

FRANCISCO CHECA Y OLMOS
ÁNGELES ARJONA GARRIDO
JUAN CARLOS CHECA OLMOS (Eds.)

GLOBALIZACIÓN Y MOVIMIENTOS TRANSNACIONALES

Las migraciones y sus fronteras

■ ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN: MIGRACIONES Y TRANSNACIONALISMO.....	9
FRANCISCO CHECA	
PERFILES POLÍTICOS Y SIMBÓLICOS DE LAS FRONTERAS.....	15
ENRIQUE LUQUE	
REDES SOCIALES, MERCADO DE TRABAJO Y MIGRACIONES.....	27
FÉLIX REQUENA	
EL DERECHO INTERNACIONAL PRIVADO Y LAS MIGRACIONES.....	39
MERCEDES MOYA	
MOVIMIENTOS SOCIALES TRANSNACIONALES, INMIGRACIÓN Y RECONOCIMIENTO JURÍDICO EN LA EUROPA FORTALEZA DEL SIGLO XXI.....	69
ÍKER BARBERO	
BAMTAARE, UNA CONCEPCIÓN AFRICANA DE CODESARROLLO.....	81
RAFAEL CRESPO	
MIGRACIONES EN ÁFRICA SUBSAHARIANA. ESPACIOS TRANSNACIONALES Y NUEVAS TERRITORIALIDADES.....	95
PAPA SOW	
FLUJOS MIGRATORIOS Y DESARROLLO EN MARRUECOS. LOS EMIGRANTES COMO ACTORES DEL CAMBIO.....	111
JOAN IACOMBA	

© del texto: los autores
© de la edición: Editorial Universidad de Almería, 2009.

Fotografía de Portada: José Manuel Vidal
Maquetación y Portada: BARRAJER VALDIVIA, S.L. - gpbarrajer@telefonica.net
ISBN: 978-84-8240-917-7

Depósito Legal: AL-108-2009

Impreso en España / Printed in Spain

EL TRANSNACIONALISMO COMO ESTRATEGIA FRENTE A LA ASIMILACIÓN...	123
ÁNGELES ARJONA	
JUAN CARLOS CHECA	
FRANCISCO CHECA	
EL SEÑOR ANDA POR TODOS LADOS, NOSOTROS TAMBIÉN. LA PERSPECTIVA TRANSNACIONAL EN EL ESTUDIO DEL CRISTIANISMO EN LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL.....	147
ÁNGELES ESCRIVÁ	
LA CRISIS DEL CAPITALISMO. ESTAMPIDAS DE MIGRANTES, MURALLAS QUE LOS FRENNEN.....	167
EDUARDO E. ROSENZVAIG	

■ INTRODUCCIÓN: MIGRACIONES Y TRANSNACIONALISMO

FRANCISCO CHECA

En los últimos veinte años han proliferado los estudios que plantean una aproximación a la migración donde se enfatizan los vínculos que los migrantes conservan con las personas, las tradiciones y la esfera política de origen. De este modo, han surgido en la literatura internacional una serie de conceptos con los que nos hemos ido familiarizando: *vivir transnacional*, *espacio social transnacional*, *comunidad transnacional*, *familia transnacional*, *transmigrante*, *red transnacional*, etc.

Ahora bien, hemos de ser cautelosos en cuanto a la extensión y generalización de tales prácticas, lo novedoso de las investigaciones actuales radica en una diferente perspectiva de análisis, donde lo importante es la intensificación de las conexiones transnacionales que se han visto favorecidas por la globalización. Los medios de comunicación y transporte más rápidos y baratos permiten a los migrantes mantener e intensificar sus relaciones e intereses con la patria. Por eso, mientras que reconocen las similitudes con formas de largo tiempo de conexión con origen, en la actualidad la mayoría de quienes suscriben esta aproximación subrayan las numerosas maneras y las razones que hacen que los vínculos actuales sean diferentes, o más intensos, que las tradicionales conexiones existentes.

Esta nueva perspectiva de trabajo se explica también gracias a que recupera el enfoque transcultural por el que tanto han abogado las ciencias sociales —y la antropología muy en especial— durante décadas, fijando la atención en varios espacios geográficos y reconociendo las interconexiones e interdependencias que se suceden al crearse nuevos campos sociales y con carácter bidireccional entre origen y destino. De esta forma se incluye en el análisis a los países de origen, que no eran tenidos en cuenta por las teorías anteriores, y que permiten vincular así los estudios migratorios y los estudios sobre el desarrollo, además del análisis de las relaciones en estos espacios.

Las investigaciones en esta temática dejan claro que los patrones transnacionales entre los migrantes adoptan muchas formas en los ámbitos socioculturales, económicos y políticos. Además, cada forma puede ser amplia o restringida y puede variar en el tiempo,

■ EL SEÑOR ANDA POR TODOS LADOS, NOSOTROS TAMBIÉN. LA PERSPECTIVA TRANSNACIONAL EN EL ESTUDIO DEL CRISTIANISMO EN LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL¹

ÁNGELES ESCRIVÁ²

Hablar de globalización y transnacionalismo exige prestar atención al componente religioso de la migración internacional. Bien relegadas, bien sobredimensionadas por los análisis sociales, distintas formas de religión han estado ahí presentes en los desplazamientos de miles de personas desde tiempos inmemoriales; el episodio más célebre en nuestro acervo bíblico, como nos recuerda Levitt (2003), es la salida y posterior retorno del pueblo judío a Israel, desde Egipto, a través del Mar Rojo. Por supuesto que hay muchos más ejemplos que tomar, no en vano la historia de la implantación de las religiones monoteístas equivale a una sucesión de marchas y conquistas. El caso de Moisés es útil para visualizar la importancia de los guías que facilitan el paso por fronteras en principio infranqueables—naturales o humanas—mientras ejercen de padres espirituales, además de ocuparse de organizar la comunidad en sus funciones cotidianas. Su doctrina representa el modelo de relación entre lo terrenal y lo ultramundano que se implantará a lo largo de la historia de la civilización judeo-cristiana. Las instituciones religiosas van modelando los valores y conductas de los habitantes, que deben ser veladas por sus más devotos.

Transcurridos largos siglos desde entonces, siguen existiendo creyentes que se movilizan, líderes religiosos que los guían y barreras que franquear. Este capítulo se propone lanzar una mirada fuera de lo habitual al factor religioso en la migración contemporánea, a través del uso de una perspectiva transnacional en el estudio de la formación, evolución e impacto de las comunidades religiosas formadas por población migrada internacionalmente.

¹ La investigación sobre la que se basa este capítulo ha sido posible gracias al apoyo económico de la Fundación Centra (2005) y la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias de la Junta de Andalucía (2006), que han financiado parte del estudio titulado *Religión e Inmigración en Andalucía*.

Checa y Arjona (eds)

Globalización y movimientos transnacionales

Las migraciones y sus fronteras. 2008

Editorial Universidad de Almería.

Para comenzar abordó los aspectos religiosos constitutivos de la globalización y sus formas de actuar. Posteriormente se dará reposo a la contribución de la literatura sociológica y antropológica, principalmente norteamericana, en el estudio de las relaciones entre migración y religión, centrándome especialmente en la perspectiva transnacional, todavía de escasa difusión en España. Por último, a la vista de algunos datos, se justificará el estudio del transnacionalismo cristiano dinamizado por la inmigración a nuestro país, aportando algunos elementos que considero claves en su aproximación.

