



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

CUADERNOS

ISUC

LA RELIGIÓN COMO
PROTAGONISTA EN EL
PROCESO MIGRATORIO.

FELIPE ORELLANA

VOL
3

—

NUM
1

Cuadernos ISUC
Working papers series

Publicado por el Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Av. Vicuña Mackenna 4860, Campus San Joaquín, Macul, Santiago 7820436.

© Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior permission in writing of the publisher, nor be otherwise circulated in any form of binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including this condition being imposed on the subsequent purchaser.



Creative Commons License
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives
4.0 International

La Religión como Protagonista en el Proceso Migratorio

—
Felipe Orellana
Candidato a Doctor en Sociología,
Pontificia Universidad Católica de Chile
MA in Religion in Contemporary Society,
King's College London.

RESUMEN:

El objetivo del artículo es discutir el área de investigación de la religión y migración. Se analizan conceptos como "social remittance" y el transnacionalismo aplicado a la religión. Se postula que la religión es un elemento central en el proceso migratorio y no corresponde a un componente o flujo cualquiera en el intercambio entre país de origen y país receptor. Adicionalmente, se propone la identificación étnica -mediante las iglesias étnicas- como un tipo de identificación religiosa clave en materia migratoria. Finalmente, se discute el estado de la investigación de estas temáticas desde América Latina.

PALABRAS CLAVE:

- Religión
- Migración
- Social Remittance
- Identificación Étnica
- Iglesias Étnicas

ABSTRACT:

The aim of this article is to discuss the research area of religion and migration. Key concepts such as "social remittance" and transnationalism (in relation to religion) are analyzed. At the same time, religion is considered as a key element in the migration process and the viewpoint about religion as a common element in the interaction between receiving and sending countries is criticized. In relation to the identity through religion, ethnic identity and ethnic churches are analyzed. Finally, the state of art in religion and migration in Latin America is commented.

KEY WORDS:

- Religion
- Migration
- Social Remittance
- Ethnic Identity
- Ethnic Churches

I. Introducción: Religión y Transnacionalismo.

El estudio de la globalización y su interacción con el ámbito religioso es relativamente reciente en comparación a la interacción de otros sistemas sociales -como la economía y la política- con la globalización. En esta línea de situar la religión y su relación con la globalización, destaca la obra de Peter Beyer -desde su estudio inaugural del año 1994 *Religion and Globalization*- y desde los esfuerzos y análisis realizados a partir de esa publicación se ha diversificado el rango de fenómenos estudiados bajo el alero de la mencionada interrelación; es así como, por ejemplo, se ha analizado el uso de TICs por grupos religiosos (Wuthnow y Offut, 2008), la religión en contextos fronterizos (Vásquez y Marquardt, 2003), el hibridismo cultural y religioso (Burke, 2013), la presencia de minorías religiosas en contextos transnacionales (Vásquez y Marquardt, 2003), entre otros. En relación al último tema, la obra de Peggy Levitt (1998a; 1998b; 2003; 2004; 2006; 2007; 2012) destaca por su intento de entregar consistencia teórica y otorgar evidencia empírica a un tema emergente y no estudiado suficientemente: la vida religiosa de los inmigrantes transnacionales.

La propuesta de Levitt reside en el concepto de "social remittance" (1998a; 1998b) que remite a las "ideas, practices, identities, and social capital that flow from receiving to sending countries" (Levitt, 1998a: 76) y que se difunden mediante el uso de las tecnologías de la comunicación y se caracterizan porque constituyen la información que un migrante transmite directamente a su familia o cercanos y que puede promover cambios. En este sentido, "social remittances occur when emigrants speak directly to their family members about a different kind of politics and encourage them to pursue change. Ideas are communicated intentionally and to a specific recipient or group of recipients" (Levitt, 1998a: 77). Es necesario destacar que esta información es entregada por personas que se conocen entre sí; con lo que es posible diferenciar esta comunicación con la proporcionada por los medios de comunicación, internet y la tecnología contemporánea, es decir, las "social remittance" se transmiten a través de vías identificadas; sus fuentes y destinos son claros e inmigrantes y no inmigrantes pueden especificar cómo aprendieron de una particular idea o práctica. (Levitt, 1998b: 936).

Factores que inciden en la transmisión de "social remittance" son algunos como: la posibilidad de viajes y comunicación instantánea; el importante rol que los inmigrantes adquieren en las economías de los países originarios; intentos de estos países por legitimar a aquellos proporcionando servicios a los inmigrantes y sus hijos; la creciente importancia de los países receptores en la economía de los países originarios y la marginalización social y política de los inmigrantes en los países receptores (Levitt, 1998b: 928). Adicionalmente, Levitt (1998b: 933-935) identifica tres tipos de "social remittance" o elementos que son intercambiados entre ambos contextos por parte de los inmigrantes como emisores y sus familias y contactos en el país de origen como receptores: estructuras normativas (ideas, valores y creencias) que moldean el comportamiento individual y grupal así como las expectativas con respecto a determinadas instituciones (iglesia, estados, cortes de justicia); sistemas de prácticas o acciones reguladas por estructuras normativas (trabajo en la casa, prácticas religiosas y patrones de comportamiento civil y participación política); y capital social.

El concepto de "social remittance" ha sido estudiado empíricamente por Levitt entre dominicanos en Nueva York (1998a) y Brasileños, Irlandeses, Afganos e Hindúes en Boston (2007) y lo que busca es identificar prácticas e interacciones establecidas por inmigrantes tanto en el país de origen como en el país receptor; reconociendo, eso sí, que la interacción entre ambos contextos no implica una homogeneización total con el país receptor. Levitt (1998a) en su investigación empírica sobre el intercambio de "social remittances" entre dominicanos en Miraflores, en la República Dominicana, y Boston enfatiza entre sus hallazgos lo anteriormente mencionado: "Differences between sending and receiving country contexts are likely to diminish as migration continues. Despite this increasing convergence, complete homogenization is unlikely because there will always be new infusions of constantly evolving 'nation-of-originness' that reinforce difference and revitalize pan-ethnic mix" (p. 86).

También Levitt (2012) ha propuesto elementos conceptuales para una aproximación a la *religion in motion* (Vásquez, 2008), con lo que el estudio de esta -entendida como una religión no adherida a límites territoriales y/o geográficos-, junto a los intercambios transnacionales, "could help to move religion studies from text to territory, from theology to lived religion, and from symbol to practice" (Vásquez y DeWind, 2014: 255). Desde este enfoque la religión no es estática, ni viaja a través de distintos territorios de manera inalterable; más aún, en el proceso de movimiento y ubicación en un contexto, los inmigrantes desafían la ortodoxia y heterodoxia religiosa (Vásquez y DeWind, 2014: 258).

Al mismo tiempo, esta propuesta ha encontrado repercusiones en el ámbito académico francés con respecto a la migración; puesto que se evidencia un cambio desde la comprensión de la migración -con un gran componente musulmán- desde la asimilación hacia los procesos transnacionales (Bava, 2011: 498). En este sentido, Bava (2011) afirma que:

Today, migration is not treated as much like a form of severance or as a succession of places, and it is no longer interpreted as an uprooting or a process of acculturation... migration is no longer approached solely in terms of cost, but rather in terms of resources, skills, and benefits produced by comings and goings between two or more countries. (p. 498)

Incluso, esta concepción transnacional de la migración religiosa da origen a la propuesta de Bava (2011: 504) de estudiar este fenómeno desde una antropología religiosa del movimiento, la cual se enfoca en los itinerarios de los creyentes, las historias de las instituciones religiosas y las figuras y objetos de la movilidad religiosa (peregrinaciones, estudios, textos, migraciones, redes religiosas, medios de comunicación, circulación de objetos religiosos, etc.) entre los polos de la movilidad y la fijación. La antropología del movimiento en su vertiente religiosa debe dar cuenta, por lo tanto, de las interacciones y flujos entre personas, comunidades, lugares y objetos religiosos, demostrándose con esto la multidimensionalidad del objeto de estudio. En este sentido, Kivisto (2014) ha proporcionado una interesante reflexión en línea con la propuesta de Bava (2011), cuando afirma que:

For most immigrants, being an immigrant means being prepared to be transformed. However, this seldom means that immigrant think that the transformation in question calls for a complete repudiation -a forgetting- of the pre-immigrant past. Rather, the process of becoming incorporated into the new setting requires a sifting and choosing of which aspect of one's cultural background to preserve and which social ties to maintain. This is an inherently complex undertaking, made even more complex when immigrants must reckon with their ambivalent feelings about both their homeland and the land of settlement. (Kivisto, 2014: 38).

