hogar en la India. Pratik consulta constantemente con los líderes religiosos de allá no sólo en relación con asuntos del templo, sino también para las decisiones difíciles que tiene que enfrentar en su vida personal. Cuando estaba en proceso de decidir si invertía o no en una pequeña tienda de abarrotes, por ejemplo, llamó a la India; cuando la comunidad no estaba segura de si debía participar en una colecta de apoyo para ayudar a las víctimas de un tsunami en Asia, también llamó para discutir los argumentos a favor y en contra. Los directores del templo en Massachusetts siempre consultan con los líderes en su país las decisiones importantes, dan albergue a un flujo constante de dignatarios visitantes provenientes de la India y de otras comunidades de la oiss de otras partes del mundo. Por ser *Swaminarayan*, Pratik y Dipa también se forjan un lugar duradero en su hogar ancestral.

Las evidencias sobre la cada vez más creciente diversidad religiosa de Estados Unidos, como la que representan Pratik y Dipa, se encuentran a cada paso. El letrado en la iglesia protestante de la localidad incluye, ahora, una línea en coreano o en chino para atraer a los recién llegados a las congregaciones étnicas que oran en ese lugar. Entre el local de *Subway* y el de *Dunkin Donuts*, en el centro comercial, hay un nuevo salón de reuniones de *Swaminarayan*. Los grupos religiosos que alguna vez estuvieron conectados estrechamente con una comunidad inmigrante se han tornado «poco comprometidos», abandonando sus responsabilidades hacia ese grupo particular a cambio de una aproximación más universal e incluyente. La iglesia católica ha abandonado su estrategia parroquial nacional para volcarse hacia las congregaciones multiétnicas. Los pentecostales realizan proselitismo en todos los grupos, independientemente de raza o etnicidad.¹ La Casa Blanca es anfitriona

¹ Peter Dobkin Hall señala que la historia del evangelismo se ha caracterizado por etapas inclusivas y exclusivas, pero afirma que «en Estados Unidos [...] la identidad evangélica con el tiempo ha mostrado ser bastante elástica,



de celebraciones *Divali* y *Eid*² anualmente, enviando así el mensaje a todo el país de que al arco iris religioso estadounidense se le han añadido más colores.

Comentaristas como Diana Eck, Martin Marty, Robert Wuthnow y Alan Wolfe,³ aplauden la creciente diversidad religiosa del país, pero tienden a explicar este pluralismo como consecuencia de fuerzas que operan dentro de Estados Unidos. Argumentan que los textos sagrados de Estados Unidos, como la Constitución, establecieron los fundamentos para que floreciera la diversidad religiosa. En los años sesenta y setenta, los movimientos de los derechos civiles y en contra de la guerra transformaron esta «cultura del pluralismo» en parte de la cultura dominante.

Es necesario, sin embargo, ampliar nuestra visión y ver el pluralismo religioso en Estados Unidos como una pieza integral de un rompecabezas religioso global⁴ más amplio. Así como el presidente del consejo de una corporación se encontraría, sin duda, desempleado si no logra ver a su compañía como parte de la economía global, de esa misma forma perderíamos la perspectiva si continuamos insistiendo en que la religión y la cultura están delimitadas por las fronteras nacionales. Al igual como reconocemos que la economía de Estados Unidos está compuesta por varias redes mundiales de producción y distribución, es necesario ver la mezquita local o el templo pentecostal como parte de tejidos de múltiples niveles de conexión en los que los «bienes» religiosos se producen e intercambian en todo el globo.

No se puede negar que muchas instituciones religiosas están basadas en afirmaciones de universalidad y, en muchos casos, siempre han sido entidades globales.⁵ Sin embargo, en la era del estado-nación, la universalidad y el alcance global de la religión son vistos, con frecuencia, como si estuvieran subordinados a regímenes legales y políticos de alcance nacional. Pero la religión, como el capitalismo, ya no está ubicada dentro de un territorio o régimen legal particulares, ni se ve limitada por principios políticos, culturales o morales externos.⁶ Los referentes culturales, alguna vez limitados por la etnicidad, el idioma o las fronteras del estado-nación, comienzan a desconectarse o desarraigarse de los territorios nacionales, haciendo que las discusiones en torno a la práctica religiosa nacional resulten poco razonables.

Una creciente literatura sobre este tema comienza a utilizar una óptica más amplia y aporta importantes reflexiones sobre el papel de la religión en el mundo global actual así como acerca de la manera en que éste difiere de encarnaciones previas. Teóricos como Peter Beyer y Roland Robertson hacen énfasis en la necesidad de utilizar

permitiendo que las distinciones con base en el credo, la clase, la política y la geografía aumenten y disminuyan en importancia» (2000: 33).

² *Divali* es el año nuevo hindú y con frecuencia se celebra con un Festival de Luces, mientras que *Eid Al-Fitr* es una celebración musulmana que marca el fin del ayuno durante el Ramadán.

³ Eck, 2001; Marty, 1997; Wuthnow 1998; 2005, y Wolfe, 2003.

⁴ Hagan y Ebaugh, 2003; Ebaugh y Chafetz, 2002; Yang, 2001; Kurien, 2001; Yang y Ebaugh, 2001; Wellmeier, 1998; Menjívar, 1999; Levitt, 2001; Carnes y Yang, 2004; Hagan y Ebaugh, 2003; Rudolph y Piscatori, 1997, y el volumen especial de *Latin American Perspectives* dedicado al hemisferio estadounidense, en enero de 2005, editado por Manuel A. Vásquez y Philip J. Williams.

⁵ Juergensmeyer, 2000.

⁶ Casanova, 1994; Held, *et al.*, 1999; Vásquez y Marquardt, 2003.



el sistema global como la unidad principal de análisis para comprender la vida social contemporánea. Como señala Christopher Queen (2002: 327), el budismo, así como el judaísmo y el cristianismo, se convirtieron en una religión «internacional» desde sus inicios, pero, en buena medida, sus variaciones locales estuvieron aisladas unas de las otras. Manuel Vásquez (2003) llama a esto la globalización «delgada» de los imperios mundiales, en la que la interdependencia era horizontal y constante, mientras que cualquier sincretismo cultural o religioso se limitaba a los centros urbanos y pueblos portuarios cosmopolitas.

¿Cuáles son las consecuencias culturales y religiosas de la globalización «gruesa» contemporánea, incluida su creciente velocidad? Primero, muchas religiones se han tornado *multicentradas*, lo que difiere de las *multisituadas* del pasado (Beyer, 2001). Las ideas y prácticas budistas, por ejemplo, ahora se mueven con una velocidad sin precedentes hacia países fuera de Asia, pero no se trata simplemente de un movimiento del centro religioso hacia la periferia, se trata del surgimiento de múltiples centros nuevos, con interpretaciones y prácticas budistas regionalizadas. Debido a que los centros constantemente están en comunicación entre sí, el este y el oeste, el «viejo país» y el nuevo se funden y transforman entre sí.

En segundo lugar, si la globalización constituye el estado siempre cambiante de «mutabilidad» (Beyer, 2001) y ya no tenemos la seguridad de un sentido del ser adscrito o fijo, ello conduce a varios problemas que la religión también podría resolver. Robertson y Chirico (1985) definen dos problemas como son la «legitimidad del orden mundial de las sociedades (naciones)» y «el significado de lo que la humanidad ‘realmente es’». Peter Beyer (2001) nos recuerda que en este estado de mutabilidad, no es sólo la velocidad con la que ocurren los cambios lo que puede ser problemático, sino también quién acaba con el poder en sus manos. Propone dos respuestas que ofrecen los grupos religiosos en el marco de la globalización. La primera es de naturaleza «conservadora» y fundamentalista. En este caso, la religión es un vehículo para afirmar identidades particularistas que se ven amenazadas por las cambiantes condiciones globales. La segunda respuesta, o la respuesta «liberal», está a favor de que las religiones se reorienten hacia el todo global y adopten los valores de la cultura emergente. Beyer enfatiza que se trata de «tipos puros» y señala que dentro de estos dos extremos caen muchas formas híbridas.

José Casanova (2001) sugiere que los cambios que se dan en la religión se suscitan porque el ámbito secular (político) ha infiltrado las dos arenas que la religión alguna vez cumplía: un monopolio de la salvación y la función de «culto comunitario» o la solidaridad que ofrece una representación colectiva de una comunidad imaginada. De acuerdo con esto, necesitamos ver a la religión como un sistema cultural, uno que, en un mundo globalizado, se ha desenraizado. Ello representa tanto una amenaza como una oportunidad. Por un lado, las civilizaciones y religiones del «viejo» mundo pueden liberarse de la territorialidad del estado-nación, asumiendo nuevamente sus dimensiones transnacionales y recuperando su papel de líderes en el escenario mundial. Por otro lado, pueden verse afligidas por la disolución del vínculo intrínseco entre el tiempo sagrado y el espacio sagrado, o por los lazos de historias, pueblos y territorios compartidos que siempre han definido a las civilizaciones y a la religión.



