

CANARIAS EN EL CONTEXTO TRANSNACIONAL DEL MULTICULTURALISMO RELIGIOSO

José Alberto Galván Tudela

Este texto pretende situar Canarias en el contexto transnacional del multiculturalismo religioso. Parte de la tesis, según la cual para comprender el fenómeno religioso en Canarias, hoy, es preciso conocer el complejo entramado de relaciones de Canarias con el sistema mundo, ya altamente globalizado. Pienso que la difusión, aunque puedan detectarse centros de origen, ya no es un proceso unidireccional sino bi y multidireccional, donde cada localidad en un momento concreto se interrelaciona con múltiples nudos de una red global, que se va construyendo y desarrollando progresivamente, a través de flujos, de los que hay que determinar sus características en cada caso.

Por otra parte, podemos afirmar que tales interrelaciones constituyen, en primer lugar, verdaderos *fenómenos creativos*, donde una influencia no es copiada pasivamente sino reinventada a su paso en cada nudo (ya existente o emergente) de la red, aunque todos estos nudos sean pensados e imaginados al interior de la red global como pertenecientes a una misma religión. A la vez, en segundo lugar, estos fenómenos constituyen *procesos selectivos* de la influencia recibida, sometida a elecciones (entre las posibilidades derivadas de sus diversos tipos de componentes) y, por último, *se readaptan* al fondo religioso preexistente en esas localidades.

Asimismo, debemos indicar algo decisivo sobre la naturaleza de tales relaciones. Se trata de que estas conexiones y flujos a menudo *traspasan relaciones de poder* entre personas e instituciones. Avanzar en el conocimiento de las características de dichas redes es el objeto de un análisis transnacional de las religiones.

Entiendo que estos fenómenos hay que estudiarlos primero analíticamente, por religiones, a fin de, en segundo lugar, analizar los procesos de integración en sociedades dotadas de un pluralismo religioso, donde coexisten no solo tradiciones dominantes y mayoritarias, sino también nuevas religiones, en cierta medida minoritarias respecto a su composición y talla demográficas.

El multiculturalismo religioso es un fenómeno que está apareciendo en casi la totalidad de las poblaciones y sociedades del mundo. En este sentido se está configurando como un contexto transnacional para cada sociedad en concreto, influyendo de un modo determinante en la integración de las nuevas poblaciones y de la religión que profesan.

SOBRE EL CONCEPTO DE TRANSNACIONALISMO

Veamos ante todo qué entendemos por transnacionalismo. Se trata de un proceso por el cual personas, instituciones, objetos, símbolos, capitales... traspasan los límites de los estados-nación circulando e insertándose en otros Estados, a menudo bien lejanos de los que proceden. Ahora bien, no se trata solo de un fenómeno unidireccional, dado que para que exista transnacionalidad es preciso en gran medida circularidad. Es decir, conexión mutua, pero también influencia mutua. Autoras como Nina Glick Schiller y Peggy Levitt

(conjuntamente en 2004, e individualmente la segunda en 2003, 2004, 2006, 2007a, 2007b, y con S. Khagram (2004, 2007), con N. Nyberg-Sorensen (2004) y con B. N. Jaworski 2007), han insistido en que para que haya transnacionalismo es necesario en cierto modo la existencia de *simultaneidad*, es decir, que los inmigrantes estén a la vez en la sociedad de destino y en la sociedad de partida, articulando prácticas e identidades de aquí y allá sin aparente contradicción. Se afirma la existencia de personas que saben vivir y asentarse entre dos contextos culturales, religiosos y sociales. Más aún, en cierto modo se desenclavan del estado-nación, y donde

los referentes culturales, alguna vez limitados por la etnicidad, el idioma o las fronteras del estado-nación, comienzan a desconectarse o desarraigarse de los territorios nacionales, haciendo que las discusiones en torno a la práctica religiosa nacional resulten poco razonables (Levitt, 2007b: 69).

Esto supone que hay que distinguir entre *estar* (físicamente) y *pertenecer*. Además, argumentan que la “asimilación y los vínculos transnacionales duraderos no son incompatibles ni términos de una oposición binómico”. Indudablemente, la existencia de flujos y remesas mutuas, de información y de objetos y símbolos, la participación en elecciones y el apoyo a instituciones mixtas en ambos países, los envíos de dineros, la afiliación a una entidad u organización o la construcción de una vivienda para cuando regresen de vacaciones y/o definitivamente a su país de origen constituyen expresiones del transnacionalismo.