RELIGIÓN, MOVILIDAD Y GLOBALIZACIÓN

Las ideologías han traspasado siempre las fronteras de los territorios demarcados. Con o sin la imposición de barreras, desde antiguo las ideas, creencias y rituales religiosos han viajado cientos, miles de kilómetros a lo largo del mundo conocido y por conocer. De Oriente a Occidente, de Sur a Norte, y viceversa, todos los tiempos han conocido la expansión de formas más o menos institucionalizadas de expresión de lo sagrado y de su relación con lo extramundano, a menudo en pugna con los sistemas existentes en los lugares de nueva ins-talación (Eliade, 1978; Díez de Velasco, 2002). No obstante, si bien las creencias religiosas se han diseminado profusamente desde hace tiempo, la diferencia entre ayer y hoy reside en la velocidad a la que en la actualidad se difunden y en su alcance, pasando del ámbito local o regional a la escala planetaria. Esta intensificación de los contactos y acercamiento cultural, político y económico entre todos los pueblos del mundo se ha dado en llamar *globalización*. Aunque se gestó paulatinamente en siglos pasados, alcanza su máxima expresión en las condiciones actuales de aceleración de las transacciones humanas. Se caracteriza por una gran movilidad, de productos y personas, a través de los medios de transporte, además de una profusa difusión de ideas e imaginarios colectivos por los medios de comunicación (Ribas, 2002).

La literatura sobre la globalización ha señalado sus bases desiguales y su efecto contradictorio. Por un lado, es un hecho que en la actualidad el mundo se encuentra más cercano que nunca y que muchos de los avances en la medicina o en las tecnologías, como el transporte, están accesibles a una gran parte de la humanidad, pero por otro, hoy se hacen más evidentes las disparidades entre las condiciones de vida de las personas (Held-McGrew, 2000; Ramonet, 2004). Asimismo el papel de las religiones reístas en el proceso de globalización dista de ser uniforme. En muchos casos, han adoptado una actitud comprometida, erigiéndose como entes pacificadores y unificadores bajo el discurso de la universalidad teocrática y de la naturaleza humana igual ante Dios. En otros casos, han abogado por la resignación hacia los problemas actuales y proclamado la esperanza en un futuro donde todo quede en manos no tanto de los hombres sino de la impecable voluntad y justicia divinas.

A pesar de todo, religiones tales como el Cristianismo, que han demostrado una gran capacidad para sobrevivir y adaptarse a los lugares más recónditos, los elementos más diversos y a los grandes cambios sociales y tecnológicos de nuestro tiempo, también han forjado alianzas con los poderes mundanos para expandirse y asegurarse apoyos. De esta forma vienen participando de una globalización de doble rasero, pretendidamente homogeneizadora,

aunque no igualitaria, pues exporta nuevos modelos de estratificación o se alía con el *status quo* (Casanova, 2003).

Para completar el análisis falta incluir otros elementos distintivos de la propagación de la religión hoy. En adición a la velocidad y alcance, comparando tiempos presentes con territorios, una segunda diferencia descansa en la distinta legitimación de las acciones y vías de acceso a las poblaciones. Mientras que antaño las creencias religiosas viajaron tuteladas por élites religiosas, políticas o comerciales, que acometieron brutales campañas expansionistas, ahora por lo general la religión acompaña de forma menos expresa, más sutil, las acciones internacionales (Beyer, 1994). Sin desaparecer del concierto, pero comúnmente opacada por las disputas sobre el uso y explotación de los recursos naturales, sobre las formas de gobierno, sobre la seguridad internacional o sobre la apertura de los mercados, la religión ocupa un lugar a la sombra en muchos debates. En el ámbito de las relaciones entre naciones ya no se permiten las pretensiones de acallar o implantar tal o cual marco de creencias, a modo como se configuraron las cruzadas, a pesar de que siga presente, resurgiendo según la coyuntura, el argumento de la guerra de religiones y el choque de civilizaciones (Huntington, 1996). En cambio, muchos esfuerzos para la democratización llevan implícita una tarea de separación de poderes—religioso y gubernamental—y de secularización social al modo como se ha configurado en los países europeos.

Por último, el ayer y el hoy difieren no sólo en la velocidad, alcance y formas de legitimación, sino también en los agentes transmisores de las creencias y en las formas de organización. Si bien ya no suelen ser los Estados nominalmente quienes acometen la tarea de "proselitismo" religioso internacional, éstos pueden participar directamente en acciones que lo fomenten o que respalden tal o cual causa por motivos etno-religiosos³. Ésta es la forma más contundente y llamativa de difusión de la religión en medio de las actuales condiciones de globalización. Otra forma mayoritaria de viajar e instalarse en los nuevos territorios las creencias religiosas es la migración. Entre sus protagonistas se encuentran líderes de determinadas comunidades de creyentes que envían mensajes, recorren o se asientan en otras partes, pero la gran masa la conforman personas que, a la vez que se trasladan físicamente, llevan consigo sus cosmovisiones.

Por lo tanto, los agentes contemporáneos de la propagación religiosa global no son sólo las capas dominantes, o un clero formalmente instituido, también la población laica y de menor condición socioeconómica que se desplaza o comunica a distancia. Según pos-tula la tesis de la globalización (Falk, 2000; Brecher *et al.*, 2000), a la difusión de modos de vida dirigida por los emporios económico-culturales y élites locales se contraponen la respuesta de las poblaciones, que se suman total o parcialmente, o incluso resisten. De tal suerte que a la vez que se imponen patrones, tienen lugar reacciones y contra reacciones que pasan por una gran gama de posiciones, desde las más materialistas a las más idealistas, desde una asimilación completa de los elementos culturales importados a su absoluto rechazo.

³ Un ejemplo son los emporios saudíes que financian mezquitas o a grupos activos de musulmanes en Europa u otras

Esta variedad de reacciones frente a las pretensiones de penetración religiosa no se aplica únicamente—en el caso de la migración internacional— a las sociedades receptoras. Al igual que los efectos de la globalización se analizan en el Norte y Sur económicos, la propagación de ideas y prácticas religiosas a través de la acción de los migrantes ha de contemplarse como un flujo multidireccional. Los migrantes retornan a sus lugares de origen y otros puntos de interconexión experiencias y cosmovisiones nuevas, según lo hallado allí donde recalán. Estas remesas o retornos con el tiempo pueden tener importantes efectos transformadores, más allá de homogenizar, hasta el punto de anular el ímpetu religioso originario y encontrar relevo en otra localidad, aunque sea con matices diferentes.

EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES ENTRE MIGRACIÓN Y RELIGIÓN: AFANZAMIENTO DE LA PERSPECTIVA TRANSNACIONAL

La sociología de la religión, así como el estudio específico de las relaciones entre migración y religión, han sido objeto de desigual interés y desarrollo por parte de las comunidades científicas internacionales (Davie, 2003). En los Estados Unidos este estudio ha recibido considerable atención desde sus inicios hasta la actualidad, seguramente debido al papel central de la religión como motor de las primeras y algunas de las siguientes oleadas migratorias al Nuevo Mundo. En cambio, en Europa la atención ha sido menor, a causa del predominio del paradigma de la secularización y al motor fundamentalmente laboral de las migraciones de postguerra, atención acaso aumentada en los últimos tiempos en razón de la preocupación por la implantación de un Islam europeo.

