

El carácter transnacional de las creencias y prácticas religiosas de los inmigrantes latinoamericanos en España

Paola García (Universidad París XII)
10 avenue Sainte Marie
94160 Saint Mandé
00 33 6 64 44 77 72
paola.garcia@wanadoo.fr

Al instalarse en España, los latinoamericanos pretenden (re)organizar sus creencias y prácticas religiosas originarias. Este proceso resulta de lógicas transnacionales, distintas sin embargo en función de la pertenencia religiosa de los inmigrantes. Así, la reorganización de los inmigrantes católicos se realiza a partir del proceso de “reterritorialización” de los santos y las vírgenes locales del lugar de origen, generando relaciones translocales muy fuertes entre el espacio de origen y el de destino. Por su parte, la reorganización religiosa de los inmigrantes evangélicos se lleva a cabo a partir de lógicas extraterritoriales que dan origen a vínculos, ya no tanto entre dos unidades territoriales, sino más bien entre redes transnacionales más amplias, facilitando la constitución de comunidades religiosas multiétnicas en las sociedades receptoras.

Palabras claves: transnacionalismo, latinoamericanos, religión, España, siglo XXI.

The transnational character of the beliefs and religious practices of the Latin American immigrants in Spain

When arriving in Spain, the Latin American immigrants intend to (re)organise their religious community by restructuring and recreating their own faiths and practices. This process is realized from transnational logics, different nevertheless depending on the religious belonging of the immigrants. Thus, the reorganization of the catholic immigrants is attained through a process of “re-territorialization” of the saints and the local virgins of the place of origin, generating very strong translocal relations between the space of origin and the one of destination. On the other hand, the religious reorganization of the evangelical immigrants is carried out from extraterritorial logics that give origin to links, not so much between two territorial units, as between more wide transnational networks, which allow for the constitution of religious multiethnic communities in the hosting societies.

Key words: transnationalism, Latino Americans, religion, Spain, 21st Century.

Los estudios relativos a la migración internacional se han multiplicado a lo largo de estas últimas décadas, pero son pocos y centrados exclusivamente en el ámbito de la sociología de las religiones, aquellos que han estudiado en profundidad la reorganización de las prácticas religiosas de los inmigrantes en los contextos migratorios. Sin embargo, como lo han demostrado varios autores (Baumann, 2002; Warner, 1998), la identidad religiosa constituye un elemento central de análisis, ya que se trata de una de las características más persistentes conservadas por los descendientes de inmigrantes, aunque hayan perdido el idioma y múltiples características culturales del país de sus ancestros.

En América Latina, lo religioso, esencialmente centrado en torno al catolicismo y, desde la década de los sesenta, en torno a los movimientos pentecostales, es hoy en día un espacio importante de articulación social y constituye un marcador identitario de primer orden. Es por este motivo que, en base a datos etnográficos, recogidos en diversos trabajos de campo a lo largo de 2004 y 2005¹, proponemos una reflexión entorno a las prácticas religiosas, fundamentalmente católicas y protestantes, de los latinoamericanos instalados en España. Estas prácticas se reestructuran a partir de lógicas transnacionales, determinadas por la naturaleza institucional de cada tradición religiosa.

Catolicismo y transnacionalismo

Muchos latinoamericanos son portadores de prácticas de un “catolicismo social barroco”², que se articula no sólo a partir de las parroquias, sino también a partir de las instituciones locales que son las cofradías. Estas cofradías, impuestas en América Latina durante la época colonial, permitieron que los santo/as se convirtieran en objeto de devoción central afirmándose como elementos identificadores de un territorio, de un

¹ El trabajo de campo se realizó en Madrid en diferentes parroquias católicas e iglesias pentecostales. Este trabajo de campo se organizó no sólo a partir de entrevistas, sino mediante la observación directa de numerosas actividades del culto donde pudimos entrar en relación tanto con actores institucionales, como con inmigrantes latinoamericanos.

