



Capítulo 7

Aula Magna

Migraciones internacionales

Aldo Panfichi / Editor



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS

La publicación del presente trabajo fue posible gracias a la colaboración de la Organización Internacional para las Migraciones.

Aula Magna - Migraciones internacionales

Primera edición, noviembre de 2007

© Aldo Panfichi, editor

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007

Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-6140

Fax: (51 1) 626-6156

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Ilustración de cubierta: Gabriel Alayza

Diseño de cubierta e interiores: Juan Carlos García Miguel

Derechos reservados. Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-9972-42-831-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2007-11816

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Más allá de Miami: religión y migración en Florida

Philip J. Williams y Timothy Steigenga

Introducción

En este capítulo, presentamos algunas conclusiones de un proyecto más amplio sobre migración transnacional en Florida.¹ En el proyecto, exploramos los procesos de formación de identidades y comunidades entre inmigrantes brasileños, guatemaltecos y mexicanos en «los nuevos destinos» y destinos más tradicionales de migración en el estado de Florida. Fue un proyecto de investigaciones transnacionales llevado a cabo por antropólogos, politólogos, psicólogos y sociólogos de religión de Latinoamérica y Estados Unidos; en él, se combinaron metodologías cualitativas y cuantitativas. El objetivo era analizar sistemáticamente los retos que confrontan los inmigrantes latinos cuando se asientan en localidades poco afectadas por procesos migratorios en gran escala. Además, queríamos examinar los recursos sociales, culturales y religiosos que los inmigrantes utilizan para superar estos retos.

Los latinos representan el grupo minoritario más numeroso en los Estados Unidos. Según el censo, hay más de 41 millones de latinos, lo que representa casi un 14% de la población. De acuerdo con las últimas proyecciones, para el año 2050 los latinos van a llegar a casi el 25% de la población. Este crecimiento va a tener un impacto importante en la cultura, la política y la sociedad americanas. Por causa de «la nueva geografía» de la migración, este impacto se va a sentir especialmente en localidades denominadas como «nuevos destinos» (Durand y Massey 2003). Históricamente, los latinos se han asentado en los estados de California, Nueva York, Texas y en ciudades como Los Ángeles, San Francisco, Nueva York, Dallas y Houston. Sin embargo, según el último censo, se están asentando en estados no tradicionales, muchos de ellos en el sur de Estados Unidos. Por ejemplo, entre 1990 y 2000, la población latina en

¹ Este proyecto es parte de una investigación global financiada por la Fundación Ford, y coordinado por la Universidad de Florida en Gainesville. Agradecemos a Patricia Fortune Lore de Mola (CIESAS-Peninsular) y Mirian Solís Lizama (Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY), quienes, junto con Philip Williams, coordinaron la investigación en Immokalee. En Júpiter, además de Tim Steigenga, Carol Girón (INCEDES) y Silvia Irene Palma (INCEDES), coordinaron la investigación.

el Carolina de Norte creció 394%; en Arkansas, 337%; y, en Georgia, 300%. En Florida, aunque la tasa de crecimiento para el estado era de 70%, en 47 de los 67 condados la población latina creció por más de 100% (US Census 2000). Muchos de los nuevos destinos son comunidades rurales, suburbanas y fuera de la urbe que son homogéneas y ofrecen pocos recursos sociales y culturales en comparación con los que se encuentran en los destinos tradicionales. Como consecuencia, los inmigrantes latinos tienen que crear sus propias redes de apoyo y conquistar sus propios espacios, a veces en conflicto con las comunidades de recepción.

El estado de Florida tiene una larga historia de migración, reflejada en los flujos de migrantes cubanos después de 1959 y la llegada más reciente de nicaragüenses, haitianos y otros latinoamericanos. No obstante, estos flujos migratorios se han concentrado en el condado de Miami-Dade. Las migraciones internas del norte del país han estimulado un desarrollo económico importante más allá de Miami. Nuevos flujos de inmigrantes latinos han llegado a proporcionar la mano de obra barata para construir y mantener los nuevos suburbios. También han contribuido a la industria de turismo en Orlando, Tampa y Daytona Beach.

