

Cooperación y conflicto: parroquias e inmigrantes latinos

PATRICIA FORTUNY
Y MARIE FRIEDMANN MARQUARDT

Analizamos dos parroquias en Atlanta, Georgia, que se han convertido en un destino recurrente de inmigrantes latinos. Exploramos las formas en que se adaptan a cambios de la institución y de la comunidad. En un ambiente antiinmigrante que impide una interacción pacífica y amable con los habitantes locales, las iglesias ofrecen uno de los pocos espacios de relación interétnica. El éxito depende del crecimiento, la proporción de migrantes, el tipo de pastoral, los programas y el liderazgo. En el caso estudiado la parroquia que sufre mayor tensión es la que ha impulsado más programas innovadores que promueven la cooperación interétnica e iniciativas por la justicia de los migrantes.

PALABRAS CLAVE: migrantes latinos, iglesias católicas, relaciones interétnicas, conflicto, programas voluntarios, justicia social

Cooperation and Conflict: Catholic Churches and Latino Immigrants

We examine two Catholic parishes in a fast growing new destination for Latino immigrants, Atlanta, Georgia. We explore the divergent ways in which these parishes adjust to significant changes in their church and their community. In an increasingly hostile environment, which provides few opportunities for immigrants and native-born citizens to interact, churches have unique potential to provide space and resources for interethnic engagement. Parishes develop this potential depending on growth, proportion of immigrant members, liturgical and programmatic structure, and leadership. The parish which has experienced the most significant tension and conflict has also developed the most innovative programs for promoting inter-ethnic cooperation, and advocacy initiatives to encourage justice for immigrants.

KEYWORDS: Latino immigrants, Catholic churches, intra-ethnic relations, conflict, volunteer programs, social justice

PATRICIA FORTUNY

Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social-Penínsular,
Mérida, Yucatán, México
mpfortuny@gmail.com

MARIE FRIEDMANN MARQUARDT

Candler School of Theology,
Atlanta, Georgia, Estados Unidos
marie.marquardt@me.com

Introducción

Los inmigrantes en los nuevos destinos de Estados Unidos (EUA) enfrentan una gama de problemas que diferencian su experiencia migratoria de la acostumbrada en “ciudades de entrada tradicionales” —*gateway cities*—. Entre sus dificultades se cuenta la relativa falta de organizaciones que promuevan su incorporación a la sociedad receptora. Además, muchos nuevos destinos, en particular en el suroeste, acusan una larga historia de tensiones interétnicas e interraciales. Este ensayo examina una región con esas características, donde destaca el potencial mediador de dos parroquias católicas ubicadas en el condado de Cobb, Georgia. Waters y Jiménez (2005) discuten algunos contenidos distintivos de las nuevas ciudades de entrada (NCE) e incluyen las formas de interacción entre los grupos, que difieren de los que predominan en las ciudades de entrada tradicionales (CET). Los autores sugieren que, a diferencia de las últimas en las que clase, etnicidad y jerarquías raciales se encuentran bien establecidas, en las primeras los nuevos inmigrantes logran más libertad para desarrollar sus propias identidades y crear su espacio (Waters y Jiménez, 2005: 117). Los nuevos destinos han sido históricamente lugares con tensiones raciales entre estadounidenses *negros* y *blancos*. En este contexto nos preguntamos si los inmigrantes latinos desestabilizan este orden birracial y si lo hacen, cuál es el resultado de las relaciones interétnicas. La teoría del contacto explica que el incremento de convivencia entre grupos opuestos mengua la actitud negativa (McClain *et al.*, 2006). No obstante, la investigación sobre contacto, en especial en barrios, aporta resultados desiguales: en algunos casos el rechazo entre los grupos disminuye y en otros aumenta (McClain *et al.*, 2006). Estudios sobre NCE, como los realizados por Zúñiga y Hernández-León (2005), describen la hostilidad pública y el conflicto surgido a partir de la inmigración latina en nuevos destinos. Sin embargo, estos autores también explican que la pugna puede servir como una importante “preursora para la integración social” de los inmigrantes (Zúñiga y Hernández-León, 2005: xviii-xix; Rich y Miranda, 2005). A su vez, sugieren que las iglesias

serían lugares donde la integración podría suceder. En efecto, en NCE con pocos organismos y agencias que apoyen a los inmigrantes, las iglesias pueden asumir ese importante papel (Odem, 2004; Marquardt, 2005), puesto que brindan capital social, espacios, recursos simbólicos para la reunión, reconstrucción de identidades, así como la posibilidad de construir estrategias para la integración (Ebaugh y Chafetz, 2000; Fortuny y Williams, 2007; Fortuny, 2010; Verba, Lehman y Brady, 1995; Warner y Wittner, 1998). En este trabajo analizamos la relación que existe entre el aumento del contacto interétnico en iglesias y la viabilidad de colaboración interétnica como una consecuencia de la tensión y la convivencia.

El texto se deriva del proyecto colectivo más amplio “Latin American Immigrants in the New South: Religion and the Politics of Encounter” (2006-2009), desarrollado en Metro-Atlanta, Georgia, financiado por la Fundación Ford a través de la Universidad de Florida en Gainesville. Se realizaron estancias cortas durante cuatro años. Se estudiaron tres minorías nacionales: brasileños, guatemaltecos y mexicanos inmigrantes. Usamos métodos cuantitativos y cualitativos: entrevistas informales, focales, historias de vida, encuesta telefónica, participación en eventos sociales y religiosos, visitas a organismos civiles, escuelas, oficinas de gobierno y comercios. Las entrevistas aquí citadas se hicieron en abril y mayo de 2006 y 2007.

El contexto

Antes de 1990 los inmigrantes latinos en EUA solían asentarse en los estados del suroeste, en los costeros y en las CET como Nueva York, Los Ángeles, Miami y Chicago. Conforme la economía pasó del predominio de la manufactura en el Rusbelt —cinturón de industria pesada en el noreste— a la hegemonía de los servicios, cuyo epicentro está en las

ciudades del sur-sureste —Sunbelt—, la población se fue desplazando hacia esa área (Mohl, 2005). Entre 1995 y 2000, 51% de inmigrantes mexicanos en NCE se estableció en suburbios, en comparación con 23% que había llegado entre 1985 y 1990 (Durand, Massey y Capoferro, 2005). Los inmigrantes se quedan en los suburbios por casi las mismas razones que les asisten a los estadounidenses que se mudan a la región: mejores empleos, elevada calidad de vida y bajo costo respecto de los destinos tradicionales (Vásquez, Seales y Marquardt, 2008).

Además, hay características de poblaciones inmigrantes específicas y destinos particulares. Desde la aprobación en 1986 de la Reforma de Inmigración y Acta de Control (Immigration Reform and Control Act, IRCA, por sus siglas en inglés), los indocumentados que vivían en CET, una vez amnistiados, buscaron lugares menos hacinados y peligrosos cuyo mercado laboral estuviera menos saturado. Estos nuevos residentes legales voltearon hacia las “ciudades sureñas” que brindaban una mejor calidad de vida. Su llegada creó redes de amigos y parientes. Lugares como Atlanta, Dalton y Gainesville, Georgia, ya no eran un segundo punto de destino, sino su primera opción. Atlanta en particular atrajo a miles de trabajadores poco antes de las Olimpiadas de 1996. Teodoro Gauss, cónsul general de México en Atlanta, señaló que la necesidad de una rápida mejoría de la infraestructura y megaproyectos de construcción precipitaron una invitación abierta a los inmigrantes, con o sin documentos. Atlanta disfrutó de un crecimiento significativo en los años noventa como resultado del establecimiento de corporaciones nacionales y multinacionales, así como de uno de los aeropuertos más activos del mundo. A excepción de Dallas, otra ciudad de entrada emergente, Atlanta ofreció más empleos que cualquier otra área metropolitana en EUA durante la década de 1990 (Singer, Hardwick y Brettell, 2008). De las 13 “ciudades de entrada del siglo XXI”, identificadas en 2008 por el Instituto de Política Migratoria, ocho

se ubican en el sureste.¹ Atlanta presenta el mayor aumento entre estas últimas, con un incremento de población nacida en el extranjero de 1 291% entre 1980 y 2006. Según el Pew Hispanic Center, Georgia ocupa el décimo sitio con mayor población nacida fuera de EUA y Atlanta es una de las 25 ciudades con población extranjera más numerosa en el país (<<http://pewhispanic.org/us/population/>>).