Aún cuando estas perspectivas pueden ser útiles, estas grandes narrativas teóricas dicen muy poco acerca de cómo se vive realmente la religión. Buena parte de estos trabajos pasa por alto a la gente, que es quien realmente hace la globalización. Además, como afirma Spohn (2003), las teorías de la globalización son macro-paradigmas que en algunos aspectos no se diferencian de los paradigmas de la modernización. Mientras uno cree que el sistema global es fundamental, el otro lo cree del sistema del estado-nación. Ambos tienden a «correlacionar los fenómenos y dimensiones políticos, socioeconómicos y culturales, en vez de considerar los vínculos, relaciones e interacciones macro-micro locales, nacionales y transnacionales» (Spohn, 2003: 266). Vásquez y Marquardt (2003: 3) advierten igualmente acerca del peligro de «disimular el impacto cuestionado, desigual y situado de la globalización». En su lugar, estos autores prefieren hablar acerca de globalización «anclada» o «aterrizada». Además, utilizan estudios de caso, como yo, para hacer énfasis en la importancia de los lugares locales y las descripciones «gruesas».

Este nexo entre las normas e instituciones religiosas globales y la religión vivida —prácticas, discursos y organizaciones de corte religioso real— es precisamente lo que constituye la realidad de la vida religiosa cotidiana⁷ —también lo que mi investigación y mi libro intentan captar—. Al prestar atención a la experiencia religiosa vivida en la realidad cotidiana, es posible ver dónde y cómo la globalización religiosa realmente se da. Este enfoque es necesario si hemos de hacer que la sabiduría convencional acerca de la religión, la migración y el estado nación concuerde con la realidad. Permítaseme sugerir algunas nuevas formas de pensar sobre las categorías que tendemos a dar por sentadas.

Pensar fuera del contenedor del Estado-nación⁸

Puede ser bastante difícil captar la idea de que existe gente que se gana la vida, participa en campañas electorales o cría a sus hijos más allá de los límites de las fronteras nacionales. La mayor parte de las personas da por sentado que el mundo siempre ha estado y siempre estará organizado en estados-nación soberanos. Para ellos es más fácil comparar la vida familiar en diferentes países, que pensar en los hogares como redes de personas que viven en diferentes países y combinan sus ingresos.⁹ La mayoría de los

⁷ Robert Orsi (2003: 172), escribe que «el estudio de la religión vivida sitúa toda la creatividad religiosa dentro de la cultura y aborda a toda la religión como una experiencia vivida, la teología como algo no menor que encender una veladora por un ser amado en apuros, la espiritualidad al igual que las otras formas de expresión religiosa menos sancionadas culturalmente. Repensar la religión como una forma de trabajo cultural, el estudio de las religiones vividas, atrae la atención hacia las instituciones y las personas, los textos y los rituales, la práctica y la teología, las cosas y las ideas como medios para hacer y deshacer mundos. Las preguntas clave refieren a lo que hace la gente con las formas de expresión religiosas, cómo las utilizan, lo que éstas hacen de sí mismos y de sus mundos con ellas y cómo, a su vez, los hombres, mujeres y niños son moldeados por los mundos que hacen, al mismo tiempo que ellos construyen estos mundos». Véase también Hall, 1997.

⁸ Para una discusión más detallada, véase Levitt y Glick Schiller, 2004; Khagram y Levitt, 2005.

⁹ Para trabajos sobre familias transnacionales, véase Bryceson y Vuorela, 2000; Chamberlin, 2002; Nyberg Sorenson y Fog Olwig, 2002; Parrenas, R. S. 2001; Pessar y Mahler, 2003.



gobiernos ubican las causas y las soluciones de sus problemas dentro de sus fronteras, en vez de pensar en las condiciones de salud y educación que se producen por el hecho de que las personas vivan en varios lugares a la vez.

Esta visión toma muy poco en cuenta a la historia. El capitalismo, los regímenes imperiales y coloniales, las campañas en contra de la esclavitud y aquellas a favor de los derechos de los trabajadores, las redes ilegales de piratería y, por supuesto, las religiones siempre han cruzado fronteras. El moderno sistema de estados-nación ni siquiera existía antes de que se firmara el Tratado de Westfalia en 1648. A principios del siglo XX, apenas existían 130 estados soberanos, el 65% restante de las entidades políticas del mundo eran colonias y protectorados. Tres cuartas partes (150) de los más de 200 países reconocidos en la actualidad comenzaron a existir apenas durante el siglo pasado.¹⁰

Por ello, presuponer que la vida social se da automáticamente dentro de un contenedor nacional nos ciega ante la manera en la que realmente funciona el mundo. Asumir que los resultados de la política se deciden nacionalmente no da crédito suficiente a los movimientos políticos y sociales en los que participan activistas de todo el mundo. El interpretar literalmente la etiqueta «Made in the USA», es ignorar el hecho de que alguna porción de esa prenda probablemente fue elaborada en América Latina o en Asia.¹¹ Eberhard Sandschneider, director de investigación de Consejo Alemán de Relaciones Exteriores en Berlín, lo expresó adecuadamente cuando dijo a los delegados de Davos en 2005, «lo que vemos cada vez más es un sistema multidimensional en el que los estados y las organizaciones multilaterales basadas en los Estados trabajan con las empresas y la sociedad civil a través de un denso tejido de redes internacionales e interdisciplinarias».¹²

Para captar esta dinámica, es necesario cambiar la perspectiva nacional por una de alcance transnacional. Ello no quiere decir que neguemos la vigencia de los Estados-nación, ni el hecho de que los Estados continúan regulando muchos aspectos de la vida. Tampoco afirmamos que todo se produce por factores que operan fuera de las fronteras. A veces estos factores sólo juegan un papel de apoyo en la historia. Si implica que, para entender el mundo actual, hay que preguntarse «¿cómo los individuos y los grupos se organizan en realidad?», sin asumir *a priori* que encajan en el compartimiento nacional.

El uso de una perspectiva transnacional para entender la migración

Comprender que la migración es un proceso transnacional y que, en el largo plazo, la

¹⁰ En 1900 existían 43 Estados-nación. Para 1998 eran 193. En la actualidad, la cifra es más de 200 (Martin, 2003). La cantidad se duplicó (de 90 a 180) entre 1960 y mediados de los noventa (Held *et al.*, 1999).

¹¹ En la última década se desarrolló la idea de una «cadena de valor». Se trata de un rango de actividades que llevan a un producto desde su concepción hasta su consumidor final y que han dado un giro «global», en especial en lo que respecta a la «gobernanza». En la era actual de la globalización, los compradores, vendedores y productores en diversos puntos de la cadena tienen una probabilidad mayor de provenir de múltiples empresas o de extremos opuestos del globo. Véase a Gereffi y Korzeniewicz, 1994; Humphrey y Schmitz, 2000; Kaplinsky, 2000, y Schmitz, 2004.

¹² Citado en Bennhold, 2005.



gente pertenecerá simultáneamente al país receptor y al país de origen revela varias cosas importantes. Para empezar, que algunas veces la migración tiene que ver tanto con la gente que se queda, como con la gente que se va. Por ello, en ocasiones, los lazos entre los que migran y los que no lo hacen son tan fuertes y amplios que la migración también transforma, radicalmente, las vidas de los individuos que se quedan en casa.¹³ La gente no tiene que trasladarse para participar por encima de las fronteras nacionales. Las personas, el dinero y lo que yo llamo las remesas sociales¹⁴ —ideas, prácticas, capital social e identidades que los migrantes envían de regreso a sus comunidades de origen— permean sus vidas cotidianas, cambiando la manera en que actúan y cuestionando sus ideas acerca de los papeles de género, de lo bueno y de lo malo, así como de qué deben o no deben hacer los Estados. Los grupos religiosos, sociales y políticos a los que pertenecen también comienzan a operar por encima de las fronteras.

