



REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 77.

Dimensiones del pluralismo religioso.

La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación
Unión Europea/Estados Unidos.
José Casanova

La inmigración y el nuevo pluralismo religioso

Una comparación Unión Europea/ Estados Unidos

José Casanova*

RESUMEN

El texto compara el encaje de los procesos migratorios y la emergencia del pluralismo religioso en la Unión Europea y Estados Unidos. La tesis principal del autor es que los contextos sociales de recepción de esta nueva inmigración se encuentran marcados por la manera en que ambas sociedades definen la presencia de lo religioso en su espacio público. No obstante, el encaje diferenciado de unos colectivos inmigrantes de acuerdo a su adscripción religiosa, sugiere que unas y otras sociedades reaccionan de manera diferente frente a unos u otros colectivos. Así, respecto al caso del islam, las sociedades europeas construyen la imagen del "otro religioso" percibiendo su encaje social como problemático. En Estados Unidos, la incorporación del islam adopta otros parámetros a partir del momento en que se reconoce que la adscripción religiosa es un elemento válido para su encaje social.

Palabras clave: Unión Europea, Estados Unidos, religión, inmigración, cultura

Durante las últimas cuatro décadas, la sociedad estadounidense y la europea occidental se han convertido en las principales destinatarias de los nuevos flujos migratorios globales. En el caso de los Estados Unidos, la nueva ley de inmigración de 1965 anuló las draconianas leyes antiinmigración de la década de los años veinte y llevó a la reanu-

*Profesor de Sociología, New School University, Nueva York
casanova@newschool.edu

Un borrador de este artículo fue presentado como ponencia en la conferencia "The New Religious Pluralism and Democracy", celebrada en la Georgetown University entre el 21 y el 25 de abril de 2005

dación de una larga tradición inmigratoria. Sin embargo, a diferencia de los inmigrantes del siglo XIX, que venían principalmente de Europa, los nuevos inmigrantes procedían fundamentalmente de las dos Américas y de Asia, así como, de un modo creciente, de todas las regiones del mundo. En el caso de la Europa Occidental, la nueva inmigración ha significado una inversión radical de una larga historia de emigración europea al resto del mundo¹.

Durante toda la era moderna, las sociedades europeas fueron la principal región del mundo proveedora de inmigrantes. Durante la etapa colonial, colonos y colonizadores, sirvientes contratados, personas condenadas a trabajos forzados, misioneros y empresarios, todos ellos europeos, se establecieron en todos los rincones del globo. En el período de la industrialización, entre 1800 y 1920, se estima que aproximadamente 85 millones de europeos emigraron al Nuevo Mundo y al Hemisferio Sur, un 60% de ellos a los Estados Unidos. Durante las últimas décadas, sin embargo, los flujos migratorios se han invertido, y las sociedades de Europa Occidental se han convertido más bien en centros de inmigración internacional.

Este proceso empezó en la década de 1950, con los programas para “trabajadores extranjeros invitados” cuyo objetivo era atraer mano de obra inmigrante de los países menos desarrollados del sur de Europa (Italia, España, Portugal, Yugoslavia, Grecia y Turquía). La descolonización llevó a muchos antiguos súbditos coloniales, desde el norte y el oeste de África, desde el sur y el sudeste de Asia y desde el Caribe, a las antiguas metrópolis coloniales (Francia, Reino Unido, Países Bajos). Los problemas económicos, las hambrunas, la violencia política, las guerras y las bandas de contrabandistas internacionales añadieron refugiados, buscadores de asilo político y migrantes ilegales desde las regiones menos privilegiadas, mucho después de que el boom económico posterior a la Segunda Guerra Mundial hubiese llegado a su final en la década de los setenta, y llevaron consigo igualmente el fin de los programas regulados de migración de trabajadores. La caída del comunismo en 1989 abrió las puertas a nuevos inmigrantes procedentes de la Europa Oriental y de la antigua Unión Soviética. Por otro lado, la mayor parte de los primeros “trabajadores extranjeros invitados” procedentes de los países vecinos más pobres, o bien regresaron a su lugar de origen o bien se integraron provechosamente en los países de acogida. Pero las políticas de repatriación voluntaria de inmigrantes no europeos han demostrado ser menos exitosas, dado que los “trabajadores invitados” no sólo se quedaron más tiempo del previsto, sino que muchos de ellos se instalaron permanentemente allí una vez pudieron traer a los suyos y reunificar a sus familias. En 2004, España e Italia, que solamente tres décadas antes habían sido países que exportaban inmigrantes, recibieron el mayor número de inmigrantes legales de Europa, aproximadamente unos 500.000 y 400.000, respectivamente, mientras que los países tradicionalmente receptores de inmigrantes, como Alemania, Francia y Reino Unido, pudieron reducir drásticamente su inmigración legal a unas 100.000 entradas o menos.

Aunque la proporción de inmigrantes extranjeros en muchos países europeos (Reino Unido, Francia, Países Bajos, o Alemania Occidental antes de la reunificación), con aproximadamente un 10%, es similar a la proporción de hijos de extranjeros nacidos en los Estados Unidos hoy, la mayoría de países europeos todavía tienen dificultades para verse a sí mismos como sociedades de inmigración permanentes, o para ver a los nacidos fuera, e incluso a los nativos de segunda y tercera generación, como nacionales, independientemente de su estatus legal. Los Estados Unidos, por contraste, tienden a verse a sí mismos como el paradigma de la sociedad inmigrante, y la distinción entre ciudadano nativo, inmigrante naturalizado, inmigrante extranjero, y extranjero indocumentado, si bien legalmente está muy clara, no resulta automáticamente evidente en las situaciones sociales ordinarias, ni relevante en la mayoría de contextos sociales².

EL RETO DE LA NUEVA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA EUROPA SECULAR

Una de las consecuencias más significativas de la nueva inmigración ha sido el crecimiento espectacular en la diversidad religiosa a ambos lados del Atlántico. Pero, mientras en los Estados Unidos las nuevas religiones inmigrantes han contribuido a una mayor expansión del pluralismo religioso americano ya de por sí muy dinámico, en el caso de Europa las religiones inmigrantes presentan un gran desafío a los modelos locales de un pluralismo religioso limitado, y aun más importante, a las recientes tendencias europeas de secularización drástica. Es cierto que las sociedades europeas no solamente se distinguen de los Estados Unidos, sino también unas de las otras, por las diferentes formas con que tratan de acomodar y de regular las religiones inmigrantes, particularmente el islam. Las sociedades europeas tienen unas estructuras legales e institucionales notablemente diferentes, por lo que respecta a las asociaciones religiosas, políticas muy diversas de reconocimiento, de regulación y de ayuda estatal a los grupos religiosos, así como diversas normas relativas a cuándo y dónde pueden expresarse públicamente las creencias y las prácticas religiosas³.

En su trato con las religiones inmigrantes, los países europeos, al igual que los Estados Unidos, tienden a replicar su particular modelo de separación entre la Iglesia y el Estado, así como los modelos de regulación de sus propias minorías religiosas⁴. El modelo secularista y estatalista francés y la cultura política de la *laïcité* requieren la estricta privatización de la religión, eliminándola de todo foro público; al mismo tiempo, presionan a los grupos religiosos para que se organicen en una sola estructura

centralizada de tipo eclesiástico que pueda regularse y que sirva de interlocutora con el Estado, siguiendo el modelo tradicional del concordato con la Iglesia católica. El Reino Unido, en cambio, al tiempo que mantiene la consolidada Iglesia de Inglaterra, se ha acomodado históricamente a un pluralismo religioso mucho mayor, y hoy permite más libertad a las asociaciones religiosas para tratar directamente con las autoridades locales y con los consejos escolares a fin de poder ejercer presiones para conseguir cambios en la educación religiosa, la dieta, etc., con escasa apelación directa al Gobierno central. Alemania, por su parte, siguiendo el modelo *multi-establishment*, ha tratado de organizar una institución islámica casi oficial, a veces en conjunción con los esfuerzos por parte del Estado turco para regular su diáspora; pero las divisiones internas entre inmigrantes turcos y la expresión pública, así como la movilización de identidades en conflicto (secular y musulmana, chiíta aleví y kurda) en el contexto democrático alemán, han dificultado todos los proyectos de institucionalización desde arriba. Los Países Bajos, siguiendo su modelo tradicional de *pilarización* segregacionista, parecía dispuesta, hasta muy recientemente al menos, a establecer un pilar musulmán separado, estatalmente regulado pero autoorganizado. Últimamente, sin embargo, incluso este país tolerante y liberal está reconsiderando la situación y parece decidido a aprobar una legislación más restrictiva y a establecer unos límites claros a la clase de normas y hábitos no-europeos y no-modernos que está dispuesta a tolerar.

Pero si nos centramos en la Europa Occidental como un todo, sin embargo, existen dos diferencias fundamentales respecto a la situación en los Estados Unidos. En primer lugar, en Europa, en la continental al menos, inmigración e islam son casi sinónimos –excepto en el Reino Unido, donde es posible encontrar una diversidad de inmigrantes mucho mayor procedente de antiguas colonias del Imperio Británico–, ya que hasta hace muy poco la mayoría de los inmigrantes en casi todos los países europeos han sido musulmanes. Además, a pesar de la presencia simbólica de pequeños grupos de europeos conversos al islam, la inmensa mayoría de musulmanes de la Europa Occidental son inmigrantes. Esta identificación de inmigración e islam parece aún más pronunciada en aquellos casos en los que la mayoría de inmigrantes musulmanes tiende a proceder predominantemente de una sola región de origen, por ejemplo de Turquía en el caso de Alemania, o del Magreb en el caso de Francia. Esto conlleva una superposición de diferentes dimensiones de la “otredad” que exacerba las cuestiones relativas a las fronteras, la acomodación y la incorporación. El “otro” inmigrante, religioso, racial y socioeconómicamente no privilegiado, todos tienden a coincidir⁵.