Como muchas NCE, Atlanta es una urbe pequeña, ubicada en el centro de una enorme y desparpamada metrópoli. Buena parte del cambio demográfico ha ocurrido no en la ciudad sino en los suburbios al norte. El condado de Cobb, con sus vecinos Cherokee y Gwinnett, registraron el crecimiento demográfico latino más significativo: 399%, 627% y 657% entre 1990 y 2000, respectivamente (Vásquez, Seales y Marquardt, 2008). La población latina de Cobb, que hoy nos ocupa, era de 2% en 1990, de 7% en 2000 y de 12% en 2010. El aumento de la población latina no ha sido el único cambio demográfico de Cobb en décadas recientes. Entre 1990 y 2000, según el mismo censo, la población blanca no “hispana”² creció 8%, pero bajó de 86 a 69% de la población total. Entre 2000 y 2010 los blancos no hispanos declinaron aún más hasta llegar a 56% en todo el condado. La proporción de afroamericanos aumentó a 19% en 2000 y a 24% en 2010 y la población asiática bajó a 4% del total en 2010.

En resumen, en el curso de 20 años Cobb presentó un crecimiento y diversificación demográfica reveladores, que desataron demandas inéditas de infraestructura, así como nuevas tensiones interétnicas. La identidad histórica de Cobb es la de un bastión del “viejo sur”. Por ejemplo, Marietta, la sede del condado, presume un museo de *Lo que el viento se llevó*, un monumento a la memoria de los soldados confederados y un parque nacional en el que se conserva un campo de batalla de la Guerra Civil.

Asimismo, el condado de Cobb es la vanguardia de un fenómeno que el sociólogo Ivan Light

llama “desvío migratorio” (Light, 2006). Ante la incapacidad del gobierno federal para aprobar la reforma migratoria, los estados, los condados y las ciudades a lo largo y ancho del país han aprobado leyes con el objetivo *no de reducir* el flujo de migrantes, sino más bien de dificultar su asentamiento en un lugar dado. Georgia fue pionera en esta tendencia al aprobar en 2006 el Acta de Seguridad y Cumplimiento de las Leyes de Inmigración. En la sesión legislativa de 2009 el Congreso local aprobó tres propuestas de ley con el fin de disuadir la inmigración.

La medida más importante en Atlanta fue introducida en Cobb en julio de 2007. Las autoridades locales firmaron el Acuerdo 287-g con la Agencia de Inmigración y Aduanas (Immigration and Customs Enforcement, ICE), que permite a las fuerzas locales del orden revisar los documentos de cualquier ciudadano con fisonomía hispana para hacer cumplir la Ley Federal de Inmigración. Si bien otros condados han implementado “acuerdos 287-g”, la mayoría ha limitado su desempeño a verificar el estatus migratorio de quienes están en prisión. Cobb ha llevado el acatamiento de la ley mucho más lejos al iniciar trámites de deportación de inmigrantes

1 Véase la tabla “21st-Century Gateways: Foreign Born Growth 1980 to 2006”, en línea: <<http://www.migrationinformation.org/charts/singer-table1.apr08.cfm>>.

2 En 1970, el censo de EUA incluyó la pregunta sobre “origen hispano” con el objeto de reconocer una identidad étnica compartida que atraviesa un vasto espectro de clasificaciones raciales. El término *etnicidad* en EUA incluye grupos de gente con base en sus países, naciones o regiones de origen (Pearlmann y Waters, 2002). “Hispanos” abarca descendientes de indígenas americanos, europeos y africanos. Es reconocida como una categoría de identidad que ofrece “articulaciones subjetivas de pertenencias y afinidad” (Perez y Hirschman, 2009). Según estos autores, los inmigrantes recientes se inclinan a reclamar identidades nacionales, como los mexicano-americanos, mientras que los nacidos en EUA prefieren identificarse como hispanos. Con el censo es imposible clasificar el origen nacional, por ello inmigrantes de diversos orígenes ancestrales se combinan en la categoría “hispano”, que es única en este país.



PATRICIA FORTUNY ▶ Isla de productos religiosos orientados al consumidor latino, en particular mexicano, en el centro comercial Plaza Fiesta, Atlanta, Georgia, 2007.

detenidos por violaciones menores de tránsito e instalar retenes en calles y carreteras para comprobar la portación de licencias de conducir válidas en Georgia. En diciembre de 2008, poco después de la instrumentación del programa, Cobb había deportado a más de 2700 reclusos. Los inmigrantes que viven en Atlanta tratan de evitar ciertas áreas y muchos cambiaron de empleo y de lugar de residencia. Los legisladores del condado promovieron la reglamentación antiinmigrante más drástica, que a su vez produjo el medio más hostil para los inmigrantes en Atlanta. Esto se debe en parte al acelerado desarrollo de la ciudad paralelo a la diversidad étnica. Su identidad histórica de antigua ciudad sureña no termina de ajustarse a estos cambios. Además, dos de

los grupos antiinmigrantes más activos del estado se ubican ahí y ejercen una presión constante: la Dustin Inman Society y el Primer Capítulo de Georgia del cuerpo de defensa civil Minutemen (Alonso, en este volumen).

Las parroquias

Las parroquias se localizan en áreas opuestas de Cobb. La historia de su cambio demográfico y variedad étnica es paralela a la de la región y refleja la construcción de una identidad específica *vis-à-vis* otras instituciones religiosas. En esta sección describimos la historia de cada parroquia en relación con

tendencias demográficas más amplias y explicamos cómo, en la ecología católica del condado de Cobb, cada una ha elaborado una identidad de “nicho” (McRoberts, 2003; Eiesland, 1999) que conforma su modo de incorporar a los recién llegados.

SANTO TOMÁS APÓSTOL

Antes de la fundación de esta parroquia, en 1966, en Cobb existía una sola: San José, creada en 1952. Para los devotos de Santo Tomás es central en su historia que a finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado la iglesia defendiera los derechos civiles de los afroamericanos y el fin de la segregación. Los años sucesivos estuvieron marcados por el rápido crecimiento de la población y la expansión de templos católicos en el condado, que para 1981 ya tenía seis parroquias. La historia reciente de la vasta presencia del catolicismo en el área confirma lo que encontramos en la investigación: la población católica en esa área es migrante en buena medida. La mayoría de los feligreses proviene de otras regiones del país, así como de Asia, África y Latinoamérica. En las décadas de 1970 y 1980 Santo Tomás presentó un ascenso súbito en su feligresía, con ventaja de euroamericanos que venían del noreste y medio oeste de EUA. Una infinidad de ellos aún se identifica con sus orígenes migrantes. Los entrevistados tenían ancestros nacidos en Polonia, Irlanda o Italia, y comparaban las adversidades de su propia familia con las de los inmigrantes recientes. Un feligrés que llegó a Atlanta en los años setenta expresaba así sus sentimientos: “Escuché historias de mis abuelos. En mi caso, la ola de inmigrantes irlandeses al área de Boston en aquella época”. El mismo párroco es hijo de inmigrantes polacos y resumió así su experiencia:

Soy producto de la inmigración. Soy estadounidense de segunda generación. Tengo abuelos polacos

por los cuatro costados en la ciudad de Chicago, que, como todo el mundo sabe, tuvo en una época la población polaca más numerosa del mundo fuera de Varsovia. Estoy familiarizado con la experiencia de crecer en una tradición y cultura diferente, parte de la experiencia americana.