Quienes no migran escuchan suficientes historias, miran suficientes fotografías y ven suficientes videos de fiestas de cumpleaños y bodas filmadas en Estados Unidos, como para comenzar a imaginar lo que serían sus propias vidas en otro lugar. Anhelan ropas y accesorios que acaban por ser parte de su forma normal de vestir. Quieren seguir las reglas que, se imaginan, son las que funcionan en Estados Unidos, de las que aprenden cada vez que hablan por teléfono, reciben correos electrónicos o alguien viene de visita. En esos casos, los migrantes y quienes se quedan, aún cuando estén separados por la distancia física, siguen ocupando el mismo espacio social. Aunque las leyes y las fronteras políticas limitan los traslados y la ciudadanía formal, sus vidas están conectadas fuertemente por la miríada de actividades económicas, políticas y religiosas que atraviesan las fronteras. Lo que sucede a quienes están en Estados Unidos no puede separarse de lo que les acontece a quienes se quedan en el terruño, porque sus destinos están ligados de manera inextricable. Cuando un pequeño grupo participa regularmente en su país de origen y otros participan de forma periódica, sus esfuerzos se suman. En conjunto y con el tiempo constituyen una fuerza social que puede transformar la economía, los valores y las vidas cotidianas de regiones enteras.

Otro factor que impulsa estos cambios es la enorme cantidad de dinero que los migrantes envían a casa. Según el Banco Mundial, las cifras oficiales de las remesas (93 mil millones de dólares) en 2003, es probable que representen apenas la mitad de los fondos que la gente realmente envía. De hecho, el mercado global de remesas puede ser que alcance 200–300 mil millones de dólares al año.¹⁵ Países como Albania, Croacia, El Salvador, Samoa, Yemen y Jordania se encuentran dentro de una lista de países en donde las remesas exceden las entradas privadas y oficiales de dinero, constituyendo la principal fuente de divisas extranjeras.¹⁶ Estas naciones dependen a tal grado de las remesas que sus economías se derrumbarían si éstas se redujeran. Para evitar que eso

¹³ A lo largo de este texto utilizo el término migrante, en vez de los de inmigrante o emigrante, para captar este status de la gente en un punto intermedio.

¹⁴ Levitt, 2001.

¹⁵ Hussain, 2005.

¹⁶ Buch y Kuckulenz, 2004.



sucedan, numerosos gobiernos ofrecen ahora, a los emigrantes, alguna forma de membresía a larga distancia y a largo plazo. Estados tan diversos como Francia, Irlanda, Grecia, República Dominicana, Brasil, Italia, Portugal y China conceden a los emigrantes y sus descendientes plenos derechos cuando regresan a sus terruños, aún cuando lleven consigo pasaportes de otros países. Colombia incluso concede derechos políticos a los emigrantes que están en el extranjero, al permitir a los expatriados elegir representantes para la legislatura colombiana.¹⁷

El analizar desde una óptica transnacional a los migrantes y a quienes se quedan en el terruño permite reconocer, asimismo, que sus vidas están influidas por gente y organizaciones situadas en muchos otros lugares y niveles de experiencia social. La relación entre los aldeanos salvadoreños y los miembros migrantes de su familia no es una simple función de los lazos específicos entre los dos espacios locales. También es consecuencia de los lazos entre los gobiernos salvadoreño y estadounidense, así como entre la iglesia católica de ambos países.¹⁸ Igualmente, entender las vidas religiosas de los brasileños en Massachussets requiere observar más allá de las conexiones entre congregaciones específicas en Boston y Brasil, situándolas en el contexto de la red de gruesas conexiones de nominación, de múltiples niveles, que vinculan a ambos países.

Finalmente, ver a los migrantes y a los no migrantes como personas que ocupan el mismo espacio social también nos permite reconocer los dramáticos cambios que se han suscitado en cuanto al significado de la integración. La experiencia inmigrante no es una travesía lineal e irreversible de una membresía a la siguiente. En cambio, los migrantes van y vienen entre las orientaciones de salida, recepción y de otros tipos en diferentes etapas de sus vidas. Complementan los ingresos que reciben en Estados Unidos con inversiones que todavía tienen en sus países de origen. Educan a sus hijos durante el año escolar en Boston y los envían de regreso a Pakistán durante el verano, porque quieren que tengan fluidez en la cultura y el idioma de ambos espacios. Algunos tienen la fortuna de ascender por la escala socioeconómica en Estados Unidos y en su país de origen, de manera simultánea. Otros ascienden con respecto a su tierra de origen al mismo tiempo que sufren caídas en su *status* en Estados Unidos, mientras que otros más descienden en la escala en ambos lugares. Y mientras más cimientan sus vidas en el sistema legal, de salud y de pensiones en ambos lados de la frontera, más probable se hace que perpetúen sus vidas transnacionales.¹⁹ Los recién llegados no se asimilarán plenamente o permanecerán completamente enfocados en sus terruños, pero continúan forjando una combinación de ambas opciones.²⁰

¹⁷ Glick Schiller y Levitt, 2006.

¹⁸ Véase Menjivar, 1999, y Hamilton y Chinchilla, 2001.

¹⁹ Caglar, 2002.

²⁰ Levitt y Glick Schiller, 2004; Morawska, 2003.



UNA NUEVA CARTOGRAFÍA DEL PAISAJE RELIGIOSO²¹

En términos estadísticos, Estados Unidos sigue siendo abrumadoramente cristiano. Del 82% de quienes se llaman cristianos, la mayor parte (52%) son protestantes, seguidos en número por los católicos (24%). Quienes se declaran «sin preferencia religiosa» forman cerca del 10% de la población.²² Aunque las cantidades de musulmanes y budistas se han duplicado en la década pasada y la cifra de los hindúes se ha triplicado, los no cristianos representan una porción bastante pequeña de la población en Estados Unidos.²³ Los judíos y musulmanes representan sólo el 2% y el 1.5% de la población, respectivamente, mientras que las religiones «orientales» como el budismo y el hinduismo aportan menos del 1% cada una.²⁴ El cambio más notable en la religión de Estados Unidos ha sido el número creciente de individuos que dicen que no tienen religión, apenas por encima del 8% en 1990,²⁵ a un punto entre 9% y 14% una década más tarde.²⁶

Dentro de esas categorías, sin embargo, hay mucha mayor diversidad de lo que revelan las grandes etiquetas de «cristianos» o «católicos». Los nuevos inmigrantes introducen nuevos credos, a la vez que «latinizan» o «asiatizan» a las denominaciones bien establecidas. Una encuesta sobre los «nuevos inmigrantes» dirigida por Guillermina Jasso, basada en una muestra aleatoria de personas admitidas como residentes permanentes a Estados Unidos, entre julio y agosto de 1996, detectó que las principales preferencias religiosas de los residentes eran catolicismo (41.9%), cristiana–protestante (18.6%) y «sin religión» (15.1%).²⁷ Según algunos cálculos, los mexicanos y otros individuos de ascendencia latinoamericana, nacidos en el extranjero, alcanzan cerca del 40% de los católicos–romanos del país.²⁸

²¹ Buena parte de lo incluido en esta sección sonará a viejas noticias para los académicos de la religión. Espero que no lo sea para los estudiosos de la migración quienes, por mucho tiempo, han ignorado lo religioso. Nótese por ejemplo el manual de SSRC (1999) sobre la migración internacional, con una referencia en el índice a la religión. En años recientes los académicos de la migración han comenzado a prestar atención a la religión, pero todavía queda mucho por hacer.

²² El seis por ciento restante se identifica como mormones, «otra categoría distinta» y «no sabe o se niega a contestar», con 2% para cada categoría (PEW, 2002).

²³ Kosmin *et al.*, 2001, con sus cifras de las encuestas de 1990: NSRI (*National Survey of Religious Identification*) y de 2001: ARIS (*American Religious Identification Survey*).

²⁴ World Christian Database, 2004.

²⁵ Kosmin *et al.*, 1990.

²⁶ Kosmin *et al.* (2001), quienes sitúan esta proporción en el punto superior de dicho rango (13.6%), apuntan que el número de adultos «que no se suscribe a ninguna identificación religiosa» se duplicó, de 14.3 millones en 1990 a 29.4 millones en 2001. Los datos de la *General Social Survey* también apoyan esta visión. El documento *Social Change Report No 49* (2005) cita los porcentajes de encuestados cuya respuesta a la pregunta de religión es «ninguna», en 7.7% para 1990 y 14.1% en 2000. Las encuestas del PEW Research Council (2001; 2002) y la base de datos mundial para los cristianos (WCD–*World Christian Database*) son más conservadoras, situando a estas cifras en cerca del 9%.

²⁷ Jasso *et al.*, 2003: 221.