En los Estados Unidos, en comparación, los musulmanes constituyen a lo sumo el 10% de todos los nuevos inmigrantes, una cifra que probablemente disminuirá si prosiguen las estrictas restricciones impuestas a la inmigración árabe y musulmana después de los ataques del 11-S. Dado que la Agencia del Censo de los Estados Unidos, el Immigration and Naturalization Service (INS), y otras agencias gubernamentales tienen

prohibido recoger información sobre creencias religiosas, no hay estimaciones fiables sobre el número de musulmanes que hay en el país. Los cálculos disponibles, sesgados por diversos intereses, se extienden entre 2,8 y 8 millones de personas. Se puede afirmar con casi toda seguridad que la cifra real se encuentra entre los 4 y los 6 millones de personas. Más fiable es la estimación según la cual entre un 30% y un 42% de todos los musulmanes que hay en los Estados Unidos son afroamericanos convertidos al islam, lo que hace más difícil la caracterización del islam como una religión extranjera, no americana. Además, las comunidades inmigrantes musulmanas de los Estados Unidos son extraordinariamente diversas en términos de región de origen geográfica desde todo el mundo musulmán, en términos de tradiciones islámicas discursivas, y en términos de características socioeconómicas. Como consecuencia de ello, la dinámica de interacción con otros inmigrantes musulmanes, con musulmanes afroamericanos, con inmigrantes no musulmanes procedentes de las mismas regiones de origen, y con sus anfitriones norteamericanos más inmediatos, en función de diversos modelos residenciales y características socioeconómicas, es mucho más diversa y compleja que la que pueda encontrarse en Europa⁶.

La segunda principal diferencia tiene que ver con el papel de la religión y con las identidades grupales religiosas en la vida pública en la organización de la sociedad civil. A pesar de las diferencias internas, las sociedades de Europa Occidental son profundamente seculares, determinadas por el conocimiento hegemónico del régimen de secularismo⁷. La progresiva, aunque muy irregular, secularización de Europa es un hecho social innegable⁸. Es cierto que los índices de religiosidad varían significativamente en toda Europa. La antigua Alemania Oriental es, de lejos, el país menos religioso de Europa, se mida como se mida, seguido a distancia, por la República Checa y por los países escandinavos. En el otro extremo, Irlanda y Polonia son, con diferencia, los países más religiosos de Europa, con unos índices comparables a los de Estados Unidos. En general, y con la excepción significativa de Francia y de la República Checa, los países católicos tienden a ser más religiosos que los países protestantes o mixtos (Alemania Occidental, Países Bajos), aunque Suiza (un país mixto y tradicionalmente pilarizado y comparable a los Países Bajos) se sitúa en el extremo alto de la escala religiosa europea, con índices similares a los de las católicas Austria y España, que, de todos modos, en ambos casos han experimentado unos índices drásticos de deterioro en este sentido.

En cualquier caso, en toda Europa, desde la década de los sesenta, una parte cada vez mayor de la población ha dejado de participar en las prácticas religiosas tradicionales, al menos sobre una base regular, manteniendo al mismo tiempo niveles relativamente altos de creencias religiosas individuales privadas. En este sentido, deberíamos hablar tal vez de la *desecclesiatización* de la población europea y de la individualización religiosa, más que de secularización. Grace Davie (1994, 2000) ha caracterizado esta situación europea general como “creencia sin pertenencia”⁹. Al mismo tiempo, sin embargo, muchos europeos, incluso en los países más seculares, todavía se identifican a sí mismos como

“cristianos”, aduciendo una implícita, difusa y sumergida identidad cultural cristiana. En este sentido, Danièle Hervieu-Léger también tiene razón cuando ofrece la caracterización inversa de la situación europea como “pertenencia sin creencia”¹⁰. Desde Francia a Suecia y desde Inglaterra a Escocia, las iglesias históricas (católica, luterana, anglicana o calvinista), aunque carentes de una feligresía activa, siguen funcionando, vicariamente como si dijéramos, como portadores públicos de la religión nacional. En este sentido, las identidades “secular” y “cristiana” se entrecruzan de uno modo muy complejo y raramente verbalizado entre muchos europeos.

De hecho, la cuestión más interesante sociológicamente no es el progresivo deterioro religioso entre la población europea desde la década de los cincuenta, sino el hecho de que este deterioro sea interpretado a través de los lentes del paradigma de la secularización y vaya, por tanto, acompañado de una autocomprensión “secularista” que interpreta este deterioro como algo “normal” y “progresivo”, esto es, como una cuasi normativa consecuencia de ser un europeo “moderno” e “ilustrado”. Es preciso considerar seriamente la proposición según la cual la secularización se convirtió en Europa en una de estas profecías que conllevan su propio cumplimiento, una vez que importantes sectores de la población de las sociedades de Europa Occidental, incluidas las iglesias cristianas, aceptaron las premisas básicas de la teoría de la secularización: que la secularización es un proceso teológico de cambio social moderno; que cuanto más moderna es una sociedad más secular se vuelve; que la “secularidad” es un “*signo de los tiempos*”. Si dicha proposición es correcta, entonces la secularización de las sociedades de Europa Occidental puede explicarse mejor en términos del triunfo del régimen del conocimiento de la secularización que en términos de procesos estructurales de desarrollo socioeconómico como la urbanización, la educación, la racionalización, etc. Las variaciones en este sentido en el interior de Europa pueden explicarse mejor en términos de modelos históricos de las relaciones Iglesia-Estado e Iglesia-Nación, así como en términos de diferentes caminos hacia la secularización entre las diferentes ramas de la cristiandad que en términos de niveles de modernización.

Es la identidad “secular” compartida tanto por las élites europeas como por las personas corrientes lo que paradójicamente convierte a la “religión” y a la apenas sumergida identidad europea cristiana en una cuestión espinosa y desconcertante a la hora de determinar los límites geográficos externos y a la hora de definir la identidad cultural interior de una Unión Europea que está en el proceso de su constitución. Los polémicos debates sobre la integración potencial de la Turquía musulmana en la Unión Europea se superponen a los debates sobre la incapacidad para integrar en Europa a los inmigrantes musulmanes de segunda y tercera generación, todo lo cual contribuye al espectro del “islam” como “el otro” del Occidente secular, liberal y moderno. Además, los debates sobre las referencias textuales a Dios y a la herencia cristiana en el preámbulo de la nueva Constitución europea, han puesto de manifiesto que Europa, y no Turquía, es el “país

desgarrado”, el país profundamente dividido sobre su identidad cultural, incapaz de contestar a la pregunta acerca de si la unidad europea, y por consiguiente acerca de sus límites externos e internos, debería definirse por la herencia común de la civilización cristiana y occidental o por sus valores modernos y seculares de liberalismo, universalidad de los derechos humanos, democracia política y multiculturalismo tolerante e inclusivo. Públicamente, por supuesto, las élites seculares liberales europeas no pueden compartir la definición que hace el Papa de la civilización europea como esencialmente cristiana. Pero tampoco pueden no verbalizar los requerimientos “culturales” implícitos que hacen que la integración de Turquía en Europa sea un tema tan difícil. El espectro de millones de ciudadanos turcos que ya están en Europa, pero que no son de Europa, muchos de ellos inmigrantes de segunda generación, atrapados entre un viejo país que han dejado atrás y unas sociedades anfitrionas europeas incapaces de, o que no desean, asimilarlos totalmente, sólo hace que el problema sea más visible. Los “trabajadores extranjeros invitados” pueden ser económicamente incorporados de una manera provechosa. Pueden incluso conseguir el derecho al voto, al menos a escala local, y demostrar que son ciudadanos modelos, o al menos ciudadanos corrientes. Pero, ¿podrán pasar las normas no escritas de la pertenencia cultural europea, o tendrán que seguir siendo “extranjeros”? ¿Puede la Unión Europea introducir nuevas condiciones para la clase de multiculturalismo que las sociedades nacionales que la constituyen encuentran tan difíciles de aceptar? Los debates contemporáneos en toda Europa ponen de manifiesto la existencia de una tensión fundamental entre el secularismo cosmopolita y la clase de multiculturalismo que podría llevar al reconocimiento público de las costumbres, convenciones y formas de vida de los musulmanes y de otras comunidades religiosas inmigrantes¹¹.

En su calidad de sistemas de gobierno democráticos y liberales, todas las sociedades europeas respetan y protegen la constitucionalidad del ejercicio privado de la religión, incluido el islam, como uno de los derechos humanos fundamentales. Es la práctica libre pública y colectiva del islam como una religión inmigrante lo que la mayoría de sociedades europeas encuentran difícil de tolerar, precisamente sobre la base de que el islam es percibido como una religión esencialmente “no-europea”. Las razones aducidas para considerar al islam “no-europeo” varían significativamente en diversas partes de Europa y entre diferentes grupos sociales y políticos. Para la derecha contraria a la inmigración, xenófoba y nacionalista representada por el discurso de Le Pen en Francia y el de Jörg Haider en Austria, el mensaje es muy sencillo y directo. El islam es poco grato e inasimilable simplemente porque es una religión inmigrante “extranjera”. Esta actitud nativista, y habitualmente racista, puede diferenciarse claramente de la posición “católica” conservadora, paradigmáticamente expresada por el Cardenal Biffi de Bolonia, cuando declara que Italia tiene que dar la bienvenida a los inmigrantes de cualquier raza y región del mundo, pero que debe de seleccionar preferentemente a los inmigrantes católicos para preservar la identidad católica del país. Los partidos democráticos cristianos se han

convertido, de hecho, en los defensores culturales de una definición estrecha, nativista y territorial de la cristiandad europea, en un momento en que la identificación milenaria de la cristiandad con la civilización europea ha llegado a su final debido a un proceso dual de secularización avanzada en la Europa poscristiana, y a la creciente globalización de una cristiandad no-europea des-territorializada y des-centrada.

