

PARTICIPACIÓN RELIGIOSA E INTEGRACIÓN DE LOS INMIGRANTES. UNA REFLEXIÓN ENTRE AMÉRICA Y EUROPA, ENTRE HISTORIA Y ACTUALIDAD **

RELIGIOUS PARTICIPATION AND THE INTEGRATION OF IMMIGRANTS. A REFLECTION BETWEEN AMERICA AND EUROPE, BETWEEN HISTORY AND PRESENT TIMES

MAURICIO AMBROSINI *

Resumen: *La dimensión religiosa, después de haber sido relegada al olvido, ha vuelto a ocupar un lugar prioritario en el discurso sobre la integración de los inmigrantes en las sociedades de acogida. El artículo analiza el tema desde la experiencia norteamericana pasada y presente, poniendo de relieve dos aspectos: a) no es cierto que la sociedad norteamericana haya sido siempre religiosamente abierta y tolerante; b) en un contexto hostil y discriminatorio, las referencias religiosas han representado una importante recurso para la interacción de los inmigrantes católicos y judíos de distinto origen.*

En la última parte, el artículo se ocupa de la experiencia europea, discutiendo las razones por las cuales en nuestro continente las expresiones religiosas de los inmigrantes, con particular referencia al Islam, son consideradas un obstáculo para la integración de las minorías inmigrantes.

* Universidad de Milán.

** Traducción del italiano de Guillermo Villalobos.

Palabras clave: Religión; Inmigración; Integración; Norteamérica; Europa.

Abstract: *After having been neglected for a long time in migration research, religion has come back in contemporary theories of immigrants' integration in receiving societies. The paper explores this issue starting from an analysis of past and current North American experience, with a focus upon two specific aspects: a) it is wrong considering North American society as one that has always been open and tolerant in respect of immigrants' religious belongings; b) in a context characterized by high levels of hostility and discrimination, religion has always represented a resource for the social integration of catholic and jewish immigrants.*

In the last part, the article deals with the European experience, discussing the reasons why the expression of a religious identity (especially if Islamic) is considered an obstacle to the immigrant minorities' integration.

Keywords: Religion; Immigration; Integration; North America; Europe.

1. UN INTERÉS DESCUBIERTO

Después de un largo olvido, el tema del significado de la religiosidad y de la pertenencia confesional de los inmigrantes en los procesos de integración ha vuelto a la escena. Muy debatido, como veremos, en la experiencia americana del siglo XIX y primeros años del siglo XX fue luego abandonado en la postguerra en ambas orillas del Atlántico, especialmente en Europa. Para alguna sociedad receptora, como la alemana, no había problema, ya que los inmigrantes eran vistos como una presencia temporal a los cuales se recurría para satisfacer determinadas necesidades del mercado de trabajo, pero no se preveía ni se deseaba que pudieran echar raíces e introducir diversidades culturales y «étnicas» ya entonces temidas. En otros casos, como el francés, prevalecía la idea de que las instituciones de la «sociedad moderna», la fábrica para los adultos y la escuela para los menores, hubieran —más o menos rápidamente— terminado con la identidad ancestral y los residuos tradicionales. Desde sus orígenes el ethos republicano proponía la pertenencia a las naciones como «madre común de todos los ciudadanos»: todas las lealtades parciales, como las religiosas y étnicas, eran consideradas fuerzas

que obstaculizaban la identificación nacional, y por lo tanto la «fraternidad entre los ciudadanos».

Sobre el plano ideológico de la sociedad industrial que se afirma en los siglos XIX y XX, la adhesión al movimiento obrero, las luchas sindicales, la participación política, funcionaban como fuerzas asimiladoras, que concurrían a eludir las diferencias, en nombre de la solidaridad de la clase trabajadora. Trabajadores, políticos, dirigentes públicos e intelectuales estaban convencidos de lo inoportuno de subrayar, o también sólo de remarcar con fines estadísticos, las diferencias étnicas y religiosas, que oficialmente se remitían a la esfera de las elecciones privadas, e implícitamente se consideraban en vías de (auspiciada) superación. Los procesos de secularización influían en estos escenarios: todos los indicadores parecían deponer a favor de una creciente irrelevancia de la dimensión religiosa en la vida social, y también personal, de la sociedad «moderna», y los inmigrantes eran fácilmente inscritos en la misma trayectoria evolutiva.

Vale, en consecuencia también, y con mayor razón para Europa, el juicio de Hagan y Ebaugh (2003) sobre el debate americano: no obstante la diversidad y la importancia de las creencias y de las prácticas religiosas entre los inmigrantes, los estudiosos, sea de la inmigración, sea de las religiones, han sobrevolado sobre el rol de las religiones y de la espiritualidad en los procesos de las migraciones internacionales. Las explicaciones focalizadas sobre las motivaciones económicas de las migraciones han dejado de lado los contextos culturales en los cuales la búsqueda migratoria es asumida y buscada, entre los cuales son recordados los recursos espirituales que las religiones fortalecen en el momento de tomar la decisión de emigrar, y los efectos psicológicos que repercuten sobre la capacidad de resistencia de los emigrantes frente a la adversidad y pruebas a las cuales están expuestos. Y añadiría: sobre los recursos espirituales, las instituciones religiosas han fortalecido a los migrantes con recursos materiales bajo la forma de asistencia y sustento en la dificultad del proceso de instalación, y con recursos sociales, haciendo de catalizadores y no raramente de promotores, de redes de relaciones basadas sobre la doble pertenencia confesional y étnica. Su rol ha tenido, por lo tanto, relevancia sobre un doble eje: la de la salvaguarda, como veremos, en la reconstrucción de la identidad cultural, y la de la inserción en el nuevo contexto.

Más que oponerse, los dos aspectos se han integrado: muchos inmigrantes han resultado ciudadanos de la nueva sociedad, en la cual

han elegido alcanzar las esperanzas de una vida mejor, gracias a los recursos que la adhesión religiosa ha fortalecido en ellos.

El largo olvido parece hoy por otra parte en vías de superación.

En la opinión pública sobre todo, aunque en forma ansiosa y reactiva, la diferencia religiosa es advertida como una «prueba» de la diversidad insuperable de las poblaciones inmigrantes. Y luego, en el debate político que la acompaña, registra algunas veces sobreexcitación de sentimientos. Y a duras penas el debate científico, que tiene enseguida por otro lado —paradójicamente— las preocupaciones de la opinión pública y de los actores políticos, se interesa casi exclusivamente por el «problema islámico» (Cesari, 2005.^a).

2. LA EXPERIENCIA AMERICANA: DEFENSA DE LA IDENTIDAD Y DE LA INTEGRACIÓN SOCIAL A TRAVÉS DE LAS RELIGIONES

Para encuadrar esto, como en otros fenómenos religiosos, debemos partir de un pasado lejano. Miraré sobre todo la historia de las recepciones de la diversidad religiosa en América: un acontecimiento que puede subrayar la importancia de algunos puntos interesantes de reflexión para analizar, comprender, y enfrentar las cuestiones de hoy.

Sobre todo, la América de los orígenes coloniales no era en absoluto tolerante y pluralista como hoy se complace en aparecer. En la mitad del siglo xvii dos cuáqueros fueron ahorcados en Massachussets por haberse negado a dejar la región. Los católicos eran menos del 1% de la población, concentrada sobre todo en Maryland, y gozaban de la libertad religiosa solamente en Rhode Island y en Pennsylvania. En las otras colonias estaba prohibido practicar públicamente la fe que profesaban. En Massachussets los sacerdotes católicos sorprendidos dos veces en el territorio eran castigados con la muerte, y en Virginia los católicos estaban excluidos de los oficios públicos (Hiroshima, 2004). La tolerancia se afirmó como regla interna en las relaciones entre congregaciones protestante en lucha, antes de extenderse a los católicos y a los judíos.

Más tarde, en la época de la gran migración irlandesa iniciada alrededor de 1830, la idea de que los nuevos llegados, por causa de sus convicciones religiosas, no podrían integrarse en la civilización de-

mocrática americana era común entre la mayoría anglosajona y protestante. Aquellos nuevos que llegaban obedecían a un jefe religioso extranjero, se adherían a una confesión jerárquica y autoritaria, no se acostumbraban a las discusiones libres de las congregaciones protestantes que estaban reconocidas como la matriz de la democracia americana (Zolberg e Litt Woon, 1999).

El prejuicio racial que culpaba a los irlandeses, considerados en esa época los «negros de Europa», tenía connotaciones religiosas precisas, y la convicción de la imposibilidad de una integración pacífica se basaba en la percepción de las diferencias confesionales. Los irlandeses tuvieron años de sufrimiento y notables esfuerzos para «convertirse en blancos», según el título de un elocuente libro con este argumento (Ignatiev, 1995), y para poder ser aceptados como miembros con pleno título de la sociedad americana.

A partir de los años cuarenta del siglo XIX, el crecimiento de los componentes católicos en la población americana (7,5% sobre el total en 1850 pero con una marcada concentración en las grandes ciudades) suscitaba vibrantes reacciones, con la constitución de movimientos y asociaciones y con revoluciones populares como los tres días de revuelta en Kensington, suburbio de Filadelfia en mayo de 1844, que culminó con el incendio de dos iglesias y otras propiedades de la iglesia católica. Y esto no fue más que uno de los muchos incidentes que en los años cuarenta y cincuenta devastaron iglesias y conventos.