Explícita, además, la desigual dedicación de los estudiosos de la migración en América y en Europa al aspecto religioso, un contexto de recepción dispar. Mientras que la sociedad norteamericana mantiene una estructura religiosa dinámica bajo un modelo similar al de la economía de mercado, en el que son los individuos y no los Estados quienes eligen y organizan su pertenencia religiosa, en Europa, tanto los modelos de religión "oficial" o tutelada como los modelos de pretendida "laicidad", han demostrado menor capacidad para incorporar nuevos grupos religiosos y su negación ha comportado la exclusión y limitado su crecimiento. Destacar, por último, la distinta experiencia y vigor de los movimientos religiosos a uno y otro lado del Atlántico; así, mientras en la orilla oriental surgen nuevas —y se revitalizan viejas— iglesias bajo el formato de congregaciones con fuertes lazos de solidaridad y sentido, en la orilla occidental languidecen las iglesias tradicionales, convirtiendo a sus fieles en creyentes nominales ocasionales y meros repetidores de rituales y festejos (WVS).⁴

El estudio de las relaciones entre migración y religión ha sido planteado desde diversos interrogantes, según el estadio migratorio: ¿cómo influye la religión en la decisión o en el hecho de migrar?, ¿cómo participa efectivamente la religión en la movilidad?, ¿qué papel cumple la religión en la vida que se desarrolla en el nuevo lugar de residencia?, ¿y en las

relaciones que se mantienen con el lugar de origen u otros lugares donde residen comunitarios o correligionarios? (véase Hagan-Ebaugh, 2003). Cuestiones éstas que, aunque parecen referirse a diferentes parcelas de la realidad, están íntimamente relacionadas. En la medida en que se mantengan fuertes conexiones entre los diversos lugares, sus realidades condicionaran la experiencia vivida en cada localidad concreta. Asimismo estas conexiones inciden en los proyectos migratorios de sucesivos miembros de la comunidad.

Respecto a la religión como motor de la migración internacional, se pueden distinguir tres situaciones: a) la migración forzosa por motivos de persecución religiosa en el país o lugar de origen; b) el efecto llamada de algunos países receptores en correligionarios de otras nacionalidades (un ejemplo muy ilustrativo consiste en la "importación de clero"); c) los fieles de determinadas comunidades religiosas que migran con el ánimo de predicar o expandir sus creencias más allá de sus áreas de influencia.

Dependiendo de la situación que estudiemos ofrezco diferentes ejemplos de como las instituciones y redes religiosas participan en dicha movilidad. Con todo, es importante apuntar que la mayoría de los movimientos migratorios no están motivados por razones religiosas, sino que lo religioso acompaña a muchas personas en el proceso de migración e instalación.

En respuesta a la cuestión sobre el papel de la religión en la vida en el nuevo lugar de asentamiento, existe un buen número de investigaciones, dado que se vincula con la problemática de la gestión de la diversidad y el interés por conocer como funcionan los procesos de integración—llamados de asimilación en Estados Unidos—de los inmigrantes a las sociedades receptoras.

Desde una perspectiva microsocial los estudios han reconocido habitualmente un importante rol a la religión en la vida de los migrantes (Portes-Rumbaut, 2006; Ebaugh-Chafetz, 2000): a) psicológicamente pueden estar necesitando un refuerzo emocional y espiritual para sentirse cómodos en un lugar extraño. Las comunidades religiosas devienen un lugar acogedor para quien poco comparte con el resto de la sociedad; b) dentro de estas comunidades del tipo congregacionalista americano se fomenta la cohesión y la identidad de grupo; c) se reproducen prácticas y fomentan lazos con los lugares de origen; d) sus miembros más asentados pueden servir de enlaces con la sociedad mayoritaria y facilitar determinados pasos a la consecución de un mejor puesto, una recomendación para un colegio, un médico especialista o cualquier otra necesidad.

Por el contrario, desde una perspectiva societal, los estudios transmiten menos optimismo, puesto que señalan que a menudo las creencias religiosas implantadas a través del asentamiento de personas foráneas —y distintas étnica y religiosamente— son vistas con hostilidad, o al menos recelo (véase Lawrence, 2002). Esto sucede tanto por lo amenazante que puede resultar la presencia de un nuevo competidor, o una confesión desconocida en el vecindario, como porque a determinadas religiones—como el Islam—se le atribuyen todos los males o problemas de la integración que sufren los inmigrantes, a corto y largo plazo (véase Ambrosini, 2008). Esta percepción se agudiza en los casos en que la religión regula tanto el mantenimiento de una lengua, la vestimenta o los usos culinarios del lugar de origen, como a que se dedican, con quien se relacionan o se emparentan sus seguidores, etc.

⁴ *World Values Survey* (WVS). Las encuestas mundiales de valores son el instrumento básico con que contamos para comparar el grado de vitalidad religiosa entre regiones del mundo. En concreto, al comparar Estados Unidos con Europa se observa que los sentimientos, la afiliación y el grado en que la profesión religiosa determina otros comportamientos —económicos o políticos— es mayor en Estados Unidos (Inchaur, 2004).

menor—obstráculo, en la medida que incorpore un proyecto vital—intra y extramundano—que pueda ser visto—al menos en algunos aspectos—como incompatible con los modos de vida y proyectos nacionales del lugar de recepción (véase Huntington, 1996).

En esta línea apreciamos como desde hace tiempo en los Estados Unidos se ha destacado el rol socialmente integrador de las iglesias cristianas. Autores como Herberg (1960), Dolan (1975), o más tarde Hirschmann (2004), en su recorrido histórico señalan la importancia del mantenimiento de las iglesias originarias de los europeos católicos—como polacos, irlandeses, alemanes o italianos—en los nuevos barrios de la costa este americana, a fin de facilitar el allí llamado proceso de asimilación a la sociedad norteamericana mayoritaria, anglófona y protestante. Ciertamente a una asimilación a una naciente identidad y proyecto nacional, a unos modos de vida, producción y consumo, pero salvaguardando algunos rasgos étnico-religiosos particulares, a través de la pervivencia de sus iglesias.

Esta función coadyuvadora de las iglesias—principalmente cristianas—en el proceso de asimilación a los estándares medios de la sociedad estadounidense seguirá operativa en el caso de la nueva inmigración hispana (Sikink-Hernandez, 2003). A pesar de la evidencia de que tras varias décadas de asentamiento en el Norte, un porcentaje significativo de latinoamericanos y caribeños, tanto de primera como de segunda generación, presenta un mal desempeño en el mercado de trabajo y en el sistema educativo, así como altas tasas de conflictividad social y pobreza (Portes-Rumbaut, 2006), distintas etnografías hablan del mayor control social y, por ende, mejores resultados individuales y colectivos, cuando los individuos se aglutinan alrededor de pequeñas comunidades religiosas, sean estas católicas o evangélicas⁵ (véase Lopez, 2008). Esta misma opinión por lo general no se mantiene sobre otros grupos religiosos implantados, a pesar de las observaciones más positivas lanzadas por estudiosos como Levitt (2007).

Como esta misma autora señala, el problema radica en que los supuestos epistemológicos sobre los que discurren las discusiones sobre el papel poco o muy facilitador de la religión son encorsetados en la integración de los migrantes. Por un lado, se parte de la convicción de que la sociedad ideal es la sociedad cultural y socialmente más homogénea posible, o al menos aquella en la que queden bien delimitados y justificados los diferentes niveles—y estratos—de diferenciación. Este supuesto se ha sostenido históricamente sobre bases bíblicas, tales como la historia de la Torre de Babel, según la cual la diversidad cultural y lingüística es producto de un castigo divino, ya que la comunidad originaria y unida a Dios era monocultural. Por otro lado, se mantiene una visión dicotómica de la realidad, en la que las posibilidades son dos: o bien la asimilación gracias a la aculturación que supone el abandono de la cosmología religiosa minoritaria y la ruptura con el pasado, o bien la segregación por culpa del mantenimiento de rasgos religiosos incompatibles con la sociedad receptora mayoritaria, aunque puedan ser aceptados y comunes en otra.