Los hijos y los nietos de inmigrantes interpretan las condiciones actuales a través de la lente de su propia historia familiar de migración, al mismo tiempo que se perciben distintos de los nuevos inmigrantes en términos de su concepción y práctica del catolicismo. En contraste con los fieles anteriores, los escasos parroquianos consultados cuyas familias habían vivido en Atlanta durante generaciones habían perdido la memoria histórica de su origen europeo, y por ende carecían de un punto de comparación con la nueva inmigración. El sur no había recibido la ola migratoria que formó a EUA a fines del siglo XIX y principios del XX.

Desde luego, el sur y el condado de Cobb en particular fueron transformados por la affluencia posterior a 1965 y de manera específica por los flujos migratorios que comenzaron a remodelar la región a fines de la década de 1980. Estos cambios también se reflejan en la parroquia; por ejemplo, en 1992 se ofrecía una misa vietnamita para la creciente población de ese origen étnico.³ Ese mismo año, Santo Tomás hizo el primer registro de la membresía y la clasificó por grupo étnico: 85% constituía la mayoría euroamericana, los asiáticos eran la minoría más amplia con 7%, 5% se identificaban como latinos y 3% como afroamericanos.

³ En el año 2000 la misa vietnamita se suspendió. En 1992, la arquidiócesis fundó misiones para este grupo y la mayoría prefirió asistir a ellas. Este tipo de iglesia o *national parish* surge entre los católicos irlandeses y alemanes establecidos en la ciudad de Nueva York a mediados del siglo XIX. Es “el intento institucional de un grupo migrante de preservar la vida religiosa de su nación o país” (Dolan, 1972: 359).

En 2000 la parroquia comenzó una transformación demográfica que se manifestó con el aumento de latinos de 5 a 15%, la proporción asiática se había mantenido en 7% y la africana —de Nigeria— se había elevado a 12%. Aunque el carácter inclusivo formaba parte de la identidad de la parroquia desde su temprano compromiso con los derechos civiles, fue durante los años noventa que Santo Tomás cristalizó una identidad distintiva entre las iglesias católicas locales. Los consultados la pensaban como única porque era un lugar diverso e incluyente, que respondía a los cambios demográficos en la sociedad y se esforzaba por incorporar a los inmigrantes sin importar su origen étnico o nacional.⁴

En un inicio, la llegada de un pequeño clero hispano a mediados de los años noventa se adecuó bien a este modelo de vida parroquial. Un integrante euroamericano, que había adoptado niños latinos, quería iniciar un ministerio hispano en la iglesia para profundizar la conciencia cultural de sus hijos y, además, atender a la creciente población latina. Un sacerdote italiano decía en ese entonces una misa en español lo mejor que podía. En 1999, el ministerio hispano acogió al padre mexicano Jaime Molina. Su llegada cambió radicalmente la composición de la parroquia. Como señaló una voluntaria euroamericana: “Por alguna razón encontraron al padre Jaime y... entonces explotó el fenómeno. Fue el principio del fin”. La membresía latina casi se triplicó: pasó de 15% en el año 2000 a 43% en 2007, equivalente a 6 000 familias registradas. Los euroamericanos ya no eran la mayoría, conformaban 39% del total. Los afroamericanos mantuvieron 13% y la población asiática declinó hasta 5%. Santo Tomás se había transformado en una iglesia *multiétnica* “en la cual ningún grupo racial constituye más del 80% de la feligresía” (Yancey, 2003: 55).⁵

Para explicar este incremento exponencial entre los latinos, así como el impacto en la parroquia, es importante dar testimonio de la pastoral aplicada por el sacerdote Jaime Molina y de la llegada años

después del padre Pancho, argentino. La pastoral consiste en un ejercicio evangélico y espiritual que rebasa las prácticas institucionales. Contar con sacerdotes que celebran misa en español y que, además, practican un ministerio que integra a los fieles al Evangelio explica en parte el aumento en el número de éstos. Según el padre Molina, en 1999 sólo unos 15 feligreses hispanos asistían a misa en Santo Tomás, pero ya en abril de 2007 se habían registrado 3 000 familias latinas, 95% mexicanas. El cambio afectó las actividades de la parroquia al grado de que las misas dominicales en español se multiplicaron.⁶ Para entender este cambio en la composición de la feligresía hemos de tomar en cuenta no sólo el crecimiento natural debido a la inmigración —en especial mexicana y guatemalteca— durante la última década, sino también dos temas de naturaleza más sociológica: por una parte, el padre Molina irradió un carisma considerable que ha atraído a latinos y a euroamericanos a su parroquia; por otra, su exitoso ministerio no sólo atrajo a los católicos sino que fortaleció su fe.

Las misas dominicales en español se caracterizan por una intensa y universal participación de los asistentes. El coro de niños latinos anima la

4 En contraste con la “parroquia nacional”, el presente arzobispo de Atlanta desde 2005 rechazó *de facto* ese modelo y favoreció uno en el que las parroquias tuvieran variedad étnica y lingüística en su interior para reflejar la diversidad del “cuerpo de Cristo”.

5 George Yancey prefiere el vocablo *multirracial* frente al de *multiétnico* porque *etnidad* se refiere a grupos culturalmente distintos y *raza* designa grupos percibidos como físicamente diferentes de los otros. El mismo autor afirma que las distinciones raciales son las que crean más problemas en la sociedad estadounidense. Menos de 8% de las iglesias en EUA pertenecen al modelo multiétnico (Yancey, 2003: 16-17).

6 Los domingos se ofrecían tres misas. En la Pascua se decían dos misas simultáneas a las 2:00 p. m., una en la nave central y otra en el Salón Social. Durante la semana había tres misas en la noche. Todos los servicios eran en español.



MARIE FRIEDMANN MARQUARDT ▶ Procesión en un suburbio de Atlanta, parte de la celebración del cumpleaños de la Virgen de Guadalupe. Doraville, Georgia, diciembre de 2002.

ceremonia con guitarras e instrumentos de percusión bajo la batuta de un laico jalisciense. Cantan y tocan a ritmo ranchero banda y baladas en español. Los 12 pares de ministros de la Eucaristía son mexicanos o de origen mexicano. Varios recién nacidos son presentados a la congregación y en caso de que algún creyente celebre su cumpleaños o aniversario de boda todos entonan *Las mañanitas*. Los asistentes enlazan sus manos al recitar el Padre Nuestro, se dan la mano en señal de paz mientras el sacerdote pasea por el templo haciendo lo mismo con los asistentes. Al finalizar el sacramento, los fieles pasan al salón de la parroquia y toman café y donas.