Aquellos ataques tuvieron el efecto de reforzar las motivaciones de los inmigrantes católicos para construir iglesias y obras sociales y para situarse cerca de ellas, con la finalidad de hallar protección contra la hostilidad de la población autóctona: «la primera ventaja de la afiliación religiosa era la de constituir una comunidad protegida en la que los inmigrantes y sus familias no soportasen los insultos cotidianos» (Hirschman, 2004: 1.222). Las iglesias representaban no solamente lugares de culto, sino que eran además centros de socialización, con variadas asociaciones y grupos, actividades educativas y de tiempo libre, servicios asistenciales y asociaciones mutualistas. Reforzaban también la oportunidad de asumir roles de liderazgo y de participación cívica, que no eran accesibles al exterior.

La posibilidad de identificación como católicos ofrecía cohesión interna y status social a los inmigrantes, frente a la hostilidad y al

prejuicio que encontraban en el ambiente exterior. Para citar un libro clásico sobre la inmigración en América «la iglesia estaba en la primera línea de defensa detrás de la cual estos inmigrantes podían organizarse y en la cual podían preservar su identidad de grupo» (Warner e Srole, 1945: 1600).

Siguiendo el ejemplo irlandés las iglesias consolidaban del mismo modo la identidad nacional de los inmigrantes, especialmente para las minorías que no tenían un Estado nacional al cual referirse. Si bien aunque los luteranos se organizaron según líneas «étnicas» (alemanes, suizos, noruegos...) el fenómeno fue particularmente relevante para la iglesia católica, formada casi íntegramente a partir de sucesivos flujos migratorios. En su interior se manifestó rápidamente —no obstante el universalismo declarado— un comportamiento latentemente xenofóbico, que se dirigía de vez en cuando hacia los que recién llegaban. Por reacción los varios grupos «étnicos» de religión católica tendían a desarrollar un intenso nacionalismo y a instituir iglesias nacionales propias en el interior de la iglesia católica americana (Herberg, 1960).

Instituyendo parroquias «nacionales», más que territoriales, las iglesias contribuían a conservar la lengua de la madre patria: en 1916, cerca de la mitad de católicos frecuentaban iglesias en las cuales la lengua usada en la predicación era diversa de la inglesa (Vecoli, 1969).

Es de notar que muchos inmigrantes a finales del siglo xx, no tenían al partir un claro concepto de la propia identidad nacional: se sentían originarios de un pueblo, a lo más de una región.

Fue la experiencia de la inmigración en América la que les enseñó a superar las diferencias entre dialectos y usos locales, y a valorar la lengua que les permitía comunicarse entre ellos. El énfasis sobre la lengua ha definido gradualmente el nuevo carácter de los grupos étnicos y ha contribuido a dar una respuesta al problema de la identidad: «la nueva forma de identificación y auto identificación fue el producto de la realidad *americana* y de la experiencia *americana* y representaba el primer fruto de su americanización» (Herberg, 1960: 15) En este contexto las iglesias que trascendían los viejos particularismos locales y reagrupaban a los fieles según criterios lingüístico-nacionales, fueron un factor notable en la construcción de la «identidad étnica» de los inmigrantes, dándoles una dimensión cultural y simbólica¹.

¹ En el caso italiano el apego a la italianidad de los religiosos que tenían como misión la asistencia religiosa de los emigrantes (en modo particular, la

Análogamente las sinagogas, para los inmigrantes de religión judía, tuvieron un rol fundamental en la reconstrucción y el mantenimiento de vínculos comunitarios según la milenaria tradición de la diáspora: el mismo término judío de «sinagoga» (Beth Hakneseth) significa literalmente «lugar de reunión» (Min, 202b).

Para los hijos de los inmigrantes, las escuelas parroquiales formaron después un sistema educativo alternativo al clima de desprecio que encontraban en la sociedad externa, y específicamente en las escuelas públicas marcadas por la cultura protestante. Igual oportunidad resultaba particularmente interesante para la emergente clase media inmigrada. Este hecho se inscribe en un contexto más amplio. Con la instalación más estable y el fatigoso mejoramiento de las condiciones de vida, la pertenencia a una confesión religiosa se vuelve en América un símbolo de respetabilidad. La participación religiosa tiene correlación positiva con el nivel social y, en contra de lo imaginable a primera vista, tiende a crecer en la segunda generación por comparación con la primera. También por este camino el mantenimiento o el reencuentro de una identidad religiosa ha permitido a millones de inmigrantes e hijos de inmigrantes el «hacerse americanos», aunque conservando una relación con el contexto cultural de donde provenían; una relación quizás más simbólica que de hecho, pero no por eso menos densa de significado.

En otros términos, como ya indicaban Thomas y Znaniecki (1968) (1918-20) en su estudio sobre la inmigración de comienzos de siglo, iglesias y organizaciones con base religiosa (educativas, mutuales, recreativas, etc.) formaron para las oleadas de nuevos inmigrantes una suerte de espacio de compensación, que les permitía adaptarse al nuevo contexto de vida sin perder la relación con sus propias raíces de identidad y con las relaciones sociales de los conacionales. Quizá, más allá de lo que creyeron los dos grandes estudiosos, este rol se reveló duradero y capaz de transmitirse de una generación a otra.

congregación escalabriniana), y la confluencia de sentimientos nacionales y sentimientos religiosos, fueron en seguida hábilmente favorecidos y políticamente explotados por el régimen fascista (Smith, 2003). Sería desviado reducir una multiforme actividad pastoral a una militante propaganda del régimen, pero el hecho nos recuerda que la superposición entre pertenencia religiosa e identidad nacional no está, a su vez, privada de peligros.

El grado relativamente elevado de la práctica religiosa de la sociedad americana hasta hoy es una prueba, hasta el punto de constituir una excepción en el panorama de las sociedades desarrolladas, y se explica no solamente por la participación en las denominaciones religiosas sino por la peculiar relación instituida con las diversas olas de inmigrantes. Todavía hoy en un escenario religioso cada vez más variado, este vínculo sigue vivo y se vuelve a proponer en diversas formas.

3. LAS RELIGIONES DE LOS INMIGRANTES EN LA AMÉRICA DE HOY

Hasta un pasado bastante reciente el pluralismo religioso americano, como el europeo, estaba limitado al abanico de las confesiones religiosas cristianas, a las cuales se había adherido el judaísmo. Herberg (1960), en lugar de un único convencional *melting pot* en el cual debían confluír los inmigrantes, individualizaba tres, correspondientes a los tres principales componentes religiosos del país: protestantes, católicos, judíos.

Con la decadencia de la inmigración de Europa y el crecimiento de la población no europea, se está afirmando un pluralismo religioso todavía más articulado. Los budistas provenientes de los países asiáticos son más de tres millones. Las personas de origen indio, en gran parte hindúes, son casi dos millones. La población de religión musulmana en los Estados Unidos es estimada en seis millones de personas y está compuesta sobre todo por trabajadores cualificados, con sus familias, con nivel de instrucción de preparación profesional y de rentas mayores a la media americana (Zolberg e Litt Woon, 1999). En la región metropolitana de New York —New Jersey— en los últimos treinta años se han levantado una cincuenta de templos hindúes y sikh (Min, 2002).

Al interior de las confesiones cristianas y del mismo catolicismo, la llegada de creyentes provenientes de Filipinas, Corea y del estado hindú de Kerala, introduce variantes en las prácticas religiosas (fiestas, cultos particulares) que hacen todavía más variado y complejo el paisaje religioso americano.

Los nuevos que llegan tienden a fundar instituciones religiosas propias que se convierten en lugares de agregación y puntos de referencia para cultivar la identidad cultural. En cierto sentido la his-

toria se repite, abrazando en este caso también las religiones no cristianas: «los inmigrantes asiáticos contemporáneos utilizan sus congregaciones religiosas para reforzar servicios sociales a los recién llegados, para mantener relaciones de amistad con los miembros coétnicos y para transmitir sus tradiciones culturales a sus hijos» (Min, 2002: 5). En el caso de los refugiados provenientes de países trágicamente implicados en guerras, represiones y opresión totalitaria las religiones asumen una función más decisiva todavía, en la reconstrucción de un orden moral y de prácticas sociales que gradualmente le dan sentido a la vida cotidiana, constituyéndose en factores de reagrupación de poblaciones erradicadas y dispersas. (Zhou, Bankston, 2002).

El contexto americano, a su vez influye sobre la modalidad institucional y organizativa que adoptan las religiones. Las mismas religiones orientales, incorporadas en el esquema institucional americano tienden a asumir una fisonomía más semejante a las de las congregaciones protestantes: el templo budista, por ejemplo, se constituye como una ONG promovida y financiada por laicos y en la cual los laicos tienen un conspicuo poder de decisión. Son ellos los que llaman a uno o más monjes de otros templos americanos y se hacen cargo de su mantenimiento. El status del monje, que en el budismo es una condición provisional a la que cada hombre puede acceder por cierto periodo de la vida, tiende a transformarse en una profesión institucionalizada y permanente, similar a la del ministro de culto cristiano.

De manera análoga en el catolicismo, a pesar de subsistir una sólida organización jerárquica bajo la influencia americana igualmente, en las parroquias «étnicas» son los laicos los que se ocupan de muchos aspectos sociales y económicos de la vida parroquial en contraste con el clericalismo que todavía caracteriza a la vida religiosa en la sociedad de procedencia (Zhou, Bankston e Kim, 2002).