Una antropología del movimiento debe considerar que el inmigrante no sólo se sitúa entre dos contextos, sino también el hecho de que el vínculo transnacional que mantiene lo obliga a seleccionar y escoger elementos del país de origen que perpetúa en el país de receptor; con lo que los elementos en movimiento fluctúan entre los dos escenarios. La identidad migrante se define, entonces, por la reconfiguración de elementos que cruzan las fronteras entre el origen y el destino (Kivisto, 2014).

Sin embargo, hay que mencionar que, a pesar de la similitud en el enfoque transnacional con respecto a la migración religiosa y la *religion in motion* que se señala más arriba para los contextos de EEUU y Francia, el hecho y la presencia de los flujos migratorios es concebido de manera distinta en las respectivas costas del océano Atlántico. En otras palabras, en EEUU y debido a la vitalidad y el pluralismo religioso de este país (Stark y Finke, 2000),

sumado al hecho de la gran presencia de inmigrantes de raigambre católica, la inserción en comunidades religiosas es concebida como una manera de asimilación y acomodación al contexto estadounidense; en cambio, en Europa occidental, por ejemplo en Francia, el desarrollo de una expandida actitud secular, junto a la Otredad que significa el Islam con respecto a la presencia histórica de la Iglesia Católica, provoca un actitud de hostilidad hacia la migración desde el medio Oriente y el norte de África por el fuerte componente musulmán que esta implica (Foner y Alba, 2008). Incluso, cuando se afirma que la religión ha sido menos investigada como un factor en la migración en EEUU, en comparación a su vinculación con procesos económicos o de inserción laboral, tendría su explicación porque la religión de los migrantes no es vista como un asunto problemático en EEUU (Foner y Alba, 2008: 360).

II. La Religión en el Proceso Migratorio.

Una arista distinta a considerar sobre la religión y migración, es la que proporcionan Massey y Higgins (2011) es su investigación empírica, a partir de los datos provistos por la *New Immigrant Survey* en el contexto estadounidense, ya que los autores miden la frecuencia de asistencia a servicios religiosos antes y después del arribo a EEUU, con la finalidad de evaluar el rol de la alienación -en el sentido de la extrañeza frente a nuevo país o región (Kivito, 2014)- y la religión en el proceso migratorio. En este sentido, afirman que la inmigración a los EEUU implica una reducción en la frecuencia de asistencia a los servicios religiosos (Massey y Higgins, 2011; 1379). La explicación que los autores proponen para esta reducción en la frecuencia de asistencia a los servicios reside en que:

although people do not change their religious beliefs when they migrate internationally, they do change their religious behaviors. Settling into a country of destination is necessarily a time-consuming process that involves learning a new language, mastering a strange culture, and working hard to earn money and get ahead economically, activities that necessarily compete with religious practice for the scarce time at immigrants' disposal. (Massey y Higgins, 2011: 1387).

En línea con este argumento, a partir de la investigación sobre los niveles de asistencia religiosa previos y posterior a la migración, Akresh (2011) identifica dos perspectivas: una que afirma que la participación religiosa de los migrantes disminuye posterior al proceso migratorio y otra que afirma lo contrario. En relación a la primera perspectiva, existen factores que explicarían la disminución de la práctica como la demora en encontrar una comunidad religiosa para participar; el tiempo destinado al trabajo disminuiría el tiempo para el servicio religioso y el concebir la religión como un elemento de asimilación en los EEUU, implicaría que a medida que el inmigrante se integra a la sociedad estadounidense ya no necesita participar activamente de una congregación religiosa (Akresh, 2011: 646). Segundo, entre los factores que motivan la participación religiosa se cuentan: la participación en una comunidad permitiría extender las redes sociales y de contactos necesarios para los recién llegados; la mayor participación en la comunidad y la integración en la sociedad estadounidense aumentarían también la frecuencia e intensidad de las redes transnacionales -ya sea mediante envíos regulares de dinero o visitas al país de origen- y el pluralismo religioso en EEUU motivaría incluso a ciertos inmigrantes a integrarse a comunidades religiosas, como lo atestigua el caso de los inmigrantes chinos (Akresh, 2011: 647-648).

Es importante mencionar la propuesta que destaca que el tiempo invertido en servicios religiosos, se descuenta del tiempo invertido en el trabajo (Massey y Higgins, 2011; Connor, 2011 y Van Tubergen y Sindradóttir, 2011); porque hay que mencionar que esta perspectiva economicista de la religión en los procesos migratorios omite los recursos sociales, de inserción, psicológicos y de apoyo que las comunidades religiosas aportan a los inmigrantes y que se revisan más abajo. Es así como Hirschman (2004) afirma que: "just as religion play an important role in maintaining community and continuity in the lives of early twentieth century European immigrants, many new immigrants find comfort, security, and fellowship through participation in religious activities" (p. 1227) y propone que la religión en la vida de los migrantes actúa como un mecanismo de refugio, respetabilidad y recursos (Hirschman, 2004); ya que actúa como un refugio frente al aislamiento y la extrañeza de los

migrantes en contextos que difieren cultural y lingüísticamente de sus países de origen (p. 1228), segundo, actúa como una fuente de respetabilidad ya que mediante las instituciones religiosas los migrantes adquieren un status que se les reconoce y una movilidad social que muchas veces es negada en la sociedad receptora; a través de acciones como liderazgo y servicios comunitarios (p. 1229) y tercero, los servicios sociales que proveen las instituciones religiosas -asistencia en asuntos migratorios, información de oportunidades a puestos de trabajo, establecimiento de redes de contactos, información sobre alojamiento y vivienda, etc.- sirven como recursos que los inmigrantes consideran y necesitan (p. 1229).

Al mismo tiempo, y no obstante dicho lo anterior, se puede destacar y justificar por qué es relevante estudiar y diferenciar la religión de otros elementos que cruzan fronteras en el contexto de las "social remittance" comentadas más arriba, porque se afirma que "hence, religion becomes one of many social remittances that immigrants send-influencing religious changes in their homelands or throughout their diaspora" (Cherry, 2016: 211). La religión tiene un carácter ontológicamente distinto a otros elementos del intercambio -como el dinero, las comunicaciones, la política, etc.- ya que intenta dar respuesta a interrogantes existenciales y acerca del orden de las cosas que muchas personas buscan resolver y que las "social remittance" no consideran o resuelven. Es necesario así señalar que las herramientas que proveen elementos como el dinero, la política o la información son esenciales para la vida en sociedad; pero, pueden estar presentes todos estos elementos y la persona puede aún necesitar respuestas a búsquedas e inquietudes existenciales. Por esto, la religión muta, pero no desaparece en las sociedades modernas (Taylor, 2002). Incluso, el desarrollo económico alcanzado por sociedades occidentales y de otras regiones reflejado en un cambio desde una actitud materialista hacia una post-materialista -que implica una modificación respectiva en la religión desde una actitud y visión tradicional de la religión a una personal, cargada de subjetividad y de búsqueda de respuestas- se debe a que "spiritual concerns will probably always be part of human outlook" (Inglehart y Baker, 2000: 47). En efecto, y además de este componente subjetivo de la religión, esta cumple un rol protagónico en el proceso de migración, porque

as a compelling, coping, protective, and mediating resource, religion help us understand how migrants manage to fortify and psychologically prepare for departure, how they experience and cope with the journey, and how they make sense of the migration undertaking upon and after the arrival. (Eppsteiner y Hagan, 2016: 63).