Los europeos liberales seculares tienden a mirar con recelo estas expresiones tan flagrantes de fanatismo racista y de intolerancia religiosa procedentes de los nacionalistas y de los conservadores religiosos. Pero cuando se trata del islam, los europeos seculares también tienden a dejar al descubierto los límites y los prejuicios de la moderna tolerancia secularista. No es probable oír entre políticos liberales y entre intelectuales seculares afirmaciones explícitamente xenófobas o antireligiosas. La formulación políticamente correcta tiende a ser algo de este estilo: “Damos la bienvenida a todos y cada uno de los inmigrantes independientemente de su raza o religión, siempre que estén dispuestos a respetar y aceptar las normas de nuestra Europa secular, liberal y moderna”. La articulación explícita de estas normas puede variar según el país. Las controversias sobre el velo musulmán en tantas sociedades europeas, y el abrumador respaldo, entre la ciudadanía francesa, y también, aparentemente, entre una mayoría de musulmanes franceses, a la legislación restrictiva que prohíbe el uso del velo musulmán y de otros símbolos ostensiblemente religiosos en las escuelas públicas, por ser “una amenaza a la cohesión nacional”, puede ser un ejemplo extremo de secularismo intolerante¹². Pero, de hecho, es posible ver tendencias similares de una legislación restrictiva dirigida a los inmigrantes musulmanes en los liberales Países Bajos, precisamente en nombre de la protección de sus tradiciones tolerantes liberales frente a la amenaza de las costumbres patriarcales, fundamentalistas e intolerantes reproducidas y transmitidas por la generación más joven de inmigrantes musulmanes.

De manera bastante reveladora, el primer ministro francés Jean-Pierre Raffarin, en su alocución ante la asamblea legislativa, defendió la prohibición de los símbolos ostensiblemente religiosos en las escuelas públicas, e hizo referencia, metiéndolas en el mismo saco, a Francia como “la vieja tierra de la Cristiandad” y al principio inviolable de la *laïcité*; exhortó asimismo al islam a adaptarse al principio del secularismo como habían hecho anteriormente todas las demás religiones de Francia. “Para los más recientemente llegados, estoy hablando aquí del islam, el secularismo es una oportunidad, la oportunidad de ser una religión de Francia”¹³. “El velo islámico y otros signos religiosos están justificadamente prohibidos en las escuelas públicas”, añadió, debido a que “están adquiriendo un significado político”, mientras que, de acuerdo con el principio secularista de la privatización de la religión, “la religión no puede ser un proyecto político”. El tiempo dirá si la legislación restrictiva tendrá el efecto buscado de detener la difusión del “islam radical” o si tendrá el efecto contrario de radicalizar aún más a una comunidad inmigrante que ya está alienada e inadaptada.

Los motivos positivos que esgrimen los liberales a favor de dichas restricciones poco liberales del libre ejercicio de la religión se formulan normalmente en los términos de una deseable y forzosa emancipación de las chicas jóvenes, si es necesario en contra de la voluntad expresada por ellas mismas, frente a la discriminación de género y al control patriarcal. Este fue el discurso sobre el cual el asesinado político holandés Pim Fortuyn levantó su electoralmente exitosa plataforma anti-inmigrante en los liberales Países Bajos, una campaña que actualmente está dando sus frutos en una nueva legislación restrictiva y en nuevas acciones violentas. Al mismo tiempo que esperan que las personas religiosas de mentalidad conservadora toleren conductas que pueden considerar moralmente detestables como la homosexualidad, los europeos seculares afirman abiertamente que las sociedades europeas no tienen por qué tolerar comportamientos religiosos o costumbres culturales que son moralmente detestables en cuanto que son contrarias a las normas de la Europa secular, liberal y moderna. Lo que justifica en principio la tiranía intolerante de la mayoría liberal secular no es simplemente el principio democrático del gobierno de la mayoría, sino más bien la suposición teológica secularista construida sobre las teorías de la modernización según las cuales un conjunto de normas es reaccionario, fundamentalista y antimoderno, mientras que otro conjunto es progresista, liberal y moderno.

El nativismo xenófobo anti-inmigrante, los prejuicios secularistas antireligiosos, las críticas liberales feministas del fundamentalismo patriarcal musulmán, y el temor a las redes terroristas islámicas se funden indiscriminadamente en toda Europa en un discurso antimusulmán uniforme, que prácticamente excluye la clase de acuerdo mutuo entre grupos inmigrantes y sociedades receptoras que es necesario para la exitosa incorporación de la inmigración¹⁴. Los paralelismos con el nativismo republicano-protestante y anticatólico en la América de mediados del siglo XIX son realmente sorprendentes. El discurso totalizador actual sobre el islam como una cultura y una religión esencialmente antimoderna, fundamentalista, intolerante y antidemocrática constituye un eco del discurso sobre el catolicismo del siglo XIX¹⁵.

Las sociedades europeas tienden a tolerar y a respetar la libertad religiosa individual. Pero, debido a la presión en pro de la privatización de la religión, que en las sociedades europeas se ha convertido en una característica que se da por sentada de la autodefinición de una sociedad secular moderna, estas sociedades tienen una dificultad mucho mayor para reconocer a la religión un papel legítimo en la vida pública y en la organización y movilización de las identidades grupales colectivas. Las identidades colectivas musulmanas organizadas y sus representaciones públicas se convierten en una fuente de ansiedad, no sólo debido a su otredad religiosa como una religión no cristiana y no europea, sino, de un modo más importante, debido a su propia religiosidad como “lo otro” de la secularidad europea. En este contexto, la tentación de identificar el islam con el fundamentalismo se hace cada vez más acusada. El islam, por definición, se convierte en el otro de la modernidad secular occidental, una identificación que se solapa

con la vieja imagen del islam como el otro de la cristiandad europea. Por consiguiente, el problema planteado por la incorporación de los inmigrantes musulmanes se asocia consciente o inconscientemente con el tema, aparentemente relacionado con ella, y mucho más enojoso, del papel de la religión en la esfera pública, que las sociedades europeas consideraban que ya habían resuelto de acuerdo con la norma secular y liberal de la privatización de la religión¹⁶.

LAS RELIGIONES INMIGRANTES Y LA EXPANSIÓN DEL CONFESIONALISMO AMERICANO¹⁷

Las condiciones estructurales que se encuentran los inmigrantes en Estados Unidos son sustancialmente diferentes. No es sólo que los norteamericanos sean demostrablemente más religiosos que los europeos y, por consiguiente, hay una cierta presión para que los inmigrantes se adapten a las normas religiosas americanas. De un modo aún más significativo, tanto hoy como en el pasado, la religión y las identidades religiosas y confesionales públicas desempeñan un importante papel en el proceso de incorporación de los nuevos inmigrantes. De ahí la paradoja constatada una y otra vez por los estudiosos de las comunidades de inmigrantes según la cual, en palabras de Raymond Williams, “los inmigrantes son religiosos –sea cual sea el criterio utilizado, más religiosos de lo que eran cuando dejaron su país...”¹⁸.

Es importante, por tanto, darse cuenta de que la religiosidad inmigrante no es simplemente un residuo tradicional, un vestigio del viejo mundo con muchas probabilidades de desaparecer con la adaptación al nuevo contexto, sino más bien una respuesta adaptativa al nuevo mundo. No me parece muy convincente, sin embargo, la explicación de Timothy Smith según la cual es la experiencia de la inmigración per se la que exige una respuesta religiosa dado que la propia inmigración es una experiencia “teologizadora” por cuanto el desarraigo que comporta respecto de las formas de vida tradicionales, la incerteza del viaje y la experiencia anómica de sentirse extranjeros en una nueva tierra exige una respuesta religiosa¹⁹.

A menudo se da el caso de que, fenomenológicamente, muchos grupos inmigrantes, al tratar de expresar y verbalizar la experiencia del viaje inmigrante recurren a un lenguaje religioso y echan mano de los arquetipos discursivos disponibles en varias tradiciones religiosas, formulándola en términos de una peregrinación (cristianos e hindúes), o de un éxodo a la tierra prometida (puritanos, judíos y afroamericanos), o de una nueva hégira (musulmanes). El problema se produce cuando esta observación fenomenológica

particular se convierte en una explicación neo-Durkheimiana general, en términos de respuestas reactivas a las tensiones culturales y a la desintegración anómica asociada con la experiencia de desarraigo que es la inmigración. Una explicación tan general como esta no resulta convincente porque, de hecho, encontramos una enorme variedad en las respuestas religiosas de los grupos inmigrantes contemporáneos que llegan a los Estados Unidos: desde los coreano-americanos, que son seguramente más religiosos que ningún otro grupo étnico en los Estados Unidos, inmigrante o autóctono, hasta los judíos soviéticos, que son tan poco religiosos como lo eran en su país de origen. Pero, y esto es todavía más importante, no es plausible como explicación general porque no ha sido confirmado por la evidencia comparativa de otras sociedades inmigrantes, hoy o en el pasado²⁰.

No es el contexto general de la inmigración, sino el contexto particular de la inmigración en los Estados Unidos y el contexto estructural e institucional de la sociedad norteamericana los que provocan esta respuesta religiosa particular. La tesis de Will Herberg (1965, 27f) relativa al antiguo inmigrante europeo, de que “no solamente se esperaba que conservase su antigua religión, como también se esperaba que no conservase su antiguo lenguaje y nacionalidad, pero la realidad de América era tal que era mediante la religión como él, o mejor sus hijos y sus nietos, podrían encontrar un lugar identificable en la vida americana”, sigue siendo operativa con los nuevos inmigrantes²¹. La tesis implica no solamente que los inmigrantes tiendan a ser religiosos debido a la existencia de una determinada presión social para adaptarse a las normas religiosas americanas; de un modo más importante, esta tesis implica que las identidades religiosas colectivas han sido una de las formas principales de estructurar el pluralismo social interno en la historia norteamericana.