Este modelo se conoce como Sistema Integral de Nueva Evangelización (SINE)⁷ y se introdujo en esta parroquia en el año 2000 por iniciativa del padre Javier Molina. Este enfoque se concentra en promover interacciones frecuentes e intensas entre los

creyentes y fomenta la creación de “comunidades de vida cristiana”, grupos de 10 a 12 personas que se reúnen una noche a la semana para el estudio de la Biblia.⁸ Uno de los objetivos básicos del SINE es alentar a los creyentes a ser más activos y comprometidos con la evangelización y con una vida cristiana en todo momento, en lugar de que su cristianismo se limite a una práctica puramente sacramental.⁹

7 El SINE inicia en México en 1974, cuando el padre Alfonso Navarro tiene una experiencia espiritual que lo convence sobre el poder del Espíritu Santo. Esta vivencia lo inspira a crear una forma de evangelizar que integrara “todo para todos” en una parroquia.

8 Estos grupos permanecen varios años juntos, estudian, organizan retiros para grupos etarios, por sexo o parejas en los que enseñan la integración del Evangelio a la vida diaria.

9 El padre Molina había practicado la pastoral SINE en México durante más de 10 años.

IGLESIA DE LA TRANSFIGURACIÓN (TRANSFIGURATION CATHOLIC CHURCH)

La Transfiguración, localizada al noroccidente del condado de Cobb, se fundó en 1977. Al principio convocababa a unas 45 familias que se reunían en el salón de un hotel local. A mediados de los años ochenta la congregación adquirió un predio y construyó un templo amplio y moderno en medio de un vasto terreno boscoso. En esa época, las 750 familias de la iglesia no llenaban el santuario, pero la feligresía comenzó a crecer exponencialmente a finales de esa década. En la actualidad hay 4 500 familias registradas o cerca de 15 000 feligreses. El aumento se debe a dos factores. Primero, el área circunvecina del santuario experimentaba una rápida construcción de viviendas y tuvo un desarrollo significativo a finales de los ochenta y principios de los noventa. La mayoría de los proyectos residenciales en el área se habitaron por profesionales acaudalados, muchos de ellos reubicados en el área metropolitana de Atlanta gracias al enorme crecimiento económico. La Transfiguración se sitúa en un área del condado que es notoria por sus excelentes escuelas, hermosas colonias y negocios que dan servicio a un sector social de ingresos medios a altos.

Sin embargo, el crecimiento de la iglesia no refleja sólo el aumento de la población del área, dado que, según los registros parroquiales, casi 50% de la feligresía viene de fuera. Estos católicos acuden a la Transfiguración en lugar de asistir a su parroquia local dado el carácter de la iglesia y los programas que ofrece. Desde su fundación los creyentes pertenecían a la Renovación del Espíritu Santo —de adscripción católica— dirigidos por un párroco con gran carisma. La parroquia fue un lugar de culto activo, “espiritual”, con una liturgia post Vaticano II, que los devotos describen como “contemporáneo” y “moderno”. Por ejemplo, el santuario tiene forma circular en torno al altar, que se alza en el centro del recinto. En preparación para la comunión, los

ministros de Eucaristía se reúnen alrededor del altar con el sacerdote, lo que contrasta con la mayoría de las parroquias, en las que los laicos no se acercan al altar, sino que esperan a que el sacerdote les lleve la comunión.

El párroco, que ha permanecido en la Transfiguración desde 1989, es un líder dinámico al que todos admirán. Como muestra de la estimación que despierta entre los fieles, se instaló una estatua de San Francisco, cerca del canino favorito del párroco, un basset hound. Además de contar con un ambiente de culto muy activo y un párroco encantador y popular, la iglesia tiene más de 60 programas que van desde una cooperativa para el cuidado infantil hasta un evento que ofrece “queso y vino” a los recién llegados. El Programa “ChrisTeen” —“adolescentes cristianos”— cuenta con más de 700 miembros. En entrevistas con euroamericanos, muchos afirmaron preferir esta parroquia para brindarles a sus hijos la oportunidad de participar en los programas.

El ministerio hispano fue creado en 1998, cuando se asignó un hispanohablante a la parroquia. A diferencia de Santo Tomás, que percibía la necesidad de un consejo hispano y otro para las comunidades nigerianas y vietnamitas, la Transfiguración no ha sentido la necesidad de añadir otros ministerios. El programa hispano no surgió debido a la diversificación étnica, más bien respondió a la presencia de un sacerdote que podía decir misa en español. En resumen, la demografía de esta parroquia no sólo es menos diversa que la de Santo Tomás Apóstol, sino que tampoco tiene una identidad “multicultural”.

El ministerio hispano ofrece una misa en español los domingos a las 2:00 p. m. En contraste con Santo Tomás, la Transfiguración aún tiene 235 familias latinas, la mayoría colombianas, que constituyen 5% del total, mientras que las familias anglosajonas ascienden a 4 000 o 94%. El resto son afroamericanos y asiáticos. Si bien el sacerdote hispano organiza actividades para su comunidad, sus

feligreses latinos han adoptado el *ethos* de los católicos anglosajones. Las parroquias de Santo Tomás y la Transfiguración presentan entornos sociales contrastantes precisamente por el tipo de feligreses. En la última, prevalece el orden por encima de la improvisación, los himnos son en inglés con algunos versos en español, con un sabor menos latino que en Santo Tomás, donde casi todos los servicios suenan a música popular mexicana. Julián, mexicano e indocumentado, de origen popular, pertenece a la Transfiguración. Percibe así a los colombianos de la iglesia:

Creo que... esa gente que viene de Sudamérica tiene más preparación, más escolaridad, son mejor educados. Los mexicanos somos gente alegre que de todo nos reímos. No hay mucha gente con estudios. [...] con estas amistades nuevas ves la diferencia, porque son gente más callada, que habla más correctamente y aprendí cosas de ellos para mejorar...

En contraste con Julián, Diana, mexicana nacionalizada estadounidense, que además recibe altos ingresos, pues su cónyuge es un ingeniero de Hewlett-Packard, desplegó una actitud casi de desprecio sobre personas como Julián. Entre mexicanos como Diana y los indocumentados existe una diferencia insalvable de ingreso y de clase que impide el más mínimo atisbo de cercanía social o política, en virtud de que los primeros se sienten más cerca de los inmigrantes colombianos y de los anglosajones de altos ingresos. Los fieles latinos de la Transfiguración, casi todos colombianos, se parecen mucho en términos de clase —educación, ingresos, vivienda— a sus contrapartes euroamericanos y aquellos que no están a la altura de los anteriores, a menudo mexicanos, se esfuerzan por adaptarse a las prácticas de la parroquia. En cambio, los latinos de Santo Tomás, en su mayoría mexicanos, se distinguen de los euroamericanos tanto en términos de clase como de prácticas religiosas.

Relaciones interétnicas en las parroquias

La investigación evaluó el grado y tipo de interacción interétnica de cada parroquia, y las impresiones que los grupos étnicos tenían unos de otros. El voluntariado y el clero de la Transfiguración perciben al hispano como una extensión natural de sus otros ministerios y apenas detectan tensión en su iglesia. Decía un diácono: “Tenemos una comunidad hispana fuerte y vigorosa, que nos esforzamos en integrar al cuerpo principal de la comunidad”. El administrador describía el desarrollo del consejo hispano con estas palabras:

Todos trabajan juntos mucho más, no se trata simplemente de dos culturas, dos ministerios, español e inglés. Nos gustaría tener una sola parroquia, pero sentimos que es muy necesaria esa misa de 2:00 para quienes el español es su única lengua. Así que, aunque queremos cumplir ese requerimiento, nos gustaría tener una sola liturgia, porque somos una sola iglesia.