Otro aspecto interesante, en el cual hay interacción de tradiciones religiosas, reapropiación de identidad y adaptación al nuevo contexto, es el rol atribuido a las mujeres en las instituciones religiosas en tierra de inmigración. En las comunidades hindúes asentadas en América las mujeres, favorecidas por la posibilidad de obtener empleos cualificados (enfermeras sobre todo, también médicos, contadoras, informáticas...), tienen un rol relevante y lo usan para replasmar activamente los contenidos de las tradiciones culturales con el fin de que reflejen su status elevado. En otros tér-

minos introducen principios feministas en la cultura étnica hindú (Hondagneu-Sotelo, 1999). Otras investigaciones han notado a su vez, lo contrario, la tentativa de los hombres de reafirmar, en el ámbito religioso, una supremacía que en la sociedad de inmigración es un contraste en el plano cultural y contradice, bajo el perfil estructural, los éxitos profesionales de las mujeres emigrantes. Kurien (2002) observa sutilmente a este propósito que las congregaciones estudiadas por ella son dirigidas por hombres pero que las mujeres desarrollan roles importantes como educadoras y encargadas de la transmisión de la cultura tradicional. Gracias a su capacidad pedagógica, llegan a proponer una interpretación más igualitaria de las tradicionales construcciones de género, sacando a luz las responsabilidades femeninas como contrapeso del énfasis sobre las obligaciones varoniles. Las jóvenes, a su vez, son estimuladas a aspirar al éxito académico y profesional, a pesar de la conformidad a los modelos de rol definido en la comunidad.

Las religiones no se limitan, por lo tanto a conservar y a transmitir la identidad «étnica» sino que contribuyen a transformarla, influyendo en la modalidad con la que los inmigrantes se adaptan y se transforman en el proceso de inserción en la sociedad receptora. Chen (2006) ha hecho la observación con referencia a la educación de los hijos en las familias taiwanesas convertidas a la iglesia evangélica. Estos padres luchan por aplicar los principios familiares confucianos a sus hijos que crecen en América, y el cristianismo evangélico les ofrece un nuevo y atrayente modelo de moral familiar pasando del lenguaje de los «deberes familiares» al del discipulado religioso: iguales valores tradicionales son reinterpretados y repropuestos dentro de nuevas estructuras cognoscitivas y con una diversa terminología. Al mismo tiempo la conversión al cristianismo conlleva un proceso de reestructuración familiar favoreciendo la democratización de las relaciones entre padres e hijos y promoviendo la autonomía de los mismos hijos: si bien la idea de comportarse como amigo de los propios hijos es extraña a la mayor parte de los inmigrantes taiwaneses, la aceptación de este modelo de comportamiento occidental resulta más aceptable bajo la égida de una iglesia cristiana china, con la mediación de connacionales formados en el campo psicológico, que bajo el impulso de las instituciones seculares americanas. Los inmigrantes aprenden así, a través de la Iglesia y en el interior de ella, que las familias sólidas no se construyen ya sobre sentimientos de obligación y deberes morales

sino desarrollando comunicación y afecto recíprocos. Naturalmente esta estrategia no está privada de un precio: como los padres pueden utilizar las enseñanzas bíblicas para justificar las propias decisiones, así también los hijos pueden recurrir a ellas para defender la propia autonomía o para huir de las excesivas expectativas escolares de los padres. Una pérdida de control paterno es inevitable. En definitiva se puede afirmar que «el cristianismo evangélico no desarraiga la jerarquía sino la dulcifica, ni rechaza la piedad filial sino preserva el espíritu» (*ibid.*: 598). Las iglesias cristianas a pesar de tener una específica denominación «étnica» no son por eso meros bastiones de la conservación de las tradiciones ancestrales sino que pueden modificarlas. Para muchos inmigrantes que han abrazado el cristianismo la aculturación a la sociedad americana está mediaticada a través de influencias étnicas y simultáneamente religiosas propias del cristianismo evangélico.

La contribución de Chen reclama de otro lado la atención sobre el hecho de que la llegada de numerosos contingentes de inmigrantes del Asia está poniendo de relieve un fenómeno que, si bien no es nuevo, no había conocido en el pasado grandes dimensiones cuantitativas: el de la conversión. Entre los inmigrantes coreanos, el 75% está afiliado a una iglesia cristiana, a lo más protestante, contra cerca del 25% en su patria, con formas de participación activas en las iglesias «étnicas» que superan probablemente a la de cualquier otra componente migratoria. Entre los chinos, uno de cada cinco se adhiere a una iglesia cristiana, especialmente a las nuevas denominaciones evangélicas. Entre los refugiados vietnamitas los católicos estaban sobrerrepresentados entre los que llegaban (contaban con un tercio a dos quintos del total), y otros se añadían enseguida, cuando las parroquias católicas eran las más importantes instituciones «étnicas» de la comunidad.

El fenómeno es evidentemente complejo y se inscribe en un panorama cultural en el que la conversión, en sus diversas acepciones, es un acontecimiento hoy más frecuente que en el pasado, como efecto de un creciente subjetivismo de las orientaciones y de las pertenencias religiosas, más allá del activismo de las nuevas denominaciones religiosas: ello significa, al menos en el contexto occidental, admitir una identidad personalmente elegida, adecuada para responder a muchas preguntas existenciales (Hervieu Léger, 2003). Para muchos inmigrantes asiáticos, adherirse a una confesión cristiana es un paso decisivo en el proceso de redefinición de la propia

identidad y juntamente de integración en el nuevo contexto de vida. Como lo ha mostrado Ong (2005) estudiando de cerca el fenómeno de la conversión de los jóvenes refugiados camboyanos al protestantismo, y en modo particular a la iglesia mormona, esta experiencia religiosa —auténtica y profundamente americana— es una fuerza eficaz en la conversión de los inmigrantes pobres a la «respetabilidad americana», o sea a un «ethos de limpieza, trabajo y éxito típico del rango medio americano» (*ibid.*, 218). Los refugiados camboyanos, y especialmente los jóvenes están, de hecho, en busca de guías para desarrollar un ser moderno, adecuado al nuevo contexto en el cual tienen que vivir y por tanto «americano». A ellos —nuevos indigentes recién llegados— las instituciones religiosas les ofrecen ayuda emocional y también las bases para desarrollar una disciplina moral y una responsabilidad individual de molde americano, no así la oportunidad de ser acogidos en un ambiente social de mayoría blanca y de clase media². Sucede por tanto en los itinerarios de conversión a la Iglesia mormona, una trama entre asimilación cultural y descubrimiento de sí mismo, entre emancipación de la familia y socialización interétnica (en los deportes, en las ocasiones de encuentros, en los bailes de fiesta organizados mensualmente), entre la reafirmación de los valores patriarcales y de las disciplinas familiares, y de los valores americanos de la moralidad rigurosa, del duro trabajo y del éxito del rango medio. Los refugiados y sus hijos, así como los ciudadanos de los países asiáticos que se asoman sobre el Pacífico, «envueltos por transformaciones sociales desestabilizadoras», han encontrado la seguridad y una estructura dentro del marco del mormonismo» (*ibid.*, 226).

A este esquema general se añade, en el caso considerado, una especificación de género. Para las jóvenes de origen camboyanas, la conversión religiosa representa un canal de movilidad social, acep-

² Vale la pena remarcar que el encuentro con los inmigrantes y con las minorías étnicas tienden a transformar las mismas instituciones religiosas. El mormonismo es un caso emblemático por cuanto concierne a la relación con los afroamericanos. Un tiempo radicalmente antiabolicionista, que luego ha pasado a una concepción discriminatoria, que prohíbe a los negros acceder a los ministerios eclesiásticos de rango elevado, sólo en el 1978, luego de una revelación que tuvo el presidente de la iglesia, ha concedido a los adeptos de origen africano la posibilidad de acceder al rango de ministros de culto. Esta innovación favoreció un notable éxito en la predicación misionera en el mundo (ONG, 2005: 224).

tando adquirir las prácticas cotidianas y los rituales de las mujeres americanas blancas, de diferenciarse del «atraso» de los hombres camboyanos y de aumentar la oportunidad de encontrar un matrimonio con una pareja americana: «las mujeres jóvenes esperaban que la iglesia mormona les hubiera dado la oportunidad de adquirir las formas del capital cultural necesario para subir en la escala social. Casarse con un mormón blanco tendría un ulterior efecto “blanqueador” para ellas, porque habrían elevado su status y su dignidad de americanas» (*ibid.*, 239).

La mayor sensibilidad hacia la dimensión transnacional y procesal de las migraciones lleva después a ampliar el foco del análisis al rol que las religiones revisten no sólo en los lugares de destino, sino en todo el itinerario de desplazamientos de las personas a través de las fronteras. En una investigación sobre una comunidad maya guatemalteca de religión evangélica pentecostal, una parte de cuyos miembros se trasladó a Texas, aspirando otros a seguirles, Hagan y Ebaugh (2003) han analizado el papel desarrollado por la religión en seis fases del proceso migratorio: 1. La decisión; 2. La preparación del viaje; 3. El viaje; 4. La llegada; 5. El rol de la iglesia «étnica» en la instalación, y 6. El desarrollo de lazos transnacionales. Un conjunto de referencias, prácticas, ayudas, sancionan el rol omnipresente de las instituciones religiosas y de sus ministros en todas estas fases, sea en el plano del acompañamiento espiritual, sea sobre el apoyo operativo.

Los consejos y las bendiciones del pastor acompañan la fase preparatoria; la oración comunitaria sigue de lejos el viaje. Si el migrante es capturado al pasar la frontera, de nuevo interviene el pastor que busca contactos y conocidos para lograr liberarlo. Las iglesias conectadas en Texas, más allá de reglamentos formales, favorecen el encuentro entre los correligionarios ya instalados y los nuevos recién llegados, promoviendo la inserción de estos en redes sociales dispuestas a ayudarles a encontrar casa y trabajo. La ayuda es de tal forma eficaz que muchos mayas de religión católica se convierten al protestantismo pentecostal poco después de su llegada.