Mientras la población latina ha seguido creciendo, a la misma vez, se ha diversificado mucho con la llegada de migrantes de México, Centroamérica y Sudamérica. Otro flujo de migración muy importante ha sido la migración de mexicanos para trabajar en agricultura. Aunque esta migración sigue, se ha transformado mucho; ahora, hay una diversificación de comunidades de origen, especialmente de comunidades indígenas de Oaxaca, Chiapas e Hidalgo.

Durante nuestras investigaciones, identificamos tres grandes retos para los grupos de inmigrantes que hemos estudiado:

- Forjar comunidades y movilizar a los inmigrantes en defensa de sus derechos
- Negociar y navegar los espacios locales, nacionales y transnacionales que, a veces, están en conflicto con sus vidas personales y familiares
- Experimentar y desarrollar sus vidas religiosas dentro y fuera de las instituciones religiosas

En este capítulo, pretendemos enfocar el tema de religión, migración y vida cotidiana en un contexto de transnacionalismo. Vamos a limitarnos a los casos de los inmigrantes mexicanos y guatemaltecos en dos comunidades de Florida.

Los estudios sobre religión y migración en los Estados Unidos han adoptado un enfoque eclesial, subrayando la vida religiosa comunitaria de los inmigrantes (Warner y Wittner 1998, Ebaugh y Salzman 2000). También en contraste con teorías de secularización, los recientes estudios señalan que las identidades religiosas asumen incluso más importancia en la diáspora que en los países de origen (Tweed 1997,

Warner 1998, Williams 1988). En este sentido, apuntan a la capacidad de la religión para reforzar las identidades colectivas, dar significado a la vida de los inmigrantes y reafirmar lazos con comunidades de origen.

Los recientes debates en antropología cuestionan el concepto de localidad en el que están basados estos estudios. Muchos antropólogos argumentan que, en un contexto de globalización y flujos transnacionales, localidades ya no son espacios cerrados con identidades fijas y culturas homogéneas (Appadurai 1996, Clifford 1997).

Al mismo tiempo, en el campo de estudios religiosos, en los Estados Unidos ha habido mayor interés en el concepto de *lived religion* ('religión vivida'), la relación entre prácticas y creencias religiosas, y la vida cotidiana (Hall 1997, Orsi 1999). Tomando en cuenta estos debates, y sin ignorar la importancia de las instituciones religiosas, estamos interesados en cómo los inmigrantes transnacionales viven y practican su religión en el proceso de negociar crisis y transiciones en sus vidas cotidianas. Muchas de estas crisis o transiciones están estrechamente relacionadas con el proceso de migración (cambios culturales, nostalgia, soledad, ausencia familiar).

Nuestro interés en la religión vivida no es solamente en respuesta a los debates teóricos, sino también producto de nuestras investigaciones preliminares, en las que encontramos que las iglesias solo llegan a una minoría de la población migrante.

La religión es más practicada en el hogar, en el trabajo o en las calles que en las iglesias. Al mismo tiempo, no obstante, no ignoramos que las iglesias pueden ser una variable importante en los procesos de migración e incorporación.

1. Contexto

Immokalee está situado en el corazón de los campos de cultivo del suroeste de la Península de Florida. El poblado incluye migrantes de varios países (especialmente, mexicanos y guatemaltecos), rurales y urbanos que proceden de múltiples regiones y de diversos orígenes étnicos. Cerca de un 70% de sus habitantes obtienen empleos que están directa o indirectamente vinculados a la agricultura intensiva capitalista. Cada año, los jornaleros agrícolas se desplazan a lo largo y ancho de los Estados Unidos para unirse a las corrientes de flujos migratorios que se dirigen hacia la costa este, suben hacia el norte y regresan a Immokalee para trabajar en las cosechas de invierno entre noviembre y abril. Los constantes pero erráticos desplazamientos hacen de esta una población altamente móvil e inestable, que cuenta, aproximadamente, con 30.000 habitantes durante la temporada alta y con unos 10.000 en temporada baja.