Dado que los norteamericanos en general tienden a ser religiosos, más religiosos probablemente que la mayoría de personas en otras sociedades modernas, los inmigrantes en los Estados Unidos tenderán a adaptarse a la norma americana. “Allí donde fueres haz lo que vieres”. Caben muy pocas dudas de la existencia de presiones para adaptarse a los estándares de religiosidad norteamericanos. Pregúntele a cualquier norteamericano candidato a ocupar un cargo político si puede permitirse el lujo de reconocer que “no tiene religión”. Lo relevante es la “definición de la situación”. Dado que los norteamericanos se definen a sí mismos como un pueblo religioso, piensan y actúan en consecuencia. Todavía más sorprendente es el hecho de que tiendan a mentir en las encuestas y a sobredimensionar sus índices de asistencia a la iglesia, y a exagerar la profundidad y la seriedad de sus creencias religiosas²². En realidad, la propia tendencia de los norteamericanos a exagerar su religiosidad en contraste con la tendencia opuesta de los europeos a dejar de lado o a subestimar su propia persistente religiosidad, tendencias que son tan evidentes entre la gente corriente como entre los eruditos a ambos lados del Atlántico, forman por sí mismas parte de unas definiciones de la situación que son muy diferentes y trascendentales en ambos lugares. Obviamente, los norteamericanos piensan que su

religiosidad se da por supuesta, mientras que los europeos piensan que lo que se da por supuesto en ellos es la irreligiosidad. Esto explicaría, al menos en parte, por qué los mismos grupos de inmigrantes tienden a ser más religiosos y a exhibir su identidad religiosa más abiertamente y de forma pública en los Estados Unidos que en la mayor parte de los países europeos.

Pero más importantes que la difusa presión social para adaptarse a las normas religiosas norteamericanas, en mi opinión, son las condiciones estructurales que conforman el pluralismo religioso norteamericano. El hecho de que la religión, las instituciones religiosas y las identidades religiosas desempeñaran un papel central en el proceso de incorporación de los viejos inmigrantes europeos ha sido ampliamente documentado. Más que disminuir, como podría esperarse de acuerdo con las convencionales teorías de la modernización y la secularización, las identidades religiosas tendían a ganar importancia en el contexto particular de la inmigración en los Estados Unidos. La tesis de Herberg implica que las identidades religiosas colectivas han sido una de las vías fundamentales para estructurar el pluralismo social interno en la historia norteamericana, siendo la razón de ello que “casi desde el principio, la estructura de la sociedad americana presupone una diversidad y una igualdad sustanciales de las asociaciones religiosas”²³.

El modelo particular de separación de la Iglesia y el Estado codificado en la cláusula dual de la Primera Enmienda relativa al “libre ejercicio de la religión” y al “no establecimiento” sirvió para estructurar esta diversidad y esta igualdad sustanciales. Después de la independencia, el establecimiento de una iglesia particular cualquiera a escala nacional federal quedaba prácticamente excluida por la distribución territorial y por la fuerza relativamente igual de las tres iglesias coloniales: congregacional, presbiteriana y anglicana. Sin embargo, tanto el múltiple establecimiento como el establecimiento de una religión cristiana (es decir, protestante) generalizada podrían haber sido resultados igualmente probables, de no haber sido por la coalición activa de Jefferson, Madison y los baptistas disidentes de Virginia.

La fórmula constitucional norteamericana ponía en entredicho la noción, que por aquel entonces se daba por sentada y que era compartida por religionistas y secularistas (deístas), de que el Estado o la comunidad política de ciudadanos necesitaba una religión, eclesiástica o civil, como base de su integración normativa y que, además, correspondía al soberano regular la esfera religiosa. La Primera Enmienda levantaba no solamente un “muro de separación” que protegía al Estado de la religión (no establecimiento) y a la religión del Estado (libre ejercicio), sino que de hecho establecía un principio de diferenciación entre la comunidad política de ciudadanos y cualquiera de las comunidades religiosas (o todas ellas). Finalmente, todas las religiones de los Estados Unidos, tanto iglesias como sectas, independientemente de sus orígenes, de sus afirmaciones doctrinales y de sus identidades eclesiásticas, se convertirían en “confesiones”, formalmente iguales ante la Constitución y compitiendo en un mercado religioso relativamente libre, plura-

lista y voluntarista. Como forma de organización y principio de dicho sistema religioso, el confesionalismo constituye el gran invento religioso norteamericano²⁴.

Al principio, esta diversidad e igualdad sustanciales fueron solamente institucionalizadas como pluralismo religioso confesional interno en el seno del protestantismo norteamericano. Estados Unidos fue definido como una nación “cristiana”, y cristiana significaba solamente “protestante”. Pero, finalmente, tras una serie de prolongados ataques del nativismo protestante dirigidos fundamentalmente contra los inmigrantes católicos, el modelo acabó permitiendo la incorporación de los otros religiosos, católicos y judíos, en el sistema del pluralismo religioso americano²⁵. Tuvo lugar un proceso de acomodación dual en virtud del cual el catolicismo y el judaísmo se convirtieron en religiones norteamericanas, mientras que la religión y la nación americanas también se vieron igualmente transformadas en el proceso. Estados Unidos se convirtió en una nación “judeo-cristiana”, y protestantes, católicos así como judíos se convirtieron en las tres confesiones de la religión civil norteamericana. Es esta conclusión, la asimilación de los católicos y judíos de la Europa inmigrante en la corriente principal norteamericana, lo que el libro de Herberg celebra²⁶. Y vale la pena recordar que es el mismo contexto de autocongratulación y el discurso inaugural del primer presidente católico lo que sirve de fondo a la tesis de Bellah acerca de la religión civil en América una década más tarde²⁷.

La tesis de Herberg relativa al pluralismo religioso etnoamericano tiene serias deficiencias. La más flagrante es el hecho de que Herberg se muestra absolutamente indiferente frente a los temas raciales, y así su libro *Protestant-Catholic-Jew* solamente examina el proceso de incorporación de los inmigrantes europeos, y mantiene un silencio absoluto con respecto a los inmigrantes no europeos. El problema crucial no es el hecho de que Herberg ignore a las otras minorías inmigrantes no europeas y a sus religiones no judeo-cristianas, como los budistas japoneses, los taoístas chinos o los musulmanes árabes, grupos que ya formaban parte de la antigua inmigración. Aunque este sea un descuido serio, es posible aducir que, en aquel tiempo, estas eran unas minorías relativamente pequeñas. El verdadero problema es que Herberg ignora cuáles son las auténticas minorías raciales entre los grupos religiosos que está estudiando, los “otros” cristianos: los protestantes negros y los católicos hispanos. Al fin y al cabo, Herberg elaboró su estudio en la década de 1950, en el momento culminante de la gran migración interna de afroamericanos desde el sur rural a los centros industriales y urbanos del norte, y la emigración portorriqueña a Nueva York, dejando aparte de momento a los otros católicos hispanos relevantes, los “chicanos” del sudoeste, la mayoría de los cuales, excepción hecha de los braceros, no eran migrantes²⁸. Al igual que en el caso de Puerto Rico, eran las fronteras norteamericanas las que habían migrado a sus territorios ancestrales. Hablando con propiedad, por supuesto, los afroamericanos y los hispanos no eran inmigrantes “extranjeros”. Pero es el hecho de que Herberg considere a los “pro-

testantes”, “católicos” y “judíos” como las tres comunidades religiosas imaginadas que supuestamente constituyen la comunidad imaginada de la nación norteamericana, lo que hace más problemática y reveladora la omisión de “negros” e “hispanos”. Lo que revela la omisión de los protestantes negros y de los católicos hispanos es que en la década de 1950 estos grupos seguían siendo el “extranjero” racial invisible en un momento en que los inmigrantes europeos, católicos y judíos, habían sido incorporados a la comunidad imaginada de la nación norteamericana.

Con toda la razón del mundo, la literatura relativa a los estudios sobre la nueva inmigración ha colocado los temas de la raza, la racialización y las identidades raciales en el centro mismo del análisis de los procesos de incorporación de los inmigrantes. Los negros y los hispanos se han convertido, de hecho, en el auténticamente relevante *tertium comparationis* en todos los estudios comparativos de la vieja y la nueva inmigración. Al menos implícitamente, los tres términos de comparación en todos los debates contemporáneos son los siguientes: a) los grupos étnicos blancos europeos (los viejos inmigrantes); b) las minorías raciales americanas (los afroamericanos y los hispanos), y c) los nuevos inmigrantes de todo el mundo (asiáticos, caribeños, latinoamericanos, africanos, etc.). Una vez construido de este modo un marco comparativo, se vuelve inmediatamente obvio que la raza es importante, y que los temas raciales son cruciales en el proceso de incorporación del inmigrante. Pero lo que el estudio de Herberg pone de manifiesto es que la religión también importa, y que los asuntos religiosos pueden ser igualmente relevantes en los procesos de incorporación de inmigrantes en Estados Unidos. No solamente la religión, como el estudio de Herberg parece implicar, ni solamente la raza, como parecen hacerlo los estudios sobre la inmigración contemporánea, sino la religión y la raza juntas en su compleja imbricación han servido para estructurar la experiencia americana de incorporación del inmigrante, y de hecho constituyen la clave del “excepcionalismo americano”²⁹.