Por fortuna, la maldición de la nueva Babel ha sido salvada, en buena medida, a través del trabajo de defensores del multiculturalismo, como Kymlicka (1996). No obstante, las políticas multiculturales han sido muy contestadas y además se constata que pasar de la teo-

ría a la práctica del multiculturalismo—interactivo, cívico y liberal—resulta extremadamente complicado y caro. En el nivel teórico al menos, en Europa se propone como alternativa al dilema asimilación-segregación, una genuina integración cultural, por la que los grupos étnico-religiosos no se verían obligados a desprenderse del todo de sus prácticas y creencias, sino que habrían de adaptarse a la realidad local, del mismo modo que los nativos adaptarían paulatinamente sus estructuras a las necesidades y demandas de los nuevos ciudadanos (véase Giménez, 2003). Esta buena declaración de intenciones se encuentra en la práctica, empero, con una difícil implementación, debido a la falta de diálogo, la intransigencia en algunas cuestiones y porque, aunque disfrazada de aventura entre iguales, las dos partes no se encuentran en igual capacidad de negociar.

En realidad lo que más nos muestran estudios europeos y norteamericanos es que los grupos religiosos muestran una gran sensibilidad, tanto al ámbito local cuanto al escenario internacional, y responden de forma diferente al medio, según su posición, alternando sus prácticas según los objetivos que persiguen. Cuando observamos la acción de los migrantes a escala global sus comportamientos se escapan de análisis categóricos, sobre todo al incorporar las perspectivas de los diversos actores implicados en diferentes espacios geográficos, más allá de los estándares que rigen localmente. De este modo se comprobaba tanto la multiplicidad de referentes que guían los migrantes como la parcialidad de los utilizados por los estudiosos. De hecho, como señala Grace Davie (2003), se requiere un marco de referencia global, dada la naturaleza del fenómeno religioso contemporáneo⁶.

En este empeño resulta útil el marco teórico y la perspectiva del transnacionalismo. Según esta, las causas y consecuencias de las migraciones no pueden entenderse observando tan sólo uno de los polos del continuo migratorio, si no que urge considerar las interconexiones espaciales y temporales que se habilitan en torno a las vidas de los migrantes y la sociedad en general que vive afectada por el fenómeno de la migración (véanse los trabajos producidos y recopilados por Glick-Schiller *et al.*, 1992; Smith-Guarnizo, 1998; Portes *et al.*, 1999). En este enfoque se percibe la estrecha imbricación entre las discusiones sobre el transnacionalismo y la globalización.

Al igual que señalamos la antigüedad de la relación entre migración y globalización, a pesar de lo reciente de su atención, asimismo el fenómeno del transnacionalismo religioso es muy anterior a las experiencias que reflejan estos estudios (Ménjívar, 1999). Así pues, basta con recordar los siglos de estrecha relación entre la iglesia católica de Europa meridional con la de América—a través de visitas de altos cargos, formación de jerarquías eclesásticas, establecimiento de iglesias y órdenes, y la tradicional política de la iglesia católica de movilidad de sus célibes representantes—para constatar que el transnacionalismo religioso no es un elemento distintivo de la sociedad actual y que ha antecedido incluso a veces otros ámbitos como el político y económico, más estudiados.

⁵ Este argumento también se suele esgrimir a favor de que la población gitana en España se aglutine alrededor de la

Tolosa Panterera del Estrecho, con lo que se refuerza la hipótesis de que la población gitana en España se aglutine alrededor de la

⁶ En refuerzo a esta tesis de la necesidad de una perspectiva transnacional, en especial en el tratamiento de la religión, Rumbaut (2002) encuentra en el estudio de los hijos de inmigrantes a los Estados Unidos que hay una fuerte correlación entre la frecuencia de práctica religiosa y la mayor frecuencia de envío de remesas al país de origen. Otra cuestión será disminuir si esas remesas se dirigen en todo o en parte a cubrir asuntos religiosos familiares o de una determinada comunidad

En la academia norteamericana las investigaciones sobre religión y migración con perspectiva transnacional se han unido a la imagen positiva que la religión adquiere, en especial, en todas sus formas cristianas, como fuente de satisfacción personal, pasaporte para la aceptación entre grupos y vía de participación social. Destaca la creciente contribución de autores estadounidenses al conocimiento del vivir cristiano transnacional y, muy en especial últimamente, de las poblaciones latinoamericanas allí asentadas (Ménjívar, 2003; Levitt, 2004; Mahler-Hansing, 2005).

Sobre la base de toda esa literatura se constata que el transnacionalismo cristiano puede ser abordado desde dos niveles diferentes, aunque complementarios. Por un lado, respecto de la mayoría de la población que migra por motivos económicos y se asienta de manera estable en un determinado territorio. Estas personas, a la vez que viajan, no sólo transportan un equipaje, sino también representaciones religiosas que podrían ser contrastadas—atenuadas o reforzadas—en el nuevo lugar de ubicación. En este caso, el continuo religioso entre las prácticas del lugar de origen y el lugar de destino poco después de la migración—y en adelante—no debe explicarse estrictamente como una forma de aislamiento social del grupo frente a la sociedad receptora mayoritaria (según la tesis de la reproducción y refuerzo étnico, Smith, 1978).⁷ A la inversa, puede obedecer a una búsqueda de solidaridad interna en el grupo y a una forma de mantener los vínculos con los varios lugares donde se vive o ha vivido, a fin de ampliar las oportunidades de vida (también económicas, sociales) y no de limitarlas.

Por otro lado, el transnacionalismo religioso se fomenta mediante la intervención de grupos que pretenden expandir sus horizontes geográficos (Véanse Martín, 2002; Casanova, 2003). A este sentido hallamos proyectos misioneros dirigidos por organizaciones religiosas potentes o con gran potencial, tal es el caso de la Iglesia Católica, los Testigos de Jehová o la Iglesia Bautista, junto a misioneros vocacionales que con pocos recursos, aunque mucho coraje, se mueven entre la precariedad del migrante económico y su capacidad para edificar una estructura que les permita una pronta dedicación a sus menesteres espirituales. Los líderes carismáticos de iglesias que han surgido como consecuencia de la migración espontánea de personas no respaldadas por organización religiosa alguna, en realidad han sido objeto de escasa atención en la literatura científica.

En consecuencia, se puede observar el transnacionalismo religioso en el ámbito global como forma de difusión de las creencias y prácticas de determinados grupos, pero también como una forma de adaptación de individuos móviles a contextos inciertos, cambiantes y cada vez más interconectados. Los migrantes tienen que compaginar una vida entre un medio a menudo hostil, pero que ofrece nuevas posibilidades y unas demandas y lazos que les vinculan con su bagaje personal y con su pasado. En el ámbito local, la práctica cristiana transnacional participa asimismo en el proceso de generación de solidaridades intranacionales e identidades globales, por un lado y, por otro, puede perpetuar viejas o crear nuevas elites o liderazgos que transitan desde lo religioso a lo mundano o viceversa.