A diferencia del personal voluntario y de la feligresía de Santo Tomás, los de la Transfiguración consideran que el espacio hispano es necesario sólo por las diferencias de lengua, no para servir a diversas teologías, liturgias o culturas con la feligresía angloparlante. La única diferencia entre el ministerio hispano y el anglo es el lenguaje. De hecho, los miembros de la Transfiguración reconocen que muchos latinos que hablan la lengua asisten a las misas en inglés. En entrevistas indicaron que muchos latinos intervienen en programas y grupos eclesiásticos en inglés, como los Caballeros de Colón y el Comité Social. Dado que el ministerio hispano es pequeño, rara vez surgen conflictos por el espacio, como en Santo Tomás.

Santo Tomás, una parroquia que sepreciaba de su identidad incluyente y multicultural, se encontró a mediados de la década con sucesos que, según los

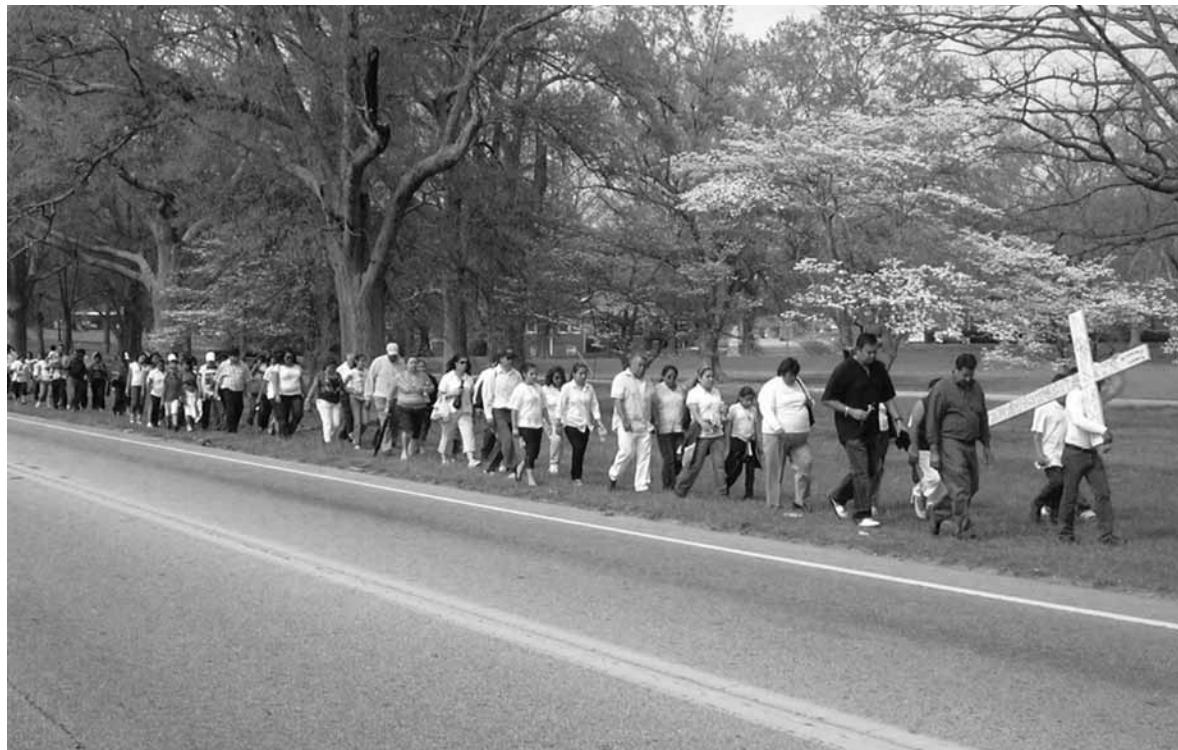
antiguos feligreses, ponían en entredicho su identidad fundamental:

VOLUNTARIA 1. Hay que admitir que [el padre Molina] está haciendo las cosas bien. [...] lo que está haciendo es obviamente muy bueno. Es tan radicalmente diferente de lo que somos, que se presta a desafíos, ¿cómo se vuelve uno parte de la iglesia católica de Santo Tomás cuando al interior de sus muros hay dos comunidades en la fe que no hablan la misma lengua? Casi tenemos una concepción diferente de nuestra fe.

VOLUNTARIA 2. Y nuestras paredes no son suficientemente grandes para contenerlos a todos. Está a reventar...

VOLUNTARIA 3. Es como si, cuando tienes una familia grande, a veces tienes que darte cuenta de que te quedó chica. Pero al mismo tiempo hay gente que te considera prejuiciada, porque no pueden admitir que ya no funciona.

El personal voluntario y otras personas preocupadas por que Santo Tomás se transformara en dos comunidades con diferente fe reiteraban su temor a que se les considerase prejuiciados. Negaban la posibilidad de que sus recelos obedecieran a prejuicios y subrayaban ciertos problemas: diferencias en las ideas de cultura, eclesiología y la autoridad sacerdotal, uso del espacio, escaso o nulo manejo del inglés entre los latinos, contrastes en la escolaridad y el control de los niños en público, que en conjunto causaban fuertes tensiones.



ANTÓN FLORES ▶ Miembros de la Parroquia de Santo Tomás Apóstol llevan una cruz que encabeza la peregrinación conformada por inmigrantes en la Semana Santa en suburbios de Cobb County, Atlanta, Georgia, abril de 2009. La cruz honra a aquellos cuyas vidas han sido afectadas por la detención y la deportación.

Conviene examinar aquí dos fuentes de tensión. Primero, la concepción del uso y la distribución del espacio. Este asunto ejemplifica los temas logísticos que emanan del crecimiento y cambio demográfico en una parroquia. Segundo, los criterios sobre una eclesiología católica adecuada. Las iglesias se ven obligadas a recurrir a temas sobre prácticas y teología debido a las pugnas surgidas. Por último, examinamos un área de coincidencia de las dos feligresías: la formación religiosa de los niños. Aunque en ambas parroquias reciben la doctrina juntos, lo que abre la posibilidad de integración en la segunda generación, los jóvenes han optado por tener grupos juveniles latinos y euroamericanos separados.

PREOCUPACIONES LOGÍSTICAS: USO Y DISTRIBUCIÓN DEL ESPACIO

En Santo Tomás la cuestión del espacio físico desató el conflicto latente entre hispanos y euroamericanos. El crecimiento súbito e inesperado de la membresía hispana provocó diversas reacciones entre los fieles que de un momento a otro se vieron obligados a *compartir* sus espacios con los recién llegados. Algunos de los miembros más antiguos incluso sintieron que su iglesia había sido *invadida e inundada* por una ola de hispanos en un breve periodo. El estacionamiento tuvo que ser ampliado y se sacrificaron áreas usadas en otras actividades, en especial durante la misa dominical. Poco después, en 2006, el sector anglosajón notó que durante las misas en español —la de las 2:00 p. m. en particular— el templo estaba atestado de gente. Muchos fieles se veían forzados a permanecer de pie en las naves laterales o detrás de las últimas bancas durante el sacramento, una situación que los estadounidenses consideraban inaceptable. Para resolver la sobrepoblación, recurrieron a una maniobra legal que les facilitó la agencia de bomberos: se ordenó que *todos* los asistentes debían disponer de un asiento y que el aforo máximo sería de 600 personas

para evitar tumultos y riesgos. Los bomberos añadieron que cualquier transgresión a estas restricciones constituiría una “amenaza” a la “seguridad” de la comunidad. A partir del anuncio ha habido cierta vigilancia para garantizar el cumplimiento de la norma, pero no se ha logrado del todo. El conflicto por el espacio revela, por una parte, que la congregación recurrió a una medida disciplinaria para distribuir y apropiarse del espacio desde una posición de dominio; por otra, vemos una oposición clara entre las dos culturas. Los anglos imaginan y mantienen una relación *ordenada y estructurada* con el espacio, en tanto que los hispanos tienen una relación distinta con el lugar que ocupan. La distancia entre las dos partes es de naturaleza cultural, pero también refleja desigualdad de origen y de clase.