²⁸ Según el Secretariado de Asuntos Hispánicos de la Conferencia Episcopal Católica de Estados Unidos, aproximadamente el 39% —o 25 millones de 65 millones en la nación— de los católicos estadounidenses son hispanos. Dado el hecho de que entre 1970–2000, los latinos alcanzaban el 86% del crecimiento de la población católica en



Las diferencias en la mezcla de los países de origen de los migrantes cambian, también, la conformación de la religión de los inmigrantes asiáticos. Entre 1990–2001, la proporción de los asiáticos recién llegados descendió de 63% a 43%, mientras que quienes profesaban religiones asiáticas aumentaron del 15% al 28%.²⁹ Jasso y sus colegas encontraron, asimismo, que la proporción de personas nacidas en el extranjero que profesaban credos distintos de los judeo-cristianos era más de cuatro veces superior a la cifra para los nativos —cerca del 17% frente al 4%—. Las encuestas conducidas en 2003–2004 encontraron un incremento continuado en las preferencias no cristianas, aunque los investigadores que realizaron ese trabajo diferían en cuanto a la magnitud.³⁰

Incorporar a los recién llegados es una vieja historia para los católicos, quienes tuvieron bastante práctica al convertir a los inmigrantes irlandeses e italianos en católicos estadounidenses; en la actualidad utilizan las mismas técnicas para incorporar a los brasileños y vietnamitas. Las denominaciones protestantes históricas y evangélicas no tienen tanta experiencia en la integración de los recién llegados, pero están bastante incentivados si se toma en cuenta el descenso en sus poblaciones nativas.³¹ Muchos de estos nuevos inmigrantes son producto del trabajo misionero realizado en América Latina y Asia durante la primera década del siglo xx.³² Los descendientes de esos conversos ahora traen a Estados Unidos una nueva versión del cristianismo y piden que se practique su fe junto con la de sus hermanos y hermanas de su denominación. Los nuevos y los viejos miembros tienen que inventar nuevas formas de orar, aprender y buscar juntos el cambio social. Sus visiones en cuanto a la manera de hacerlo son con

Estados Unidos, el Consejo Nacional del Ministerio Hispano calcula que, en una generación, serán la mitad de todos los católicos en Estados Unidos (2001).

²⁹ Kosmin *et al.*, 2001.

³⁰ Las encuestas de Gallup (2004) encontraron cerca de un 5% que profesaba «otras religiones no cristianas», mientras que las encuestas de Pew sobre religión y vida pública mostraron una cifra ligeramente mayor (6.4%). Una encuesta del grupo de investigación Barna (2004), que examinaba las «creencias y prácticas religiosas por raza», descubrió que el 11% se afiliaba con una «fe no cristiana», incluido un 45% entre los asiáticos.

³¹ A excepción de la influencia del luteranismo alemán en la religión primordialmente calvinista anterior a la Guerra Civil, el protestantismo, en gran parte, evitó el «problema» de la acomodación religiosa durante el siglo xix y principios del xx. La primera razón, y la más obvia, fue que una gran cantidad de «recién llegados» eran católicos. Para el año de 1860, una nación que prácticamente era protestante en un 100%, en 1790, ya lo era sólo en tres cuartas partes, o aún en 60%, si se toman las cifras de la membresía real en vez de la identificación religiosa o étnica (Hutchinson, 2003: 26–27). En un nivel ideológico, sin embargo, la «integración» solo se permitía desde dentro; si se era un «interno cultural» (*cultural insider*), se podía ser tan distinto como se quisiera en cuanto a las visiones reales de la religión» (Hutchinson 2003: 57). Los recién llegados primero tenían que hacerse «*como nosotros*» —americanos y, por omisión, protestantes—. Aún cuando la frase «la decadencia del protestantismo» ya se utilizaba a mediados del siglo xix (Noll, 2002), ésta no hizo más laxos los requerimientos de tornarse completamente americanizado para ser protestante —ya fuera dentro o fuera de las fronteras de Estados Unidos—.

³² El extenso trabajo misionero que fuera, desde el principio, un desarrollo del protestantismo americano, no ha constituido una exportación en un solo sentido. Los flujos de los misioneros, aún cuando escasos, cambian constantemente la cristiandad de los misioneros, introduciendo, al mismo tiempo, el conflicto ideológico. A principios del siglo xx, muchos misioneros protestantes se centraron en la cláusula del servicio social, en vez de hacia la conversión y, también, comenzaron a cuestionar algunos de los supuestos culturalmente imperialistas que se encontraban en la base de muchas de sus actividades. De hecho, los predicadores con una orientación más evangélica se impresionaron cuando, en 1925, E. Stanley Jones sugirió que los cristianos americanos tenían tanto que aprender de los hindúes en la India como viceversa e hizo notar que si, efectivamente, los hindúes adoptaran el cristianismo, éste sería muy diferente, «en esencia sería oriental y no occidental» (Gaustad y Schmidt, 2002: 270).



frecuencia bastante diferentes, pero los compromisos que comienzan a lograrse constituyen una importante fuente de cambio religioso.³³

Otros inmigrantes pertenecen a movimientos religiosos globales que unen a los miembros que, casualmente, viven en Estados Unidos con compañeros de creencias en otras partes del mundo. Repetimos que esto no constituye una completa novedad. Algunas órdenes sufíes, por ejemplo, han conservado fuertes ligas entre los nuevos lugares de residencia y sus centros desde el siglo décimo.³⁴

Los católicos carismáticos pertenecen, también, a pequeñas comunidades de oración y hermandad que los unen con sus compañeros de creencias en otros países. Uno de los más grandes movimientos musulmanes transnacionales, *Tablighi Jama'at*, se cree, en la actualidad, comparable con el pentecostalismo cristiano en tamaño y alcance. Sus miembros participan en viajes misioneros por todo el mundo, estimulando a los musulmanes a despertar, ser fieles y regresar a la práctica correcta de su fe.³⁵

Los seguidores migrantes y no migrantes de santos, deidades o maestros religiosos particulares pertenecen a comunidades imaginadas de conexión. Uno de los santuarios de crecimiento más veloz en México, por ejemplo, es el de Santa Ana de Guadalupe, en el estado de Jalisco, cuna de San Toribio, patrono mexicano de los migrantes. Muchos creen que San Toribio guía a la gente para cruzar con seguridad la frontera de Estados Unidos. Santa Ana pasó de ser un antiguo lugar incomunicado a un importante destino turístico, no por efecto de las remesas, sino por los muchos fieles que lo visitan cada año y que sienten una especie de parentesco con este santo y entre ellos mismos. Los comerciantes les venden entusiastas libros de oración de bolsillo, incluido un mensaje de «buen viaje» de parte del obispo local y una oración para quienes cruzan la frontera sin documentos. «Siento que soy un ciudadano del mundo» dice, «y de una iglesia sin fronteras».³⁶

El antropólogo John Bowen (2004) describe lo que él llama un espacio público transnacional de referencia y debate. Mucho antes de que éste emergiera en el oeste, tal espacio fue creado, en parte, por los debates en intercambios entre los académicos musulmanes y las figuras públicas en Indonesia, Pakistán, Egipto y otros lugares. En su actual representación, los académicos y profesionales forman redes, asisten a congresos y crean instituciones para ayudarles a comunicar de qué manera la fe y los valores universalmente compartidos se aplican en los contextos locales.³⁷

³³ Según Machacek (2003: 147), «en vez de asimilar las prácticas sociales americanas y los valores y creencias culturales, los nuevos inmigrantes, con frecuencia usando la religión como un recurso primordial, parecen renegociar activamente los términos de la vida social y cultural americana», transformando, en el proceso, a las denominaciones protestantes típicas. Lejos de pronosticar la balcanización, Warner (2005) sugiere que los nuevos inmigrantes fortalecen y diversifican las iglesias protestantes y católicas. El movimiento de las creencias y prácticas dentro del cristianismo (o cualquier otra religión mundial) contribuye a construir comunidades de fe globales. Una manera de hacerlo es adoptar el emocionalismo y las formas de los ritos religiosos encarnados que traen consigo muchos de los inmigrantes. En lo que él llama «una nueva teoría de la asimilación religiosa», Warner (1997) sugiere que, al compartir la música, el movimiento, los alimentos y los afectos, construimos puentes que conectan la diversidad en vez de construir muros de diferencias.

³⁴ Bowen, 2004; Eickelman y Piscatori, 1990; Riccio 2001, y Werbner 2003.

³⁵ Bowen, 2004; Gaborieau, 1999.

³⁶ Levitt, 2004a.

³⁷ De hecho, John Bowen (2005) así como Kahani-Hopkins y Hopkins (2002) argumentan que una esfera pública



La globalización de lo sagrado, por tanto, se da en muchos frentes.³⁸ Los cambios desencadenados por la migración corren paralelos a las conexiones que surgen entre los miembros de las comunidades religiosas globales y los movimientos sociales. Y estos desarrollos se dan en un mundo en el que las normas universales en torno a la dignidad, los derechos humanos, así como la justicia social y económica son cada vez más importantes.³⁹ Como actores globales, los cuerpos religiosos hacen consciente a la gente de estas normas y movilizan, a quienes se les adhieren, para apoyarlas. A su vez, el compartir normas universales estimula el surgimiento de identidades religiosas globales.