UNA PROPUESTA DE APROXIMACIÓN AL TRANSNACIONALISMO CRISTIANO EN LA MIGRACIÓN ACTUAL A ESPAÑA

Falta de estudios sobre religión y migración

En España son escasos todavía los estudios sobre el impacto de la inmigración en el panorama religioso local, más escasos todavía aquellos que participen de una perspectiva transnacional, traspasando los esquemas del paradigma integracionista uni-referencial. De estos pocos trabajos existentes, la gran mayoría pertenece al ámbito de estudio del Islam y sólo alguno, como el de García (2008), incursiona en el cristianismo.

A pesar de la tendencia a dedicar poca atención a los vínculos religiosos transnacionales, a raíz de los disturbios y acciones terroristas de los grupos islamistas, ha crecido en Europa el interés por saber como se organizan y como piensan y actúan en ese terreno los ciudadanos que migraron y sus descendientes, a quienes se les atribuye claras conexiones internacionales. Aunque con cierta lentitud por falta de fondos, cuando no cautela para no estigmatizar a estos colectivos, van proliferando los trabajos en esta línea. Sin embargo, más allá del “peligro musulmán”, el resto de confesiones religiosas implantadas o revitalizadas por la presencia extranjera en España no ha sido objeto de atención. Probablemente por no considerarse “problemas sociales” o por partir de la idea de que—excepto por el Islam—nos hallamos ante una sociedad en franca e imparable secularización,⁷ donde cualquier nuevo grupo religioso tiene los días contados.

En efecto, los datos que arrojan estudios como la *Encuesta Social Europea, España y Andalucía*, inciden en esta línea de interés decreciente por las religiones institucionalizadas y por lo extramundano entre la población nativa europea (Castón-López, 2005). Se puede discutir, sin embargo, de qué otras formas se sacraliza la realidad—“nuevas formas de religión”—dado que persisten la inquietud por obtener respuestas, dar sentido a la vida o la necesidad por alcanzar la “salvación” (Díaz-Giner-Velasco, 1994; Lenoir, 2005).

Peso del cristianismo en la migración actual

También podría discutirse si las encuestas que analizan la pérdida de centralidad de la religión en la vida de los europeos recogen suficientemente la opinión de los grupos minoritarios conformados por minorías étnicas e inmigrados recién llegados, que presentan tendencias diversas respecto a la secularización. En nuestro caso cabe destacar, por un lado, la intensidad con la que la Iglesia Pentecostal de Filadelfia cala entre la población gitana, por otro, la revitalización que diferentes corrientes religiosas han experimentado, o la aparición

⁷ Secularización en el sentido de que lo que priman son los intereses materiales sobre cualesquiera otros; secularización como pérdida de interés de las sociedades por buscar su justificación fuera de los límites del racionalismo y el cientificismo; secularización en cuanto a marcar los límites de la religión fuera del espacio público-político. No es objeto de este capítulo entrar en disquisiciones sobre este supuesto, a saber, sobre si es real o no el declive mundial e inexorable de la dimensión religiosa, del pensamiento trascendente y del gusto por lo numinoso en la individualidad humana. Para mayor

de algunas nuevas en el panorama español, tras la llegada de un numeroso contingente de ciudadanos originarios de otros países.

Algunos registros exhaustivos realizados en Cataluña (Estruch *et al.*, 2004) o la Comunidad de Madrid (Piedrahita, 2005) indican que no es nada despreciable el número de cristianos de origen inmigrante que frecuentan congregaciones de diferente signo en España. Prueba de ello son los numerosos eventos que—tanto la iglesia católica como otras agrupaciones cristianas minoritarias—vienen organizando entre sus allegados para debatir propuestas de mejor acogimiento de estas personas en sus congregaciones y parroquias.⁸ Entre sus nuevos hermanos se cuentan principalmente a latinoamericanos y europeos del Este, pero también es notable la presencia de hombres y mujeres de África subsahariana y Asia Central y Oriental.⁹

El catolicismo se beneficia cuantitativa y cualitativamente de la llegada de personas provenientes de todos los países (a excepción del Magreb y determinados países de África y Asia), dado que a menudo muestran mayor fervor y seguimiento de la doctrina del Vaticano que la propia población local (Casanova, 2003). Mas no sólo se percibe su impacto en las parroquias católicas, sino que el efecto más inesperado de la inmigración es probablemente el que tiene lugar dentro del cristianismo minoritario en España.¹⁰ A pesar de las bajas cifras que arrojan las encuestas, la profesión cristiana no católica entre los extranjeros es muy significativa, habida cuenta que el número de congregaciones—así como su feligresía—se ha triplicado en los últimos pocos años (Serrano, 2006). Además se observa que, en contradicción con la inercia generalizada de catalogar a los latinoamericanos como católicos, argumento esgrimido para justificar la preferencia por su inmigración respecto a trabajadores de otras regiones, muchos de éstos abundan en iglesias cristianas protestantes, en las que, con el tiempo y a mayor presencia latinoamericana en la zona, pasan a convertirse en mayoría frente a españoles y de otras procedencias.

EL ESTUDIO DE LAS FORMAS Y PRÁCTICAS DEL TRANSNACIONALISMO CRISTIANO

Un fenómeno como el que acabo de señalar precisa ser estudiado con atención. Son muchos los interrogantes que se plantean, así como las diferentes perspectivas desde las que aproximarse. En general predomina aquí—entre los políticos y tecnócratas, opinión

⁸ Cáritas ha dedicado desde más de una década encomiable esfuerzo al tratamiento, estudio y difusión de los problemas que acompañan al fenómeno de la inmigración. En el mundo evangélico han proliferado en los últimos años los Congresos Evangélicos nacionales y autonómicos, así como otros eventos de alcance menor.

⁹ Según el estudio NEPIA realizado por el Instituto de Estudios Sociales de Andalucía (Pérez-Rinken, 2005) se declaran católicos alrededor de un 40% de los africanos subsaharianos y un 70% de los iberoamericanos, mientras que algo más del total de los europeos del Este sigue en conjunto—de los inmigrantes provenientes de Asia, Europa del Este, Iberoamérica y Asia—se confesó de religión protestante, con toda seguridad este porcentaje aumentaría si en el muestreo se hubieran incluido a los europeos comunitarios asentados en Andalucía.

¹⁰ El dato que llama más la atención en la encuesta NEPIA proviene del cruce de las preguntas sobre las prioridades en la vida y la religión profesada, resultando que más del 30% de los protestantes coloca a la religión en primer lugar de prioridad por arriba de la familia y el trabajo, lo cual no deja de sorprender pues solo el 2% de los católicos le otorga a la religión este mismo trato.

pública y parte de la investigación—una tendencia, primero, a considerar problemáticas las manifestaciones cristianas de los migrantes, bajo acusaciones de sectarismo, fanatismo y ser retrógradas, contrarias pues a la modernidad,¹¹ segundo, a resultar cortos de vista en su aproximación a la integración. Los esfuerzos se orientan principal y casi exclusivamente en evaluar e intervenir localmente, con la intención de atajar la generación de conflictos que son susceptibles de ocasionar estos creyentes, sus instituciones y actividades. Mas dado que existe una estrecha imbricación entre religión y globalización y los circuitos de la religión transcurren por canales que cruzan los Estados-nación, sería consecuente ampliar el campo de visión para entender mejor como se retroalimentan estos circuitos en respuesta a las condiciones locales y a las dinámicas globales actuales e históricas.