A continuación, se enumeran cuatro grandes ámbitos que evidencian la centralidad y protagonismo de la religión en la migración. Primero, aquella ayuda como mecanismo psicológico para afrontar los peligros reales que amenazan el proceso migratorio; sobre todo teniendo en cuenta la numerosa migración, en lugares como la frontera México-estadounidense y la cuenca del Mediterráneo, que se realiza de manera ilegal (Eppsteiner y Hagan, 2016; Saunders, Snyder y Fiddian-Qasmiyeh, 2016; Connor, 2010) Es así como, un pastor pentecostal Maya de Guatemala, declara -en relación a la migración desde Centroamérica hacia EEUU- que el costo y el riesgo son tan altos y que el cruce de fronteras implica tanta incertidumbre, por lo que la mayoría en su comunidad que emprende este viaje está focalizada en buscar ayuda e intervención divina en su proceso migratorio y más aún, considerando la pobreza de la región original, aquella no tiene otra opción que buscar ayuda en milagros divinos (Eppsteiner y Hagan, 2016: 53).

Adicionalmente, hay que añadir el rol que juega la religión como factor relevante en todo el proceso migratorio, desde la influencia que ejerce antes del inicio (en la decisión de emprender el viaje), durante el proceso y una vez realizado el arribo al país de destino. Es así como Hagan y Ebaugh (2003) investigan y documentan el papel desempeñado por la religión en las anteriores etapas mencionadas, con investigación de campo entre Mayas Guatemaltecos en San Pedro, localidad ubicada en la región montañosa occidental de Guatemala, y Houston, Texas. En este contexto señalan como la comunidad pentecostal maya y el pastor actúan como consejeros al momento de decidir acerca de emprender el proceso migratorio; al mismo tiempo, el pastor actúa como profeta, ya que fruto de las oraciones y asistencia al servicio religioso, es capaz de discernir los signos divinos que indican un eventual fracaso o éxito en la migración. Además, mantiene a las familias informadas de la

situación de los migrantes, mediante el contacto telefónico que posee con ellos; actúa como asistente y apoya en temáticas sociales, como vincular a los migrantes con otros migrantes en Houston o acudir a posibles contactos que los ayuden en materias migratorias; vincula a los recién llegados con comunidades pentecostales establecidas en Houston, para iniciar una red de enlace y contactos para posibles trabajos, entre otras acciones desempeñadas (Hagan y Ebaugh, 2003: 1149-1159).

Segundo, las comunidades religiosas y los servicios sociales que proveen se convierten en esenciales para muchos migrantes, especialmente los que se encuentran en una situación más precaria. Es así como, las asistencias en materia de comida, asilo, vestimenta y atención médica otorgada adquieren un papel trascendental. Además, la religión es importante para aquellos que viajan solos para conectar con otros migrantes y combatir el aislamiento y establecer redes (Eppsteiner y Hagan, 2016: 55). Yang y Ebaugh (2001a: 275) afirman algo similar producto de su investigación con comunidades religiosas migrantes en Houston, Texas, cuando afirman que los centros religiosos están cambiando desde una orientación a la oración y el ritual hacia centros comunitarios donde los inmigrantes reciben ayuda de diversos tipos.

Lo anterior se produce en el proceso de adopción de una estructura congregacional que los autores identifican como característica en EEUU, es decir, las comunidades religiosas migrantes proveen contemporáneamente más servicios que aquellos únicamente centrados en el culto religioso; están asumiendo múltiples funciones que incluyen clases religiosas y seculares, provisión de servicios sociales, actúan como centros recreacionales y espacio civil para funciones como el voto o clases de educación cívica (Yang y Ebaugh, 2001a: 275). En línea con lo anterior, se evidencia un cambio también en el rol del clero; ya que, en la sociedad tradicional del país de origen, el clero usualmente es experto en rituales religioso y las Escrituras. Sin embargo, en EEUU los inmigrantes acuden al clero por distintos motivos, incluyendo consejos en materia de matrimonio y vida familiar, solicitar visitas a los enfermos y recibir a nuevos inmigrantes e invitados. Estas acciones son usuales dentro del trabajo pastoral en el Cristianismo, pero son roles no tradicionales y que se están adoptando crecientemente en el clero dentro del Budismo, Hinduismo e Islam (Yang y Ebaugh, 2001a: 277).

Tercero, las comunidades religiosas migrantes adquieren dos rasgos sobresalientes -e incluso divergentes- en materia de preservación cultural. Por un lado,

ethnic churches and religious practices provide migrants with a familiar culture in an unfamiliar place, and maintaining religious practices often helps migrants to feel culturally and spiritually anchored. Immigrant churches create a space for immigrants to maintain traditions, cultural values, and native languages. (Eppsteiner y Hagan, 2016: 61).

Mientras, por otra parte, se ha evidenciado un distanciamiento o separación entre la religión y la cultura. Por ejemplo, en el mundo árabe el Islam regula prácticamente todos los aspectos de la vida cotidiana. Sin embargo, cuando los musulmanes migran a EEUU u otros países, aprecian que el Islam ha sido adaptado a varias culturas y que lo que había sido hecho de manera religiosa, podría no tener bases de este tipo. Por ejemplo, en Pakistán, los hombres se cubren la cabeza para orar, pero los inmigrantes pakistaníes observan que los hombres árabes no lo hacen (Yang y Ebaugh, 2001a: 280). Además, se postula que la lectura del texto sagrado, por ejemplo, del Corán, permitirá discernir precisamente lo que corresponde a religión y lo que corresponde a cultura. En efecto, un entrevistado griego ortodoxo afirma que "I think we should be a little more educated about those things that have to do with Orthodox beliefs and those that have to do with Greek culture" (Citado en Yang y Ebaugh, 2001a: 280).

Una actitud similar de distanciamiento entre prácticas religiosas y culturales la evidencia Hirschman (2004: 1216) cuando menciona los cambios que deben adoptar las comunidades migrantes en sus intentos de adaptación al contexto estadounidense. Por ejemplo, entre judíos de segunda generación, resulta impráctico y poco conveniente observar estrictamente

el Sabbath como lo indica la ortodoxia judía, porque muchos de ellos son comerciantes y el día sábado es un día importante para los negocios. Incluso, judíos observantes y ultra-ortodoxos aceptan que los judíos de la segunda generación, más americanizados, deben mantener sus tiendas abiertas en este día importante en términos comerciales. En otras palabras, ellos reconocen las tradiciones propias de su religión, pero en un contexto cultural en el que ciertos días de la semana son más prósperos en materia comercial, los judíos de segunda generación se adaptan y modifican la observancia estricta del descanso y la prohibición de actividades que implica el Sabbath; en los EEUU, el sábado constituye un día atractivo en materia económica y estos judíos lo reconocen y aceptan, dejando a un lado la religión (observancia del Sabbath) y adaptándose a otro contexto cultural (en el cual el sábado es un día activo).

Una experiencia similar de adaptación al contexto cultural la provee Sheringham (2013) cuando relata la experiencia de un sacerdote de una comunidad católica, el Padre José, proveniente de Brasil y que en Londres debe afrontar un escenario de diversidad cultural distinto al brasileño. Por ejemplo, "Padre José, who described himself as 'quite conservative with regard to Catholic liturgy and celebrations' recounted how when he came to London he had to 'open his heart and celebrate Mass with all kinds of people -homosexuals, prostitutes" (p. 83). Sin embargo, esta experiencia el Padre José la considera valiosa puesto que al retornar a Brasil y luego de su experiencia de "apertura mental" en Londres, él está más equipado para tratar con la diversidad cultural, sexual, etc. (Sheringham, 2013: 83).