PREOCUPACIONES TEOLÓGICAS: CONCEPCIONES Y PRÁCTICAS DIVERGENTES DEL CATOLICISMO

Además del problema de espacio, la congregación latina habla una lengua diferente no sólo en el sentido estricto del término —porque la vasta mayoría habla sólo español— sino también en el sentido de practicar una religiosidad mucho más similar a la “religión popular” que se practica en el México rural, identificada con el culto a santos y vírgenes y la recitación de rosarios y novenas bajo la guía de un sacerdote. Si bien provienen de diferentes entidades de México, los inmigrantes que llegaron a Santo Tomás son, en general, gente con un ínfimo nivel educativo. Muchos sólo estudiaron la primaria o tal vez la secundaria incompleta. El catolicismo que practicaban en sus pueblos es muy similar al vigente antes del Concilio Vaticano II. Todavía existen regiones rurales en México que carecen de párroco o lo comparten con otras comunidades. De este modo, su devoción católica es muy diferente de la teología y la liturgia oficiales y dista de las innovaciones del Concilio Vaticano II. Allá, en sus lugares de origen, la figura del

sacerdote aún representa una autoridad clave. Los feligreses euroamericanos son conscientes de que esta religiosidad es distinta de su práctica contemporánea y también parte de su propio legado. Como manifestaba una voluntaria de la parroquia cuyos abuelos eran inmigrantes italianos:

Es decir, cuando mis abuelos llegaron, eran gente que no tenía instrucción. Escuchaban todo lo que el sacerdote les decía. Y cuanto más educados nos volvimos los católicos estadounidenses esa iglesia se fue transformando. La concepción de espiritualidad cambió. Vamos a misa por razones casi diferentes que los [inmigrantes]. Lo interesante es que atiborran la iglesia para la misa y aquellos de nosotros más maduros y más educados, en cierto modo [risas]... de alguna forma algo se ha perdido.

Afirmaba que “el catolicismo estadounidense” correspondía al modelo post Vaticano II, en el que los católicos se guían por su conciencia personal, mientras que el de los inmigrantes latinos era pre Vaticano II y la obediencia hacia el cura prevalece. El modelo SINE por un lado funciona como un imán que atrae a numerosos devotos latinos, y por el otro ha sido una fuente de conflicto e inconformidad entre los católicos euroamericanos para quienes esas prácticas son demasiado similares a las del protestantismo carismático y evangélico. Como explicaba Andrea, euroamericana, los latinos involucrados en SINE pasan por lo menos cuatro días a la semana en actividades relacionadas con la iglesia. Se trata de un compromiso enorme y hay que estar muy “prendido”. Les piden que hagan muchas cosas y el sentimiento general es que la feligresía angloparlante no está lista para un compromiso así: salir a tocar puertas y reclutar gente para que venga a la iglesia no es algo que la iglesia tradicional angloparlante haya hecho mucho, así que es un cambio importante.

La misa dominical de las 2:00 p. m., en español, con un templo lleno hasta el tope es una

expresión más de la “intensa” religiosidad de los latinos. La mayoría de los mexicanos ha abrazado su religión y la ha convertido en una mezcla de catolicismo conservador-tradicional, evangélico, con resabios liberales. El ritual dominical recrea su cultura rural mexicana, y por ende los feligreses anglos deben sentirse bastante excluidos. Además de su incomodidad con la evangelización puerta a puerta, que otro feligrés describió como “muy ajena a la experiencia católica estadounidense”, y el compromiso de invertir mucho tiempo en la creencia entre los latinos, algunos euroamericanos incluso percibían que sus sacerdotes consideraban ejemplares a los latinos.

LOS ESFUERZOS DE INTEGRACIÓN: LA EDUCACIÓN RELIGIOSA DE LOS NIÑOS

Una afinidad compartida por las dos iglesias es su compromiso con la integración de los niños en la instrucción de la fe y la preparación para los sacramentos. En Santo Tomás cualquier tarde de la semana los niños asisten al catecismo. Es uno de los pocos espacios y tiempos en que ambas congregaciones comparten actividades. Las clases son en inglés y hay una mezcla real de latinos y anglos. Los primeros constituyen el grupo más numeroso. Observamos dos modelos distintos. En la Transfiguración hay un amplio grupo de jóvenes que se reúne una vez a la semana para discutir temas religiosos u organizar actividades deportivas. El grupo se compone de latinos, hombres y mujeres, provenientes de Argentina, Colombia, México, Ecuador, Venezuela y otros países latinoamericanos. Intercambian ideas y hablan en sus diferentes acentos sólo en español. Se identifican como *hispanos* más que con sus respectivos países de origen. En Santo Tomás la situación es diferente: SINE organiza retiros frecuentes para enseñar el Evangelio y proporcionar a los jóvenes valores morales que les ayuden a llevar una vida cristiana. En este caso los jóvenes mexicanos no

han alcanzado una fuerte identidad con EUA, como los jóvenes latinos de la Transfiguración. Así, aun la generación más joven de Santo Tomás se resiste al proceso de asimilación¹⁰ no sólo a la sociedad estadounidense sino también al resto de los latinos. Perpetúan su identidad mexicana como esencial para su vida en el país de destino.

La Transfiguración se esfuerza por propiciar la asimilación canónica del autor clásico Milton Gordon, en la que los inmigrantes abandonan su cultura ancestral y asumen el comportamiento y valores de la sociedad dominante o el *mainstream* (Gordon, 1964: 85). Yolanda Berrios, autoridad del ministerio hispano, lo percibe así: “El Consejo Administrativo de la Parroquia (CAP) desea la asimilación, pero me cuesta un chorro, porque no puede lograrse al 100%”. Aun si la asimilación¹¹ no sucede como una política explícita, las prácticas y las actividades tienden a fomentarla. Por ejemplo, la música latina y los festivales con piñatas están prohibidos porque generan ruido, basura y caos, los latinos deben adaptarse al “modo americano” de celebrar la misa y la fiesta. En Santo Tomás los latinos intentan asimilarse, pero en el marco del nuevo modelo, es decir, se incorporan a la nueva sociedad sin renunciar del todo a su cultura (Alba y Nee, 2003). La última vía es más innovadora, pero más conflictiva y pausada, como se ha mostrado en este estudio.

El grado relativo de innovación en las parroquias

Los euroamericanos de la Transfiguración no constituyen una minoría como en la otra parroquia, no requieren acomodarse a la religiosidad hispana, la tensión es mínima. Asumen que con el tiempo los inmigrantes se asimilarán al *ethos* religioso estadounidense. Su percepción sobre el ministerio latino refleja este supuesto, en contraste con lo que sucede en Santo Tomás Apóstol. El notable éxito del SINE en Santo

Tomás no sólo acarrea un crecimiento rápido de la comunidad latina sino que promueve un compromiso de tiempo y energía con la iglesia. Esto ha causado desconcierto entre los antiguos feligreses. Además de constituir una minoría numérica, son impulsados por la pastoral a asimilarse, en cierto grado, al *ethos* religioso latino. En otras palabras, su congregación experimenta un proceso de aculturación al revés, a la que la vasta mayoría se opone con todas sus fuerzas.