² Usamos esta terminología para hacer referencia a las expresiones y a los modos de organización de las prácticas religiosas colectivas desarrolladas en la época colonial y que aún, hoy en día, siguen siendo operacionales. El catolicismo popular está en América Latina profundamente marcado por las prácticas barrocas que, por una parte, organizaron las instituciones territoriales bajo el patronaje de un santo (cofradía-pueblo-parroquia) y que, por otra, favorecieron la presencia masiva de lo religioso en los espacios públicos a través de la multiplicación de las procesiones. Bastian (2007: 86) por su parte hace referencia a “un catolicismo “barroco” de devoción y de procesión”.

pueblo y de un grupo social³. Hoy en día, en la mayoría de las sociedades tradicionales latinoamericanas, estas lógicas religiosas se mantienen. Por lo tanto, al instalarse y estabilizarse económica y socialmente en España, no es de extrañar que algunos colectivos latinoamericanos⁴ hayan intentado reorganizarlas a partir de la celebración de las festividades de sus santos o vírgenes patronos locales de origen⁵. Así por ejemplo, la fiesta de la Virgen del Quinche o la del Cisne, ambas advocaciones marianas ecuatorianas, ya no sólo se celebra en la ciudad del Quinche o en Loja sino también en Madrid. Se asiste entonces a un desplazamiento de los focos de referencia del espacio local de origen hacia nuevos espacios, proceso que genera territorios locales dispersos (el espacio simbólicamente sigue siendo el mismo pero duplicado) y da origen a espacios sociales transnacionales⁶, ya que la nueva territorialidad de las vírgenes y de los santos permite a los inmigrantes rearticular los lazos sociales con la gente del pueblo y los deudos. De ambos lados del Atlántico se ofrece culto a una misma figura, a un mismo referente simbólico, creando de esta manera una especie de comunión-comunicación paralela, temporal y emocionalmente casi simultánea. Este “compartir” se acentúa aún más con la filmación que los inmigrantes realizan de la festividad para enviar un testimonio de lo ocurrido a sus familiares. Pero este proceso es doble: los parientes que permanecieron en los lugares de origen hacen lo mismo enviando filmaciones de la fiesta del pueblo, lo cual da origen a una “circulación” de imágenes que incluyen imaginarios y memorias⁷, dando así “continuidad” a identidades locales

³Véanse entre otros autores, Bracamonte y Sosa (1991), Florescano (1997), Ruz (2006) y Rojas Lima (1988).

⁴ Se trata sobretodo de los ecuatorianos (García, 2005) y de los peruanos (Merino Hernando, 2002). Procesos similares han sido observados y analizados en el caso de otros colectivos latinoamericanos en diversos países de acogida: Ameigeiras (1999) analiza el caso de la migración boliviana en Argentina, los estudios de Levitt (2007) incluyen diversos colectivos instalados en los Estados Unidos mientras que los trabajos de Odgers Ortiz (2006a-b), Espinosa, (1999), Durand y Massey (1995) se centran en el colectivo mexicano instalado en los Estados Unidos.

⁵Estas celebraciones fueron cobrando forma a iniciativas de ciertos inmigrantes o grupos de individuos oriundos de un mismo pueblo o región y gracias al apoyo de ciertos sacerdotes españoles que aceptaron acogerles en sus parroquias y brindarles espacios para expresar su religiosidad. Es necesario señalar que son pocas las parroquias españolas que se han convertido en verdaderos espacios de acogida para los inmigrantes. Las autoridades eclesiásticas españolas pretenden que los inmigrantes y, más particularmente los latinoamericanos, se integren a las parroquias locales sin necesidad de desarrollar una pastoral específica para con ellos (García, 2005).

⁶Los espacios sociales transnacionales son analizados bajo la perspectiva del transnacionalismo desarrollada por Basch y *al.*, (1994). Los autores definen el transnacionalismo como el conjunto de los procesos que los inmigrantes ponen en marcha para articular y mantener relaciones que se entrecruzan y que unen las sociedades de origen y las de recepción. Añadiendo mayor precisión, Levitt y Glick Schiller (2004) consideran la posibilidad simultánea de “asimilación” a la sociedad receptora con el mantenimiento de fuertes lazos con las comunidades de origen.

⁷ Estos intercambios de imágenes no son exclusivos de los latinoamericanos en España, se constatan en contextos migratorios variados (Diez Hurtado, 2000; Ochoa, 2001; Odgers Ortiz, 2006b).

fuera del espacio de origen. Sin embargo, como lo señala Diez Hurtado (2000), esta identidad es “una ampliación o extensión de la identidad clásica”:

(...) Los emigrantes amplían la cobertura de la identidad local tradicional por la vía de la participación en la fiesta local o la reproducción de la costumbre fuera del espacio local (...) Por estos mecanismos, la fiesta patronal recrea viejas identidades para un público casi nuevo: los emigrantes, aquellos que tienen más de un referente local de residencia (el pueblo de origen y la ciudad de destino), pero también para sus hijos y afines.