No es sólo el molde de los caracteres religiosos lo que cambia con la migración. Las ideas en torno a lo que es realmente la religión y dónde encontrarla también cambian. La separación de Estado e Iglesia está tan firmemente incorporada, en la psique americana, que la mayor parte de los estadounidenses tratan a la religión y a la cultura como cosas más distintas de lo que en realidad son. Muchos nuevos inmigrantes provienen de países en donde religión y cultura van de la mano. No pueden separar el carácter irlandés del catolicismo, el carácter de la India del hinduismo o lo que significa ser pakistaní de ser musulmán. La fe guía la manera en que viven sus vidas cotidianas, con quién se relacionan y el tipo de comunidades a las que pertenecen, incluso entre gente que declara no ser muy religiosa. Sus ideas acerca de la tolerancia y la diversidad están moldeadas por haber vivido en Estados en que la vida religiosa es regulada activamente y en donde, las expectativas acerca de la relación entre «nosotros» y «ellos», son bastante diferentes de aquellas de Estados Unidos.

Como consecuencia, muchos inmigrantes traen consigo una concepción mucho más amplia de lo que es la religión y dónde encontrarla. Lo sagrado y lo espiritual se

transnacional musulmana ha estado vigente desde el comienzo de la era islámica. El Corán incita a sus seguidores a alejarse de las deidades locales y adorar al Dios trascendente. El califato no se limita a una región o centro particular. Bowen (2005: 882) concluye, «este sentido del carácter transnacional del Islam es difuso pero poderoso y deriva su poder de las maneras en que se reproducen los rituales y las historias recuerdan a los musulmanes de los deberes y prácticas compartidos por encima de las fronteras políticas. En su impulso por rehusar las lealtades particularistas hacia los grupos étnicos o un estado-nación, esta conciencia crea sobre todo una imaginación de la comunidad islámica que trasciende límites y fronteras específicos».

³⁸ Tomo prestado el término de Vásquez y Marquardt (2003).

³⁹ Los teóricos del gobierno mundial (*world-polity*) y los neo-institucionalistas afirman que hay un nivel universalista o global, de la formación cultural y organizacional, que genera e influye fuertemente a los Estados, empresas de negocios, grupos e individuos. Cada vez más, los actores se definen a sí mismos y a sus intereses en respuesta a las estructuras culturales y organizacionales globales en las que se insertan (Boli y Thomas, 1999; Meyer, 2003). Debido a que las definiciones, principios, propósitos y modos de acción que constituyen y motivan a los actores incluyen un nivel global de la realidad social, los actores en todo el mundo hacen cosas de la misma manera. Aunque los actores globales reaccionan cambiando, adaptando y reestructurando las formas de gobierno, algunos académicos afirman que el isomorfismo estructural que caracteriza a los «actores, intereses y conducta en el gobierno mundial» opera cada vez más de arriba hacia abajo, en vez de «procesos de abajo hacia arriba» (Boli y Thomas, 1999: 5). Algunos, no obstante, ven a la producción cultural global como un encuentro entre lo global y lo local. En vez de concebir a lo global como fuerzas políticas y económicas en un nivel macro que se opone a los elementos culturales locales, exploran en dónde y cómo se encuentran lo global y lo local, así como las formas en que las jerarquías del poder, junto con las relaciones de reciprocidad y solidaridad configuran estos encuentros (Hannerz, 1992; Gupta y Ferguson, 1997; Ong 1994; Merry 2003). Las nociones de Appadurai (1996) de los *etnopaisajes*, *ideopaisajes* y *mediapaisajes* trae a la luz de qué manera, los actores sociales, utilizan los recursos y construyen identidades que trascienden fronteras, capas políticas y sociales tradicionales. Véase Boli y Thomas, 1999; Khagram, Riker y Sikkink, 2003, y Merry, 2005.



extienden al lugar de trabajo, al patio de la escuela y al barrio. Cuando la gente adorna las puertas de su refrigerador con «imanes de santos», cuelga bordados con enseñanzas religiosas en sus paredes, enciende veladoras en honor a la Virgen o decora los espejos retrovisores y los tableros con las fotos de sus *gurujis*, imbuyen lo cotidiano con lo sagrado. Cuando una familia latina celebra los quince años de su hija, en Estados Unidos, pone en escena un acto religioso y a la vez cultural. Para algunos recién llegados, los valores estadounidenses son, en parte, valores religiosos. Y estos valores no sólo están «hechos en EUA» sino en todo el mundo.

Los migrantes también aportan diferentes concepciones de lo que significa pertenecer a una comunidad religiosa. En algunos casos, la membresía significa orar en una congregación particular, con un canon, liderazgo y estructura de aportaciones claramente definidos. Pero muchas personas no se identifican con una sola congregación. Están cómodos orando en cualquier iglesia, templo o mezquita de la cercanía. Su fe no depende de participar con regularidad con el mismo grupo de gente o, en algunos casos, con orar en grupo en absoluto.

Además, la religión no permanece dentro de los muros de los edificios religiosos oficiales. Los rituales religiosos privados, informales a veces, revelan mucho más, acerca de la naturaleza cambiante de la vida religiosa, que los acontecimientos en una iglesia o templo. Cuando un musulmán dice silenciosamente sus oraciones, mientras se detiene en un semáforo porque no hay un lugar cercano para orar, está transformando al Islam dentro de Estados Unidos. Cuando un viajero se persigna antes de que despegue el avión, expresa su fe, ya sea que asista o no a misa el domingo. Estos cambios en el ritual y la creencia se comunican a la comunidad de origen en donde también transforman la práctica religiosa.

Así como los muros de los edificios religiosos son permeables, igualmente lo son los límites entre las tradiciones y manifestaciones de fe.⁴⁰ Muchos migrantes provienen de países en donde la religión siempre ha combinado elementos de varios credos. Buena parte del catolicismo latino, por ejemplo, integra prácticas indígenas, africanas y cristianas, dando implícitamente, a los seguidores, el permiso para hacer varias cosas a la vez. Muchos de los inmigrantes brasileños e hindúes que he estudiado no veían problema alguno al pertenecer a varias comunidades religiosas simultáneamente, porque todas las piezas se ajustaban bajo la amplia sombrilla de la cristiandad o el hinduismo. Para esos individuos, el cruce de los límites o la combinación de elementos de diferentes credos es más la regla, que la excepción. El contexto estadounidense, con su amplia gama de opciones religiosas, estimula fuertemente este tipo de mezclas y combinaciones.

⁴⁰ Según Tweed (2002), los académicos de la religión todavía suponen que la identidad es singular, la cual se fija y caracteriza por una sola esencia central. Al caracterizar a las personas como fieles o no, con base en su adopción de un conjunto particular de creencias, normas, membresía y asistencia, quienes se consideran a sí mismos como seguidores sin adoptar todo el paquete, dejan fuera las formas en que cambian las tradiciones por medio del contacto entre sí, junto con las formas híbridas que resultan de ese contacto. La identidad religiosa es mucho más compleja porque: (1) las religiones pueden ser compartimentalizadas funcionalmente; (2) la gente todavía mezclará y combinará, si no hay consecuencias negativas de hacerlo, y (3) aún cuando hay consecuencias negativas, la gente todavía combina y mezcla. Véase también McGuire, 2003.



De igual manera, la religión misma no obedece a límites políticos o étnicos. Los cruzados resucitaron a la cristiandad en una amplia gama de dominios, reinos y principados que habían sido reclamados por los musulmanes. Tradiciones como la inca, la maya y la azteca fueron absorbidas por el catolicismo hispano. Los británicos difundieron el anglicanismo a todos los extremos del Imperio. Incluso, el nacimiento del moderno sistema de estados-nación no ha requerido que Dios utilice pasaporte. En todo el globo hay mil millones de católicos —poco menos que la población de China—; la población de 966 millones de personas en la India rebasa, apenas, los 900 millones de musulmanes sunitas.⁴¹ La iglesia católica posee el más sofisticado sistema familiar de gobierno transnacional, vinculando a sus miembros en todo el mundo a través de conferencias nacionales y de capítulos de movimientos sociales. Pero muchas denominaciones, como la Alianza Bautista Mundial⁴² y la organización internacional *Swaminarayan Satsang*, también tienen estructuras administrativas de alcance global.