Cuarto, y a partir de la discusión anterior, es posible afirmar que la religión desempeña un rol central en la temática identitaria de los migrantes; ya sea como cobijo mediante la vinculación comunitaria o como redefinición y actualización de prácticas religiosas al contacto con la diversidad cultural. Es así como se postula la identidad religiosa directamente imbricada con un tipo de identificación étnica. En esta línea, Cadge y Ecklund (2007) han afirmado que:

Immigrants may use religion as part of identity construction in multiple ways. Religion can be used primarily to construct a religious identity, to facilitate development or retention of an ethnic identity, or some combination of these depending on the context or ethnic resources of a particular religious gathering. (p. 364).

III. La Identidad Religiosa vía la Identificación Étnica.

La vinculación existente entre religión y etnicidad en contextos migratorios recién mencionada está presente desde el momento que los migrantes recurren a las comunidades religiosas por motivos prácticos -asistencia o servicios sociales- y/o existenciales -búsqueda de respuestas y apoyo ante la incertidumbre que implica la inmigración para los indocumentados-, pero también por motivos identitarios y étnicos -pertenencia a una comunidad que comparte lenguaje, rasgos culturales, prácticas y costumbres.

Hay que mencionar, sin embargo, que la vinculación de religión con etnicidad es relativamente reciente, porque hasta mediados de la década de 1970 las disciplinas de los Estudios Étnicos y los Estudios Religiosos se movían por terrenos separados y el estudio de su interrelación había sido muy poco considerado (Yang y Ebaugh, 2001b: 368). Es así como, "among earlier scholars of American religion, many regarded religion and ethnicity as opposed to one another" (Yang y Ebaugh, 2001b: 368).

No obstante, la etnicidad y la religión están fuertemente interrelacionadas, porque la primera se concibe como perteneciente a un grupo que comparte una cultura común y la religión es un elemento importante para preservar esa cultura (Calvillo y Bailey, 2015: 58). Más aún, el fenómeno de las iglesias étnicas demuestra la interrelación anterior, especialmente a través de su dinámica interna (Calvillo y Bailey, 2015: 59). También se evidencia la imbricación entre etnicidad y religión en el fenómeno de la inculturación, es decir, la interrelación de prácticas religiosas y la cultura local, especialmente la modificación de prácticas religiosas de manera de reflejar los valores de la cultura local, mediante símbolos y rituales (Calvillo y Bailey, 2015: 60).

La inculturación adquiere especial relevancia para las comunidades religiosas de migrantes ya que reflejan la fuerza y vinculación de la religión en el proceso migratorio entre el país de origen y el país receptor; de esta forma se puede analizar el nivel de inculturación y de afiliación religiosa de una población étnica en el país de origen y sus actitudes y afiliaciones religiosas en el país receptor. Es así como la práctica religiosa continua en el país receptor puede actuar como un puente hacia la cultura del país de origen, porque renueva un sentimiento de pertenencia a un origen común y recuerda la memoria de un pasado compartido, elementos claves de la identificación étnica. Por otra parte, si la inculturación es baja, entonces la capacidad de vincular con el país de origen decae, porque no existe identificación con una memoria u origen común. (Calvillo y Bailey, 2015: 61).

El Catolicismo en América Latina constituye un ejemplo de una inculturación religiosa por su íntima interrelación entre la práctica religiosa y la cultura local. Esto se evidencia en la existencia y devoción hacia Vírgenes de manera local a través del continente; por ejemplo, la Virgen de Guadalupe para los mexicanos o nuestra señora de Suyapa para los hondureños o la Caridad de El Cobre para los cubanos, constituyen prácticas religiosas situadas localmente que se perpetúan mediante altares y lugares de devoción en contextos transnacionales como los EEUU (Calvillo y Bailey, 2015: 62).

El caso contrario se observa en el protestantismo latinoamericano, porque por su énfasis en la literalidad del texto y su quiebre con prácticas locales como el marianismo y las celebraciones locales, realiza un quiebre con el pasado para los inmigrantes que en EEUU pertenecen a este movimiento, que no realizan algo así como prácticas que los vinculen a sus lugares de origen. Es así como estas dos corrientes religiosas dan paso a dos enfoques con respecto a la etnicidad y la religión: uno más retrospectivo (actuando como un "puente" o vinculando el país de origen con la cultura étnica) y otro prospectivo (realizando un quiebre con el pasado, rechazando elementos de identidad étnica y focalizándose en la auto-transformación) (Calvillo y Bailey, 2015: 64).

Por último, la diferencia en el nivel de inculturación se aprecia en que los inmigrantes latinos protestantes hacen un menor uso del español como idioma en la cotidianidad de sus hogares; al sentir menos vinculación con la tradición, lenguaje, etc. de los países de origen, por el quiebre con el pasado, estos inmigrantes reemplazan paulatinamente el español como el idioma de comunicación. En cambio, los inmigrantes católicos latinoamericanos, perpetúan y utilizan constantemente el español puesto que los vincula a su lugar de origen y constituye un elemento inseparable de la etnicidad latina de la cual forman parte (Calvillo y Bailey, 2015).

De igual modo, esta discusión se puede ilustrar con evidencia proveída por Menjívar (1999) a través de su trabajo etnográfico con inmigrantes salvadoreños en iglesias católicas y evangélicas en Washington, D.C. Por ejemplo, las iglesias católicas investigadas consideraban de especial relevancia el celebrar el día del santo patrono, porque en su visión cuando los inmigrantes se trasladan a otra localidad, ellos lo hacían con sus divinidades y santos en un intento de re-territorializar sus prácticas religiosas (Menjívar, 1999: 599). Incluso, los líderes de la iglesia ponían especial énfasis en celebrar a aquellos santos que unieran a la feligresía y celebraban a aquellos de distintos países latinoamericanos en un intento por abarcar la diversidad de los participantes en la iglesia. Es así como uno de los sacerdotes declara, en relación a la diversidad de países representados por los santos, que estos no representan solamente un país de procedencia, sino un origen común como latinoamericanos (Menjívar, 1999: 599). La idea es remitir a santos que representen un contexto amplio, como la Virgen de Guadalupe en México, en lugar de localidades o regiones muy específicas o aisladas; puesto que la idea de la iglesia es unir, no diversificar (Menjívar, 1999: 600).

Por otra parte, las iglesias evangélicas buscan establecer una unidad bajo la idea de comunidad cristiana que prescinde de las nacionalidades o países de origen. En estas iglesias no importa la nacionalidad de procedencia, puesto que el énfasis recae en crear una comunidad cristiana transnacional. En este sentido, un pastor declara: "no nationalities, nothing can be compared to the glory of being called a Christian. So we have left behind

nationalities and thing like that. We are all one now, but on in Christ. Our new identity is simply being a Christian...Your country becomes the Christian world" (Citado en Menjívar, 1999: 606).

Por lo tanto, es posible apreciar cómo la idea que comparten ambas iglesias: unificar a la comunidad en lugar de dividirla, es llevada a cabo de maneras distintas. Por parte de las iglesias católicas se pone énfasis en la unión de la comunidad, pero reconociendo la importancia de santos que remiten a los distintos países de origen; no hay un intento por erradicar las raíces de procedencia, sino unificar a la comunidad aludiendo a la diversidad de países y nacionalidades que poseen los participantes en la iglesia; siendo el papel de los santos un elemento de inculturación, es decir, de pervivencia de una práctica local, en este caso en un contexto distinto. Por otra parte, las iglesias evangélicas omiten la referencia al país de origen y a elementos de inculturación, como santos, imágenes, etc. que remitan a este, puesto que la intención aquí es crear una comunidad cristiana que prescindiera de las nacionalidades y obtenga su unidad por la creencia en Dios; de esta manera, es relevante la opción de "nacer de nuevo", mediante la conversión y el quiebre con el pasado, en una comunidad fuertemente afincada en motivos espirituales, pero que prescinde de los contextos locales en los cuales la religión se practica.