En la aproximación a la nueva religiosidad, presente en el territorio andaluz, se propone tomar una orientación más integral, que tenga en cuenta no sólo un supuestamente desnectado aquí y ahora, sino también las prácticas y pensamientos que vinculan a los creyentes—y no creyentes—ubicados en lugares distintos y distantes, es decir, adoptando una perspectiva transnacional. Este enfoque ayuda, no solamente a entender más globalmente los procesos por los cuales migran las personas, sino además a valorar el papel que juegan las creencias e instituciones religiosas a las que se adhieren antes, durante y después del acto de migrar. En adición, interesa acercarse a las consecuencias del aumento de la pluralidad e intensidad religiosa en Andalucía y el mundo, gracias a las fusiones e innovaciones religiosas que se constatan localmente, pero que se gestan en los intercambios que promueve la mundialización. Fundamento mi propuesta sobre la base de trabajo empírico propio.¹¹

Las iglesias pueden ser un excelente punto de partida, pero no agotan el campo de estudio. Cofradías o hermandades, asociaciones de índole religiosa, rituales esporádicos, actividades formativas e informativas, y un largo etcétera, componen el mosaico de manifestaciones cristianas en la migración. Así pues, aunque no todas las formas de profesión del cristianismo se articulan en torno a instituciones ni organizaciones religiosas, no cabe duda sobre su importancia capital, simbólica y material, y la facilidad de acceso a esta parcela del mundo cristiano para el investigador. De ahí que un primer y más sencillo paso sea identificar los diversos tipos de organizaciones. Con este fin resulta de gran utilidad la tipología de Levitt (2003), que distingue tres tipos de patrones organizativos en las formaciones religiosas transnacionales: a) la organización religiosa transnacional extendida, b) la organización religiosa transnacional negociada y c) la organización religiosa transnacional recreada.

La iglesia católica es, para esta autora, el ejemplo más evidente de organización religiosa transnacional extendida, por cuanto actúa desde antiguo a través de un sistema religioso global y centralizado que incluye monasterios, iglesias, escuelas, peregrinajes, encuentros internacionales y misiones. Como ejemplo de organización religiosa transnacional nego-

¹¹ El trabajo de campo al que me refiero se desarrolló durante los años 2005 y 2006. Ha consistido, en su primera parte, en seis estudios de caso en varias provincias andaluzas y con diferentes denominaciones, incluyendo iglesias evangélicas pentecostales y no pentecostales, formadas sólo por migrantes o mixtas (españoles y extranjeros), así como los Testigos de Jehová y los adventistas (véase Escrivá-Castro, 2006). En su segunda parte continúe estudiando algunas otras congregaciones e incluí una pequeña investigación con la población andaluza mayoritaria sobre sus valores religiosos y sus actitudes hacia las minorías religiosas y la inmigración. Valga decir que el estudio pretendió observar el desarrollo de

ciada presenta aquellas iglesias protestantes que, aunque también mantienen vínculos organizacionales extensos y profundos, actúan en contextos menos jerárquicos y a través de estructuras institucionales descentralizadas, por lo que disponen de mecanismos de delibación autónomos y flexibles en cada congregación asociada. En tercer lugar, la organización religiosa transnacional recreada es aquella ejemplificada en numerosas iglesias pentecostales que, aunque originadas de la experiencia religiosa en el país natal y receptoras de apoyos de otras iglesias, mantienen una fuerte independencia y originan sus propias dinámicas.

Tipificadas las organizaciones religiosas transnacionales a las que se adhieren los migrantes, incluso mucho antes de partir, resta observar las funciones que éstas realizan en la migración de sus adeptos, por un lado, y en la expansión de nuevas formas de religiosidad cristiana en las sociedades receptoras, por otro. Para llevar a cabo esta misión, se requiere un conocimiento exhaustivo de la organización religiosa, lo que obliga al investigador a recopilar datos a través de la entrevista personal y la búsqueda documental, para lo que suele precisarse el desplazamiento fuera de las fronteras nacionales. Así la investigación se convierte, en terminología antropológica, en un verdadero estudio multisitital (Marcus, 1995; Hannerz, 2003).

Con todo, la metodología transnacional no implica sólo, o necesariamente, el desplazamiento físico entre países, sino que en la medida en que los locales reciben visitantes y material escrito y audiovisual producido por organizaciones foráneas, podemos hallarnos en disposición de—sin movernos de casa—realizar una buena indagación, aunque algo parcial. La predicación virtual—a través de la televisión, radio, videoconferencias e Internet—es en algunas congregaciones con fuertes lazos transnacionales un medio fundamental para la transmisión de mensajes con contenidos teológicos, que dirigidos a regular la conducta individual y social pueden reforzar en ocasiones posiciones contrarias a las prácticas del lugar; valga de ejemplo la cuantiosa propaganda ideológica de diversas organizaciones norteamericanas contra el matrimonio homosexual detectada a lo largo del estudio. Queda, además, el inconveniente de que los estudios multisitiales requieren una mayor inversión económica que, ante la generalizada falta de fondos disponibles para la investigación social, resultan inviables.

Otra recomendación a la hora de indagar sobre los flujos de influencia en los campos sociales transnacionales del cristianismo católico y no católico es tener en cuenta su pluridireccionalidad. Como ejemplo, si bien Andalucía recibe múltiples influencias desde afuera, también las iglesias y otras organizaciones andaluzas con mayor tradición, así como las de más reciente formación, trascienden su ámbito local o piensan hacerlo en un futuro próximo, mediante el establecimiento de misiones, la formación de alianzas, el apoyo material y moral a proyectos que se desarrollan en el extranjero, entre otros. En toda organización más o menos remotamente se distinguen tres etapas: a) transplatación en un determinado momento y lugar de una concepción o de una población religiosa foránea; b) evolución de esta formación hasta lograr un sentido más o menos distinto del original a través de la fusión y la innovación (pudiendo incluir una revisión más fundamentalista de las doctrinas y costumbres de partida); c) proyección hacia afuera de su modelo: como parte de un programa de expansión o por la acción no planificada de sus adeptos que circulan informaciones y se

En el caso andaluz hallamos organizaciones inegradas por foráneos con muy distintas trayectorias (Escrivá, 2008). Algunos migrantes han formado sus propias iglesias y congregaciones en denominaciones desconocidas en Andalucía hasta entonces—la Iglesia Minis-trial de Jesucristo—o en paralelo a otras ya presentes—Adventistas rumanos—; y un cuarto grupo asiste a las iglesias tradicionales de europeos comunitarios asentados a lo largo y ancho de la costa—la Iglesia Anglicana, Luterana, Metodista—. En cada uno de estos ámbitos tendrán lugar negociaciones con el resto de feligresía o con el entorno no confesional que pueden no estar libres de tensión. Estas negociaciones trascienden el ámbito local porque en ellas se pone en juego las cortas de poder que las organizaciones madre—que respaldan a los migrantes—y las organizaciones receptoras pretenden mantener, así como las expectativas que sus protagonistas traen consigo. Este es el caso de quienes habiendo sido y aún son líderes en sus congregaciones de origen, se incorporan a iglesias donde puede, o no puede, llegar a reconocerse su autoridad y liderazgo.