Según el censo del año 2000, en Immokalee un 71% de los residentes son de origen hispano o latino. Casi 90% de estos últimos son mexicanos y 9% son guatemaltecos. Entre 2001 y 2004, llevamos un registro de las remesas enviadas a México durante

los meses de temporada alta, que nos revelaron los datos expuestos a continuación. Aunque con variaciones importantes, en Immokalee encontramos representados a migrantes que provienen de los 32 estados del país más el Distrito Federal. Aunque Immokalee no es un nuevo destino para migrantes mexicanos, los recién llegados reflejan la «nueva geografía» de los migrantes mexicanos (Durand y Massey 2003). Dos estados sobresalen entre todos: primero, Oaxaca, poseedor de casi un 30% de las remesas enviadas y, luego, Chiapas, que tiene cerca del 20%. En tercer lugar, aparece Hidalgo con más de 7%; le siguen los estados de Guanajuato, Guerrero y Veracruz con un porcentaje considerable de casi el 5%. Pareciera que este poblado agrario tiene la capacidad de atraer mexicanos de todas las regiones del país, tanto mestizos como indígenas.

Júpiter está situado en el condado de Palm Beach en el sureste de Florida. En orden de importancia, Florida constituye el tercer estado que más ha recibido inmigrantes guatemaltecos en los últimos veinticinco años. Según el censo 2000, hay aproximadamente 30.000 guatemaltecos en Florida, y aproximadamente 6.500 de ellos están en el condado de Palm Beach. En el caso de Júpiter, una porción mayoritaria procede de Jacaltenango, un municipio ubicado en el departamento de Huehuetenango en el noroeste de Guatemala. Los guatemaltecos han llegado por diversas razones —desde la necesidad de salvaguardar la vida en el contexto del conflicto armado hasta la búsqueda de mejores condiciones de vida—. También hay una población importante de inmigrantes del sur de México, principalmente del estado de Chiapas. En los últimos veinte años, Júpiter se ha transformado en un destino preferido de muchos jubilados adinerados del norte, lo cual ha fomentado un boom en los sectores de construcción y vivienda. La mayoría de los inmigrantes guatemaltecos y mexicanos trabajan, principalmente, en construcción y jardinería.

2. «Aquí venimos a trabajar»

Aunque las iglesias proporcionan espacios de encuentro para los inmigrantes, en Immokalee y Júpiter las iglesias no llegan a la mayoría de ellos. En nuevos destinos como Júpiter, las iglesias no tienen mucha experiencia en atender las necesidades espirituales de los inmigrantes latinos. Cuando empezamos el estudio, la iglesia católica no tenía misas en español ni mucho menos un ministerio dirigido a los inmigrantes. Fue después de mucha presión por parte de la comunidad guatemalteca que la iglesia decidió iniciar un ministerio hispano. Y en destinos más tradicionales como Immokalee, aunque las iglesias están más equipadas para pastorear a los inmigrantes, encontramos que son los inmigrantes establecidos quienes participan más y asumen papeles de liderazgo en las iglesias. La mayoría de los inmigrantes recién llegados, especialmente los trabajadores agrícolas, o no participan o participan muy poco en las iglesias. Según la encuesta que

aplicamos en las dos comunidades, un 57% de los entrevistados nunca participa en una organización religiosa.² Solo 8% participa con frecuencia.

Cuadro 1. ¿Cada cuánto participa en una organización religiosa?

	Número	Porcentaje
Nunca	171	57,6
Casi Nunca	12	4,0
De vez en cuando	63	21,2
A menudo	24	8,1
Muy a menudo	27	9,1
Total	297	100

Fuente: Encuesta aplicada por los autores entre enero y marzo de 2004 en Jupiter e Immokalee, Florida.

Para muchos inmigrantes guatemaltecos y mexicanos en Immokalee y Júpiter, el día domingo es el único día que tienen para descansar y atender las tareas caseras. Cuando les preguntamos a los migrantes si asistían a una iglesia, la respuesta de Pánfilo, un inmigrante mexicano, era común: «Aquí venimos a trabajar». Muchos inmigrantes hacen una separación entre su participación religiosa en Estados Unidos y en sus comunidades de origen. Por ejemplo, véase lo siguiente:

[...] de la religión ni tiempo me sobra de pensar en eso. Ahora sí que yo en mi pueblo sí voy a la católica cuando estoy allá porque ahora sí que el santo de nosotros es el 24 de San Juan Bautista y hacemos su fiesta y todo. Pero aquí nunca nos da tiempo de ir; llego en la noche del trabajo y todo. Así que es importante ir, pero pues algún día tendremos que resignarnos y hay que ir (Hidalgo, México).