De igual forma se puede ilustrar un caso contrario a la inculturación mencionada para las comunidades latinoamericanas de raigambre católica o evangélica; el que constituyen los inmigrantes chinos en EEUU. La migración china representa un caso de especial interés porque posee características particulares y que difieren de las grandes corrientes migratorias que provienen de ciertas regiones fuertemente identificadas con una religión -como se ejemplifica en el caso de los migrantes mexicanos en EEUU, que adhieren mayoritariamente al Catolicismo (siendo México el país que más migrantes católicos provee a nivel mundial) (Kivisto, 2014) o los inmigrantes musulmanes en Francia y Europa Occidental provenientes del Norte de África o el Medio Oriente, regiones tradicionalmente ligadas al Islam (Bava, 2011)-, es decir, los chinos constituyen un tipo de migración desde un contexto fuertemente secular y que derechamente combatió o intentó erradicar la religión del escenario social y cultural chino, especialmente en la década de 1967-1977 durante la Revolución Cultural. En otras palabras, a diferencia de grandes grupos migratorios identificados con una tradición religiosa, como los mexicanos o los musulmanes, en el caso de los chinos estos no poseen una religión que perpetuar en el país receptor, sino que más bien todo acercamiento en materia religiosa conforma un fenómeno nuevo y extraño al fuerte secularismo impuesto en China.

De esta forma las investigaciones de Yang (1998) y Wang y Yang (2006) proveen evidencia e información de cómo acontece la conversión en un grupo migratorio expuesto a políticas orientadas a erradicar la religión e incluso la tradición -mediante el combate a las costumbres tradicionales y el Confucianismo (Yang, 1998)-. Además, la población china en EEUU presenta características socio-económicas distintas a los mexicanos en EEUU o los musulmanes en Francia, ya que estos grupos poseen bajas calificaciones y trabajan en empleos mal remunerados y precarios; en cambio, entre los chinos muchos poseen grados de licenciados o incluso son estudiantes universitarios de post-grado e investigadores post-doctorales en universidades estadounidenses (Wang y Yang, 2006).

Es importante mencionar que el cristianismo en China fue introducido mediante actividades misioneras durante el s. XIX. Sin embargo, no conformó nunca una religión con una fuerte presencia; incluso, bajo el régimen comunista en la década de 1950 el cristianismo en China representaba a menos de un 1% de la población (Yang, 1998: 240). Bajo este escenario, surge la pregunta de por qué los chinos en EEUU se convierten al cristianismo evangélico; qué motivaciones o razones explican la adherencia a una religión que en su país de origen era prácticamente inexistente; el cristianismo no representa ni vincula de forma alguna a los chinos con su tierra natal, no existe inculturación de ningún tipo, entonces por qué los chinos migrantes se identifican con esta religión. En otros términos, "Why do immigrants abandon their traditional religion and convert to an untraditional religion?" (Yang, 1998: 242) o en este caso abandonan el secularismo y adhieren al cristianismo.

Más aún, las iglesias investigadas por Yang (1998), entre ellas la Chinese Christian Church de Washington D.C. (CCC), no proveen de servicios sociales que puedan ayudar a los inmigrantes recién llegados -mediante cursos de inglés, asistencia en materias migratorias, etc.- sino que existen por motivos espirituales y están enfocadas solamente en el servicio religioso; con lo que los servicios sociales como elementos atractivos para la participación religiosa de los inmigrantes, en el caso de los chinos de esta iglesia no se contempla. Además, si se considera la asimilación a la sociedad estadounidense mediante la adhesión a una iglesia cristiana -dado la fuerte presencia del cristianismo en EEUU- y el hecho de que en los EEUU ya no es imperativo pertenecer a un grupo religioso, una opción para los migrantes chinos con credenciales académicas, sería permanecer como irreligiosos, ya que en ciertos ambientes altamente profesionalizados la no pertenencia religiosa es común (Yang, 1998: 243). Segundo, si la intención fuese la asimilación a la sociedad estadounidense, una mejor opción sería participar en una iglesia no-étnica, por las instancias que estas otorgan de interactuar con personas de distintos países y orígenes. Sin embargo, los chinos investigados por Yang (1998) prefieren participar en una iglesia étnica, a pesar de las distancias que deben recorrer para llegar a una de ellas. Tercero, una opción para asimilarse, hubiese sido unirse a una iglesia cristiana tradicional, pero los chinos de la investigación comentada prefieren participar en iglesias evangélicas o fundamentalistas. Por lo tanto, qué motivaciones existen tras la participación en iglesias evangélicas. Un elemento importante a considerar es que:

In brief, desires for material benefits, for assimilation, or for ethnic belonging are not major factors for Christian conversion among new Chinese immigrants in the United States. They do not need the church for material support or to make themselves look more 'American'. However, the ethnic church does provide psychological and spiritual support that other ethnic Chinese associations do not. (Yang, 1998: 245).

Por otra parte, factores sociales y culturales también explican la conversión china al cristianismo evangélico, desde un pasado común traumático por experiencias como la modernización de la sociedad china, la guerra chino-japonesa, la Revolución Cultural y también disturbios sociales e incluso desastres naturales. En este contexto de cambio social dramático, algunas personas se vuelcan hacia las tradiciones religiosas para encontrar algún sentido y también fortalezas para la vida (Yang, 1998: 250). Además, libre de tradiciones culturales que actúen como barreras -están fueron reprimidas en la Revolución Cultural- los chinos son libres de buscar estructuras de sentido alternativas y entre ellas el cristianismo evangélico es una de ellas (Yang, 1998: 251).

Las razones de adhesión al cristianismo evangélico pueden hallarse en el hecho que una sociedad pluralista, muy desarrollada, en la que la vida transcurre en grandes metrópolis y en ocasiones de manera caótica son motivos para que inmigrantes de países menos desarrollados intenten encontrar certidumbres y certezas morales en un ambiente de relativismo cultural y valórico (Yang, 1998: 252). En otras palabras, los grupos evangélicos y fundamentalistas adquieren más adherentes, porque entregan respuestas y orientaciones concretas en contextos de individualismo y relativismo; siendo estos dos elementos, para ciertas personas, fenómenos a combatir mediante la adhesión comunitaria a grupos con una clara y estricta visión de la sociedad, la religión, la moral, etc. En síntesis, "the universal challenge of modernity has more impact on new immigrants who migrated from the village to the city first, then plunged into the modern or postmodern American society. In response to challenges of pluralism and relativism, evangelical Christianity provides the needed certainty and absoluteness" (Yang, 1998: 254).

Finalmente, quisiera destacar el hecho mencionado más arriba de la persistencia de la religión en las sociedades desarrolladas. El caso de la sociedad china -expuesta a una política sistemática de erradicación de los motivos e influencias religiosas de la vida social y cultural- y la conversión de inmigrantes chinos demuestra la persistencia de la religión por la permanente y necesaria búsqueda de explicaciones a interrogantes existenciales, la permanente búsqueda de sentido que se perpetúa incluso entre quienes fueron socializados en un ambiente hostil a la presencia religiosa.