Las iglesias pentecostales, también en este caso, asumen el deber de reproducir la cultura maya en el contexto de inmigración, juntamente con las prácticas religiosas de la madre patria. Como concluyen los dos estudiosos, «ignorar las religiones significa ignorar un factor relevante que influye sobre la decisión de emigrar, así como el proveer importantes recursos para el viaje y el proceso de instalación» (*ibid.*, 1.159).

En síntesis, podemos mirar a los diversos roles desarrollados históricamente por las religiones (y por sus instituciones) con respecto a los procesos de integración de los inmigrantes como dialécticamente relacionados con las instituciones políticas y con las actitudes de la sociedad que acoge, en particular la norteamericana. (Portes y DeWind, 2004). Sobre todo las instituciones religiosas pueden ayudar a los migrantes en la fase de preparación del viaje³. Después de la llegada desarrollan la función de facilitadores de su instalación en el plano cultural, en contraste con las actitudes xenófobas; en el plano político favoreciendo políticas de incorporación; en el plano social suministrando servicios a la persona, y en modo particular a los de estratos más débiles. Cuando los inmigrantes comienzan a organizarse autónomamente las instituciones religiosas, que los ha promovido o gestionado, se vuelven puntas de lanza en la defensa de su patrimonio cultural y de la reelaboración de una identidad subjetivamente significativa y conscientemente aceptada en la cual elementos importantes y reelaborados se mezclan con otros creando contactos con la sociedad receptora. En este sentido las instituciones religiosas son un punto de apoyo en el proceso de «aculturación selectiva» (Portes e Rumbaut, 2001) que median entre contextos de origen y sociedad receptora, buscando igualmente suministrar apoyo a la educación familiar y de evitar que las segundas generaciones entren en una espiral de exclusión social.

4. ¿QUÉ BUSCAN LOS EMIGRANTES EN LAS RELIGIONES? LAS TRES R Y OTRAS

Estas elucubraciones entre historia y actualidad nos han permitido advertir algunas de las razones por las cuales la dimensión religiosa es un componente importante en la visión personal y en la

³ El punto es además controvertido y susceptible de profundización con relación a los diversos contextos. En general, las minorías religiosas en la sociedad de origen tienen tasas de emigración superiores a la media (así sucede todavía para los cristianos en el Medio Oriente y en Asia). Las iglesias locales buscan frenar la propensión a emigrar de los propios miembros, temiendo la pérdida de los más jóvenes y emprendedores con el consiguiente empobrecimiento de la comunidad.

experiencia colectiva de los migrantes. Intentamos ahora centrar la atención con mayor precisión.

Hirshman (2004) sintetiza las funciones de las religiones en el acompañar el itinerario de los emigrantes con la fórmula de las tres R: refugio, respeto y recursos.

Sobretudo, las iglesias y otras organizaciones religiosas «desempeñan un importante papel en la creación de comunidad y como fuente de asistencia social y económica para quien se encuentra en la necesidad (...) La idea de comunidad —de valores compartidos y de una relación duradera— es muchas veces suficiente para motivar a las personas a fiarse y a ayudarse recíprocamente, incluso en ausencia de prolongadas relaciones personales» (*ibid.*: 2007) La agregación en torno a una institución religiosa puede tomar el puesto de la misma familia, y suministra una base para relaciones de amistad y de intercambio social. Probablemente en una primera fase tiende a prevalecer la búsqueda de ayuda y apoyo; podemos suponer que luego prevalecerá la expectativa de encontrar un ambiente comunitario, que favorezca los contactos interpersonales y los encuentros sociales.

La combinación de consuelo espiritual, asistencia material en caso de necesidad, posibilidad de construir redes de relaciones, eleva en definitiva el atractivo de adhesión a las confesiones religiosas.

En segundo lugar, la participación religiosa, tiene que ver con la búsqueda de respeto y de una imagen social positiva. Todavía hoy, «para muchos inmigrantes que padecen humillaciones en el trabajo que se ven obligados a aceptar en el nuevo país, los roles sociales que están disponibles para ellos en las comunidades religiosas (...) pueden ayudarles a reivindicar el honor negado en la sociedad receptora» (Warner, 2000: 1).

Ciertamente en el caso americano aunque probablemente también en Europa, la participación religiosa tiene después una relación positiva con la movilidad social. Una vez que los migrantes se han integrado, se han unido y han formado una familia, han comenzado a mejorar sus condiciones económicas y sociales, la asistencia frecuente de una institución religiosa resulta un símbolo de respetabilidad y una oportunidad para establecer contactos útiles en orden a nuevos avances en la escala social. La participación religiosa refuerza la cohesión familiar, los vínculos intergeneracionales, la conformidad a las normas sociales: se conecta, explícita o implícitamente, a los tradicionales estilos de vida de la clase media.

Las organizaciones sociales unidas con las iglesias ofrecen después la posibilidad de asumir roles de responsabilidad y formas de reconocimiento social, difícilmente accesibles en la sociedad externa⁴. Para las segundas generaciones la inversión en la instrucción, suministrada por las escuelas religiosas es pues vista como un pasaporte para el ingreso a universidades prestigiosas y en profesiones cualificadas. Los datos de investigación americana, como hemos ya mencionado, muestran así un hecho inesperado: las segundas generaciones son más observantes que las primeras (Hirschman, 2004).

Del análisis expuesto se deduce que las instituciones religiosas no son para los inmigrantes solamente lugares que responden a exigencias espirituales. De hecho explícita o implícitamente, directa o indirectamente, suministran varios tipos de recursos que permiten afrontar muchos de los problemas que los inmigrantes encuentran en el proceso de instalación en una sociedad ajena.

Va junto a la participación religiosa, sobre todo en confesiones minoritarias, la posibilidad de acumular capital social útil por ejemplo, para el progreso en el ámbito laboral, ofreciendo en ciertos casos oportunidades para adquirir los roles de responsabilidad inherentes a la entrada en verdaderas y específicas «carreras» dentro del ámbito pastoral: sobre todo como ministros de culto. Más en general, todavía hoy, «los inmigrantes y sus familias van a la iglesia para obtener informaciones respecto al alojamiento, las oportunidades de trabajo y otros problemas. Las iglesias sostienen cursos para ayudar a los padres ancianos. Los jóvenes inmigrantes o las segundas generaciones pueden frecuentar la iglesia para ser ayudados en sus tareas, para participar en actividades sociales o para encontrar futuros novios ó novias que probablemente obtendrán la aprobación de sus padres» (*ibid.*: 1.229).

Podemos observar que funciones de apoyo análogo son desarrolladas por instituciones religiosas también en Italia y en otros países europeos, con una diferencia: mientras en América la ayuda su-

⁴ Respecto a la inmigración filipina en Italia, se ha notado que la intensa vida comunitaria, hecha de asociaciones y grupos comunitarios surgidas a la sombra de las parroquias e institutos religiosos, con la institución de cargas formales (presidente, vicepresidente, tesorero...) y la organización de múltiples actividades y ocasiones de encuentros, parece tener una función compensatoria respecto a la escasa movilidad social experimentada por esta componente migratoria en el mercado del trabajo.

ministrada por las iglesias siguen en muchos casos líneas de solidaridad intraconfesional (y étnica), en Italia (y en Europa) muchas ayudas de naturaleza social son suministradas según criterios solidarios a todos los que necesitan, comprendidos los inmigrantes en condición irregular y los no cristianos (Ambrosini, 2005). Esta elección refuerza la imagen de las instituciones religiosas implicadas. De todos modos se observa que ella tiende a instituir una cierta separación entre los servicios de ayuda y la normal actividad parroquial, entre necesitados ayudados y los participantes activos que forman realmente parte de la comunidad. Así, aquellos circuitos positivos de incorporación, crecimiento de respetabilidad, construcción de vínculos sociales, promoción de la movilidad, que están asociados en América a la participación religiosa, en los países europeos de nueva inmigración aparecen más estrechos. Se necesitará comprender si con el tiempo la evolución de las formas de organización de la vida religiosa de los inmigrantes, por ejemplo con la llegada de clero coétnico y la constitución de comunidades relativamente autónomas, modificará este estado de hecho.

Al esquema sintético de las tres R podemos añadir cualquier especificación.

Sobretudo, se pone el acento sobre el significado de la fe religiosa para la definición de la identidad personal del migrante, más allá de la dimensión defensiva del «refugio». La migración es una experiencia extraña. El individuo, aunque haya elegido de hecho voluntariamente (y también esperado ardientemente) partir, se encuentra arrancado del contexto en el que nació y creció, de los puntos de referencia que siempre le sirvieron para orientarse, de las relaciones interpersonales y familiares que estructuraron su vida. Las preguntas existenciales se agudizan. Como señalaba hace varios años Herberg, en un estudio sobre la religiosidad americana convertido en un clásico, surge en nuevos términos el problema de la auto-identificación y de la auto-colocación, expresado en la pregunta: ¿quién soy? (Herberg, 1960: 12). En esta clave la migración puede ser definida como una experiencia «teologizante» (Warner, 2000), en el sentido que lleva a hacerse preguntas profundas y a buscar sondear el misterio de la vida: «la religión desempeña un rol crucial en la construcción de la identidad, en la producción de significados y en la formación de los valores» (Levitt, 2003: 251).

La pregunta sobre la identidad personal conduce a otra, relativa a la pertenencia. Una pregunta muy viva para el emigrado que ha

perdido por definición su anclaje en el contexto social en el cual ha nacido y crecido. Ya Herberg, en el clásico trabajo, había puesto en relieve este aspecto, afirmando resueltamente que, «para vivir el migrante debe “pertenecer”. Para pertenecer debe estar en condiciones de colocarse a sí mismo en un contexto social más amplio, de identificarse a los propios ojos y a los de los demás» (1960: 12). No sólo en la separación de muchos otros aspectos de su vida anterior, los inmigrantes a menudo se aferran a la religión como elemento de continuidad que sobrevive a la erradicación y a la transferencia en un contexto ajeno: «luchando contra grandes desventajas para salvar cualquier cosa de los viejos modos de vivir, los inmigrantes dirigen hacia la fe el peso entero de sus grandes deseos de seguir relacionados con el pasado (Handlin, 1973: 117).