Estos cambios en la demografía religiosa están transformando el equilibrio del poder dentro de las instituciones religiosas globales. En la más reciente reunión de la comunión anglicana, los obispos del Tercer Mundo desafiaron la autoridad tradicional de los preladados ingleses y estadounidenses así como su posición sobre la homosexualidad, el aborto y la ordenación de mujeres. El centro de gravedad política del catolicismo romano, dominado hasta muy recientemente por los prelados italianos, se transforma gradualmente, a medida que más cardenales de África, Asia y Sudamérica asumen cargos de poder.⁴³

Finalmente, la religión constituye el arquetipo espacial y temporal del cruce de fronteras. Dota a los seguidores de símbolos, rituales y narrativas que les permiten imaginarse en escenarios consagrados, marcados por espacios, santuarios y lugares de oración sagrados.⁴⁴ Algunas personas piensan que éstos coexisten fácilmente con la geografía física y política previamente existente. Para otros, el paisaje religioso tiene prioridad sobre la contraparte secular. Lo que sucede en Bombay, Londres, Johannesburgo, Sydney y Trinidad es mucho más importante para algunos miembros del movimiento *Swaminarayan*, quienes piensan que estos sitios constituyen las fronteras de una especie de «país *Swaminarayan*». En vez de los monumentos nacionales o las estructuras históricas, las marcas más importantes en estos territorios imaginados son los minarettes, las cruces y los santuarios. La religión trasciende también las fronteras del tiempo, porque permite a los creyentes sentirse parte de una cadena de memoria, conectada con un

⁴¹ Religious Bodies, 2003.

⁴² La Alianza Bautista Mundial (*Baptist World Alliance*) es, oficialmente, la mayor organización bautista en el globo, constituida por 211 Convenciones Bautistas (los Bautistas del sur se separaron en 2004) y tiene, aproximadamente, 11 millones de miembros (<http://bwanaet.org/AboutUS/index.html>).

⁴³ Véase Jenkins, 2002, para más detalle sobre estos desarrollos.

⁴⁴ Según Vásquez y Marquardt (2003: 35), la religión «es uno de los principales protagonistas en el proceso de desvincular a la cultura de sus referentes y fronteras tradicionales y de su reunificación en nuevas configuraciones de tiempo y espacio». Los individuos utilizan la religión para crear nuevos arreglos espacio-temporales e inventar nuevos mapas mentales con los cuales ubicarse dentro de terrenos que, la globalización, cambia constantemente. Argumentan que se requiere una perspectiva hemisférica para entender la vida religiosa latina en el contexto de la globalización. Véase también Tweed, 2002.



pasado, un presente y un futuro.⁴⁵ Es por ello que, por ejemplo, los cubanos en Miami llevan a sus recién nacidos a bautizar en el santuario que construyeron en honor de su santo patrono nacional. Con ello, inducen a sus hijos a pensar en una nación cubana imaginada con un pasado en tierra ancestral, un presente en Miami y un futuro que esperan poder reclamar, una vez más, en Cuba.⁴⁶

¿UNA BENDICIÓN O UNA AMENAZA?

Lo más probable es que Estados Unidos se conserve como un país abrumadoramente cristiano. Quienes se establezcan definitivamente en dicha nación, probablemente, superen siempre en número a los migrantes que llevan vidas transnacionales. Pero los cambios migratorios y religiosos van en aumento y son síntoma de importantes transformaciones en proceso. Cada vez más migrantes llevarán una vida transnacional y recurrirán a la religión para que así sea. Es algo bueno para Estados Unidos, y no se trata de algo que haya que negar o intentar detener.

Estas tendencias no se limitan a Estados Unidos. En Europa, los migrantes también llevan vidas que cruzan las fronteras al pertenecer a comunidades religiosas. Algunos gobiernos de los países de origen facilitan, activamente, estos vínculos. La mezquita de París, por ejemplo, con sus muchas mezquitas asociadas, es administrada por el gobierno de Argelia. La Federación Nacional de Musulmanes, una de las organizaciones más grandes de musulmanes en Francia, es administrada por el gobierno marroquí. El directorado de estado de asuntos religiosos, la Unión Islámica Turca para la Institución de la Religión (DITIB), mantiene ramas en el extranjero que actúan como los «encargados» del gobierno para los turcos en el fuera de su país, al tiempo que apoya a las muchas organizaciones islámicas turcas de la comunidad.⁴⁷ De ahí que, de manera indirecta, controle a casi la mitad de las mezquitas turcas (cerca de 1,100) en Europa.⁴⁸

Algunos estadounidenses sienten que tener un pie en Estados Unidos y otro en el país del que se viene sólo puede significar problemas. Creen que es imposible seguir, al mismo tiempo, los sueños americano y del terruño. El muy debatido libro de Samuel Huntington, aparecido en 2004, *Who Are We?*, advertía a los estadounidenses que se dirigían a su propio «choque de civilizaciones», porque los inmigrantes mexicanos no asimilan los valores anglo-protestantes y porque permanecen escondidos detrás de muros

⁴⁵ Hervieu-Léger, 2000.

⁴⁶ Tweed, 1999. Otro ejemplo notable de esto lo ofrece Queen (2002), quien estudió el surgimiento del «Budismo comprometido» a partir de una fe, por lo general, considerada como fuera de este mundo. Muestra cómo la globalización transforma la ortodoxia y la práctica de las religiones mundiales establecidas (o de cualquier otra). Lo viejo/nuevo, lo distante/cercano, el este/oeste, se informan entre sí e interactúan para recrear los significados y motivaciones de la religión. Y, en este caso, produce un resultado positivo, a saber, una nueva perspectiva sobre un tema aparentemente «estancado»: el discurso de los derechos humanos.

⁴⁷ Lemmen, 2000.

⁴⁸ Marechal, 2001: 32, citado en Laurence, 2004.



lingüísticos y políticos.⁴⁹ Para sobrevivir y crecer como nación, según creen muchos, Estados Unidos requiere que los recién llegados se «americanicen», lo que significaría suscribir un conjunto de valores medulares y abandonar los de sus hogares ancestrales. En especial, después del 11 de septiembre de 2001, argumentan, ¿no son sospechosos quienes son leales a dos países?

Otros señalan que muchos actos de terrorismo y violencia se perpetran en el nombre de Dios.⁵⁰ No sólo *Al Qaeda*, sino también grupos hindúes, cristianos y judíos se vinculan con versiones de la fe que dejan poco espacio para la discusión. Con algunas excepciones, como los movimientos de Teología de la Liberación, del catolicismo, o de Mujeres que Viven Bajo las Leyes Musulmanas, parece que hay pocos grupos progresistas y tolerantes que utilicen a la religión para promover un fin distinto. Estos críticos señalan que es difícil imaginar una voz de corte religioso que predique la inclusión y el respeto.

Pero los migrantes están ahí y constituyen la cara del futuro. En vez de plantear una amenaza, los migrantes internacionales representan una oportunidad. En vez de precipitar un «choque de civilizaciones», construyen puentes entre culturas.⁵¹ Llevan consigo ideas, traen habilidades y redistribuyen la riqueza. Como los fieles paquistaníes que asisten a las mezquitas, a los cuales he estudiado, son traductores que enseñan a la gente, en Estados Unidos, acerca del Islam y exportan una versión más liberal de lo que significa ser musulmán en Pakistán. Como los *gujaratis*, son negociadores que han encontrado maneras de reconciliar las demandas encontradas de los valores estadounidenses e hindúes, logrando responder a las expectativas de sus padres entrados en años, en torno al respeto filial, al mismo tiempo que llevan a sus hijos a las prácticas de fútbol. Como los brasileños que se dan cuenta de que «tu apellido no te servirá para conseguir un empleo en Estados Unidos», son catalizadores del cambio que piden un tratamiento igualitario para todos en su hogar.

Al hacerlo, estos emigrantes extienden las fronteras del bien común más allá de las fronteras nacionales de Estados Unidos, para incluir a los que se quedan en sus comunidades originales. Expanden el diccionario de los valores y significados que todos

⁴⁹ En su libro, *Who Are We?*, Huntington (2004: xvii) hace un llamado para que los estadounidenses «vuelvan a comprometerse con la cultura, las tradiciones y los valores anglo-protestantes que habían sido adoptados por los estadounidenses de todas las raza, etnias y religiones», advirtiendo en contra de los peligros de la «hispanización».

⁵⁰ Véanse los trabajos sobre violencia religiosa de Appleby, 2000; Bromley y Gordon, 2002; Ellens, 2004; Juergensmeyer, 2000; Martin, 1997, y Stern, 2003.