Simplificando una historia que de hecho es muy compleja, podríamos decir que la asimilación en la corriente dominante norteamericana significa, en primer lugar, convertirse en un WASP [White Anglo-Saxon Protestant] o en una especie de WASP. De los tres rasgos de esta forma de entender la identidad americana –blanco, anglosajón y protestante– los verdaderamente relevantes, sin embargo, eran el primero y el tercero, la raza y la religión³⁰. Uno podía ser blanco, pero por muy blanco que fuera, si no era además protestante, era difícil que pasase por americano³¹. Los protestantes irlandeses (y no podemos olvidar que la mayoría de norteamericanos de origen irlandés son de ascendencia protestante, descendientes de irlandeses y escoceses) nunca tuvieron ningún problema para pasar por blancos. Fueron los católicos irlandeses y otros católicos (italianos, eslavos, etc.) los que fueron racializados como “el otro”. Convertirse en devotamente protestante, como hicieron la mayoría de afroamericanos, tampoco era suficiente. Si uno no era blanco, no podía ser plenamente americano³². Actualmente, la religión y la

raza se están convirtiendo, una vez más, en los dos indicadores críticos para identificar a los nuevos inmigrantes o bien como asimilables o bien como sospechosamente “forasteros”³³. En este sentido, las autoidentificaciones y las adscripciones religiosas y raciales representan formas paralelas y a veces alternativas de organizar el multiculturalismo norteamericano.

Los Estados Unidos se han convertido de nuevo en una sociedad inmigrante. Solamente durante el último decenio, aproximadamente un millón de inmigrantes entraron anualmente en los Estados Unidos, la mayor oleada inmigratoria en la historia de la nación, incluso superando a los nueve millones de inmigrantes que llegaron durante la primera década del siglo XX. Además, la tendencia puede haberse reducido ligeramente después de los ataques del 11-S, pero no hay indicios claros de que vaya a invertirse en un futuro cercano. Más importantes que su incremento numérico, sin embargo, son los cambios en las regiones de origen y en las características de los nuevos inmigrantes. En comparación con los viejos inmigrantes, las dos características más relevantes de los nuevos inmigrantes son las siguientes: a) son principalmente no europeos, y proceden de cada vez más regiones del mundo, pero predominantemente de Asia y de las dos Américas; y b) además del tremendo bagaje de formas de diversidad humana (racial, étnica, religiosa, cultural, lingüística), que traen consigo, los nuevos inmigrantes también son extremadamente diversos, casi un grupo aparte, con respecto a sus niveles de capital humano y social, a sus habilidades y recursos³⁴.

Desde el punto de vista particular de este trabajo, la característica más importante es el extraordinario pluralismo religioso y la diversidad que aportan a un país que ya era el más religiosamente diverso y pluralista del mundo³⁵. Dado que las agencias gubernamentales norteamericanas no pueden recabar información sobre la composición religiosa de la población, no disponemos de datos fiables ni siquiera acerca de la filiación religiosa confesional de los nuevos inmigrantes³⁶. Los intentos de extrapolar unas cifras a partir de la composición religiosa del país de origen tienen que tener en cuenta el hecho de que hoy, como siempre, las minorías religiosas tienden a emigrar a los Estados Unidos en números desproporcionados. Los cristianos árabes y los judíos rusos en el pasado, los cristianos coreanos y los protestantes latinos hoy, serían ejemplos obvios de ello. Además, hemos de ser conscientes de las dificultades intrínsecas que comporta aplicar categorías occidentales de afiliación religiosa a las religiones no-occidentales. La afiliación nominal es en cualquier caso problemática como medida de la religiosidad individual, dado que no dice nada acerca de hasta qué punto es verdaderamente religiosa la persona nominalmente afiliada, es decir, cómo y con qué frecuencia practica su religión. Mucho menos aún, por supuesto, pueden las categorías de afiliación confesional o la “preferencia religiosa” medir la religión de los no afiliados, es decir, aquellas prácticas religiosas y formas de religión que no están definidas por la pertenencia o afiliación a una institución, congregación o comunidad religiosa organizada.

En cualquier caso, lo que sí se puede dar como seguro es que la inmensa mayoría de los nuevos inmigrantes son cristianos, protestantes y católicos en varias proporciones, con pequeñas cantidades de ortodoxos orientales, dependiendo del puerto de entrada. En el caso de Nueva York, nuestro propio cálculo aproximado en el proyecto RIINY es que cerca del 50% de todos los nuevos inmigrantes son nominalmente católicos, mientras que aproximadamente el 25% de los nuevos inmigrantes son nominalmente protestantes. Por lo tanto, protestantes y católicos juntos constituyen aproximadamente el 75% de todos los nuevos inmigrantes de Nueva York. Es probable que en el conjunto de los Estados Unidos, la proporción de cristianos entre los nuevos inmigrantes sea ligeramente menor y que se sitúe en algún punto entre las dos terceras y las tres cuartas partes³⁷. En este sentido, es muy probable que el impacto religioso más significativo de los nuevos inmigrantes sea el de reabastecer y renovar la cristiandad norteamericana. Pero, dado que no traen consigo nuevas versiones europeas del cristianismo, los nuevos inmigrantes también contribuirán a la deseuropeización del protestantismo y del catolicismo norteamericanos. La hispanización o latinoamericanización del catolicismo norteamericano es una de las tendencias más evidentes y relevantes. Pero va acompañada de la no menos significativa tendencia a la protestantización de América Latina y de los latinoamericanos³⁸.

Pero el fenómeno más sorprendente y cuyas potenciales repercusiones, tanto a escala nacional como global, pueden ser más extraordinarias, es la llegada de un número cada vez mayor de musulmanes, hindúes, budistas, en realidad, de todas las religiones del mundo. Las cifras tal vez no sean tan grandes como las estimaciones probablemente exageradas de 6-7 millones de musulmanes, 2,8-4 millones de budistas, y 1,2-2 millones de hindúes que se citan a menudo. Pero la batalla de las cifras y los intentos por parte del National Opinion Research Center (NORC) y del American Jewish Committee (Comité judeo-americano) de desinflar estas estimaciones considerándolas exageradas y demostrar que, como decía un titular del *Chicago Tribune*, “Cristianos y judíos siguen estando en cabeza”, yerran el tiro³⁹.

En términos numéricos, los judíos americanos nunca han constituido un peligro para la predominancia cristiana, pero la incorporación del judaísmo como una religión norteamericana transformó radicalmente el paisaje religioso americano y la autodefinición de la nación norteamericana. Es cierto que, a diferencia del profundamente enraizado nativismo protestante anticatólico, el judaísmo en Estados Unidos no encontró un antisemitismo de base similarmente religiosa, y en general el protestantismo norteamericano ha tendido a mantener una actitud filohebraica. Pero la adición del catolicismo y el judaísmo como confesiones americanas alteró el propio sistema del confesionalismo norteamericano. La realidad, percibida como una amenaza, que representaba el catolicismo inmigrante, no se debió principalmente a su importancia cuantitativa, sino más bien al hecho de que era vista como una religión no americana,

en la medida en que el “republicanismo” y el “catolicismo romano” eran considerados, por definición, incompatibles.

El pluralismo religioso norteamericano se está expandiendo y está incorporando a todas las religiones del mundo del mismo modo que previamente incorporó a las religiones de los antiguos inmigrantes⁴⁰. Está teniendo lugar un complejo proceso de acomodación mutua. Al igual que sucedió anteriormente con el catolicismo y el judaísmo, otras religiones, como el islam, el hinduismo y el budismo, están siendo “americanizadas”, y en el proceso se están transformando en formas de la religión norteamericana, mientras que las diásporas religiosas en los Estados Unidos están sirviendo simultáneamente como catalizadores para la transformación de las viejas religiones en sus hogares civilizatorios, del mismo modo que el catolicismo americano tuvo un impacto en la transformación del catolicismo mundial, y que el judaísmo norteamericano ha transformado el judaísmo mundial⁴¹.

Una historia similar y unos modelos similares de incorporación conflictiva y de acomodación mutua se están repitiendo hoy. Es cierto que los modelos de incorporación del inmigrante se han visto radicalmente alterados por la expansión del multiculturalismo en casa y por la proliferación de las redes transnacionales globales. La creciente migración global, a su vez, lleva a una aceleración vertiginosa del multiculturalismo y del pluralismo religioso, que actualmente engloba a todas las religiones mundiales. Hemos entrado en una nueva fase del experimento norteamericano. Estados Unidos está llamado a convertirse en algo más que “la primera nueva nación” formada principalmente por todas las naciones europeas. El tradicional modelo de asimilación, que convierte a los ciudadanos europeos en “grupos étnicos” norteamericanos, ya no puede servir como modelo de incorporación ahora que la inmigración es literalmente de alcance mundial. Estados Unidos está llamado a convertirse en “la primera nueva sociedad global” formada por todas las religiones y civilizaciones del mundo, en un momento en que las identidades civilizacionales religiosas están ganando de nuevo prominencia en el escenario global⁴².

Debido a la corrosiva lógica de la racialización, tan prominente y omnipresente en la sociedad norteamericana, la dinámica de la formación de la identidad religiosa asume una doble forma positiva en el proceso de la incorporación del inmigrante. Debido a la aceptación institucionalizada del pluralismo religioso y de las identidades religiosas, por las razones estructurales más arriba mencionadas, no es sorprendente que la afirmación de las identidades religiosas se vea realizada entre los nuevos inmigrantes. Esta afirmación positiva de las identidades religiosas se ve reforzada, además, por lo que parece ser una reacción defensiva común por parte de la mayoría de los grupos de inmigrantes contra una racialización imputada, particularmente contra el estigma de la oscuridad racial. En cualquier caso, los nuevos modelos de migración global están haciendo que nuestras absurdas categorías raciales binarias sean cada vez más confusas e insostenibles. En este

contexto, la afirmación positiva de las identidades religiosas por parte de los hindúes de la India y del Caribe, por parte de los musulmanes del África Occidental, o por parte de los criollos católicos de Haití, está añadiendo una dimensión de resistencia a la dinámica de la racialización. En este sentido, las autoidentificaciones y las atribuciones religiosas y raciales representan formas alternativas de organizar el multiculturalismo americano (y global)⁴³. Una de las obvias ventajas del pluralismo religioso sobre el pluralismo racial es la de que, bajo la apropiada institucionalización constitucional, es más reconciliable con la igualdad de principio y la diversidad no jerárquica, y por consiguiente con un genuino multiculturalismo.