Se puede añadir que, con respecto a la discusión de religión y etnicidad, desde su vertiente migratoria, Ecklund (2005) provee información y evidencia sobre el rol que juega la religión para la definición identitaria en comunidades de segunda generación de migrantes y en migrantes en iglesias multiétnicas. En ambos casos, el grupo estudiado son los coreanos-americanos; un grupo migratorio con un status radicalmente distinto de los grupos de indocumentados y latinos. La gran diferencia radica en que aquellos migran con credenciales académicas a los EEUU y una vez insertos en este país son un grupo asociado con la prosperidad económica y el éxito profesional, a diferencia de los migrantes que ingresan vía ilegal al país y trabajan de manera precaria. Es así como, los coreanos-americanos que participan en iglesias de segunda generación interpretan el Cristianismo de manera de enfatizar el éxito económico y profesional que este grupo étnico alcanza y marcan distancias, estableciendo límites, con otras minorías étnicas en EEUU. En cambio, los coreanos-americanos que participan de iglesias multiétnicas tienen una postura inclusiva y conciben el éxito económico como una bendición que también puede alcanzar a otros grupos, diluyendo de esta forma la barrera entre “nosotros” y “ellos”. De esta forma, “Korean Americans in these contexts found ways to break barriers between Asian ethnic groups and develop relationships with non-Asians because doing so was central to their version of the Christian mission” (Ecklund, 2005: 146).

Más aún, la investigación de Ecklund (2005) nos demuestra cómo la identificación étnica de manera conjunta con la práctica religiosa conforma barreras que inhiben la inclusión de otros grupos étnicos, por una parte, o permiten una actitud inclusiva bajo la óptica de la universalidad del mensaje cristiano que no alcanza solamente al grupo de pertenencia, sino también a otras comunidades étnicas.

Una perspectiva diferente ofrece Kurien (2012) con respecto a la religión y la etnicidad, ya que afirma que ambos elementos en lugar de vincularse en el proceso migratorio están distanciándose. En su investigación propone que el giro hacia la espiritualidad acontecido en la religión norteamericana de la segunda mitad del s. XX ha implicado que la religión sea concebida como un asunto individual (Kurien, 2012: 448) a diferencia de la etnicidad que implica vínculos comunitarios o pertenencia a un grupo que comparte ciertas características. Esta propuesta, Kurien (2012: 448) la investiga empíricamente entre miembros de segunda generación de una comunidad cristiana de origen indio, específicamente la iglesia Mar Thoma, y demuestra cómo estos miembros jóvenes valoran la pertenencia étnica que otorga la comunidad, pero en materia religiosa se orientan hacia iglesias multiétnicas, abandonando incluso la iglesia comunitaria original. Las iglesias multiétnicas proporcionan una alternativa a las definidas por contornos étnicos y proporcionan un mecanismo de inserción, mediante la participación, en la sociedad estadounidense (Kurien, 2012: 451); a diferencia, de las iglesias centradas en un grupo étnico que muchas veces no integra a sus miembros fuera de los contornos de la comunidad. Existe una búsqueda espiritual que los miembros de la segunda generación emprenden y tienen dificultades de hallar respuesta en el servicio tradicional de la iglesia Mar Thoma; es así que reconocen, por ejemplo, que el mensaje cristiano es multicultural, no está focalizado en un solo grupo étnico y por lo tanto la práctica y el servicio religioso no debe estar delimitado a la comunidad con la que se comparte la pertenencia étnica, sino con personas de distintos orígenes étnicos y culturales (Kurien, 2012: 456-457).

De igual forma, Calvillo y Bailey (2015) identifican un distanciamiento entre etnicidad y religión en las iglesias protestantes de origen latino, porque estas ponen énfasis en la conversión personal y la literalidad del texto, por sobre prácticas y celebraciones locales que remitan al país de origen. Es así como, se distancian los elementos étnicos y culturales vinculados al lugar de origen por la conversión personal, vinculada al texto sagrado y al realizar un quiebre con el pasado.

Es necesario señalar y destacar que las anteriores características mencionadas son evidencia del rol protagónico que la religión desempeña en la migración, que ha sido poco considerado por las perspectivas tradicionales de migración, centradas principalmente en temáticas económicas o sociales (Hagan y Ebaugh, 2003: 1145; Levitt, 1998; 2006). El apoyo psicológico que provee la religión, los servicios sociales que otorga, la accesibilidad a redes

de contacto e inserción y la vinculación comunitaria que facilita, constituyen muestras de la multidimensionalidad que la religión adopta en el proceso migratorio. Por lo tanto, es problemático considerarla simplemente como un aspecto más que los migrantes transmiten entre sus comunidades de origen y destino. Más aún, en el contexto de la migración "religion can be a source of comfort or a rallying point of identity in the face of uncertainty and distress for people who are religiously active or even those who are not" (Cherry, 2016: 203).

IV. Perspectivas Teóricas.

Además de la distinta evidencia empírica comentada más arriba, quisiera mencionar los aportes teóricos realizados a la temática de religión y migración realizados por Myers (2000), Foley y Hoge (2007) y Ebaugh y Chafetz (1999), porque permiten la vinculación de aquella con otros tópicos de la sociología de la religión, como la pertenencia y participación en iglesias estrictas; de la sociología como disciplina, con la discusión sobre el capital social y las formas que este adopta, y de la sociología del género, respecto al rol que adquieren las mujeres en las comunidades religiosas de los inmigrantes, respectivamente. Destacan estos aportes, porque permiten vincular con discusiones más amplias de la sociología de la religión y la sociología del género, en un intento por mostrar cómo la temática aquí discutida repercute en la disciplina. De igual forma sugieren líneas de investigación empírica futura.

Primero, Myers (2000) propone que la migración decrece con la edad de las personas, puesto que a más avanzada edad los costos del proceso migratorio son mayores. Esto debido a que las personas, al participar de una comunidad religiosa, desarrollan lo que denomina "location-specific capital", es decir, "is goods that are more valuable in their current location than they would be elsewhere. Location-specific goods are costly or require large investments and a great amount of effort and are difficult to replace or transfer to another locality" (Myers, 2000: 758). Se cuentan entre ellos, las relaciones establecidas con los otros miembros de las comunidades, las actividades que se lidera o a las que se pertenece, la cercanía y afecto desarrollado con los otros integrantes, etc. En la perspectiva de Myers (2000) las personas de mayor edad han desarrollado más "location-specific goods", por lo tanto, para ellas es más costoso y están menos dispuestas a emigrar puesto que conciben que volver a establecer redes y relaciones en una iglesia nueva, será dificultoso y costoso.

Simultáneamente, Myers (2000) añade que las personas con hijos y que pertenecen a iglesias estrictas, también están menos dispuestas a emigrar, por los cambios y peligros que implica situarse en un nuevo escenario, sobre todo con hijos pequeños, y porque las iglesias estrictas proporcionan muchos servicios adicionales al netamente religioso para sus participantes, es decir, en estas iglesias las personas invierten buena parte de su tiempo y varias veces a la semana en actividades de distinta índole, lo que provoca que buena parte de las relaciones que tienen son con personas de la misma comunidad y se genera un distanciamiento con el mundo y las relaciones seculares. Para las personas en estas iglesias, es dificultoso cambiarse de comunidad por lo afianzados que se encuentran en las primeras.

Segundo, Foley y Hoge (2007) proponen investigar el grado de asimilación de los nuevos inmigrantes (post-1965) en los EEUU; para ello, postulan utilizar el concepto de incorporación en lugar del habitual concepto de asimilación, porque este último implica un mestizaje con la sociedad receptora y una acomodación a las doctrinas y prácticas de aquella. Sin embargo, incorporación contempla una integración a la sociedad estadounidense sin un abandono de las doctrinas y prácticas propias del lugar de origen. De igual forma, postulan los conceptos de incorporación social, que remite al nivel de contactos que tienen los inmigrantes fuera del contexto familiar y la comunidad étnica, y la incorporación civil, que identifica el nivel de participación de los inmigrantes y las comunidades a las que pertenecen en actividades de la sociedad civil como elecciones, asuntos locales y procesos políticos (Foley y Hoge, 2007: 27). La incorporación para estos autores se puede investigar mediante la teoría del capital social, la sociedad civil y la participación civil, las cuales remiten cada una a un argumento. Es así como el argumento del capital social remite a las redes en las que participa el inmigrante y que motivarían la incorporación en la sociedad; el argumento de la sociedad civil alude al rol de las asociaciones o, en este caso, las comunidades de inmigrantes y el argumento de la

participación civil pone la atención en el rol que desempeñan las asociaciones y comunidades en capacitar a las personas en herramientas de participación política y civil (Foley y Hoge, 2007: 29).