En las instituciones religiosas encuentra todavía hoy un espacio acogedor y amigable que se asemeja, al menos un poco, a la madrepatria, «una pequeña porción de Sión en medio de Babilonia» (Warner, 2000: 1).

Estudios más recientes han insistido después sobre la religión como fuente de apoyo emotivo en las diversas fases del proceso migratorio, sobre todo en una época en la cual muchos cambios suceden de manera irregular, no raramente afrontando graves riesgos para la integridad personal: lo hemos visto a propósito de Hagan y Ebaugh (2003).

El esquema de las tres R no parece pues dar cuenta adecuadamente del hecho de que la experiencia religiosa genere vínculos comunitarios y capital social. Como notaba todavía Herberg, a propósito de la tendencia de los diversos grupos nacionales a fundar y sostener iglesias propias «nacionales», «una nueva unidad ha comenzado a surgir, una unidad definida primeramente por la lengua, una unidad largamente desconocida en el Viejo Mundo, pero rápida en el volverse auténtica identidad en el nuevo. La iglesia inmigrada era la primera expresión de esta unidad» (1960, 11). Aunque la iglesia católica había rechazado la idea de instituir en América diócesis «étnicas», propuesta por algunos católicos alemanes hacia el final del siglo XIX, acogió de hecho diversas opciones para salvaguardar de identidad «étnica» de los inmigrantes dentro del esquema de la institución eclesiástica. Construyeron una estructura social capaz de organizar, regular y preservar la cultura de los grupos «étnicos» particulares o más exactamente nacionales. Esta función de las religiones, como centro de gravedad de la identidad

personal y como cemento y catalizador de la pertenencia social, se vuelve a proponer todavía hoy incluso en el caso de la instalación de las nuevas religiones: «Somos mejores hindúes aquí» recita el título de un estudio sobre religión y etnicidad entre los indios inmigrantes en América (Kurien, 2002). Muchos de los entrevistados en la investigación afirmaron haberse hecho más religiosos después de la llegada teniendo por primera vez que reflexionar sobre el significado de su identidad religiosa que podían dar por descontada en India. Más allá de este aspecto, mientras que en el hinduismo tradicional no es típica la actividad religiosa organizada en grupos, con excepción de lo practicado en algunos contextos festivos, resulta que una de las principales razones para el desarrollo de los grupos con base religiosa entre los inmigrantes hindúes, que no habían hecho nunca esta experiencia análoga en su patria, es la necesidad de comunidad. La inmigración separa a los individuos, y eventualmente a sus familias, de parientes y amigos. Los encuentros mensuales por tanto han resultado importantes, porque representan muchas veces la única ocasión para el encuentro con otros indios. Enseñanza de la tradición cultural hinduista a los hijos y posibilidad de profundizar y discutir sobre la doctrina de los libros sagrados, juntamente con la oportunidad de cultivar relaciones sociales y de frecuentar a otros hindúes profesionalmente cualificados, forman el mosaico de las motivaciones que sostienen la participación (Kurien, 2002).

Más en general, los inmigrantes, en la relación con sus hijos, deben afrontar el problema de la reproducción cultural, principalmente en el momento en que éstos entran en la escuela. La religión representa entonces el nexo transmisor de aspectos considerados relevantes del patrimonio familiar identitario, y un contexto en que explicar a los hijos las diferencias que experimentan al compararse con sus compañeros, proponiéndoles además respuestas, con ayuda de los especialistas del culto, a las difíciles preguntas que los hijos mismos les ponen (Warner, 2000). Pero sería reduccionista limitar el rol de las religiones a la reproducción de la identidad cultural: la posibilidad educativa que ofrecen las instituciones religiosas puede también ayudar a la familia, como hemos visto, a reconsiderar los estilos parentales y a hacerlos más coherentes con el nuevo contexto, favoreciendo una adecuación a los modelos de comportamiento que salvaguardan los principios de fondo (Chen, 2006).

La dimensión comunitaria de la experiencia religiosa, advertida así por los migrantes, tiene otra consecuencia: aquella de ofrecer un terreno favorable y un incentivo para el compromiso social y político (Putnam, 2004). Las iglesias interesadas por la llegada de significativos flujos de inmigrantes correligionarios han suministrado históricamente un importante apoyo a las organizaciones y a las campañas de movilización por los derechos de los inmigrantes, desempeñando hacia la sociedad receptora un papel de sensibilización y hacia los inmigrantes uno de concientización. No solamente hoy (pensemos en los irlandeses y los italianos en América de la post guerra) han ejercitado presiones políticas a favor de los países de origen y en confrontación de los gobiernos. Hoy continúan siendo lugares de aprendizaje y de socialización para la participación política en la sociedad receptora, y tienen incluso, a través de las organizaciones de emigrantes, un creciente relieve con relación a los acontecimientos políticos de los países de origen (como en el caso mexicano). Sucede así, que financian asociaciones, cooperativas y grupos locales, negocian con la autoridad civil proyectos de desarrollo, organizan la participación electoral de los emigrantes, toman posición sobre determinadas temáticas, o sostienen a los candidatos. La comunidad de la diáspora, reunida muchas veces alrededor de las propias instituciones religiosas (pensemos no sólo en el caso judío sino incluso en el armenio y libanés), son agencias de sensibilización de la sociedad receptora acerca de los problemas y las necesidades de sus patrias ancestrales. Para otros aspectos, como observa Putnam a propósito de los inmigrantes hispanos, «la Iglesia Católica está desarrollando una vez más un papel importante al poner en comunicación a los inmigrantes con la más amplia sociedad americana, y en este sentido está contribuyendo a la formación del capital social» (2004, 95).

En fin, una dimensión del fenómeno religioso que estudios recientes han puesto de relieve (Levitt, 2003), consiste en la construcción y alimentación de los lazos transnacionales que para los migrantes significan sobre todo puntos de enlace entre los lugares de origen y aquellos de recepción: un aspecto que vincula la cuestión de las prácticas religiosas de los inmigrantes con lo nuclear del debate sobre el transnacionalismo.

La iglesia católica ha representado a este respecto un prototipo, con su articulación entre centralización y capilar ramificación en los contextos locales, con la actividad de las congregaciones misio-

neras y con las mismas organizaciones de la pastoral de los migrantes. Hoy, en varias formas, estos vínculos se expanden e intensifican en las diversas instituciones y denominaciones religiosas: fundaciones de centros religiosos «afiliados»: participación en los movimientos religiosos transnacionales que funcionan como carné de socio para ser reconocidos y acogidos incluso en el exterior; visita de líderes espirituales provenientes de la madre patria y solicitud de ministros de culto para la asistencia pastoral de los migrantes; organización de colectas e invitaciones de ayuda a la comunidad religiosa de procedencia; práctica de peregrinaciones a lugares santos más allá de las fronteras: son estos algunos de los ejemplos de los vínculos transnacionales que las religiones inducen en la experiencia de los emigrantes. Una investigación sobre la comunidad cristiana china de la diáspora (Yang, 2002) distingue a este propósito tres redes transnacionales: los contactos entre los individuos singulares, los informes entre iglesias singulares, la actividad de las organizaciones internacionales paraeclesiales.

Los inmigrantes pueden luego estar integrados en distinta medida en las instituciones religiosas del país de acogida, en aquellas de la comunidad «étnica» de pertenencia y todavía, al menos en algunas circunstancias altamente simbólicas, en aquellas del lugar de origen. Representan pues, incluso sin saberlo, un vehículo de contacto, de influencia recíproca y en último análisis de transformaciones de la modalidad expresiva, organizativa y cultural de la experiencia religiosa, intercambiando de un contexto a otro conocimientos adquiridos, prácticas devocionales, innovaciones litúrgicas y doctrinales. A través de los vínculos interpersonales y organizativos se forma aquello que se ha definido como «espacio religioso transnacional negociado» (*ibid.*: 859), un aspecto de la network society teorizada por Castelli (2000)⁵, flexible, descentrada, y atravesada por conexiones múltiples, capaz de ofrecer a los individuos los servicios personalizados de que tienen necesidad. Para los individuos y las familias, esta forma de pertenencia a diversos

⁵ Este aspecto asume evidentemente una amplitud diversa en una iglesia jerárquicamente organizada y dotada de un centro reconocido, como la católica, respecto a las formas organizativas más abiertas y democráticas de las iglesias protestantes y a la experiencia de radicar en los contextos occidentales de las religiones que no son siquiera organizadas en forma eclesial, como las orientales.

niveles pueden del mismo modo representar un modo para relacionar la dimensión local de la práctica religiosa con el espacio global de la identificación eclesial.