El confesionalismo norteamericano funciona a tres niveles diferentes, y cada uno de ellos afecta de un modo distinto a la transformación de las religiones inmigrantes en los Estados Unidos. El primero es el nivel “congregacional” básico de la comunidad religiosa local. Este es el nivel más importante en el que tiene lugar el proceso fundamental de americanización. Como ha señalado Stephen Warner, todas las religiones inmigrantes en los Estados Unidos, independientemente de su forma institucional en su entorno civilizacional tradicional, tienden a adoptar una forma “congregacional” típicamente protestante. Esto es lo que les sucedió a los antiguos inmigrantes, católicos y judíos, y lo que les está sucediendo ahora a los nuevos inmigrantes, independientemente de si tienen ya una forma cuasi congregacional, como los musulmanes, o de si no tienen ninguna tradición congregacional, como los budistas o los hindúes. Todas las comunidades religiosas de los Estados Unidos tienden a asumir una forma asociacional voluntaria y a incorporarse como organizaciones sin afán de lucro dirigidas por laicos. Iglesias, sinagogas, templos, *masjids* (mezquitas), etc. tienden a convertirse en algo más que en lugares de oración o culto para pasar a ser auténticos centros comunitarios con diferentes clases de servicios educativos y sociales, actividades corporativas y recreativas, y redes asociativas para determinadas tareas específicas. De hecho, como ya apuntó Tocqueville, tienden a convertirse en escuelas de democracia y en los centros de la vida asociativa de las comunidades inmigrantes.

Esta es una diferencia fundamental entre las “confesiones” y las “iglesias” europeas, que nunca han hecho la transición completa a asociaciones congregacionales voluntarias, y que han permanecido ancladas en la iglesia nacional de base territorial y en la “parroquia” local. Estructuralmente significativo es el hecho de que, al menos para algunos grupos, la experiencia norteamericana de la inmigración parece dar lugar a la afirmación reflexiva de las identidades religiosas, es decir, nombrarse a sí mismo y ser nombrado por otros en función de alguna confesión religiosa. Esta activa, completa y reflexiva confesión, además, es muy diferente de la pasiva, atribuida y nominal afiliación a la religión en cuyo seno uno ha nacido. Esta fue, por supuesto, la experiencia de la inmigración católica y judía en los Estados Unidos. No podían mantener simplemente la afiliación nominal, al menos no podían hacerlo si pretendían pasar esa misma afilia-

ción a sus hijos. Tenían que convertirse en miembros voluntarios de una asociación y mantener activamente y transmitir sus tradiciones familiares.

El segundo nivel es el confesional propiamente dicho, en el sentido en el que originalmente emergieron como confesiones plurales doctrinal, organizacional y etno-racialmente diferenciadas dentro del protestantismo norteamericano. Mientras la Iglesia católica romana jerárquicamente organizada fue capaz de incorporar a todos los inmigrantes católicos (con la excepción de la Iglesia Nacional Polaca) en una sola Iglesia católica norteamericana, mediante el sistema de las parroquias étnicas, el judaísmo norteamericano también se diferenció en tres confesiones principales (reformista, conservadora y ortodoxa). Todavía no está claro si las diversas ramas o tradiciones de las otras religiones del mundo (islam, hinduismo, budismo) se institucionalizarán en Estados Unidos como confesiones separadas o si surgirán otras divisiones confesionales.

Finalmente, tenemos el nivel nacional de “comunidad imaginada” en el sentido en que Herberg habla de protestantes-católicos-judíos como de las tres formas confesionales de la religión civil americana. Este es asimismo el nivel en el que las religiones inmigrantes obtienen reconocimiento simbólico y son, de este modo, incorporadas a la nación como “americanas”, independientemente de si también desarrollan organizaciones nacionales unificadas.

De todas las nuevas religiones inmigrantes, el islam representa el terreno de pruebas más interesante y pone en cuestión el modelo de incorporación de la inmigración por tres razones interrelacionadas:

1. Debido a motivos geopolíticos y a la representación común del islam como fundamentalista, el islam hoy, como el catolicismo antes, es a menudo representado como “el otro” y en consecuencia como “no norteamericano”. De un modo trágico, estos debates no han hecho más que exacerbarse después de los ataques terroristas del 11-S por parte de militantes musulmanes, y después de la respuesta militar norteamericana. Paradójicamente, sin embargo, estos desarrollos están forzando no solamente un debate acerca del supuesto choque entre el islam y Occidente, sino también un reconocimiento de que el islam ha echado raíces en Estados Unidos y se está convirtiendo en una importante religión norteamericana.

Ciertamente, es posible observar semejanzas sorprendentes entre el discurso actual sobre el islam como una religión fundamentalista antimoderna incompatible con la democracia, y el discurso de ayer sobre el catolicismo. Desde la década de 1830 a la de 1950, el nativismo protestante anticatólico en los Estados Unidos se basaba en la supuesta incompatibilidad entre “republicanismo” y “catolicismo romano”. En su representación de los católicos en los Estados Unidos, Tocqueville había tratado ya de refutar esta tesis, así como la percepción, ampliamente compartida a ambos lados de la divisoria entre el laicismo republicano francés y el monarquismo católico, según la cual el catolicismo era incompatible con la democracia moderna y con las libertades individuales.

Como anteriormente en el caso del catolicismo, los debates internos y externos acerca de la compatibilidad entre islam y democracia y las libertades individuales modernas está teniendo lugar a tres niveles, separados pero interrelacionados: a) en debates sobre la correcta articulación de una *umma* musulmana en contextos diaspóricos fuera de *Dar al-islam*; b) en debates sobre la legitimidad democrática de los partidos políticos en Turquía y en otras partes, que, del mismo modo que sus, al principio, igualmente sospechosos homólogos católicos, pueden establecer nuevas formas de Democracia Musulmana, afines a la Democracia Cristiana, y c) en debates sobre un supuesto choque de civilizaciones entre el islam y Occidente a escala geopolítica, con claros paralelismos con debates anteriores sobre el choque entre “republicanismo” y “catolicismo romano”. En las condiciones de la globalización, los tres niveles están cada vez más entrelazados⁴⁴.

También podemos atestiguar, sin embargo, la existencia de un proceso ambiguo y tortuoso de reconocimiento público simbólico del islam como una religión norteamericana que tiene parecidos con el proceso de incorporación del catolicismo y el judaísmo. El discurso autodefinitorio de los Estados Unidos que había cambiado desde el de una nación “cristiana” a una nación “judeocristiana”, estaba últimamente asumiendo la nueva caracterización confesional “abrahámica”, incorporando simbólicamente las tres religiones monoteístas que se reclaman descendientes de la primera alianza entre Dios y Abraham. La presencia de un imam musulmán junto a un ministro protestante, un sacerdote católico y un rabino judío en ceremonias públicas en Washington, en capitales de Estado y en grandes centros urbanos, se ha convertido en algo rutinario⁴⁵. Pero simultáneamente también hemos asistido a una reacción principalmente nativista protestante contra el islam, que de hecho había empezado ya antes del 11-S y que se exacerbó posteriormente⁴⁶. El nuevo discurso evangélico antimusulmán tiene tres fuentes principales:

- a) El sionismo militante de antes de finales del milenio entre los evangelistas norteamericanos, que después de la caída de la Unión Soviética transfirieron el papel que se suponía que desempeñaban las “hordas” comunistas del norte y sus aliados nacionalistas seculares árabes del Oriente Medio en sus apocalípticas visiones del inminente Harmagedón a todos los países musulmanes como enemigos de Israel.
- b) La competición misionera entre musulmanes y cristianos (evangelistas y pentecostales) en el África Subsahariana y en otras partes del mundo donde es posible encontrar conflictos etnoreligiosos entre musulmanes y cristianos, se añade a la frustración evangélica de no poder predicar abiertamente el Evangelio de Jesucristo en los países musulmanes.
- c) La “guerra global contra el terror”, después del 11-S, que, a pesar de los descargos oficiales de responsabilidad cuidadosamente formulados desde la Casa Blanca, destacados líderes evangélicos como Pat Robertson, Franklin Graham y Jerry Fallwell

no han dudado en caracterizar abiertamente de “cruzada” y como un conflicto inevitable entre un islam esencialmente “violento” y el Occidente cristiano⁴⁷.

La manifestación más alarmante del emergente discurso nativista protestante antimusulmán es la serie de panfletos “blasfemos” difamatorios que es posible encontrar en librerías cristianas, a menudo escritos por musulmanes convertidos al cristianismo y muy parecidos a los viejos panfletos antipapistas, que calumnian al profeta Mahoma como un pecador depravado, y desacreditan al islam como una falsa religión monoteísta y abrahámica que tiene sus raíces en el culto preislámico de la Kaaba.

2. El desafío con que se enfrenta el islam en los Estados Unidos es el de cómo transformar a los diversos inmigrantes procedentes de Asia del Sur, y que hoy constituyen el grupo mayor, y que más rápidamente crece, de inmigrantes musulmanes procedentes de los países árabes y del África Occidental, en una sola *umma* musulmana norteamericana. En este sentido, el proceso de incorporación no es diferente al de los diferentes grupos nacionales católicos en una sola iglesia católica norteamericana. Las dos opciones que se debaten actualmente en las comunidades islámicas de Estados Unidos, y que a menudo se plantean en los términos del modelo de la Nación del Islam frente al modelo de una minoría judía poderosa y agresiva, repiten algunos de los debates que se dieron en el catolicismo americano del siglo XIX. Lo que se discute es si el islam en Estados Unidos ha de construirse a sí mismo como una subcultura defensiva que se mantenga aparte para protegerse de una americanización corrosiva, o si ha de organizarse como una opción cultural pública autoafirmativa en el marco del competitivo multiculturalismo norteamericano. La amenaza de una americanización del islam que ello comportaría se vería compensada por la oportunidad de una islamización de los Estados Unidos, que muchos musulmanes ven como una actualización del universalismo del islam.