Tercero, Ebaugh y Chafetz (1999) investigan el rol de las mujeres como agentes de transmisión cultural en comunidades religiosas de migrantes y, al mismo tiempo, como agentes de cambio en las mismas, mediante investigación etnográfica en 13 comunidades religiosas distintas (católicas, hinduista, budista, judía, entre otras) en Houston. Los hallazgos de las investigadoras son sorprendentemente similares a pesar de las diferencias existentes entre cada religión representada por las comunidades. Por ejemplo, se identifica que las mujeres realizan roles ligados al cuidado de los niños y del templo, así como también de aseo y cocina. La comida del país de origen constituye un elemento clave de preservación, comunión e identificación étnica y esta es realizada por las mujeres. También desempeñan roles en la preparación de rituales (Ebaugh y Chafetz, 1999: 594).

Por otra parte, en las diversas comunidades religiosas las mujeres desempeñan roles minoritarios o no tienen cabida en las posiciones de liderazgo. Su posición tradicional es ocuparse de las labores arriba descritas. Sin embargo, cambios en la sociedad estadounidense como el paso de una economía manufacturera a una de servicios y mayores posibilidades educativas para las nuevas generaciones, han permitido que las hijas de la segunda generación adquieran niveles educativos y profesionales más altos que sus madres. De esta forma, y con el aumento de tamaño de algunas congregaciones y ante la necesidad de contar con personas capacitadas para la administración de las mismas, han ido adquiriendo posiciones y roles más cercanos al liderazgo (Ebaugh y Chafetz, 1999).

En este sentido, la teoría del género y su concepción de este fenómeno como un elemento cultural se vincula directamente con los nuevos roles y aptitudes adquiridas por las generaciones más jóvenes; de esta forma, el rol de las mujeres en las comunidades migrantes, permite ilustrar no sólo cómo se desempeñan aquellas en estas, sino también investigar los cambios acontecidos a las concepciones de género tradicionales.

V. Discusión.

Finalmente, quisiera comentar la situación migratoria en su vertiente religiosa en América Latina y algunos diagnósticos recientes sobre el cambio religioso y las características que este adopta en la región. En este sentido, América Latina ha sido identificada como una región eminentemente católica por la influencia de la Iglesia Católica que se hereda desde el período colonial y que se mantuvo por más de cuatro siglos (Chesnut, 2003). Sin embargo, desde la década de 1990 se ha comenzado a evidenciar una creciente pluralización y diversificación religiosa de América Latina (Véase Hagiopan (2009); Parker, (2009a); Parker (2009b); Parker (2016); Ramírez (2008); situándose a la base de esta pluralización de opciones religiosas la globalización económica y cultural. Esta promueve una cultura de consumo que es funcional a la difusión de valores contrarios a la tradicional cultura Católica latina; cambios en la educación que han aumentado los niveles de escolaridad y pluralizado las oportunidades educacionales; la influencia de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la información; y la emergencia del interculturalismo y los nuevos movimientos sociales, especialmente los indígenas y los grupos migrantes (Parker, 2016). Es así como, "all these factors have not only impacted Catholicism but transformed Latin American cultures" (Parker, 2016: 18). En línea con esta pluralización, se observa el crecimiento de grupos evangélicos y pentecostales (Somma, Bargsted y Valenzuela, 2017; Gill, 1999); lo que ha permitido caracterizar el nuevo escenario religioso latinoamericano como un mercado pluralista en que las diversas opciones religiosas compiten entre sí por la adhesión de los fieles (Chesnut, 2003).

De esta forma, la Iglesia Católica no sólo compete por la hegemonía religiosa y moral con las iglesias protestantes históricas y con la cultura liberal y anticlerical presente desde el período independentista hasta mediados del s. XX. Además, desde inicios del mencionado siglo hasta de la década de 1970, la competencia fue con los movimientos anarquistas,

socialistas y marxistas. En el contexto contemporáneo, existe competencia en el campo religioso con las iglesias evangélicas, siendo la más importante los pentecostales e iglesias independientes (Mormones, Adventistas y Testigos de Jehová), los sincretismos espiritualistas (indígenas y afro-brasileños y caribeños) que son frecuentemente de origen cristiano pero que no se encuentran más bajo la influencia eclesiástica y grupos religiosos minoritarios con espiritualidades de origen oriental y, en el plano cultural, las influyentes culturas seculares y neo-mágicas (Parker, 2016: 17; Ramírez, 2008).

Sin embargo, a pesar del diagnóstico de pluralismo y de la globalización cultural en América Latina, existe muy poca investigación acerca de vida religiosa de los nuevos migrantes a países de esta región. La evidencia en EEUU o Europa es abundante, pero en países del Cono Sur la literatura sobre un fenómeno como la migración en su vertiente religiosa, íntimamente vinculado a la globalización recién mencionada, es muy escasa. Existen excepciones, como la investigación sobre prácticas religiosas de Bolivianos en Ushuaia, Argentina (Mallimaci, 2016) y otras que replican el objeto de estudio con la investigación sobre migración en EEUU (Mexicanos en EEUU) (Osorio, 2012) o estudian a otra comunidad latinoamericana (los argentinos) también en EEUU (Giménez, 2014). Pero, al menos en mi conocimiento, no existe investigación más sistemática y variada sobre las actitudes y las comunidades religiosas de los migrantes contemporáneos. Para concluir, atestiguan este hecho de la Torre y Martín (2016) en una reciente contribución sobre el estado de los Estudios Religiosos en América Latina cuando afirman lo emergente del estudio de la movilización provocada por la globalización, al indicar: "nowadays, however, interest in religious studies is focused not only on shifts and reterritorialization but also on the new role religion plays in ethnicization and/or de-ethnicization processes and in helping believers withstand the displacements produced by globalization" (p. 474).

Bibliografía

A

Akresh, Ilana (2011) "Immigrant's Religious Participation in the United States", *Ethnic and Racial Studies*, 34(4): 643-661.

B

Bava, Sophie (2011) "Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement", *Annual Review of Anthropology*, 40: 493-507.

Burke, Peter (2013) *Hibridismo Cultural*. Madrid. Akal.

C

Cadge, Wendy y Ecklund, Elaine Howard (2007) "Immigration and Religion", *Annual Review of Sociology*, 33: 359-379.

Calvillo, Jonathan y Bailey, Stanley (2015) "Latino Religious Affiliation and Ethnic Identity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 54(1): 57-78.

Cherry, Stephen M. (2016) "Exploring the Contours of Transnational Religious Spaces and Networks". En Saunders, Jennifer; Fiddian-Qasmiyeh, Elena y Snyder, Susanna (eds.) *Intersections of Religion and Migration. Issues at the Global Crossroads*. Nueva York. Palgrave-Macmillan. pp. 195-224.

Chesnut, R. Andrew (2003) *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. Nueva York. Oxford University Press.

Connor, Phillip (2010) "Balm for the Soul: Immigrant Religion and Emotional Well-Being", *International Migration*, 50(2): 130-157.

Connor, Phillip (2011) "Religion as Resource: Religion and Immigrant Economic Incorporation", *Social Science Research*, 40: 1350-1361.

D

De la Torre, Renée y Martín, Eloisa (2016) "Religious Studies in Latin America", *Annual Review of Sociology*, 42, 473-492.

E

Ebaugh, Helen Rose (2003) "Religion and the New Immigrants". En Dillon, Michele (ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*. Nueva York. Cambridge University Press. pp. 225-239.