Te digo, yo aquí he perdido mucho de mi sentido emocional porque te encierras en un ambiente de trabajo, todo mundo trabaja, todo mundo está en esta situación. Cuando estaba en México, iba a la iglesia y pues me sentía mal o me sentía triste y entraba a la iglesia, aunque estuviese sola, y salía muy calmado, con una paz y con otro estado emocional. Aquí, he ido pocas veces a la iglesia, pero las veces que he ido es como si entrar a cualquier otro lugar; no siento esa misma vibración, no siento fe. Entonces casi yo no voy a la iglesia (México D.F., México).

2 Entre enero y marzo de 2004, aplicamos una encuesta aleatoria en Júpiter y Immokalee. Utilizamos el censo de 2000 para identificar las cuadras con alto porcentaje de hispanos. Solamente entrevistamos a inmigrantes de Guatemala y México. En Júpiter, logramos entrevistar a 155 inmigrantes y a 148 en Immokalee. En la muestra de Júpiter, un 66,5% de los encuestados eran guatemaltecos y 33,5% eran mexicanos, mientras que en Immokalee un 12,2% eran guatemaltecos y 88,8% mexicanos. En la muestra de Immokalee, un 64% eran hombres y 36% mujeres, mientras que en Júpiter un 70% eran hombres y 30% eran mujeres.

En contraste con otros estudios de religión y migración (Lorentzen 2005, Marquardt 2005), encontramos que las iglesias proporcionan pocas oportunidades para crear «espacios alternativos de pertenencia». Y aunque las iglesias son una fuente importante para el capital social, dada la movilidad de muchos migrantes, son los establecidos quienes tienen acceso a ese capital. Además, muchas veces el capital social generado en las iglesias acentúa las diferencias étnicas, regionales y sociales en vez de crear puentes entre ellas.

3. Religión vivida

Aunque los inmigrantes participan poco en la vida institucional de las iglesias, encontramos muchos ejemplos de la importancia de la religión en la vida cotidiana de los inmigrantes. Por ejemplo, más de 70% de los guatemaltecos y mexicanos rezan frecuentemente.

Cuadro 2. ¿Cada cuánto acostumbra usted orar o rezar?

	Número	Porcentaje
Nunca	19	6,3
Casi nunca	25	8,3
Cuando tengo un problema	38	12,6
Regularmente	219	72,8
Total	301	100

Fuente: Encuesta aplicada por los autores entre enero y marzo de 2004 en Jupiter e Immokalee, Florida.

Varios inmigrantes nos señalaron la importancia de la oración en su vida de trabajo:

Sí, mi jefe nos ha enseñado a hacer una oración antes de ir al trabajo, después de que regreses del trabajo, porque uno se levanta y se encomienda a Dios porque él nos dirige todo el camino y que no haya ningún tropiezo (Chiapas, México).

Sí, a veces se levanta y se encomienda uno a Dios que le vaya bien a uno en el trabajo, no vaya a caerse un árbol o alguien lo vaya a atropellar en la carretera. Equis cosa tiene que decir uno a Dios para que le ayude para uno poder sobrevivir aquí y no haya ningún fracaso. Ya ve que en el campo hay muchas cosas que se puedan pasar (Oaxaca, México).

Muchos ejemplos de religión vivida se realizan en *espacios intermedios*. Por ejemplo, los altares familiares pueden servir como espacios privados para devociones individuales

y familiares, o también pueden servir como espacios semipúblicos donde paisanos veneran a un santo patronal. En Immokalee, encontramos un grupo de otomíes de Hidalgo, México, que realizan bautizos y su fiesta patronal en estos espacios intermedios.