Este doble referente local de residencia permite la emergencia de “identidades religiosas transnacionales” ya que el individuo desarrolla la conciencia de una pertenencia a una comunidad más allá de un territorio circunscrito. En los contextos migratorios, la devoción y el rito tienen lugar independientemente de la territorialidad, de la naturaleza de las sociedades campesinas y de las instituciones jerárquicas de origen. La migración favorece en definitiva la “dematerialización” de la devoción. Por ejemplo, se organizan procesiones y se da culto a la Virgen del Quinche, fuera del Quinche, es decir fuera de su territorio, espacio de peregrinación exclusivo impuesto en el espacio nacional. Este proceso, que da origen a la “universalización” del culto, induce la desterritorialización⁸ de la advocación y el despliegue del ritual en nuevos espacios. Esta reterritorialización se realiza esencialmente a partir de dinámicas translocales que se establecen entre dos unidades territoriales, la de origen y la de destino. Se exporta entonces una religiosidad católica, fuertemente marcada por particularismos locales, lo que favorece la constitución de parroquias “étnicas” en el país de acogida.

Extraterritorialidad y movimientos evangélicos

La reorganización religiosa de los inmigrantes pentecostales parece, por lo contrario, realizarse a partir de lógicas extraterritoriales y redes transnacionales más amplias que facilitan la constitución de comunidades religiosas multiétnicas.

⁸ Utilizamos el concepto de “desterritorialización” desarrollado por Gupta (1992: 63, citado por Velasco Ortiz, 1998) en tanto que proceso dinámico de desterritorialización y reterritorialización. El autor considera el proceso de desocupación y ocupación territorial no sólo como simple desplazamiento físico de un territorio a otro, sino como reflejo de la reproducción de espacio y la producción de otros a través de la resignificación del territorio.

Por una parte, la especificidad de las Iglesias de la Reforma reside en el hecho de que sustituyen las lógicas mediadoras de la Iglesia Católica. En efecto, establecen una relación directa entre el individuo y Dios, promoviendo así un modelo de libre asociación de creyentes. Esta lógica asociativa, no institucional como en el caso católico, sino fundada en relaciones interpersonales, favorece la constitución de redes cuya eficacia se despliega tanto a nivel local como internacional, creando dinámicas transnacionales que no se limitan a espacios binacionales sino multinacionales (García-Ruiz y Figueroa, 2003).

Por otra parte, a diferencia de la Iglesia católica, que organiza el lazo social a partir de la territorialidad (la parroquia), creando un lazo indisoluble entre especificidad cultural local y religiosidad, las iglesias pentecostales construyen una religiosidad que se inscribe en una red global en donde creencias y prácticas aparecen como “extraterritoriales”. Así, el funcionamiento y la significación del culto pentecostal no se definen a partir de lógicas culturales de un grupo específico sino que corresponden a los códigos de organización pentecostales clásicos, que se desarrollan tanto en Estados Unidos como en América Latina. Esta no inscripción territorial se acentúa evidentemente por la ausencia de intermediarios (santos, santas, vírgenes, etc.) que tienden a crear, por su diversidad y su fuerte anclaje a un espacio geográfico preciso (santo/as patrono/as), prácticas locales específicas.

Finalmente, la extraterritorialidad de las prácticas y las creencias pentecostales se refuerza por la homogenización identitaria de la comunidad. Los pentecostales y neo-pentecostales se definen a partir de una identidad religiosa homogénea que es la de “hijos de Dios” como lo subraya el pastor de una iglesia de las Asambleas de Dios en España:

Intentamos recalcar algunos conceptos, romper la visión de sí como extranjero. Todos somos hijos de Dios. Queremos romper los guetos. (...) Aquí hay que volver a empezar todo de nuevo, todo desde cero. Hay que homogeneizar⁹.

La conversión implica un cambio cultural, social, personal y religioso importante que se cristaliza ante todo en la noción de ruptura. Como lo indica el pastor pentecostal argentino Pablo Deiros (1997: 107), el individuo tiene que romper con su pasado:

⁹ Entrevista realizada en junio 2005, Madrid.