Debe en fin mencionarse una posible deriva patológica de la identificación entre minoría étnica y minoría religiosa, aquella de la cerrazón sectaria. Los casos examinados en los cuales la participación religiosa tiene lugar en relación positiva con la integración social en el contexto más amplio se refieren prevalentemente a las grandes religiones, dotadas de estructuras institucionales y preocupadas por adquirir y mantener un grado suficiente de aceptación social y política, además de interesarse por sus fieles. La adhesión religiosa es una fuerza cohesiva y una fuente de capital social para la sociedad, en el sentido de Putnam, cuando se suelda con el espíritu cívico y con las instituciones de la sociedad liberal. Cuando se radicaliza y se repliega sobre sí misma puede empujar al aislamiento y a la contraposición frente a la sociedad más amplia. Desde este punto de vista no todas las religiones son iguales y no todas las formas de adhesión religiosa tienen los mismos efectos sobre el plano de la integración social. Viviendo los inmigrantes en una condición estructuralmente más frágil, se puede temer que estén más expuestos al reclamo de las formas hipersimplificadas de reaseguración representadas por la identificación sectaria. No disponemos todavía de datos de investigación que confirmen esta hipótesis: la impresión es que, sobre todo en el escenario europeo que nos disponemos a considerar, se ha desarrollado una especie de campaña preventiva contra este riesgo. Con una consecuencia: la proverbial tentación de tirar al bebé junto con el agua sucia.

5. ¿POR QUÉ EL MODELO AMERICANO NO FUNCIONA EN EUROPA?

La relación entre identificación religiosa e integración de los inmigrantes aparece en efecto decisivamente más problemático en Europa. En nuestro continente, donde históricamente en varios países (de la Gran Bretaña anglicana a la Prusia luterana, a la Francia laica y republicana) los inmigrantes católicos han sido largamente los «otros» etiquetados despreciativamente y golpeados por prejuicios, hoy la alteridad religiosa tiene el rostro temido del Islam.

Para encuadrar la cuestión, son necesarias dos premisas: la primera reclama la actualidad del pensamiento de Tocqueville, cuando observa que la democracia americana se nutre de premisas de naturaleza religiosa y resulta reforzada, mientras aquella francesa se ha constituido como opositora del altar, y es vista como aliada del despotismo. Con algunas variantes, la visión francesa de la laicidad del Estado, con exclusión del hecho religioso de la esfera pública, se ha infiltrado abundantemente en las instituciones políticas de nuestro continente. Desde este punto de vista la irrupción en el paisaje político europeo de una religión que no conoce la separación del Estado y que no está dotada de instituciones representativas con las cuales negociar los acuerdos, representa una cuestión embarazosa. En el contexto europeo de secularización y privatización de la dimensión religiosa «se hace muy difícil concebir que la referencia a lo religioso pueda ocupar un puesto fundamental tanto en la elección individual cuanto en aquellas sociedades de personas hoy instaladas en la sociedad europea» (Maréchal, 2007: 579).

En segundo lugar, se recuerda que las naciones europeas son definibles en amplia medida como «naciones étnicas», a diferencia de los grandes países desarrollados extraeuropeos, poblados de inmigrantes de las más diversas proveniencias. Esto es, han incorporado históricamente en sus procesos de autoidentificación un substrato de homogeneidad comunitaria de base étnico-nacional, convertido a través del tiempo en hecho como natural y en dato consabido. La base de su solidaridad interna experimenta todavía, de modo subyacente, los equilibrios fatigosamente alcanzados con la paz de Augusta (1555), basada sobre el principio *cuius regio, eius religio*: para llegar a estar juntos en modo pacífico en un determinado territorio, debemos compartir la misma religión. Estas naciones «étnicas» se han constituido después institucionalmente, redefinidas o reforzadas en la época romántica, en torno a la idea de una «unidad» de lengua, sangre, tierra, e incluso religión, que habría hecho de ellas, en el pensar de los intelectuales y de los líderes nacionales, organismos complejos e internamente homogéneos, distintos los unos de los otros (Anderson, 1991). Incluso las instituciones típicamente europeas de las iglesias de Estado y los pactos concordados son una herencia de ese pasado, y no obstante su progresiva pérdida de relevancia normativa, han contribuido a consolidar una cierta forma de identificación entre pertenencia nacional y confesión religiosa. También los ciudadanos secularizados de la democracia europea

continúan en cierta medida pensando que un componente de su identidad social remite en algún aspecto a una pertenencia religiosa (Hervieu-Léger, 2003), sobre todo cuando son confrontados con la afirmación en la esfera pública de religiones «extrañas». La instalación, ya ahora irreversible, de minorías islámicas que reivindicar derechos vinculados a la esfera religiosa parece contradecir al mismo tiempo el principio de laicidad y la identificación histórica de las naciones europeas con diversas expresiones del cristianismo (Zolberg e Litt Woon, 1999). Mejor dicho, el creciente pluralismo de creencias y comportamientos y la evidente pérdida de una homogeneidad cultural, encontrándose con el desafío de la embarazosa alteridad islámica, conduce a veces a localizar en el cristianismo la cifra de una identidad colectiva vacilante⁶.

Mientras en América la flexibilidad institucional de la relación entre Estado y religiones, forjada en la confrontación con el catolicismo y el judaísmo, permite hoy a los musulmanes construir mezquitas y escuelas con la misma libertad y los mismos derechos que las otras religiones (no obstante los efectos de los atentados del 11 de septiembre y de los conflictos sucesivos), en Europa la creciente visibilidad de la inmigración musulmana es, al contrario, recibida con preocupación e incomodidad, a veces con abierta aversión, ya presente pero sin duda empeorada luego de los atentados terroristas de Madrid y Londres.

Puede ser interesante notar que este sentimiento de alteración no fue manifestado a los inicios del proceso de instalación de los inmigrantes de religión islámica, como parecería normal. Los primeros que arribaban eran hombres solos, cuya integración estaba limitada a las ocupaciones de roles subalternos en la esfera económica. Sus prácticas religiosas cuando subsistían, eran vistas como cuestiones privadas, confinadas al tiempo libre. La percep-

⁶ Es interesante notar que la superposición entre cultura occidental y religiosidad cristiana es propugnada por afirmaciones de políticos e intelectuales (a menudo personalmente no creyentes), mientras la autoridad religiosa se cuida de resbalar en un terreno así de ambiguo, especialmente en el caso de una religión con pretensiones universales como el catolicismo. La reivindicación de las raíces cristianas de Europa ha podido alimentar la confusión al respecto, pero no se ha traducido en la adhesión a la idea de identificar el cristianismo con la identidad occidental, haciéndose una especie de religión «étnica» de los pueblos privilegiados del planeta.

ción de la provisoriedad de la permanencia, sea por la sociedad receptora, sea por los trabajadores provenientes de países musulmanes, contribuía a su vez a dejar de lado una delicada confrontación sobre las diferencias religiosas.

La cuestión islámica ha comenzado a imponerse con la clausura de las fronteras en los años setenta, cuando el bloqueo de nuevas inmigraciones laborales produjo el fenómeno de la reunificación familiar y la estabilización de la población musulmana, estimada hoy en once-doce millones de personas. Con la llegada de las familias, las dimensiones culturales, subieron a la escena: la transmisión del patrimonio cultural y religioso islámico, la educación de los hijos, la conservación de un apropiado estilo de vida familiar, reclamaron la apertura de un proceso de negociación con la sociedad de acogida que todavía no ha alcanzado logros estables. Es más, ha tomado tonos dramáticos después que los atentados terroristas y las agresiones a Estados Unidos en el 2001 han ensangrentado a nuestro continente en estos primeros años del nuevo milenio. La sociedad europea se siente desafiada por costumbres ajenas, los inmigrantes musulmanes lamentan las discriminaciones y negación práctica de estos principios de libertad religiosa de los cuales Occidente se muestra paladín. Predicadores intolerantes, en las dos orillas, inflaman los ánimos y exasperan la confrontación. El hecho de que el Islam de los inmigrantes se organiza generalmente desde debajo de forma espontánea, siendo los más emprendedores y mejor preparados los que instituyen y toman en mano los lugares de culto, agrava los problemas de interacción, negociación, y hasta el control de la presentación del mensaje religioso, aumentando las desconfianzas y hostilidad. De tal modo «de ser invisible, el Islam se ha hecho indeseable» (Cesari, 2005.^a: 1.018).

La autora distingue a este propósito dos formas globalizadas del Islam. La primera hace referencia a la comunidad de los inmigrantes provenientes de países islámicos, proponiendo una «reubicación» de las comunidades religiosas que salvaguarda y refuerza los vínculos con los lugares de procedencia, a veces endureciendo las referencias islámicas en una «reproducción eternizante del Islam tradicional» (Cesari, 2005b: 5). De aquí emergen líderes locales, percibidos como convecinos ligados al grupo étnico-nacional, muchas veces privados de una adecuada formación.

La segunda forma globalizada del Islam se vincula esta vez a los movimientos teológicos y políticos que ponen en relieve el vínculo

universal con la comunidad de los creyentes (umma), una comunidad imaginada y constantemente renovada, fundada sobre la percepción de un destino común (*ibid.*: 7). De aquí se derivan tendencias fundamentalistas, anti intelectuales y antimodernas. Nuevas generaciones de intelectuales musulmanes, provenientes de la clase medio-alta, urbanizados y formados en Europa alimentan al contrario una elite islámica cosmopolita de caracteres específicamente europeos, capaces de una relación más personal y crítica con la tradición islámica, además de una sensibilidad a las diferencias forjadas en la confrontación con las otras religiones y con los contextos seculares. Por esto «el objetivo principal de la elite cosmopolita consiste en depurar las referencias a lo islámico en el interior del pluralismo europeo, haciéndolo al primero capaz de coexistir con otros sistemas religiosos y filosóficos» (*ibid.*: 11). En una religión carente de jerarquía e instituciones representativas, los miembros de la elite cosmopolita son definidos weberianamente por Cesari como «emprendedores independientes que operan en el sector de la rendición» (*ibid.*: 10). El panorama del Islam europeo se presenta, por tanto, diferenciado y complejo, atravesado por movimientos de repliegue, pero también de reelaboración crítica y de reapropiación subjetiva.