Aunque encontramos muchos ejemplos de devociones populares entre los guatemaltecos y mexicanos, parece que los inmigrantes experimentan estas y otras prácticas religiosas con mucho menos frecuencia que en sus comunidades de origen. Esto se nota especialmente en el caso de las devociones populares católicas.

Cuadro 3. Prácticas religiosas de los inmigrantes

	Florida		México/Guatemala	
	% Sí	% No	% Sí	% No
Hacer promesas a un santo/espíritu	20,9	78,8	36,8	63,2
Ofrecer velas/comida a un santo/espíritu	20,6	78,7	37,1	62,9
Curación milagrosa de una enfermedad	17,3	81,7	26,8	72,2
Participar en una ceremonia maya	5,6	93,4	13,3	86,3
Hablar en lenguas	8,9	88,4	12,6	84,8
Posesión o unción de un espíritu	5	94	8,4	91
Resolver un problema con brujería	2	97	4,7	95
Una conversión personal a su religión actual	10,3	88,4	12,9	85,1

Fuente: Encuesta aplicada por los autores entre enero y marzo de 2004 en Jupiter e Immokalee, Florida.

4. Religión y espacio

¿Cómo podemos entender estos datos? Es cierto que muchos inmigrantes hacen una separación entre prácticas religiosas en su país de origen y en sus comunidades de asentamiento. Pero más importante parece ser la relación entre religión y espacio.

Anthony Giddens (1990) se refiere a un proceso de distanciamiento del tiempo y espacio en el contexto de la globalización. Las relaciones sociales son desarraigadas y desplazadas de sus contextos locales más personales e íntimos. Para los inmigrantes marginalizados este proceso contribuye a un problema «cosmológico» (Brown 1999). ¿Cómo practicar la religión, que está íntimamente vinculada a localidad, cuando uno ya no se encuentra en su lugar y no es fácil regresar? Este problema cosmológico es complicado por la ausencia de espacios sagrados y el poco acceso a espacios públicos. Los migrantes encuentran una configuración espacial totalmente extraña donde los espacios de encuentro son pocos. ¿Cómo contribuye la religión a construir nuevas cartografías que le dan sentido a la vida de los inmigrantes?

En destinos como Immokalee y Júpiter, los inmigrantes no encuentran muchos espacios públicos ni lugares para recreo. La mayoría de los entrevistados (80%) se

sentían más cómodos en casa que en los espacios públicos (6,7%). Además, la ausencia de transporte público limita mucho la circulación de los inmigrantes, que tienen que caminar largas distancias, ir en bicicleta, o pagar un *rate* para movilizarse de un lado a otro.

Las nuevas configuraciones espaciales se manifiestan marcadamente en la vivienda de los inmigrantes. A pesar de que se sienten más cómodos en casa, la mayoría de inmigrantes guatemaltecos y mexicanos viven amontonados en apartamentos pequeños y *trailitas* en malas condiciones. Su vivienda es, muchas veces, un espacio de alienación y conflicto. Además, muchos inmigrantes no tienen espacios privados para construir sus altares, colgar sus imágenes religiosas o prender velas a sus santos preferidos. Un inmigrante guatemalteco nos relató lo siguiente:

Por ejemplo, cuando estoy allá en mi casa pues nos juntamos toda la familia y ponemos nuestra candela en la esquina. Nosotros expresamos lo que sentimos, lo que nazca del corazón. Es para pedirles a ellos que nos protejan, conduzcan buenas ideas y a un buen camino. Eso lo hago en mi casa y aquí también. Pero aquí no puedo porque estoy entre un montón que no se puede hacer nada. Yo compré mi veladora hace poco y me la apagaban y me empezaban a burlar. Por eso mejor lo dejé ahí. En mi corazón pues que me perdonen los espíritus; no lo estoy haciendo por no querer sino porque no me permiten los de allá (Quiché, San Pedro Xoconutla, Guatemala).

Del mismo modo, la constante movilidad de muchos migrantes pone en duda la supuesta portabilidad de la religión. La experiencia de una migrante de Oaxaca, México, es ilustrativa:

No tengo imágenes religiosos porque rento, ando de un lado para otro, no tengo muebles. Estoy viviendo en la sala con esa señora porque donde vivimos hay puros hombres. Ahorita es difícil porque no tengo cómo moverme y por eso no cargo muchas cosas, pero donde estoy ahorita, como es de la señora la traila. Ella tiene imágenes. De la Virgen de Guadalupe (Miahuatlán, Oaxaca).