(...) [La conversión] implica también la modificación de las creencias, del sentimiento de identificación con un grupo o de las características de la personalidad. La concepción intelectual y emocional del individuo se organiza y reorienta. La conversión es un cambio de dirección moral o espiritual, o la adopción de creencias religiosas no sostenidas previamente. Es única y singular en el caso de cada persona individual, e involucra una ruptura completa con el pasado para dar lugar a un nuevo comportamiento y nuevas relaciones sociales.

De esta ruptura nace “el hombre nuevo en la nueva cultura”. Es a partir de este reconocimiento que el individuo se integra en la nueva comunidad evangélica, portadora de una cultura, de valores y de referentes que le son propios. La conversión implica entonces un cambio del modelo referencial del lugar y de la cultura de origen, la redefinición del lazo de filiación, la reconstrucción de nuevos lazos sociales e identificación del individuo a una nueva comunidad, a una nueva historia personal y a un nuevo lenguaje:

Lo que uno vive, cuando acepta a Dios en su corazón, es un nacimiento. Somos entonces como niños, empezamos a hablar. Cuando entramos al evangelio aprendemos a decir “Dios” pero con el corazón, no de puro labios. Tenemos un nacimiento espiritual donde comienzas a tener esa sed, esa necesidad de aprender como el niño. Ese es el evangelio. Comienzas entonces a leer la Biblia, a aprender, comienzas a darte cuenta dónde has estado, lo que has estado haciendo y lo que ya no tienes que hacer. Empiezas una vida nueva¹⁰.

Este fenómeno puede ser identificado como una “des-historización” de la conciencia del individuo (García-Ruiz, 2005), “des-historización” que permite la construcción de una “identidad evangélica global” a partir de referentes culturales comunes al conjunto de la comunidad, facilitando así la integración, independientemente de la pertenencia étnica, de personas de diferentes orígenes.

Anotaciones finales

Al desarticular los “marcos geográficos y sociales” de referencia de las prácticas, la experiencia migratoria implica la necesidad para el inmigrante, como así también para el grupo, de (re)organizar las creencias y los comportamientos religiosos originarios, otorgándoles nuevos significados simbólicos. Se perfilan entonces nuevas configuraciones territoriales y culturales que dan nacimiento a espacios sociales

¹⁰ Testimonio de Guadalupe, originaria de Guayaquil, Ecuador. Miembro de una iglesia pentecostal de las Asambleas de Dios, Madrid. En el momento de la entrevista, en 2005, tenía 35 años y llegó a España en 1999.

transnacionales. Sin embargo, este proceso se realiza a partir de modalidades distintas en función de la pertenencia religiosa de los inmigrantes.

La reorganización religiosa de los inmigrantes católicos resulta esencialmente del proceso dinámico de desterritorialización y reterritorialización de los santos y las vírgenes locales del lugar de origen que se realiza a partir de un transnacionalismo bidireccional, entre las localidades de pertenencia inicial y las de destino. Así, las prácticas religiosas de estos inmigrantes se reconstruyen a partir de un catolicismo marcado por las características culturales de origen que dificultan la constitución en España de parroquias multiétnicas y multiculturales.

Los inmigrantes pentecostales en cambio se reconocen en prácticas culturales extraterritoriales y en una identidad pentecostal homogénea que se sitúa, como punto de partida, en lo global desterritorializado. Esta identidad permite borrar los particularismos culturales locales, regionales e incluso nacionales de los fieles. El lazo de filiación, y por lo tanto de pertenencia, se redefine a partir de la ruptura con el grupo de referencia de origen, asimismo portador de un universo simbólico y ritual, de una forma de ver el mundo y de modalidades de participación comunitaria específicas. La identidad evangélica cobra entonces un carácter global que facilita el reconocimiento en ella de cada miembro, sea cual sea su origen, y permite precisamente la constitución de congregaciones multiétnicas en los países receptores.

Bibliografía

Ameigeiras, S., (1999), "Globalización, matrices culturales y globalización" in *Argentina: alternativas frente a la globalización*, Buenos Aires, Editorial San Pablo, pp. 387-419.

Baumann, M., (2002), "Migrant settlement, religion and phase of Diaspora", in *A European Journal of International Migration and Ethnic Relations*, 33:34:35, pp. 93-117.