El acontecimiento francés del velo refleja el enredo de nudos problemáticos que se retuerce alrededor de las relaciones entre sociedad secular y minoría musulmana. La laicidad institucional de la esfera pública se ha sentido desafiada por el ingreso en la escuela de alumnos cuyo vestuario incluía símbolos de pertenencia religiosa («ostentándolos», como dicen los que sostienen la prohibición), y los han considerado lesivos para la presunta neutralidad de las instituciones educativas públicas, arrastrando en la contraposición incluso a símbolos cristianos y judíos hasta entonces pacíficamente aceptados. Ha sobrevenido así una especie de reedición de la visión patológica de las religiones como amenaza para el espíritu público a la que se opone una laicidad cerrada y actuante a la defensiva, que parecería un residuo del siglo XIX. Sin entrar en la discusión acerca de una cuestión tan compleja, se puede observar que la decisión francesa tiene el efecto contraproducente de inducir en los creyentes del Islam el sentimiento de ser víctimas de una discriminación institucional por parte de quienes quisieran enseñarles la lección de los derechos humanos. Sobre un plano más general el enfoque francés, habiendo golpeado por escrúpulo de igualdad incluso a las

otras religiones, parece querer renunciar a los recursos de las religiones como factor de cohesión social en una sociedad anémica y disgregada.

No debe ignorarse el contexto social en el cual se sitúa la cuestión islámica. Mientras en América los seis millones de musulmanes están dispersos en el territorio y pertenecen en amplia medida, como hemos recordado, a los estratos profesionales cualificados (se trata de técnicos, científicos, médicos, hombres de negocios), en Europa los inmigrantes provenientes de países musulmanes llevan sobre todo consigo, en muchos casos, el fragmento de su procedencia colonial, y luego se concentran en las posiciones inferiores del mercado ocupacional, son golpeados por la desocupación y precariedad, se encuentran en gran parte segregados en barrios degradados de las periferias metropolitanas. Los jóvenes son los más expuestos a esta condición: crecidos en Occidente, han adquirido estilos de vida, modelos de consumo y jerarquía ocupacional deseable. No están dispuestos ya a acogerse a las casas humildes y malparadas de sus progenitores, sino que dificultosamente acceden a las posiciones cualificadas a que aspiran (cfr. al respecto Ambrosini, 2005).

La discriminación, además, no atañe a todos los inmigrantes del mismo modo. Los sujetos con determinadas características o procedencias son más agraviados que los otros. «los supervisores no evalúan a todos los extranjeros del mismo modo: constituyen una jerarquía de preferencia, clasificando a los candidatos de determinados orígenes más favorablemente que a otros» (Model y Lin, 2002: 1.063).

Como en otro tiempo los trabajadores provenientes de países católicos, hoy son los musulmanes los que sufren mayormente los perjuicios de los oferentes de trabajo. Este problema aparece particularmente grave en Europa: de la investigación comparativa de Model y Lin (2002) resulta por ejemplo que el 38,3% de los musulmanes en el Reino Unido son golpeados por el desempleo, contra el 15,0% en Canadá (donde los más discriminados son los Sikh). Los musulmanes ingleses son igualmente mucho menos instruidos (sólo el 3,8% ha completado la instrucción superior, contra el 28,5% de Canadá). Los nuevos que llegan y las segundas generaciones encuentran escasa ayuda en las redes sociales de los correligionarios, compuestas a lo más de trabajadores manuales llegados en el período del desarrollo industrial y hoy golpeados por la desindustriali-

zación. Consideraciones similares valen para los turcos en Alemania (Ambrosini y Abbatecola, 2004) y para los argelinos en Francia.

La reagrupación colectiva de los jóvenes en base a la identidad religiosa y étnica («árabes», «magrebíes») y el surgimiento de manifestaciones incluso violentas de conflictos sociales en la periferia de alta concentración de población inmigrante, como sucedió en el otoño 2005 en las *banlieues* francesas, viene por tanto a interpretarse, en Francia y en otros lugares, como efecto de esta disonancia entre socialización cultural implícitamente alcanzada y fracaso socioeconómico. En este sentido la diversidad religiosa, redescubierta como rasgo identificable y oponente, puede transformarse en catalizador de una condición de exclusión, en una suerte de racionalización y reapropiación subjetiva de la marginalidad (*me discriminan porque soy musulmán pero yo no quiero integrarme en esta sociedad*). La autoidentificación con el Islam puede por tanto asumir los rasgos de una reacción a la hostilidad o al desprecio de los ambientes circundantes (Cesari, 2005c). Aunque puede ser igualmente vista, en modo más positivo, como el lugar de formación de una nueva identidad y de prácticas sociales que ayuden a reelaborar la experiencia de discriminación y a recuperar una visión positiva de uno mismo. «Colocados en una situación objetiva de exclusión económica y social, estos jóvenes se sienten “detestados” por una sociedad que no les reserva espacio alguno. La islamización les sirve antes que nada para reorganizar el sentido de su vida. Hacerse musulmán significa aumentar la autoestima y dotarse de una identidad socialmente reconocible» (Hervieu-Léger, 2003: 103).

Aunque sea pues de modo fatigoso y desmedrado, la identificación religiosa, más que contraponerse a la identificación social, la acompaña, incluso entre los musulmanes europeos. En diversos países las segundas generaciones han dado vida a numerosas asociaciones musulmanas, comprometidas, no sólo en el campo religioso, sino también en el campo social, político y educativo: se dedican a la enseñanza del árabe, organizan cursos de recuperación escolar, se ocupan de las familias en dificultad, gestionan librerías y casas editoras, proponen actividades deportivas, animan el tiempo libre (Maréchal, 2002). Las mismas mezquitas, cuya erección es objeto de conflicto abierto en diversas ciudades europeas, son, a la par que iglesias y sinagogas, centros de vida comunitaria que catalizan redes de solidaridad, fortalecen ayudas a quien se encuentra en la necesidad, ayudan a la comunidad dejada en la patria (Cesari, 2005a).

Varias investigaciones muestran que también entre los musulmanes instalados en Europa la práctica religiosa está sujeta a procesos de reelaboración y reinención que reflejan una creciente autonomía subjetiva en las comparaciones con la tradición heredada. Se habla, es más, de un progresivo distanciamiento con respecto al islam étnico y de una afirmación de la lógica individual en relación con la dimensión religiosa. (Pacini, 2005: XV), confirmada igualmente por el hecho de que la tasa de frecuencia habitual de participación en las mezquitas europeas se mueve entre el 5% y el 12%.

Opinión pública, instituciones políticas y no pocos investigadores, se esfuerzan por identificar diferencias internas, significados subjetivos y funciones sociales de las expresiones religiosas de los inmigrantes, comprendido el Islam. En su gran encuesta sobre inmigrantes y sus hijos en Francia, basada sobre cerca de 13.000 entrevistas, Tribalat (1995) nota con mal escondida complacencia, que los jóvenes de origen maghrebí están en realidad secularizados en gran parte, son poco practicantes y se distancian de la observancia de los preceptos del Islam. Su intento es probablemente reasegurar a la opinión pública y a las instituciones interesadas por su estudio sobre la escasa consistencia de un movimiento juvenil islámico en Francia. Como explica la autora en la Introducción, justificando la elección del término «asimilación», su estudio analiza las condiciones de los inmigrantes con relación al modelo francés, «laico e igualitario en sus principios, respecto al cual es antagonístico el desarrollo de cuerpos sociales intermedios basados en la etnia u origen étnico» (*ibid.*: 13). La asimilación sería por tanto definible como «una reducción de la especificidad a través de la mezcla de las poblaciones y la convergencia de los comportamientos» (*ibid.*).

En las conclusiones, queriendo disipar la idea de un crecimiento impetuoso del fundamentalismo religioso, observa que los inmigrantes argelinos (los más numerosos) son los menos practicantes entre los musulmanes. Sus hijos nacidos en Francia muestran una indiferencia religiosa parecida a la de sus coetáneos autóctonos y frecuentan muy raramente los lugares de culto. Su apego al Ramadán y al respeto de las prohibiciones alimentarias «refleja más la voluntad de conservar una cierta fidelidad a los orígenes y a la cultura de los progenitores que una asiduidad religiosa».

Que en este cuadro el abandono de la práctica religiosa se vea como un éxito de la asimilación es discutible, pero muy elocuente. Desgraciadamente Tribalat no atiende a una dimensión que la re-

flexión sociológica tiene ampliamente demostrada: que los jóvenes que frecuentan ambientes religiosos son más fieles a las normas y menos inclinados a las desviaciones que los otros, y que en general se integran mejor en la escuela y en el trabajo. En otros términos—que la religión es generalmente un factor de organización de la propia identidad, de integración social y también un freno de los comportamientos desviados. A lo más pueden surgir problemas serios, de la conservación de ciertos símbolos religiosos como simulacros identificables, enarbolados como signos de pertenencia minoritaria y estandartes de distinción opositora contra una sociedad percibida como injusta y hostil, vacía de consistencia normativa y privada de relaciones orgánicas con una vasta comunidad de creyentes. En síntesis: en las revueltas de los jóvenes magrebíes de la periferia francesa no parece haber demasiada religión, a lo más demasiado poca.