Las expresiones públicas de la religión, como fiestas patronales, encuentran incluso más obstáculos espaciales. Por ejemplo, la iglesia católica en Immokalee organiza un viacrucis durante Semana Santa. No obstante, el acceso a los espacios públicos es un obstáculo para su realización. Para la Semana Santa de 2004, el párroco decidió realizar el viacrucis en el estacionamiento de la iglesia, citando los obstáculos burocráticos —solicitar permiso a la policía— y el peligro de desfilarse por las calles. Después de muchas protestas por parte de los inmigrantes más establecidos, el párroco cambió de idea y realizaron la procesión por las calles del pueblo. Iniciaron la procesión con unas 200 personas, pero, conforme avanzaban por las calles, iban juntando más y más hasta llegar a cerca de 2.500 personas. Según el párroco, era la primera vez en sus

cuatro años de ministerio que las calles alrededor de la iglesia se habían transformado en un espacio sagrado.

La apropiación momentánea de las calles durante el viacrucis contrasta con Amércia Latina, donde la religión se vive constantemente en las calles y plazas. Con la excepción de el viacrucis y la procesión por la Virgen de Guadalupe, en Immokalee encontramos pocos ejemplos de expresiones públicas de la religión. En vez de reproducir sus fiestas patronales en Immokalee, los inmigrantes mexicanos establecidos prefieren celebrar en los espacios intermedios (como el caso de los otomíes) o volver a sus comunidades de origen para las fiestas. Por ejemplo un buen número de migrantes de Chamácuaro, Guanajuato, vuelven todos los años en mayo para la Fiesta de Santa Cruz. Los primeros chamacuarenses comenzaron a llegar a Immokalee a partir de la década de 1970 y conformaron los primeros flujos migratorios de latinos. Aunque no tienen una organización formal, cada año los chamacuarenses, en diversas localidades de los Estados Unidos, juntan dinero para contribuir a la fiesta. En el caso de Immokalee, hace dos años colectaron US\$ 1.000 y un grupo de cincuenta chamacuarenses viajó para la fiesta. Se juntaron allí con paisanos de varios estados de los Estados Unidos.

A pesar de no haber encontrado formas estructuradas de organización entre ellos, es un hecho que, al igual que otros millones de mexicanos en los Estados Unidos, los chamacuarenses continúan ligados con su lugar de origen. Como han demostrado los estudios del tema en otras localidades mexicanas,³ las fiestas patronales operan como uno de los mecanismos sociales por excelencia que sirven para enlazar y acercar a todos los que salieron entre ellos y con los de su pueblo, y, de esta manera, reafirmar su pertenencia. Las redes entre los migrantes de diversos lugares, el sistemático retorno, así como la importante aportación económica de los paisanos convierten al ritual en un espacio social transnacional.

En contraste con los mexicanos en Immokalee, los guatemaltecos en Júpiter han logrado reproducir su fiesta patronal en ese lugar, y crear una fiesta transnacional que se vive simultáneamente en Júpiter y Jacaltenango. Para realizar su fiesta patronal, los Jacaltecos encontraron un sinnúmero de obstáculos. Primero, tenían que buscar un espacio para realizar la procesión, y las danzas y la música que acompañan la fiesta. A través de una relación con la universidad local, lograron convencer a los administradores de la comunidad abacoa (una comunidad planificada en Júpiter) dejarlos realizar la procesión por la calle principal y hacer las danzas en un anfiteatro de la

3 Según la encuesta del Mexican Migration Project (Durand y Massey) realizada en 1996, de treinta localidades mexicanas, veintiséis de ellas demostraron poseer este fuerte vínculo con el lugar de origen a través de un retorno masivo de migrantes a las fiestas anuales: «En veinticuatro de las treinta comunidades de las encuestadas se celebra una misa especial para los hijos ausentes» (Espinosa 1999: 377).

comunidad. Dada la participación de una universidad estatal en la organización de los eventos y la separación entre Estado y religión, la fiesta para la Virgen de Candelaria se transformó en la Fiesta Maya.