Ebaugh, Helen Rose y Chafetz, Janet Saltzman (1999) "Agents for Cultural Reproduction and Structural Change: The Ironic Role of Women in Immigrant Religious Institution", *Social Forces*, 78(2): 585-613.

Ecklund, Elaine Howard (2005) "'Us' and 'Them': The Role of Religion in Mediating and Challenging the 'Model Minority' and Other Civic Boundaries", *Ethnic and Racial Studies*, 28(1): 132-150.

Eppsteiner, Holly Straut y Hagan, Jacqueline (2016) "Religion as Psychological, Spiritual, and Social Support in the Migration Undertaking". En Saunders, Jennifer; Fiddian-Qasmiyeh, Elena y Snyder, Susanna (eds.) *Intersections of Religion and Migration. Issues at the Global Crossroads*. Nueva York. Palgrave-Macmillan. pp. 49-70.

F

Foley, Michael y Hoge, Dean (2007) *Religion and the New Immigrants. How Faith Communities Form Our Newest Citizens*. Nueva York. Oxford University Press.

Foner, Nancy y Alba, Richard (2008) "Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?", *International Migration Review*, 42(2): 360-392.

G

Gill, Anthony (1999) "Government Regulation, Social Anomie, and Protestant Growth in Latin America. A Cross-National Analysis", *Rationality and Society*, 11(3): 287-316.

Giménez, Verónica (2014) "Identidad, Religión, Movilidades. Repensar la Nación y las Pertenencias Religiosas a partir de la perspectiva de Migrantes Argentinos de Clase Media en Nueva York y San Francisco". En Ameigeiras, Aldo (comp.) *Símbolos, Rituales Religiosos e Identidades Nacionales*. Buenos Aires. CLACSO. pp. 155-170.

H

Hagan, Jacqueline y Ebaugh, Helen Rose (2003) "Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process", *International Migration Review*, 37(4):1145-1162.

Hagiopan, Frances (2009) "Introduction: The New Landscape". En Hagiopan, Frances (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame. Notre Dame University Press. pp. 1-65.

Hirschman, Charles (2004) "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States", *International Migration Review*, 38(3): 1206-1233.

I

Inglehart, Ronald y Baker, Wayne (2000) "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values", *American Sociological Review*, 65: 19-51.

K

Kivisto, Peter (2014) *Religion and Immigration. Migrant Faiths in North America and Western Europe*. Cambridge. Polity Press.

Kurien, Prema (2012) "Decoupling Religion and Ethnicity: Second-Generation Indian American Christians", *Qualitative Sociology*, 35: 447-468.

L

Levitt, Peggy (1998a) "Local-Level Global Religion: The Case of U.S. Dominican Migration", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37: 74-89.

Levitt, Peggy (1998b) "Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion", *International Migration Review*, 32(4): 0926-0948.

Levitt, Peggy (2003) "'You Know, Abraham was really the First Immigrant': Religion and Transnational Migration", *International Migration Review*, 37(3): 847-873.

Levitt, Peggy (2004) "Redefining the Boundaries of Belonging: the Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion*, 65(1): 1-18.

Levitt, Peggy (2006) "Immigration". En Ebaugh, Helen Rose (ed.) *Handbook of Religion and Social Institutions*. Nueva York. Springer. pp. 391-410.

Levitt, Peggy (2007) *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. Nueva York y Londres. The New Press.

Levitt, Peggy (2012) "Religion on the Move: Mapping Global Cultural Production and Consumption". En Bender, Courtney; Wendy Cadge; Peggy Levitt y David Smilde (eds.) *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. Nueva York. Oxford University Press. pp. 160-176.

M

Mallimaci, Ana (2016) "Prácticas Religiosas en Contextos de Migración. Algunas Articulaciones entre Transnacionalidad, Localidad e Identidades", *Papeles del Ceic*, 2016/1(154).

Massey, Douglas y Espinoza, Monica (2011) "The Effect of Immigration on Religious Belief and Practice: A Theologizing or Alienating Experience", *Social Science Research*, 40: 1371-1389.

Menjívar, Cecilia (1999) "Religious Institutions and Transnationalism: A Case Study of Catholic and Evangelical Salvadoran Immigrants", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 12(4): 589-612.

Myers, Scott (2000) "The Impact of Religious Involvement on Migration", *Social Forces*, 79(2): 755-783.

O

Osorio, Óscar (2012) "Migración, Adscripción Religiosa y Cambio Cultural". En Parker, Cristián, (ed.) *Religión, Política y Cultura en América Latina*. Nuevas Miradas. Santiago. IDEA. Pp. 315-330.

P

Parker, Cristián (2009a) "Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile". En Hagiopan, Frances (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame. Notre Dame University Press. pp. 131-183.

Parker, Cristián (2009b) ¿América Latina ya no es Católica? Pluralismo Cultural y Religioso Creciente, *América Latina Hoy*, 41: 35-56.

Parker, Cristián (2016) "Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America", *Latin American Perspectives*, 43(3): 15-30.

Posman, Ellen (2016) "Home and Away. Exile and Diaspora as Religious Concepts". En Saunders, Jennifer; Fiddian-Qasmiyeh, Elena y Snyder, Susanna (eds.) *Intersections of Religion and Migration. Issues at the Global Crossroads*. Nueva York. Palgrave-Macmillan. pp. 175-194.

R

Ramírez, Jorge (2008) "El Campo Religioso Latinoamericano y Caribeño. Efectos de la Globalización Neoliberal". En Alonso, Aurelio (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios Religiosos y Desafíos para el Diálogo*. Buenos Aires. CLACSO. 83-108.

S

Saunders, Jennifer; Snyder, Susanna y Fiddian-Qasmiyeh, Elena (2016) "Introduction: Articulating Intersections at the Global Crossroads of Religion and Migration". En Saunders, Jennifer; Fiddian-Qasmiyeh, Elena y Snyder, Susanna (eds.) *Intersections of Religion and Migration. Issues at the Global Crossroads*. Nueva York. Palgrave-Macmillan. pp. 1-46.

Sheringham, Olivia (2013) *Transnational Religious Spaces. Faith and the Brazilian Migration Experience*. Hampshire. Palgrave-MacMillan.

Somma, Nicolás; Bargsted, Matías y Valenzuela, Eduardo (2017) "Mapping Religious Change in Latin America", *Latin American Politics and Society*, 59(1): 119-142.

Stark, Rodney y Finke, Roger (2000) *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley. University of California Press.

T

Taylor, Charles (2002) *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge. Harvard University Press.

V

Van Tubergen, Frank y Sindradóttir, Jórún (2011) "The Religiosity of Immigrants in Europe: A Cross-National Study", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2): 272-288.

Vásquez, Manuel (2008) "Studying Religion in Motion: A Networks Approach", *Method and Theory in the Study of Religion*, 20: 151-184.

Vásquez, Manuel y Marquardt, Marie Friedman (2003) *Globalizing the Sacred. Religion across the Americas*. New Brunswick, Nueva Jersey y Londres. Rutgers University Press.

Vásquez, Manuel y DeWind, Josh (2014) "Introduction to the Religious Lives of Migrant Minorities: A Transnational and Multi-sited Perspective", *Global Networks*, 14(4): 251-272.

W

Wang, Yutin y Yang, Fenggang (2006) "More Than Evangelical and Ethnic: The Ecological Factor in Chinese Conversion to Christianity in the United States", *Sociology of Religion*, 67(2): 179-192.

Wuthnow, Robert y Offut, Stephen (2008) "Transnational Religious Connections", *Sociology of Religion*, 69(2): 209-232

Y

Yang, Fenggang (1998) "Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts", *Sociology of Religion*, 59(3): 237-257.

Yang, Fenggang y Ebaugh, Helen Rose (2001a) "Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications", *American Sociological Review*, 66, 269-288.

Yang, Fenggang y Ebaugh, Helen Rose (2001b) "Religion and Ethnicity among the New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(3): 367-378.