3. Debido a la todavía creciente islamización de la comunidad afroamericana en un proceso que los musulmanes afroamericanos a menudo se representan no como una conversión, sino como una reversión a un islam africano pre-esclavista, el diálogo a menudo polémico y la interacción dinámica entre musulmanes afroamericanos e inmigrantes está destinado a tener un impacto espectacular en la transformación de la cultura americana. Sigue siendo una cuestión abierta qué clase de estructura confesional interna asumirá el islam en los Estados Unidos: si sucumbirá a lo que H. Richard Niebuhr ha denominado “el mal del confesionalismo”, que él considera fundamentado en las divisiones socioeconómicas y etnoraciales, o si se organizará a sí mismo en una *umma* nacional paraeclesial, capaz de salvar sus divisiones internas de tipo etnolingüístico y jurídico-doctrinal. El protestantismo, el catolicismo y el judaísmo norteamericanos representan, en este sentido, modelos confesionales alternativos. Es probable que el islam

norteamericano desarrolle su propio modelo confesional, compartiendo al mismo tiempo algunos elementos de los otros tres. Pero si consigue superar de algún modo el modelo de segregación racial confesional que ha asolado al cristianismo norteamericano, y tender puentes para salvar la línea divisoria que separa a los musulmanes afroamericanos y a los inmigrantes, tendrá un impacto muy importante en las relaciones raciales americanas.

El proceso de americanización del islam ya está en marcha, a pesar de todas las dificultades que presentan los debates internos, la resistencia nativista y los conflictos geopolíticos. El islam se está convirtiendo no solamente en una religión que crece rápidamente en los Estados Unidos, sino en una religión americana, en una de las alternativas confesionales para ser religiosamente norteamericano. Además, el islam está destinado a convertirse, como el catolicismo, en una importante religión pública que tiene muchas probabilidades de desempeñar en el futuro un papel relevante en los debates públicos americanos.

Notas

1. Hirschman, Charles; Kasinitz, Philip; De Wind, Josh (eds.) *The Handbook of International Migration: The American experience*. Nueva York: Russell Sage, 1999/ Moch, Leslie Page. *Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650*, 2ª ed. Bloomington: Indiana University Press, 2003/ Cohen, Robin (ed.) *The Cambridge Survey of World Migration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
2. Bauböck, Rainer. *Immigration and the Boundaries of Citizenship*. Wien: Institut für Höhere Studien, 1991/ Bauböck, Rainer (ed.) *From Aliens to Citizens: Redefining the Status of Immigrants in Europe*. Aldershot: Ashgate, 1994/ Bauböck, Rainer; Heller, Agnes; Zolberg, Aristide R. (eds.) *The Challenges of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*. Aldershot: Ashgate, 1996/ Bauböck, Rainer y Rundell, John (eds.) *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*. Aldershot: Ashgate, 1998.
3. Ferrari, S. y Bradney, A. (eds.) *Islam and European Legal Systems*. Aldershot: Ashgate, 2000.
4. Madeley, John y Enyedi, Zsolt (eds.) *Church and State in Contemporary Europe*. Londres: Frank Cass, 2003; Jelen, Ted y Wilcox, Clyde (eds.) *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few and the Many*. Nueva York: Cambridge University Press, 2002; Shadid, W.A.R. y Koningsveld, P.S. (eds.) *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos, 1995.
5. Cesari, Jocelyne. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2004/ Shadid, W.A.R. y Koningsveld, P.S. (eds.) *Muslims in the Margin: Political Responsiveness to the Presence of Islam in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos, 1996/ Vertovec, Steve y Peach, Ceri (eds.) *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*. Basingstoke: MacMillan, 1997/ Rath, J., Penninx, R., Groenendijk, K. y Meyer, A. *Western Europe*

- and its Islam. *The Social Reaction to the Institutionalization of 'New Religion' in the Netherlands, Belgium and the United Kingdom*. Leiden: Brill, 2001/ Maréchal, Brigitte; Allievi, Stefano; Dassetto, Felice y Nielsen, Jorgen (eds.) *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden: Brill, 2003.
6. Isaksen Leonard, Karen. *Muslims in the United States: The State of Research*. Nueva York: Rusell Sage, 2003; Yazbeck Haddad, Yvonne (ed.) *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Nueva York: Oxford University Press, 2002; Yazbeck Haddad, Yvonne y Esposito, John L. (eds.) *Muslims on the Americanization Path?* Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1998; Yazbeck Haddad, Yvonne y Idleman Smith, Jane. *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002.
 7. La siguiente sección se basa en un argumento desarrollado más extensamente en Casanova, José. "Religion, Secular Identities and European Integration". En: Katzenstein, Peter y Byrnes, Timothy (eds.) *Religion and European Integration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 8. Martin, David. *A General Theory of Secularization*. New York: Harper & Row, 1978; Grereley, Andrew M. *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 2003.
 9. Davie, Grace. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994, y *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
 10. Hervieu-Léger, Danièle. "Religion und Sozialer Zusammenhalt". *Transit Europäische Review*. No. 26 (Sommer 2004).
 11. Modood, Tariq. *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005; Modood, Tariq y Werbner, Prina (eds.) *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community*. Londres: Zed Books, 1997.
 12. Bowen, John. "Muslims and Citizens, France's Headscarf Controversy". *Boston Review* (febrero/marzo 2004); Asad, Talal. "Trying to Understand French Secularism". En: De Vries, Hent (ed.) *Political Theologies*. Nueva York: Fordham University Press, 2006; Weibel, N. *Par delà le Voile: Femmes d'Islam en Europe*. Brussels: Complexe, 2000; Gaspard F. y Khosrokhavar, F. *Le Foulard et la République*. Paris: La Découverte, 1995.
 13. Elaine Sciolino, "Debate Begins in France on Religion in the Schools", *The New York Times*, 4 de febrero de 2004.
 14. Para una notoria expresión de islamofobia, véase Fallaci, Oriana. *La rabia y el orgullo*. Madrid: La esfera de los Libros, 2002. Cf. Cesari, Jocelyne. *L'Islam à l'Épreuve de l'Occident*. Paris: La Découverte, 2004; Trust, Runnymede. *Islamophobia: A Challenge for Us All*. London: Runnymede Trust, 1997; Said, B. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books, 1997; Geisser, V. *La Nouvelle Islamophobie*. Paris: La Découverte, 2003.
 15. Casanova, José. "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam". *Social Research*. Vol. 68. No. 4 (invierno 2001).
 16. Casanova, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.
 17. La sección siguiente se basa sustancialmente en los resultados, aún no publicados, del proyecto de investigación "Religion and Immigrant Incorporation in New York" (RIINY), dirigido por José

- Casanova y Aristide Zolberg en el International Center for Migration, Ethnicity and Citizenship, en la New School for Social Research de Nueva York. El RIINY (1999-2002) fue uno de los siete proyectos “ciudades-puerta” financiados por los Pew Charitable Trusts.
18. Williams, Raymond Brady. *Religion of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. Nueva York: Cambridge University Press, 1988. P. 29. La afirmación según la cual los inmigrantes se vuelven más religiosos a medida que se vuelven más americanos era central en la tesis de Will Herberg en su clásico estudio *Protestant-Catholic-Jew* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960). La misma afirmación ha sido repetida por la mayoría de estudios contemporáneos de las religiones inmigrantes en América. Véase, por ejemplo, Warner, R. Stephen y Wittner, Judith G. (eds.) *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press, 1998; Ebaugh, Helen Rose y Chafetz, Janet Saltzman (eds.) *Religion and the New Immigrants*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2000; Ho-Youn Kwon, Kwang Chun Kim, y Warner, R. Stephen (eds.) *Korean Americans and Their Religions*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2001; Fenggang Yang, *Chinese Christians in America*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1999; Kurién, Prema. “We Are Better Hindus Here’. Religion and Ethnicity Among Indian Americans”. En: Jung Ha Kim y Pyong Gap Min (eds.) *Building Faith Communities: Asian Immigrants and Religions*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002.
 19. Timothy L. Smith, “Religion and Ethnicity in America”, *American Historical Review* 83 (1978).
 20. Los inmigrantes de la Italia rural del sur en el cambio de siglo, del XIX al XX, por ejemplo, tendieron a adoptar unas identidades anticlericales socialistas y anarquistas cuando emigraron a los centros industriales urbanos del norte de Italia o a la Argentina católica, mientras que tendían a convertirse en unos practicantes católicos “mejores” cuando emigraron a los centros industriales urbanos de los Estados Unidos. Podríamos hacer una comparación similar en el presente entre los inmigrantes hindúes en Londres y Nueva York, o entre los musulmanes francófonos del África Occidental en París y Nueva York.
 21. Herberg. *Protestant-Catholic-Jew*. P. 27-28.
 22. Hadaway, Kirk; Marler, Penny Long y Chaves, Mark . “What the Polls Don’t Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance”. *American Sociological Review*. No. 58 (1993).
 23. Herberg. P. 27
 24. Mead, Sydney E. “Denominationalism: The Shape of Protestantism in America”. En: *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*. Nueva York: Harper & Row, 1976; Greeley, Andrew M. *The Denominational Society; a Sociological Approach to Religion in America*. Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1972. En Europa Occidental, por contraste, el modelo ha seguido siendo el de una sola iglesia, que afirma ser coextensiva con la nación, o el de dos iglesias nacionales (católica y protestante) que compiten pero que tienen una misma base territorial y que coexisten con un número indefinido de minorías religiosas, que tienden a asumir la posición estructural de sectas en relación con la iglesia o iglesias nacionales. La Ucrania posterior a la independencia es tal vez la única sociedad europea que tiene un cierto parecido con el modelo confesional. Véase Casanova,