Las tensiones manifestadas en esta parroquia en torno al crecimiento de la feligresía de latinos y la presión a favor de la aculturación al revés han producido resultados inusitados en Santo Tomás. Primero, los y las voluntarias euroamericanas y líderes laicos dudan del “éxito” futuro en esta parroquia. ¿Será posible la incorporación total de latinos, euroamericanos y otros grupos en un estilo, un lenguaje y una práctica de culto únicos? Andrea articulaba así este cambio:

Bueno, hay gente como nosotros, que va a misa de 9:30. Y hay alguna gente que va a esa hora porque se sentiría muy incómoda en la misa de 11:00, que es en buena medida para la comunidad nigeriana —usan tonos de voz muy altos, con mucho canto— o en la misa de los *Life-Teen* [adolescentes] a las 5:00. [...] la gente tiene diferentes comportamientos... ¿Deberíamos obligar a nuestros fieles a

¹⁰ El estudio realizado en Santo Tomás demuestra lo que afirman Waters y Jiménez (2005: 119-122): la asimilación de los inmigrantes en NCE, como Atlanta, no puede entenderse como sucedió con la migración europea a fines del siglo XIX y principios del XX o como ha sido en las CET. En Atlanta, además de la generación del inmigrante, segunda o tercera, es importante tomar en cuenta las recurrentes olas de nuevos inmigrantes que no cesan de llegar y así recrean los lazos entre los mexicano-americanos con sus connacionales y con su cultura, refuerzan a la vez su identidad mexicana y por ende complejizan y transforman el proceso de asimilación a la sociedad estadounidense.

¹¹ No obstante la urgencia de asimilar a los mexicanos en la Transfiguración, ésta se ve menguada por la continua ola de nuevos inmigrantes.

hacer algo con lo que no se sienten cómodos cuando rezan? [...] Tenemos que encontrar el modo de ser una comunidad, que se organizaran muchos eventos sociales, lugares que propicien la unidad y aprender a llevarnos bien, pero no obligar a nadie a rezar de una determinada manera.

En resumen, Santo Tomás está cambiando hacia un modelo que fomenta la diferencia, más que tratar de negarla o “mezclarla”, y que genera un espacio para el desarrollo y la perpetuación de diversas formas de vivir el catolicismo. El objetivo no es compartir la liturgia o la teología, sino formar parte de una comunidad. Tenemos la hipótesis de que esta visión no habría sido posible si los feligreses euroamericanos no hubieran sentido la desconcertante presión de cambiar su propia teología y práctica.

En esta parroquia, sacerdotes, voluntarios y líderes laicos han comprendido que si desean construir sobre la visión de crear una comunidad en la diversidad, cada uno con su propia eclesiología y liturgia distintivas, están obligados a manejar y superar las fuentes de tensión. La iglesia debe fijar una estrategia para compartir el espacio y urdir un plan para superar los equívocos, el prejuicio y la discriminación. Esto nos conduce al segundo resultado inesperado en Santo Tomás, que en 2007 se encontraba en un aprieto o, en palabras de una empleada, “ya no funcionaba”.

La parroquia desarrolla una gama de programas innovadores para reducir las tensiones internas y hallar las vías apropiadas para crear una “comunidad”. Examinamos dos programas de esa índole. “Sueña la visión” busca solucionar problemas logísticos asociados con el crecimiento de la iglesia. “Viajando juntos” intenta superar prejuicios y desavenencias, así como promover la defensa política de los inmigrantes latinos. La carencia más apremiante es de instalaciones que cubran las necesidades de la iglesia, como contar con espacios de culto, educación, reunión y encuentro. “Sueña la visión” es descrito

en el sitio web como “un plan, *i. e.* una visión para la sustentabilidad y la viabilidad ahora y en el futuro”, en diferentes circunstancias sería simplemente una campaña para edificar un nuevo templo. No obstante, entre los viejos miembros reina la resistencia y asumen que los latinos deberían contar con sus propios servicios. El párroco e incluso el arzobispo de Atlanta y la Conferencia de Obispos Católicos de EUA se oponen tajantemente a esto último, aduciendo que iglesias como Santo Tomás deben encontrar una forma de hacerse “un cuerpo en Cristo”.

Este mandato y las tensiones que le antecedieron condujeron a una estrategia de planeación innovadora y complicada en la que 23 “grupos”—de laicos voluntarios— se reunieron durante un año para discutir un tema específico, que iba desde el “diseño de los jardines” hasta “la acústica y la música”, de “la hospitalidad” a “la tecnología”. Se animaba a participar a todo el que estuviera interesado. Cada grupo tenía representación de las congregaciones hispanohablantes y angloparlantes, y todos los grupos requerían traductores. Antes de su encuentro inicial, a los grupos se les instruyó en el “modelo de consenso” para tomar decisiones. Una presentación de *Power Point* demostró que el modelo requiere respeto mutuo, confianza, cooperación y apertura a la solución de conflictos, es decir, “una discusión abierta con participación plena, [...] aceptando decisiones más que individuales, aquellas que sean para el bien común”. Lo que pudo ser un proceso sencillo de abordar preocupaciones logísticas en la parroquia se transformó en un compromiso de respeto mutuo entre los grupos. Como explica su página web:

“Soñar la visión” es más que una metodología para evaluar programas y edificios. Es más que un proceso de planeación. Sí, ¡es eso! Versa también sobre la construcción del reino de Dios. Aborda el tema de culturas que se unen para descubrir el plan de Dios para la parroquia... Aspira a reunirnos como



MARIE FRIEDMANN MARQUARDT ▶ Misa en español en la Iglesia Católica de la Transfiguración, la parroquia católica más grande de los suburbios del norte de Atlanta. Cobb County, Georgia, marzo de 2008.

hermanos y hermanas unidas en Su nombre para crear algo que es hermoso y único.

A finales de 2008, los grupos hicieron recomendaciones y las entregaron a un Comité de Iniciativas. Según el párroco, un resultado significativo fue que “teníamos que hablar de qué significa para nosotros la unidad, que no es uniformidad”. Los asistentes reconocieron qué grupos de la parroquia podrían tener modos diferentes de abordar la misma tarea —e. g. quienes dan la bienvenida a los hispanos llevan uniforme, mientras que quienes reciben a los anglosajones no lo portan—. Este proyecto brinda tácticas novedosas para manejar asuntos estructurales y logísticos que podrían servir como modelos efectivos incluso para la sociedad más amplia.

“Viajando juntos: un Creador, una familia, un viaje”, iniciado en 2007, atiende asuntos más espinosos que el anterior. Se describe como la “campaña en pro de la unidad” de Santo Tomás. Tiene un objetivo triple: educar a los fieles en un cristianismo sobre inmigración y migrantes, crear una sola comunidad para discutir y reflexionar sobre el impacto de la inmigración en la parroquia y buscar soluciones políticas para una reforma migratoria efectiva. La declaración del programa expresa:

Superaremos los equívocos, la ignorancia, la competencia y el temor que obstaculizan una acogida genuina a todas las culturas en la parroquia de Santo Tomás. Mostraremos las enseñanzas de Jesús de amar y cuidar al prójimo.

Este proyecto fue iniciativa de líderes laicos de la iglesia —T. J. y Andrea Wilson—, que trabajaron con el respaldo pastoral y del voluntariado. La primera sesión se llevó a cabo en la primavera de 2008, incluyó una película y una plática con el cónsul mexicano en Georgia para discutir sobre los mitos y realidades de la migración. Se exhortó a los líderes a que asistieran y se enviaron cartas de seguimiento a los ausentes para que participaran en la segunda sesión. A fines de 2009 unos 200 líderes laicos habían acudido a estos eventos. A semejanza del programa “Sueña la visión”, “Viajando juntos” ofrece un modelo para manejar la tensión y el conflicto, no sólo en la iglesia, sino también en el condado y, de hecho, en la nación, a medida que los participantes se involucran en campañas de apoyo político a favor de una reforma integral de la inmigración.