Desde su inicio en 2002, la fiesta ha ido incorporando más elementos transnacionales. El primer año, llegó un sacerdote de Jacaltenango para officiar la misa principal, y desde este lugar enviaron la tela para las marimbas que acompañaban la procesión y los trajes para los bailarines. Muchos jacaltecos hicieron videos de la fiesta para enviar a sus familiares en Jacaltenango. En años siguientes, a través de teléfonos celulares conectados con el radio en Jacaltenango, lograron transmitir desde Júpiter la fiesta en vivo.

Sin duda, para muchos inmigrantes jacaltecos la Fiesta Maya ha abierto la posibilidad de reafirmar su identidad jacalteca y construir una nueva cartografía dentro de los límites espaciales que confrontan. Han logrado apropiarse de las calles de los ricos, donde muchos de los jacaltecos trabajan como jardineros o constructores. Pero, como en el caso de muchas fiestas patronales en las zonas rurales de América Latina, esta inversión de las relaciones de poder es momentánea —en el caso de Júpiter, dura apenas un día—. No obstante, a través de la planificación de la fiesta durante los últimos años, los guatemaltecos en Júpiter han logrado crear una organización comunitaria, Corn Maya, que sirve como interlocutor entre la comunidad inmigrante y el gobierno municipal. Con el apoyo de varias iglesias y organizaciones locales, Corn Maya ha logrado abrir un nuevo centro laboral con apoyo financiero de la municipalidad. En este sentido, una fiesta religiosa transnacional no solamente ha facilitado la afirmación de la identidad colectiva entre los jacaltecos, sino también su mayor incorporación en la comunidad receptora.

Para resumir este acápite, en ambos lugares las devociones populares se celebran con menos frecuencia que en las comunidades de origen de los inmigrantes. En Immokalee, vemos la importancia de espacios intermedios, mientras que en Júpiter las devociones populares se realizan en espacios más públicos. ¿Cómo explicar la ausencia de fiestas patronales en Immokalee en comparación con Júpiter? A diferencia de Immokalee, el nivel de capital social y homogeneidad étnica-cultural entre los inmigrantes en Júpiter es mucho más alto.⁴ Además, los inmigrantes sufren mayor discriminación en Júpiter que en Immokalee.⁵ Esta combinación de altos niveles de capital social y homogeneidad étnica-cultural en un contexto de discriminación

⁴ Según nuestra encuesta, en Immokalee los inmigrantes tienen un promedio de 2,22 amigos, mientras que en Júpiter es de 7,01. Un 36% de los entrevistados en Immokalee respondieron que no tenían ni un amigo.

⁵ Más del 48% de los inmigrantes han experimentado discriminación en Júpiter, en comparación con un 37% en Immokalee.

produce una etnicidad reactiva⁶ por parte de los inmigrantes guatemaltecos. En este caso, las prácticas religiosas públicas como la Fiesta Maya son una expresión de esta etnicidad reactiva.

Reflexiones finales

«Immokalee es un desmadre». Así nos describió Immokalee un inmigrante mexicano durante la última noche de la fiesta en Chamácuaro. Él había trabajado en «la labor» durante tres años en Immokalee. Comparando Immokalee con Windsor, California, donde trabaja en un «winería», notó la ausencia de espacios públicos donde uno puede pasear con la familia. Para muchos migrantes que están trabajando unos meses en Immokalee en ruta a otro destino Immokalee se parece a los «no lugares» descritos por el antropólogo francés Marc Augé (1995). Los «no lugares» son enclaves anónimos para hombres anónimos, puntos de tránsito y domicilios temporales que proliferan bajo condiciones inhumanas en la sobremodernidad, y distintos de los lugares antropológicos que poseen identidad cultural y memoria que conectan los habitantes a la historia de un lugar. La mayoría de migrantes mexicanos y guatemaltecos no vienen a Immokalee y Júpiter para hacer su casa, echar raíces o dar sentido a los lugares que habitan. Más bien, durante los cinco o seis meses que están en Immokalee o los dos o tres años que están en Júpiter, vienen a trabajar, a ganar dólares, enviar remesas y soñar en el día en que pueden regresar a sus comunidades.