⁵¹ Bruce Lawrence (2004), académico especialista en estudios religiosos, argumenta, también, a favor de tender puentes. Ve al presidente Bush como un «cruzado» de la época moderna que utiliza, inadecuadamente, la retórica religiosa cuando habla del «eje del mal» y sitúa a «nuestros cruzados» en contra de «sus *jihads*». El «choque de civilizaciones» de Huntington estableció el precedente, ya que, de cierta manera, rememoraba a los patriotas progresistas que denunciaban a los católicos romanos y a los judíos. Según Lawrence, «si ha de darse un futuro global marcado por la inclusión social y religiosa, será bajo la rúbrica híbrida de la civilización de Abraham, una civilización compartida por judíos, cristianos y musulmanes. Ese futuro también ha de ser secular e incluir acentos asiáticos que trasciendan el imaginario monoteísta. Aunque ese camino es más complejo que las diadas del 'bien contra el mal' y 'nosotros contra ellos', ofrece un futuro más prometedor y finalmente más seguro que su alternativa, difundido bajo la bandera de un imperio americano que persigue y castiga al escurridizo eje del mal, básicamente musulmán» (2004: 7).



compartimos, lo que constituye lo correcto y lo incorrecto, la tolerancia y la justicia se determinan transnacionalmente y no de manera nacional. Luchar contra la pobreza, la enfermedad o la contaminación no es un proyecto exclusivamente estadounidense. Necesitamos aceptar esta realidad y utilizarla para seguir adelante. Hay demasiadas cosas en juego como para tirar el bebé de la religión junto con el agua sucia. Y hay todo tipo de voces religiosas que pueden incluirse en la conversación. Algunos, simplemente, necesitan ayuda para levantar la voz.

Es claro que hay razones para alarmarse cuando los extremistas religiosos quieren rehacer el mundo a su imagen. También hay razones para preocuparse cuando el espacio público secular, constreñido en el nombre de Dios, pone en riesgo los derechos básicos. Pero la gran mayoría de las personas no son extremistas religiosos. Llevan vidas transnacionales para lograr algo mejor para sí mismos y para sus familias, no para perpetrar atrocidades. En India, Pakistán, Brasil, Irlanda o Estados Unidos, la mayoría de las personas con las que hablé se preocupaba por criar a sus hijos, ayudar a sus comunidades y poder vivir con seguridad y sin sobresaltos en lugares en los que funcionan escuelas y departamentos de policía. Sus historias no podrían reducirse a simples frases ingeniosas con héroes y villanos claramente delimitados. Sus sueños son sueños con los que todos podemos estar de acuerdo.

La verdadera diversidad requiere de voluntad para confrontar las tendencias cristianas de Estados Unidos y las maneras en que éstas limitan las posibilidades de diferencias y opciones. El protestantismo es lo que Martin Mary llama «el papel tapiz en el departamento mental de decoración en el que vive Estados Unidos, siempre en el cuarto, aunque rara vez se le advierte».⁵² Mientras que la cultura estadounidense afirma ser secular y tolerante exige, de hecho, religiosidad, una religiosidad de cierto tipo. Las suposiciones y modelos protestantes permean las corporaciones, las universidades y las instituciones filantrópicas estadounidenses. La orientación abiertamente religiosa del régimen de Bush sólo constituye una novedad en cuanto al grado, pero no al tipo, y es una versión más extrema del matrimonio entre religión y política que siempre ha estado vigente.⁵³

⁵² La cita proviene de una entrevista con Bob Abernathy, 3 de mayo de 2002. Véase también Dobkin Hall (1998), sobre el tema de los soportes protestantes de las instituciones y formas organizacionales estadounidenses. Lejos de constituir un «fenómeno de segundo orden», la religión (en particular, los valores liberales protestantes) fue parte integral en el desarrollo de la tecnología corporativa estadounidense. «Las formas de pensar y los métodos de la organización burocrática y corporativa de hecho surgieron del ámbito de la religión y se difundieron desde ahí hacia las instituciones económicas, políticas y sociales» (1998: 101).

⁵³ En una entrevista para el canal de televisión PBS, en la serie *Flashpoints*, Joseph Loconte, de la Fundación Heritage, rememoró varias instancias en las que los presidentes de Estados Unidos demostraron su lealtad a un régimen cultural religioso: «Incluso Thomas Jefferson, el icono de la Ilustración que nos dio la metáfora del 'muro de separación', incluso Jefferson, una mañana de camino a la iglesia en Capitol Hill, cerca de donde vivo, Jefferson le dijo a una persona que estaba por ahí, le dijo, 'ninguna nación ha existido jamás o ha sido gobernada sin religión, ni puede serlo. Y como magistrado supremo de esta tierra le debo [...] la sanción de mi ejemplo público' [...] Si te remites a Teddy Roosevelt y el principio del siglo y el movimiento del evangelio social [que según el cálculo de Hutchinson (2003), «ayudó a mantener la preeminencia y la autoridad cultural del protestantismo»] realmente influyó, creo yo, su régimen. Y también Roosevelt dice que no podría imaginar la industria moderna en manos del moderno paganismo, que sería una pesadilla más allá de lo imaginable. Pero en las manos de la caridad cristiana, eso sería un sueño que valdría la pena soñar. Y luego pasas a gente como John Kennedy, quien asegura a la nación que su fe católica no influirá de manera alguna, por supuesto, su política».



Los activistas de los derechos de la mujer y de los derechos civiles nos hicieron conscientes del poder expansivo del privilegio blanco y masculino. Es necesario iniciar una discusión en torno al privilegio protestante. Ello no implica negar el legado positivo que nos han dejado nuestros ancestros protestantes, en el renglón de la tolerancia y la diversidad. Se trata de hacer consciencia de cómo se sienten los individuos cuando se encuentran del lado equivocado de la categoría favorecida. Así como las mujeres internalizan un cierto estatus de minoría cuando el pronombre que se utiliza es «él», así los musulmanes, hindúes, budistas y judíos se sienten como forasteros cuando las referencias y prácticas culturales cristianas constituyen la norma automática.

Los nuevos inmigrantes y sus familias en el mundo, independientemente de sus domicilios, son participantes primordiales en esta conversación. A medida que se expande el panorama religioso, nuestro reto es construir una comunidad genuinamente pluralista, basada en el compromiso y la interacción con la diferencia, en vez de hacer un simple reconocimiento. Es una cuestión que no compete, simplemente, a los recién llegados y quienes nacen dentro de las fronteras de nuestros países, sino que, también, alcanza a la gente, las organizaciones y los movimientos sociales con los que están conectados en todo el globo.

BIBLIOGRAFÍA

- APPLEBY, R. Scott (2000), *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD.
- BARNA RESEARCH GROUP, The (2004), «Ethnic Groups Differ Substantially On Matters of Faith», available online at: <http://www.barna.org/FlexPage.aspx?Page=BarnaUpdate&BarnaUpdateID=169>
- Bennhold, Katrin (2005), «Taking Networking to the Next Level», en *International Herald Tribune*, p. 1.
- BEYER, Peter (2001), «Introduction», en *Religion in the Process of Globalization*, editado por Peter Beyer, Ergon Verlag, Würzburg, Germany.
- BEYER, Peter (2001), *Religion im Prozess der Globalisierung*, Ergon, Würzburg.
- BROMLEY, David G., and J. Gordon Melton (2002), *Cults, religion, and violence*, Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York.
- BOWEN, John (2004), «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space», *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, pp. 879–894.
- BUCH, Claudia M., & Anja Kuckulenz (2004), «Worker Remittances and Capital Flows to Developing Countries», ZEW Discussion Paper, abril, pp. 04–31.
- CAGLAR, Ayse (2002), «The Discrete Charm of Dual Citizenship: Citizenship Ties, Trust and the ‘Pink Card’», in *Unraveling Ties – From Social Cohesion to New Practices of Connectedness*, editado por Elkana et al., Campus, Frankfurt/New York, pp. 248–262.
- CARNES, Tony & Fenggang Yang (2004), *Asian American religions: the making and remaking of borders and boundaries*, New York University Press, Nueva York y Londres.