Análisis y conclusiones

Las diferencias entre las parroquias son analizadas en referencia a dos factores: primero, *la proximidad social de los nuevos inmigrantes*, el grado —percibido o real— de competencia por recursos económicos, poder político y espacio físico. Segundo, *el compromiso cívico con los nuevos inmigrantes*: espacio seguro, oportunidad para la interacción cara a cara que fomenta el reconocimiento mutuo. En este punto las iglesias se tornan importantes. Hace casi dos siglos, De Tocqueville observó el carácter peculiar de la “democracia en América”, al describir al país como una nación llena de organizaciones voluntarias, con una sociedad civil muy activa en los cimientos de su sistema político. De Tocqueville observó que las iglesias se encontraban entre las asociaciones voluntarias

con mayor presencia. Esto continúa siendo así, sobre todo en el sur. Las iglesias locales a veces entablan un debate directo sobre temas políticos, es más, sirven para que la gente se reúna en un espacio común relativamente seguro. Williams (2010) incluso afirma que las iglesias —de origen judeo-cristiano— pueden ser escenarios ideales para disminuir las tensiones interraciales que existen en la sociedad más amplia.

Tanto la Transfiguración como Santo Tomás ofrecen ese tipo de lugar y proporcionan una base teológica y ética para el reconocimiento y el respeto mutuos. En lo que varían sustancialmente es en el primer factor. En la Transfiguración pocos feligreses perciben que la iglesia enfrente una competencia por recursos, poder y espacio, mientras que en Santo Tomás ese problema es apreciado en toda su complejidad. A partir de estos casos y otros que hemos examinado, la convergencia de estos factores —proximidad social, espacio y oportunidad para un compromiso cívico significativo— puede ser un catalizador de la transformación. Aunque esta innovación inicia en la iglesia, puede llegar a rebasarla con programas como “Sueña la visión” de índole popular, basado en el consenso, que busca la unidad en la diversidad y que podría utilizarse en la resolución de problemas logísticos similares que surgen más allá del templo, como las escuelas o barrios. Asimismo, “Viajando juntos” es capaz de convertir a sujetos sociales que aprenden a percibir de modo distinto a los recién llegados y a fomentar la acción pública entre ellos mismos y en su apoyo. Estos “conversos” incluso tomaron las calles más peligrosas de Atlanta, en una insólita peregrinación el Jueves Santo de 2009. □

Bibliografía

- Alba, Richard y Victor Nee, 2003, *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard University Press, Cambridge.
- Davis, Mike, 2001, *Magical Urbanism. Latinos Reinvent the U. S. City*, Verso, Nueva York.
- Dolan, Jay P., 1972, "Immigrants in the City: New York's Irish and German Catholics", en *Church History*, vol. 41, núm. 3, pp. 354-368.
- Durand, Jorge, Douglas Massey y Chiara Capoferro, 2005, "The New Geography of Mexican Migration", en Víctor Zúñiga y Rubén Hernández-León (eds.), *New Destinations: Mexican Immigration in the United States*, Russell Sage Foundation, Nueva York, pp. 1-20.
- Ebaugh, Helen Rose y Janet Saltzman Chafetz, 2000, *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, AltaMira Press, Walnut Creek.
- Eiesland, Nancy, 1999, *A Particular Place. Urban Restructuring and Religious Ecology in a Southern Exurb*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia, 2010, "Espacios y sociabilidad entre migrantes mexicanos indocumentados. La iglesia como lugar de encuentro", en Diana Sagástegui (coord.), *Ciudad, espacio público y sociabilidad*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 21-56.
- y Philip J. Williams, 2007, "Religion and Social Capital among Mexican Immigrants in Southwest Florida", en *Latino Studies*, vol. 5, núm. 2, pp. 233-253.
- Gordon, Milton, 1964, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Oxford University Press, Nueva York.
- Light, Ivan, 2006, *Deflecting Migration. Networks, Markets and Regulations in Los Angeles*, Russell Sage Foundation, Nueva York.
- Marquardt, Marie Friedmann, 2005, "From Shame to Confidence: Gender, Religious Conversion, and Civic Engagement of Mexicans in the U. S. South", en *Latin American Perspectives*, vol. 32, núm. 1, pp. 27-56.
- McClain, Paula et al., 2006, "Racial Distancing in a Southern City: Latino Immigrants' Views of Black Americans", en *The Journal of Politics*, vol. 68, núm. 3, pp. 571-584.
- McRoberts, Omar, 2003, *Streets of Glory: Church and Community in a Black Urban Neighborhood*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mohl, Raymond A., 2005, "Globalization, Latinization, and the Nuevo New South", en James C. Cobb y William Stueck (eds.), *Globalization and the American South*, University of Georgia Press, Athens, pp. 66-99.
- Odem, Mary, 2004, "Our Lady of Guadalupe in the New South: Latino Immigration and the Politics of Integration in the Catholic Church", en *Journal of American Ethnic History*, vol. 24, núm. 1, pp. 26-57.
- Pearlmann, Joel y Mary C. Waters, 2002, "Introduction", en Joel Pearlmann y Mary C. Waters (eds.), *The New Race Question: How the Census Counts Multiracial Individuals*, Russell Sage Foundation, Nueva York, pp. 1-32.
- Perez, Anthony Daniel y Charles Hirschman, 2009, "The Changing Racial and Ethnic Composition of the U. S. Population: Emerging American Identities", en *Population and Development Review*, vol. 35, núm. 1, pp. 1-51.
- Rich, Brian L. y Marta Miranda, 2005 "The Sociopolitical Dynamics of Mexican Migration in Lexington, Kentucky, 1997-2002: An Ambivalent Community Responds", en Víctor Zúñiga y Rubén Hernández-León (eds.), *New Destinations: Mexican Immigration in the United States*, Russell Sage Foundation, Nueva York.
- Singer, Audrey, Susan Hardwick y Caroline Brettell, 2008, *Twenty First Century Gateways: Immigrant Incorporation in Suburban America*, Brookings Institution Press, Washington, D. C.
- Tocqueville, Alexis de, [1840] 1984, *De la democracia en América*, 2 vols., Sarpe, Madrid.
- Vásquez, Manuel, Chad Seales y Marie Friedmann Marquardt, 2008, "New Latino Destinations", en Havidán Rodríguez, Rogelio Sáenz y Cecilia Menjívar (eds.), *Latinas/os in the United States. Changing the Face of America*, Springer, Nueva York.
- Verba, Sidney, Kay Lehman Schlotzman y Henry E. Brady, 1995, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Harvard University Press, Cambridge.
- Warner, R. Stephen y Judith G. Wittner (eds.), 1998, *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Temple University Press, Filadelfia.
- Waters, Mary y Tomás Jiménez, 2005, "Assessing Immigrant Assimilation: New Empirical and Theoretical Challenges", en *Annual Review of Sociology*, vol. 31, pp. 105-125.
- Williams, Philip J., 2010, "Interethnic Relations and Attitudes toward Immigration in Metro Atlanta", ponencia, 70th Annual Meeting of The Society for Applied Anthropology, 24-27 de marzo.
- Yancey, George, 2003, *One Body, One Spirit: Principles of Successful Multiracial Churches*, InterVarsity Press, Downers Grove.
- Zúñiga, Víctor y Rubén Hernández-León (eds.), 2005, *New Destinations: Mexican Immigration in the United States*, Russell Sage Foundation, Nueva York.