Sin embargo, es muy posible que Augé exagere la alienación que se encuentra en los «no lugares». Incluso en el ejemplo que utiliza de el terminal de aeropuerto, es un lugar «real» para los que trabajan en dicho terminal, un lugar de trabajo. Del mismo modo, para los inmigrantes establecidos que viven y trabajan en Immokalee y Júpiter en una forma más permanente se trata de lugares reales donde existen relaciones interpersonales —amistades, rivaldades, conflictos— e historias de vida directamente relacionadas con esos lugares.

Según Manuel Castells (1997), en un contexto de desplazamiento y atomización social, es normal que la gente intente reterritorializar los espacios ajenos, otorgando significado a los nuevos lugares que habitan. Son reacciones defensivas contra las imposiciones del desorden global. En este sentido, los inmigrantes «[...] construyen refugios, sí, pero no paraísos» (Castells 1997: 64). En nuestro estudio, encontramos que la religión juega un papel más ambiguo en los esfuerzos de los inmigrantes de crear un sentido de lugar en espacios ajenos. Aunque la Fiesta Maya en Júpiter

⁶ Según Portes y Rumbaut, «reactive ethnicity is the product of confrontation with an adverse native mainstream and the rise of defensive identities and solidarities to counter it» (2001: 284).

facilita la reafirmación de una identidad jacalteca que refuerza los lazos entre Júpiter y Jacaltenango, las noches de la fiesta están llenas de llantos y gritos que reflejan una nostalgia profunda, un sentido fuerte de pérdida. Los inmigrantes lloran por sus familiares que no están con ellos, por la falta de trabajo, por no tener papeles, por el futuro que les espera en sus comunidades de origen. Así, celebraciones que evocan imágenes de tierras natales, al mismo tiempo, pueden intensificar el sentido de pérdida y soledad que sienten muchos inmigrantes.

Además, una fiesta que acentúa identidades locales puede crear obstáculos para la construcción de identidades panétnicas. Por ejemplo, en el caso de Júpiter, los jacaltecos han resistido convertir la fiesta en una celebración panmaya, y la devoción a la Virgen de Candelaria excluye la participación de muchos evangélicos. Del mismo modo, encontramos que las iglesias en Immokalee y Júpiter pueden servir como espacios de sociabilidad entre los inmigrantes y generar capital social. Sin embargo, al mismo tiempo, también pueden reforzar identidades étnicas, regionales y de clase en vez de tender puentes sobre estas divisiones. Finalmente, encontramos muchas limitaciones espaciales que obstaculizan la realización de devociones populares y de expresiones públicas de la religión como las fiestas patronales. Aun en el caso de Júpiter, en el que los inmigrantes guatemaltecos han logrado organizar su Fiesta Maya, encontraron un sinnúmero de obstáculos para conseguir acceso a un espacio público donde realizar su procesión.

Sin querer generalizar mucho sobre la base de estos dos casos, nuestro estudio nos hace proceder con cautela. En las ciencias sociales —entre nosotros que estudiamos a los pobres—, siempre hay la tentación de enfocar a los que luchan para superar sus circunstancias y tienen éxito, e ignorar a los que no son tan exitosos (Gutmann 2002). Del mismo modo, en los estudios sobre migración transnacional, hay la tendencia de asumir que el transnacionalismo existe y hay mucho menos interés en explicar cuando no existe. Y, en los estudios religiosos, la tentación es enfocar a las religiones que dan poder a las personas, que contribuyen a la incorporación de los inmigrantes, que contribuyen a los valores democráticos. Nuestro estudio representa un desafío a los estudiosos de la religión y migración para que tomen en serio las prácticas religiosas e imaginarias de los de abajo, de los desafortunados. Recordando las palabras de Edward R. Murrow (1960), no podemos ignorar a «la gente olvidada». Aunque no construyen paraísos, mucho menos refugios, merecen un lugar en nuestras historias de la religión vivida de los inmigrantes en América.