Para entender este proceso, es necesario prestar atención a otro dato, a saber, que en el medio evangélico es aceptable la intercomunidad religiosa, así como deviene común el trasiego entre denominaciones y orientaciones cristianas. Por un lado, el número de aquellos que han transitado entre diversas denominaciones, incluyendo la católica, a través de su historia vital es importante. De hecho, se van a poder distinguir tres tipos de trayectorias entre los que migraron: a) aquellos que continúan en la misma confesión e incluso denominación tras emigrar; b) aquellos que cambian a otra; c) aquellos que no siendo—especialmente—creyentes se convierten durante su nueva vida en el exterior. Por otro lado, si se observan sus pertenencias transnacionales se comprueba que es posible que se mantengan varias afiliaciones: se puede ser anglicano allá y pentecostal aquí, bautista aquí y adventista allá, católico y a la vez evangélico y un sinfín más de combinaciones. Este hecho pasaría desapercibido y sus consecuencias serían incomprensibles para el estudioso que no adoptase una perspectiva transnacional, aún siendo su preocupación central la integración social y religiosa de los nuevos ciudadanos andaluces.

Los migrantes contratados en las iglesias seleccionadas en territorio andaluz utilizan éstas como vehículo de incorporación a la localidad, a la vez que de conexión con otras gentes y lugares. No obstante, no todos los feligreses confieren a la organización y a sus correligionarios el mismo grado de relevancia en sus vidas. Para algunos estas conexiones son más decisivas que para otros, dependiendo del carácter de la denominación y de otros condicionantes étnicos, de clase y género. De ahí que el peso del grupo religioso sea variable en un mismo individuo según donde se encuentre y el momento de su vida. Especial énfasis realizan las iglesias en promover la endogamia matrimonial, de modo que las parejas se formen en lo posible dentro de los círculos de la congregación o denominación: en los cultos y reuniones se aconsejan las alianzas entre creyentes y se destaca positivamente las uniones entre personas de diferente origen nacional. La insistencia en la necesaria multiplicación de los hijos de Dios y en su bienhallado mestizaje conduce a considerar la vía del matrimonio con persona extranjera, a falta de candidato local, como positiva. La disposición de medios electrónicos entre la feligresía ha popularizado crecientemente el establecimiento de contac-

países. Otro modo cómo las iglesias y su doctrina inducen a mantener conexiones y a forjar familias transnacionales.

Por último, señalar que el estudio del transnacionalismo cristiano debe mirar, además de las gentes y congregaciones a las que pertenecen aquí y allá, los intereses y fuerzas subterráneas que intervienen desde los poderes mundanos. En otras palabras, aunque repetidamente demostrada la capacidad de actuar de los migrantes, también resulta obligado considerar el papel de las estructuras, enmarcando la acción local-transnacional e incluso utilizándola para reforzar su dominio. Como muestra de ello, MacAlister (2005) ha señalado tras su estudio de la migración Haití-U.S. que muchas de las organizaciones religiosas actuales más vitales, aunque en principio funcionan desde el discurso de la universalidad, crean empuje metafórico del Estado originario. Según esto, a través de las iglesias y sus seguidores, los Estados Unidos de América se descubre como el país predestinado para la recrutamiento del mundo, para difundir la verdad, de ahí su prosperidad frente a las naciones no prósperas, que coinciden con ser naciones no cristianas, no democráticas, no libres y no capitalistas, por tanto, no elegidas por Dios.

Seguramente cause al profano cierto pavor esta observación, en especial si al trasladarla a nuestro contexto se pregunta si esto mismo no debe de estar sucediendo en el marco de las iglesias cristianas no católicas amparadas por los Estados Unidos, o por cualquier otro país, desde el que se ha construido la idea de nación o pueblo elegido. ¿No ha sido ésta en cualquier caso una forma habitual de legitimación de la colonización e imperialismo todavía existente? En cualquier caso es evidente que en la medida que los inmigrantes llegan de otras iglesias respaldadas oficial o simbólicamente por determinados Estados, se activa una interrelación que no existía antes entre los estramentos religiosos y civiles de ambos países, con consecuencias diversas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este capítulo se ha pasado revista a algunas formas que muestran como el estudio de la relación entre migración y religión, centrándome especialmente en el cristianismo, ha derivado cada vez más hacia la adopción de una perspectiva transnacional. Perspectiva que, como se ha dicho, intenta salvar los escollos del excesivo parroquialismo que caracteriza a la propuesta normativa integracionista. Desde una visión amplia de la realidad que contemple en el tiempo y el espacio los procesos, se puede vislumbrar nuevos derroteros hacia un conocimiento más completo de esta sociedad global que se manifiesta localmente.

En la segunda parte he desplegado argumentos y presentado algunas pistas y ejemplos por donde podría dirigirse una investigación académica sobre migración y cristianismo en España, con perspectiva transnacional. Han quedado muchos temas en el tintero y otros todavía no imaginados, que con todo convencimiento serán descubiertos y desarrollados en futuros trabajos de jóvenes investigadores. Se trata de un campo amplio para explorar.

A modo de consideración final, quisiera llamar la atención de los escépticos sobre la relevancia de la propuesta aquí depositada, con dos cuestiones. Primera observación, el vigor de la religión católica altamente institucionalizada, que antaño asombraba fuera de

nuestras fronteras, ha sido sustituido por un declive acelerado de las prácticas formales y del control moral que el entramado eclesialístico mantiene sobre su "rebaño". Pero este hecho no ha borrado al catolicismo en España como aglutinante de una identidad colectiva y base de unos principios éticos y morales. El extrañamiento católico ha comportado, empero, la generalización de suspicacia frente todo aquel o aquello asociado con religiones, vistas como un signo del retorno de otros tiempos que se quieren olvidar.

Segunda cuestión, para un buen número de ciudadanos originarios de otras partes del planeta, ser y seguir siendo cristianos, o llegar a serlo más y mejor al llegar a España, se convierte en clave importante de sus existencias. Disponemos de demasiados ejemplos alrededor nuestro sobre el aumento de importancia que la religión alcanza en contextos de migración, descontento e incertidumbre. Además, ese proceso no afecta únicamente a los migrantes. A medida que la población foránea aumenta en número y la población de iglesias, congregaciones y demás agrupaciones cristianas crece y se fortalece, se están conectando también idiosincrasias que ligan a España con lugares fuera de sus fronteras.

La historia es extremadamente irónica a menudo. Por hablar solamente de aquello que mejor conocemos; que en las miras de americanos, tanto del norte como de más al sur, se encuentre la recristianización de Europa, el viejo continente que otrora exportara sus creencias religiosas a América, no debiera causarnos sorpresa. Parece llegada la hora de tomar el relevo. Por otro lado, el pluralismo religioso al que España y Andalucía se ven abocadas, podría llegar a ser un elemento de importante revitalización de la religión, como proponían algunos, constatando que el paradigma de la secularización debe ser sustituido por un paradigma más al uso, como el de la economía del mercado religioso. El tiempo nos dirá.

BIBLIOGRAFÍA

- AMBROSINI, M.
2008 "Religious participation and the integration of immigrants. A reflection between America and Europe, between History and Present times", en *Migrations*, n 23, pp. 11-44.
- BEYER, P.
1994 *Religion and globalization*, London, Sage.
- BRECHER, J.; COSTELLO, T. y SMITH, B.
2000 *Globalization from below: the power of solidarity*, Cambridge, South End press.
- CASANNOVA, J.
2003 "Globalizing Catholicism and the return to a "universal" church", en Robertson, R. y White, K. (eds). *Globalization. Critical concepts in Sociology*. Vol. 5. London, Routledge.
- CASTÓN, P. y LÓPEZ, J.
2005 "La religiosidad en Andalucía. Valores y participación", en Jaime Andreu (coord.). *Desde la esquina de Europa. Análisis comparado del capital social en Andalucía, España y Europa*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces - Madrid: Biblioteca Nueva.