- CASANOVA, José (1994), «Public religions in the modern world», University of Chicago Press, Chicago.
- EBAUGH, Helen Rose & Janet Saltzman Chafetz (2000), *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Alta Mira Press, Nueva York.
- ECK, Diana L. (1993), «Challenge to pluralism. (God in the Newsroom)», *Nieman Reports* 47, pp. 9–15.
- _____ (2001), *A new religious America: how a «Christian country» has now become the world's most religiously diverse nation*, HarperSanFrancisco, Nueva York, NY.
- EICKELMAN, Dale F. & James P. Piscatori, (1990), *Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination*, Routledge, Londres.
- ELLENS, J. Harold (2004), *The destructive power of religion: violence in Judaism, Christianity, and Islam*, Praeger, Westport, CT.
- GABORIEAU, Marc (1999), «Transnational Islamic Movements: Tablighi Jamaat in politics?», en *ISIM Newsletter*.
- GALLUP ORGANIZATION, The, «KEYWORD=Religion, 1976–2006», en «*The Gallup Brain*» Database en <http://www.galluppoll.com/>.
- GAUSTAD, Edwin S. & Leigh Eric Schmidt (2002), *The religious history of America*, HarperSanFrancisco, San Francisco, CA.
- GLICK SCHILLER, Nina & Peggy Levitt (2006), «Haven't We Heard this Somewhere Before? A Substantive Review of Transnational Migration Studies by Way of a Reply to Waldinger and Fitzgerald», The Center for Migration and Development Working Paper # 06–01.
- HAGAN, Jacqueline & Helen Rose Ebaugh (2003), «Calling Upon the Sacred: Migrants' Use Of Religion in the Migration Process», *International Migration Review* 37, pp. 1145–1162.
- HALL, Peter Dobkin (1998), «Religion and the Organizational Revolution in the United States», in *Sacred companies: organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*, editado por N.J. Demerath, III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt y Rhys H. Williams, Oxford University Press, Nueva York, pp. 99–115.
- HAMILTON, Nora & Norma Stoltz Chinchilla (2001), *Seeking community in a global city: Guatemalans and Salvadorans in Los Angeles*, Temple University Press, Philadelphia.
- HANNERZ, Ulf (1992), *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*, Columbia University Press, New York.
- HELD, David (1999), *Global transformations: politics, economics and culture*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2000), *Religion as a chain of memory*, Polity Press, Cambridge, UK.
- HUNTINGTON, Samuel (2004), *Who are we?: the challenges to America's national identity*, Simon & Schuster, Nueva York, Londres.
- HUTCHISON, William R. (2003), *Religious pluralism in America: the contentious history of a founding ideal*, Yale University Press, New Haven.
- HUSSAIN, Mushtaq (2005), «Measuring Migrant Remittances: From the Perspective of



- the European Commission, January 24–25, 2005», disponible en línea en: www.worldbank.org/data/Remittances/2eHussain.pdf.
- JASSO, Guillermina, Douglas S. Massey, Mark R. Rosenzweig y James P. Smith (2003), «Exploring the Religious Preferences of Recent Immigrants to the United States: Evidence from the New Immigrant Survey Pilot», en *Religion and Immigration: Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*, editado por Yvonne Yazbeck Haddad, Jane I. Smith y John L. Esposito, Alta Mira Press, Walnut Creek, CA, pp. 217–253.
- JENKINS, Philip (2002), *The next Christendom: the rise of global Christianity*, Oxford University Press, UK.
- JUERGENSMEYER, Mark (2000), *Terror in the mind of God: the global rise of religious violence*, University of California Press, Berkeley, Londres.
- KHAGRAM, S. & P. Levitt (2004), *Towards a Field of Transnational Studies and a Sociological Transnationalism Research Program*, Hauser Center for Nonprofit Organizations, Harvard University.
- KAHANI–HOPKINS, V. & N. Hopkins (2002), «‘Representing’ British Muslims: the strategic dimension to identity construction», *Ethnic and racial studies* 25, pp. 288–309.
- KOSMIN, Barry A., Egon Mayer y Ariela Keysar (2001), «American Religious Identification Survey», Graduate Center of the City University of New York, Nueva York.
- KURIEN, Prema (2001), «Religion, Ethnicity, and Politics: Hindu and Muslim Indian Immigrants in the United States», *Ethnic and Racial Studies* 24, pp. 263–293.
- LAURENCE, Jonathan & Justin Vaïsse (2006), *Integrating islam: political and religious challenges in contemporary France*, Brookings Institution Press, Washington, D.C.
- LAWRENCE, Bruce B. (2002), *New faiths, old fears: Muslims and other Asian immigrants in American religious life*, Columbia University Press, Nueva York.
- LEVITT, Peggy (2001), «Transnational migration: taking stock and future directions», *Global Networks* 1, p. 195.
- _____ (2001), *The transnational villagers*, University of California Press, Berkeley.
- LEVITT, Peggy & Nina Glick Schiller (2004), «Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society», *International Migration Review* 38, pp. 1002–1039.
- LEVITT (2004), «Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life», *Sociology of Religion* 65, pp. 1–18.
- MACHACEK, David W. (2003), «The Problem of Pluralism», *Sociology of Religion* 64, p. 145.
- MARTIN, David (1969), *The religious and the secular; studies in secularization*, Schocken Books, Nueva York.
- _____ (1990), *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*, B. Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, Mass., USA.
- _____ (1997), *Does Christianity cause war?* Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.
- MARTIN, David Cook (2000), «Iglesia Cristiana Evangélica: Arriving in the Pipeline», en *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant*



- Congregations*, editado por Helen Rose Ebaugh y Janet Saltzman Chafetz, Alta Mira Press, Nueva York.
- MARTIN, Philip (2003), «Economic Integration and Migration: The U.S.–Mexico Case», World Institute for Development Economics Research, United Nations University, Helsinki.
- MARTY, Martin E. (1997), *The one and the many: America's struggle for the common good*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., Londres.
- MCGUIRE, Meredith B. (2003), «Contested Meanings and Definitional Boundaries: Historicizing the Sociology of Religion», en *Defining religion: investigating the boundaries between the sacred and secular*, editado por Arthur L. Greil y David G. Bromley, JAI, Amsterdam y Londres, pp. 127–138.
- MENJÍVAR, C. (1999), «Religious Institutions and Transnationalism: A Case Study of Catholic and Evangelical Salvadoran Immigrants», *International Journal of Politics, Culture, and Society* 12, pp. 589–612.
- MORAWSKA, E. (2003), «Immigrant transnationalism and assimilation: a variety of combinations and the analytic strategy it suggests», *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation–States*, pp. 133–176.
- NOLL, Mark A. (2002), *The old religion in a new world: the history of North American Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich.
- PEW Research Center (2002a), *What the World Thinks in 2002: First Major Report of The PEW Global Attitudes Project*, Pew Research Center for the People and the Press, Washington, D.C.
- QUEEN, Christopher (2002), «Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization», en *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, editado por Charles S. Prebish y Martin Baumann, University of California Press, Berkeley, pp. 324–347.
- RICCIO, B. (2001), «Disaggregating the Transnational Community: Senegalese Migrants on the coast of Emilia–Romagna», en *Working Paper Transnational Communities Programme*, en: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Riccio.pdf>.
- ROBERTSON, R. & J. Chirico (1985), «Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration», *Sociological Analysis* 46, pp. 219–242.
- RUDOLPH, Susann Hoerber & James P. Piscatori (1997), *Transnational religion and fading states*, Westview Press, Boulder, Colo.
- SPOHN, Willfried (2003), «Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective», *Current Sociology* 51, pp. 265–86.
- TWEED, Thomas A. & Stephen R. Prothero, 1999, *Asian religions in America: a documentary history*, Oxford University Press, Nueva York.
- TWEED, Thomas A. (2002), «Who Is a Buddhist? Night–Stand Buddhists and Other Creatures», *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, University of California Press, Berkeley, CA.
- VÁSQUEZ, Manuel A. & Marie F. Marquardt (2003), *Globalizing the sacred: religion across the Americas*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J.
- WARNER, Stephen R. (2005), «The De–Europeanization of American Christianity», en A



- Nation of Religions: Pluralism in the American Public Square*, editado por Stephen Prothero, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- WERBNER, P. (2000), «Global pathways. Working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds», *Social Anthropology* 7, pp. 17–35.
- WUTHNOW, Robert (1989), *The restructuring of American religion: society and faith since World War II*, Princeton University Press, Princeton, N.J., Oxford.
- _____ (1998), *After heaven: spirituality in America since the 1950s*, University of California Press, Berkeley, Londres.
- _____ (2005), *America and the challenges of religious diversity*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- WUTHNOW, Robert, Stephen J. Stein, George Marsden, Yvonne Haddad, Hasia Diner, Frederick C. Harris, Philip Kevin Goff, Andrew M. Greeley, Bruce B. Lawrence, y Jean Bethke Elshtain (2004), «Religion and Culture: Views of 10 Scholars», *Chronicle of Higher Education* 51, p. B7.
- WOLFE, A. (2003), *The transformation of American religion*, The University of Chicago Press.
- World Christian Database (wcd) estadísticas de 2002 y 2004, accedidas en línea desde: <http://worldchristiandatabase.org/wcd/>
- YANG, Fenggang & Helen Rose Ebaugh (2001), «Transformations in new immigrant religions and their global implications», *American sociological review*, vol. 66, pp. 269–288.