- José. "Between Nation and Civil Society: Ethno-Linguistic and Religious Pluralism in Ukraine". En: Heffner, Robert (ed.) *Democratic Civility*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1998.
25. Billington, Ray A. *The Protestant Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*. Nueva York: McMillan, 1938; Davis, David Brion. "Some Themes of Countersubversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature". *Mississippi Valley Historical Review*. No. 47 (1960); Higham, John. *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925* 2ª ed. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988, y "Instead of a Sequel, or How I Lost My Subject". En: Hirschman, Kasinitz, De Wind, *Handbook of International Migration*.
 26. En realidad, sobre unas bases monoteístas teológicas, el propio Herberg era personalmente muy crítico con respecto al carácter inmanentemente idólatra de la religión americana o de cualquier otra religión nacional civil.
 27. Bellah, Robert. "Civil Religion in America". *Daedalus*. Vol. 96. No. 1 (1967).
 28. Lemann, Nicholas. *The Promised Land. The Great Black Migration and How It Changed America*. Nueva York: Vintage, 1996; Glazer, Nathan y Moynihan, Daniel Patrick. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1963; Díaz-Stevens, Ana María. *Oxcart Catholicism on Fifth Avenue: the Impact of the Puerto Rican Migration upon the Archdiocese of New York*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993; Dolan, Jay P. y Vidal, Jaime R. (eds.) *Puerto Rican and Cuban Catholics in the United States 1900-65*. Notre Dame, Ind: Notre Dame University Press, 1994; Dolan, Jay P. y Hinojosa, Gilberto M. *Mexican-Americans and the Catholic Church, 1900-65*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994.
 29. Lincoln, Eric C. *Race, Religion and the Continuing American Dilemma*. Nueva York: Hill & Wang, 1984; Wood, Forrest G. *The Arrogance of Faith: Christianity and Race in America from the Colonial Era to the Twentieth Century*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1990. Hasta hace muy poco tiempo, el nuevo campo de los estudios sobre la inmigración no había prestado atención alguna a la religión, pero esta situación ha cambiado radicalmente en la última década.
 30. La lengua se ha convertido en un rasgo polémicamente relevante de la identidad norteamericana sólo recientemente, con la movilización anti-hispana para hacer del inglés el único idioma oficial constitucionalmente establecido de los Estados Unidos. Solamente en el sudoeste del país, donde la distinción relevante había sido siempre la existente entre "anglos" e "hispanos", había sido la lengua uno de los rasgos definitorios importantes de la identidad americana, incluso de la racialización. Véase, en este sentido, Zolberg Aristide R. y Long, Litt Woon. "Why Islam is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States". *Politics and Society*. Vol. 27. No. 1 (1999). Para oír una voz prominente del nativismo angloprotestante dirigido contra la amenaza de los católicos hispanos, véase Samuel P. Huntington, Samuel P. *Who Are We?: The Challenge's to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004.
 31. Ignatiev, Noel. *How the Irish Became White*. New York: Routledge, 1995.
 32. King, Desmond S. *Making Americans: Immigration, Race, and the Origins of the Diverse Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

33. Lawrence, Bruce B. *New Faiths, Old Fears: Muslims and Other Asian Immigrants in American Religious Life*. Nueva York: Columbia University Press, 2002.
34. Portes, Alejandro y Rumbaut, Rubén G. *Immigrant America: A Portrait* 2ª ed. Berkeley: University of California Press, 1996.
35. Eck, Diana L. *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. San Francisco: Harper, 2002.
36. Afortunadamente, la New Immigrant Survey (NIS) pondrá remedio a esta situación. Véase <http://nis.princeton.edu> y la nota siguiente.
37. Según la encuesta piloto sobre la nueva inmigración (NIS-P 1996), algo más de las dos terceras partes de los nuevos inmigrantes son nominalmente "cristianos" (41,9% católicos; 18,6% protestantes; 4,2% ortodoxos), un 2,6% se autodefinen como judíos, mientras que cerca del 17% eligen religiones no judeo-cristianas como su confesión (8% musulmanes; 4% budistas; 3,4% hindúes; 1,4% otros), y un 15% eligen "sin religión" en el apartado "preferencia religiosa". Es preciso tratar estos datos con cierta cautela dado el tamaño relativamente pequeño de la muestra (976 encuestados).. La muestra de adultos del nuevo NIS-2003, publicada a principios de 2006, es mucho mayor (8573) y, por consiguiente, los datos sobre "preferencia religiosa" o afiliación nominal de los nuevos inmigrantes son más conclusivos. Véase, en este sentido, Jasso, Guillermina; Massey, Douglas S.; Rosenzweig, Mark R. y Smith, James P. "Exploring the Religious Preferences of Recent Immigrants to the United States: Evidence from the New Immigrant Survey Pilot". En: Haddad, Ivonne Yazbeck; Smith, Jane I. y Esposito, John L. (eds.) *Religion and Immigration. Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2003. La categoría "sin religión" también debe tratarse con cautela dado que puede indicar la ausencia de afiliación religiosa, más que la ausencia de religión en el sentido de no ser religioso en absoluto. Sabemos que este es el caso, por ejemplo, de muchos inmigrantes chinos, quienes pueden simplemente no tener ningún sentimiento de afiliación religiosa, y responder "sin religión" en el sondeo, y sin embargo involucrarse regularmente en toda clase de prácticas religiosas (adoración de los ancestros confucianos, daoístas, budistas). La mayor proporción de encuestados en la NIS-P que eligieron la categoría "sin religión" procedía, efectivamente, de China (63,5%) y de Taiwan (40,6%). El gran número de encuestados de la antigua Unión Soviética que contestan "sin religión" (37%) es muy probable que contenga una gran cantidad de judíos étnicos que cuanto más tiempo lleven en Estados Unidos más probable será que se definan a sí mismos como "judíos", independientemente de su auténtica práctica religiosa.
38. Sobre la hispanización del catolicismo y el protestantismo norteamericano, y la paralela protestantización de América Latina, véase Dolan, Jay P. y Deck, Allan Figueroa (ed.) *Hispanic Catholic Culture in the United States*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994; Díaz-Stevens, Ana María y Stevens-Arroyo, Anthony M. *Recognizing the Latino Resurgence in U.S. Religion*. Boulder, Co.: Westview Press, 1998; Vasquez, Manuel A. y Marquardt, Marie Friedmann (eds.) *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2003; Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism*

- in Latin America*. Londres: Blackwell, 1990, y *Pentecostalism: the World Their Parish*. Londres: Blackwell, 2002.
39. *Chicago Tribune* (29 de enero de 2002); Smith, T.W. *Estimating the Muslim Population in the United States*. Nueva York: The American Jewish Committee, octubre del 2001.
 40. Véase el CD-Rom sobre el proyecto para el pluralismo *On Common Ground: World Religions in America*. Nueva York: Columbia University Press, 1997.
 41. Dolan, Jay P. *The American Catholic Experience*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985; Hertzberg, Arthur. *The Jews in America. Four Centuries of an Uneasy Encounter*. Nueva York: Simon & Schuster, 1989; Moore, Laurence R. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. Nueva York: Oxford University Press, 1986; Haddad, Smith, Esposito, *Immigration and Religion*; Haddad, Esposito, *Muslims on the Americanization Path?*; Kurien, Prema. "Multiculturalism and Ethnic Nationalism: The Development of an American Hinduism". *Social Problems*. Vol. 51. No. 3 (2004).
 42. Protero, Stephen (ed.) *A Nation of Religions: The Politics of Pluralism in Multireligious America*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 2005. Esta tendencia, naturalmente, debilita por igual las dos tesis de Huntington, la tesis geopolítica del inevitable choque de civilizaciones, y la tesis nacional nostálgica de una civilización anglo-protestante americana que permanece invariable al tiempo que va incorporando a todos los inmigrantes, los "otros".
 43. Un ejemplo conmovedor en este sentido puede verse en Kurien, Prema A. "Being Young, Brown and Hindu: The Identity Struggles of Second-Generation Indian Americans". *Journal of Contemporary Ethnography*. Vol. 34. No. 4 (2005). P. 434-469.
 44. Roy, Olivier. *Globalised Islam. The Search for a New Umma*. Londres: Hurst & Company, 2004.
 45. Entre los hitos simbólicos en el proceso de reconocimiento público que podemos mencionar: el primer capellán islámico comisionado en el Ejército norteamericano se nombró en 1993, y en la Marina en 1996; un símbolo musulmán se desplegó en la Elipse de la Casa Blanca en 1997; el Pentágono ofreció su primera comida de Ramadán para musulmanes en 1998; el primer día del Ramadán en noviembre del 2000, la asamblea legislativa de New Jersey se inauguró con una lectura del Corán por parte de un imam. La presencia pública musulmana en ceremonias oficiales y en encuentros interconfesionales se ha convertido en algo cada vez más prominente después de los ataques terroristas del 11-S del 2001. Véase Smith, Jane. *Islam in America*. Nueva York: Columbia University Press, 1999.
 46. Cimino, Richard. "Evangelical Discourse on Islam after 9/11", ponencia presentada en la conferencia anual de la Asociación para la Sociología de la Religión de Atlanta, 1-17 de agosto. Además de esta ponencia, la sección siguiente se basa en gran parte y libremente en conversaciones personales con Richard Cimino en la New School for Social Research.
 47. Barisic, Sonja. "Pat Robertson Describes Islam as a Violent Religion That Wants to Dominate". *Associated Press*. (22 de febrero del 2002).