- DAVIE, G.
2003 "The evolution of the sociology of religion: themes and variations", en Michele Dillon (ed), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, Cambridge University press, pp. 61-75.
- DÍAZ SALAZAR, R.; GINER, S. y VELASCO, F.
1994 *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- DÍEZ DE VELASCO, F.
2002 *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, Trotta.
- DOLAN, J. P.
1975 *The immigrant church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, Baltimore, MD and London, UK: Johns Hopkins University Press.
- EBAUGH, H. y SALTZMAN J.
2000 *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*, Walnut Creek, Altamira.
- ELIADE, M.
1978 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad.
- ESCRIVÁ, A. y CASTRO J.
2006 "Inmigración y cristianismo evangélico en Andalucía. Elementos para el estudio de su integración", ponencia presentada en el III Congreso Andaluz de Sociología, Granada 17-18 noviembre.
- ESCRIVÁ, A.
2008 "Congregaciones cristianas respondiendo a la migración" en Eduardo Bericard (coord.) *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, pp. 169-180.
- ESTRUCH, J.; GÓMEZ, J.; GRIERA, M.; IGLESIAS, A.
2004 *Las otras religiones. Minorías religiosas a Catalunya*, Barcelona, editorial Mediterrània.
- FALK, R.
2000 "Resisting globalization-from-above through globalization-from-below", en Barry Gills (ed.), *Globalization and the politics of resistance*, New York, Palgrave.
- FONER, N. y ALBA, R.
2008 "Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: bridge or barrier to inclusion?", *International Migration Review*, vol. 42, n 2, pp. 360-392.
- GARCÍA, P.
2008 "El carácter transnacional de las creencias y prácticas religiosas de los inmigrantes latinoamericanos en España", comunicación presentada al Congreso Nuevos retos del Transnacionalismo en el estudio de las Migraciones. Universidad Autónoma de Barcelona. 14 y 15 de febrero.
- GIMÉNEZ, C.
2003 ¿Qué es la inmigración?, ¿problema u oportunidad?. ¿cómo lograr la integración de los inmigrantes?, ¿multiculturalismo o interculturalidad?, Barcelona, RBA.

- GLICK-SCHILLER, N.; BASCH, L. y BLANC-SZANTON, C. (eds)
1998 *Toward a Transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, New York, Annals of the New York Academy of Sciences.
- HA, T.
2002 "The evolution of remittances from family to faith" en Helen Rose Ebaugh y Janet Salzman Chaferz (2002), *Religion across borders. Transnational immigrant networks*, Walnut Creek, Altamira press, pp. 111-128.
- HAGAN, J. y EBAUGH H.
2003 "Calling upon the sacred: migrant's use of religion in the migration process", *International Migration Review*, vol. 37, n 4, pp. 1145-1162.
- HANNERZ, U.
2003 "Being there... and there... and there! Reflections on multisited ethnography", *Ethnography*, vol. 4, n 2, pp. 201-216.
- HELD, M.
2000 *The global transformations reader: an introduction to the Globalization debate*, Cambridge, Policy press.
- HERBERG, W.
1960 *Protestant-Catholic-Jew: an essay in American religious sociology*, Garden city, Doubleday.
- HIRSCHMANN, Ch.
2004 "The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States", *International Migration Review*, n 38, pp. 1206-1233.
- HUNTINGTON, S.
1996 *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, Simon & Schuster.
- KYMELICKA, W.
1996 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- LAWRENCE, B.
2002 *New faiths, old fears: Muslims and other Asian immigrants in American religious life*, New York, Columbia University Press.
- LENOIR, F.
2005 *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Madrid, Alianza editorial.
- LEVITT, P.
2003 "You know, Abraham really was the first immigrant: religion and transnational migration", *International Migration Review*, n 37, pp. 847-73.
- 2004 "I feel I am a citizen of the world and of a church without borders: the Latino religious experience", paper presented at the conference Latinos: Past Influence, Future Power. Tomas Rivera Policy Institute, Newport Beach, CA.
- 2007 *God Needs No Passport*, New York, NY: New Press.

- LOPEZ, D.
2008 "Whither the Flock? The Catholic Church and the Success of Mexicans in the United States", en R. Alba, A. Roboreau, and J. DeWind, (eds) *Immigration and Religion in America: comparative and historical perspectives*, New York, NY: New York University Press.
- LÜCHAU
2004 *Report on Surveys of Religion in Europe and the United States*, Research Priority Area Religion in the 21st Century, University of Copenhagen
- MACCALISTER, E.
2005 "Globalization and the religious production of space", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44, n 3, pp. 249-255.
- MAHLER, S. y HANSING, K.
2005 "Toward a transnationalism of the middle. How transnational religious practices help bridge the divide between Cuba and Miami", *Latin American Perspectives*, vol. 32, n 1, pp. 121-146.
- MARCUS, G. E.
1995 "Ethnography in/of the world system: the emergence of multisided ethnography", *Annual Review of Anthropology*, n 24, pp. 95-117.
- MARTIN, D.
2002 *Global Pentecostalism: the world their parish*, Oxford, Blackwell.
- MENJÍVAR, C.
2003 "Religion and immigration in comparative perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington D.C., and Phoenix", *Sociology of Religion*, vol. 64, n1, pp. 21-45.
- MENJÍVAR, C.
2005 "Religious institutions and transnationalism: a case study of Catholic and Evangelical Salvadorans immigrants". *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 12, n 4, pp. 589-612.
- PÉREZ YRUELA, M. y RINKEN, S.
2005 *La integración de los inmigrantes en la sociedad andaluza*, Córdoba, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PIEDRAHITA, G.
2005 *La religión como agente social de integración y de conflicto en el territorio: caso específico de las minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*, Tesis doctoral del Departamento de Geografía Humana. Madrid: Universidad Complutense.
- PORTES, A.; GUARNIZO, L. E. y LANDOLT, P. (eds)
1999 *Transnationalism Ethnic and Racial Studies*, vol. 22 n2, marzo.
- PORTES, A. y RUMBAUT, R. G.
2006 *Immigrant America: a portrait*, Berkeley, University of California press.
- RAMADAN, T.
2000 "Who speaks for Europe's Muslims? Home countries or host countries in control". *Le Monde Diplomatique*, junio.
- RAMONET, I. y otros
2004 *Los desafíos de la globalización*, Madrid, ediciones HOAC.
- RIBAS, N.
2002 *El debate sobre la globalización*, Barcelona, Bellaterra.
- RUMBAUT, R.
2002 "Sewered or sustained attachments? Language, identity, and imagined communities in the post-immigrant generation" en Peggy Levitt y Mary Waters (eds). *The Changing Face of Home. The transnational lives of the second generation*, New York, Russel Sage Foundation, pp. 43-95
- SERRANO, B.
2006 "La realidad sociológica de las iglesias andaluzas" ponencia presentada en el I Congreso Evangélico Andaluz, Sevilla 6-9 diciembre.
- SIKKINK, D. y HERNÁNDEZ, E.
2003 "Religion Matters: Predicting Schooling Success among Latino Youth." Interim Report. Institute for Latino Studies, University of Notre Dame.
- SMITH, T.
1978 "Religion and ethnicity in America", *American Historical Review*, n 83, pp. 1155-1185.
- SMITH, M. y GUARNIZO, L. E. (eds)
1998 *Transnationalism from below*, New Brunswick, Transaction.