Creo que esta distorsión interpretativa no debe sólo atribuirse a la investigación aquí recordada. La lección americana sobre la cual nos hemos apoyado se presta a abrir brecha en nuestro continente, dominado por el clamor de los ataques terroristas y de la desconfianza ansiosa hacia manifestaciones de pertenencia religiosa que desafían la identidad nacional cada vez más incierta y tambaleante —y por lo mismo más inclinada a defenderse y a cerrarse que a negociar e integrar a los «diversos». Ciertamente, muchos problemas quedan abiertos, como el del reclutamiento y formación de responsables religiosos, el de la influencia de financiaciones externas y de movimientos fundamentalistas en la gestión de los lugares de culto, el de la identificación de interlocutores representativos con los cuales suscribir acuerdos, el de la regulación de materias como la enseñanza religiosa o la apertura de escuelas. Pero una cosa es afrontar y discutir cuestiones incluso espinosas, y otra identificar a priori y para siempre a una religión y a sus creyentes con las corrientes fundamentalistas, con la expresión de una alteridad irreductible o con la amenaza del terrorismo.

Las limitaciones de la literatura histórico social sobre el papel de las religiones en la integración de los inmigrantes en América parecen derivarse a su vez de la insuficiente consideración de las dimensiones estructurales del fenómeno. La integración de millones de inmigrantes de origen europeo ha estado de hecho favorecida por decenios de desarrollo económico y de políticas de bienestar, que han producido procesos de movilidad social quizás sin precedentes en la historia (al menos para la población reconocida como «blanca»).

Hoy América continúa atrayendo cada año a centenares de miles de inmigrantes, pero el círculo virtuoso entre inserción en el mercado de trabajo, movilidad social, agregación en torno a las instituciones religiosas, integración en la sociedad parece funcionar bien sólo, o prevalentemente, gracias al persistente flujo de inmigración cualificada, especialmente de origen asiático. No es poco pero no es bastante. Para los mexicanos y otros inmigrantes de origen latinoamericano, que forman hoy el estrato inferior de la población inmigrada, la integración es mucho más problemática. No por azar ocupa un puesto central en el debate la preocupación por la formación de islas lingüísticas «hispanoparlantes» (Huntington, 2005), compuestas en realidad por inmigrantes pobres y mal integrados. Y en un cierto sector de los «medios» reafirman, aquí y allá, los viejos prejuicios anticatólicos, que inducen a contraponer los latinos a los virtuosos asiáticos, plasmados por una fantasmal cultura confuciana.

En el escenario europeo parece al contrario descargarse sobre la dimensión cultural, y sobre las diferencias que resultan, las tensiones no resueltas que brotan de la vertiente estructural de la incorporación de las poblaciones inmigrantes. En otros términos, en un contexto menos dinámico que aquel de América (o de la misma Europa del desarrollo post-bélico), están saliendo a flote los resultados mediocres conseguidos en la vertiente de la integración socio económica, especialmente, con referencia a las segundas generaciones. El crecimiento de comunidades separadas y el incipiente resurgir de agregaciones fundamentalistas son reconducidas a la reafirmación de la identidad religiosa, o lo más al fracaso de políticas multiculturales demasiado tolerantes, eludiendo la cuestión de la modalidad y de las perspectivas con las que los inmigrantes han sido acogidos por la sociedad receptora. Leyendo el fenómeno en términos de integración cultural, no se presta suficiente atención al hecho de que el escaso dinamismo de las economías europeas y la contracción de las inversiones en los sistemas de *welfare* han producido reducidas oportunidades de movilidad social, ejerciendo una influencia relevante sobre el destierro de los inmigrantes a los márgenes de la sociedad, de los que la formación de guetos en las metrópolis europeas representa un icono elocuente.

Esto no significa excluir del debate la dimensión religiosa. Sería más sabio pues, como aviso de quien escribe, adoptar una visión diversa —y sociológicamente más fundada— acerca del posible papel del Islam como de las otras grandes religiones: «uno de los princi-

pales desafíos es la rehabilitación de las funciones sociales de las religiones, a través de las cuales la espiritualidad y la solicitud hacia los valores serían percibidos como los catalizadores de una integración positiva y participativa, y podrían funcionar realmente como factores de dinamismo individual y colectivo. Para provecho de todos» (Maréchal, 2002: 598).

BIBLIOGRAFÍA

- AMBROSINI, M. (2005): *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino.
- AMBROSINI, M., e ABBATECOLA, E. (a cura di) (2004): *Immigrazione e metropoli. Un confronto europeo*, Milano, Iard-F. Angeli.
- CASTELLS, M. (2003): *End of millennium*, Oxford, Blackwell.
- CESARI, J. (2005a): «Mosque conflicts in European cities. Introduction», en *Journal of ethnic and migrations studies*, vol. 31, n.º 6 (November): pp. 1.015-1.024.
- (2005b): «La leadership islamica in Europa: tra fundamentalismo e cosmopolitismo», en *Cesari e Pacini*, pp. 1-14.
- (2005c): «Conclusion. I giovani musulmani in Europa: nuovi cittadini e nuovi credenti», en *Cesari e Pacini*, pp. 189-195.
- CESARI, J., e PACINI, A. (a cura di) (2005): *Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- CHEN, C. (2006): «From filial piety to religious piety: evangelical christianity reconstructing taiwanese immigrant families in the United States», en *International Migration Review*, vol. 40, n.º 3 (Fall): pp. 573-602.
- HAGAN, J., e EBAUGH, H. R. (2003): «Calling upon the sacred: migrants' use of religion in the migration process», en *International Migration Review*, vol. 37, n.º 4 (Winter): pp. 1.145-1.162.
- HANDLIN, O. (1973): *The Uprooted. The epic story of the great migrations that made the American people*, New York, Grosset & Dunlap (nuova edizione).
- HERBERG, W. (1960): *Protestant-Catholic-Jew. An essay in American religious sociology*, Garden City (N.Y.), Anchor Books.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2003): *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, trad. it. Bologna, il Mulino.
- HIRSCHMAN, C. (2004): «The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States», en *International Migration Review*, vol. 38, n.º 3 (Fall): pp. 1.206-1.233.
- HONDAGNEU-SOTELO, P. (1999): «Gender and contemporary U.S. immigration», en *American behavioral scientist*, vol. 42, n.º 4 (January), pp. 565-576.

- HUNTINGTON, S. P. (2005): *La nuova America. Le sfide della società multi-culturale*, trad. it., Milano, Garzanti.
- IGNATIEV, N. (1995): *How the Irish became white*, New York, Routledge Kegan Paul.
- KURIEN, P. (2002): «We are better hindus here: religion and ethnicity among Indian Americans», en *Min e Kim*, pp. 99-120.
- LEVITT, P. (2003): «You know, Abraham was really the first immigrant: religion and transnational migration», en *International Migration Review*, vol. XXXVII, n.º 3 (Fall), pp. 847-873.
- MARÉCHAL, B. (2002): «L'intégration de l'islam et des communautés musulmanes en Europe. Quelques éclairages», en *Studi emigrazione/ Migration Studies*, vol. XXXIX, n.º 147, pp. 577-599.
- MIN, P. G. (2002a): «Introduction», en *Min e Kim*, cit., pp. 1-14.
- (2002b): «A literature review with a focus on major themes», in *Min e Kim*, pp. 15-36.
- Min, P. G., e KIM, J. H. (Eds.) (2002): *Religions in Asian America. Building faith communities*, Walnut Creek, Altamira.
- MODEL, S., e LIN, L. (2002): «The cost of not being Christian: Hindus, Sikhs and Muslims in Britain and Canada», en *International Migration Review*, vol. 36, n.º 4 (Winter): pp. 1.061-1.092.
- ONG, A. (2005): *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, trad. it., Milano, R. Cortina.
- PACINI, A. (2005): «Introduzione», en *Cesari e Pacini*, pp. XI-XXII.
- PORTES, A., e RUMBAUT, R. G. (2001): *Legacies. The story of the immigrant second generation*, Berkeley-New York. University of California Press- Russel Sage Foundation.
- PORTES, A., e DEWIND, J. (2004): «A cross-atlantic dialogue: the progress of research and theory in the study of international migration. Introduction», en *International Migration Review*, vol. XXXVIII, n.º 3 (Fall): pp. 828-851.
- PUTNAM, R. D. (2004): *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, trad. it.. Bologna, Il Mulino (Ed. orig., 2000).
- SMITH, C. R. (2003): «Diasporic membership in historical perspective: comparative insights from the Mexican, Italian and Polish cases», en *International Migration Review*, vol. XXXVII, n.º 3 (Fall): pp. 724-759.
- THOMAS, W. I., e ZNANIECKI, F. (1968): *Il contadino polacco in Europa e in America*, trad. it., Ed. di Comunità, Milano (Ed. orig.: 1918-20).
- TRIBALAT, M. (1995): «Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants», Ed. La Découverte, Paris.
- VECOLI, R. I. (1969): «Prelates and peasants. Italian immigrants and the Catholic church», en *Journal of Social history*, vol. 2, n.º 3 (Spring), pp. 217-268.
- WARNER, R. S. (2000): «The new immigrant religion: an update and appraisal», en *Epicenter*, vol. 5, n.º 2 (Spring), pp. 1-7.

- WARNER, W. L., e SROLE, L. (1945): *The social system of American ethnic groups*, New Haven (Conn.), Yale University Press.
- YANG, F. (2002): «Chinese Christian transnationalism: diverse networks of a Houston church», en EBAUGH, H. R., e CHAFETZ, J. (Eds.): *Religions across borders: transnational religious networks*, Walnut Creek, Altamira Press.
- ZHOU, M.; BANKSTON III, C. L., e KIM, R. Y. (2002): «Rebuilding spiritual lives in the new land: religious practices among Southeast Asian refugees in the United States», en *Min e Kim*, pp. 37-70.
- ZOLBERG, A. R., e LITT WOON, L. (1999): «Why Islam is like Spanish: cultural incorporation in Europe and the United States», en *Politics & Society*, vol. 27, n.º 1, March 1999, pp. 5-38.