Basch, L., Glick Shiller, N. y Szanton Blanc, C., (1994), *Nations Unbound. Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized Nation-states*, Gordon and Breach Science Publishers, Pensilvania.

Bastian, J. P., (2007), "Religion: des foules si ferventes..." in *L'Histoire*, numéro spécial: "Amérique Latine: les brûlures d'un continent", n° 322, pp. 86-91.

Bracamonte y Sosa, P., (1991), "El Cristianismo indígena y las Cofradías: Siglo XVIII" in Bracamonte y Sosa, P. (ed), *La manzana de la discordia: sociedad indígena y dominación en Yucatán*, Cuaderno de Investigación. Gaceta Universitaria, Asociación de Personal Académico, Universidad Autónoma de Yucatán, México.

Deiros, P., (1997), *Diccionario hispanoamericano de la Misión*, COMIBAN Internacional, Argentina.

Diez Hurtado, A., (2000), "Fiestas patronales y redefinición de identidades en los Andes Centrales", ponencia presentada en el Congreso Virtual Naya. Se puede consultar la ponencia en http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm#_ftn1

Durand, J. y Massey D., (1995), *Miracles on the Border: Retablos of Mexican Migrants to the United States*, Arizona, The University of Arizona Press.

Espinosa, V., (1999), "El Día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco", *Estudios Sociológicos*, Vol. XVII, n° 50.

Florescano, E., (1997), *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México.

García, P., (2007), "Conversión y migración: el rol de las Iglesias pentecostales en la integración de los inmigrantes latinoamericanos", comunicación presentada en el V congreso de la inmigración en España, "Migración y desarrollo", 21-24 de marzo.

_____, (2005), "La inmigración: un nuevo reto para la Iglesia Católica" in González Martínez E. (ed.), *Anuario Americanista Europeo*, Redial/CEISAL, n°3. Número monográfico: La Migración transatlántica, Paris, pp.225-259.

García-Ruiz, J., (2005), "Personne, monde, pouvoir. Pentecôtisme et neo-pentecôtisme au Guatemala", in *Socio-anthropologie*, Nice, Université de Nice, pp. 151-186.

García-Ruiz, J., y Figueroa, F., (2003), "Lo religioso: actor internacional" in *Cadejo*, n°7, Instituto Centroamericano de Prospectiva e Investigación (ICAPI), Guatemala.

Gupta, A., (1992), "The song of nonaligned world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism", *Cultural Anthropology*, Vol 7, n°1, febrero, pp. 63-79.

Levitt, P., (2007), *God needs no passport*, Jim Agnew's Daily Book Picks.

Levitt, P., y Glick-Schiller, N., (2004), "Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society, in *International Migration Review*", Vol. 39, pp. 1002-1039.

Merino Hernando, M., A., (2002), *Historia de los inmigrantes peruanos en España. Dinámica de exclusión e inclusión en una Europa globalizada*, Biblioteca de Historia de América, CSIC, Madrid.

Ochoa García, C., (2001), “Migraciones de un pueblo”, in P. Petrich (ed.) *Migration: Guatemala, México*, ALHIM, n°2, Université Paris 8, Paris pp 37-56.

Odgers Ortiz, H., (2006a), “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración Mexico-Estados Unidos”, in *Economía, sociedad y territorio*, Vol VI, n°22, pp. 399-430.

_____ (2006b), “Las nuevas dimensiones espaciales de los Santos Patronos « locales »: aportes para una nueva geografía de lo sagrado”, comunicación presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, “Pueblos y Culturas de las Américas : Diálogos entre globalidad y localidad”, 17-21 de julio, Sevilla.

Rojas Lima, F., (1988), *La Cofradía: reducto cultural indígena*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, n° 49, Guatemala.

Ruz, M.H., (ed.) (2006), *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías: 1), México.

Velasco Ortiz, (1998), “Identidad y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y los Estados Unidos”, in *Religión y Sociedad*, vol IX, n°15, Colegio de Sonora, México, pp. 105-130.

Warner, S., (1998), “Immigration and Religions communities in the United States”, in Warner, J., Wittner, J., (eds.), *Gatherings in Diaspora: religious communities and the New immigration*, Temple University Press, Philadelphia, pp. 3-34.