Este tipo de fenómenos se ha denominado por algunos autores *transnacionalismo desde abajo*, es decir, el mundo cotidiano vivido por la gente, por los inmigrantes... relegando el término *transnacionalismo por arriba* para indicar la relación entre instituciones económicas (p. e. empresas multinacionales), políticas (p. e. Estados y uniones de Estados nacionales...), y religiosas de carácter global (Smith & Guarnizo Eds, 1998; Portes, Guarnizo, Landolt Eds., 1999; Portes, Haller, Guarnizo, 2002). Sin duda, el primer transnacionalismo está a menudo altamente condicionado por normas, por instituciones económicas y religiosas de ambos lados, o por políticas migratorias nacionales y globales. Ahora bien, el mundo cotidiano vivido no es explicable solo en términos institucionales globales. El transnacionalismo por arriba contextualiza y en gran medida constriñe las decisiones de la gente, aunque aquel también se genera para aprovechar la situación de hecho derivada por el transnacionalismo desde abajo. Expresiones de ello son la lucha de los bancos por canalizar en beneficio propio las remesas o de los partidos de ambos países por controlar los votos de los emigrantes. Por ello, hay que privilegiar el análisis de lo que se ha denominado como globalización *anclada o aterrizada* por M. Vásquez y M. F. Marquardt (2003). Es decir, la expresión y construcción en/por las prácticas de la gente concreta de lo que denominamos globalización.

Podemos afirmar, no obstante, que el transnacionalismo es una cuestión ontológica de grado, característica de múltiples fenómenos y poblaciones. Así, podemos afirmar que muchos individuos que emigran pierden a menudo sus conexiones con los lugares de procedencia o no los activan una vez que se encuentran en la sociedad de destino. Por ello se puede afirmar que el transnacionalismo admite grados, y cuya incidencia hay que sopesar heurísticamente. El transnacionalismo puede reproducirse durante generaciones, compitiendo con, pero no siempre reemplazando, la *asimilación* o diversas *formas de hibridación cultural*.

La globalización siempre existió, aunque desde la segunda mitad de los años 70 ha tomado unas dimensiones características. Ello es debido, sin duda, a la introducción en la vida diaria de los ciudadanos de un conjunto de medios de comunicación, transporte, etc., hasta esos

momentos inexistentes. Es decir, las distancias se han acortado y la presencia mediática ha hecho posible una interconexión directa y casi al instante con cualquier persona en gran parte del mundo.

Son precisamente estos medios globalizadores los que por un lado han abierto una mayor interconexión, a la vez que han generado multiplicidad de *fenómenos de revitalización y resemantización locales*, pero también de *espacios y campos transnacionales*, que insisto no son siempre iguales en cada caso y a través del tiempo (Pries, 1999, 2001; Faist, 1998; Levitt, 2007a, 2007b). En otros términos, se construyen y reconstruyen continuamente.

Lo dicho hasta aquí evidencia que difícilmente podemos ya considerar a sociedades, culturas y estados-nación como espacios locales cerrados, como sinónimos de territorios limitados al exterior, donde se reproducen. Contrariamente, para comprender la reproducción sociocultural de una población concreta debemos estar atentos a los flujos existentes con el exterior y generados no solo por otras poblaciones, sino por aquellas que se han desgajado de la misma, pasando a habitar en otros lugares. Estas son las que alimentan en gran medida la reproducción de aquellas, las que abren su mirada al más allá a la vez que alientan rebuscando en su pasado vínculos identitarios abiertos al futuro. A su vez, el neoliberalismo, las alianzas estatales (p. e. UE), el capital multinacional y la influencia cultural a través de los medios de comunicación e internet pasan a ser muy importantes en dichos procesos.

Todo esto nos invita a pensar que las teorías de la homogeneización cultural, fruto de la globalización económica, deben ser criticadas o al menos matizadas. Diversidad cultural y homogeneización mundial no deben ser consideradas, por tanto, como dos visiones opuestas de lo que está sucediendo en el mundo de hoy, pues ambas constituyen rasgos de la realidad global. De algún modo, aquella está generando *multiplicidad de diversidades en un mundo*, eso sí, *más interrelacionado*. En pocas palabras, el sistema mundial, más que crear una masiva homogeneidad y asimilación cultural a escala global, está sustituyendo una diversidad por otra, y *esta nueva diversidad se basa comparativamente en una mayor interacción y una menor autonomía*.

Se debe considerar, por tanto, que la globalización a escala mundial y las migraciones transnacionales en particular vienen siendo las causas principales del resurgimiento y aparición de viejas y nuevas formas de afirmación de las identidades culturales y religiosas. Esas identidades y religiones en ocasiones resultan *locales*, es decir, vinculadas a una localidad o lugar, y en otras ocasiones a varias. Se trata de identidades *deslocalizadas o translocales*, que especialmente se desarrollan a través de las fronteras de los estados-nación. No obstante, como ha mostrado St. Capone (2004), el proceso de desterritorialización viene seguido a menudo por otro de reterritorialización. Si hay disolución o desplazamiento de los puntos de referencia, de las raíces o de las fronteras, hay también la producción paralela de discursos sobre los orígenes que permiten reanclar aquello que se desterritorializa en numerosos espacios, simbólicos o reales.

Con esto pretendo matizar lo afirmado más arriba. Difícilmente el transnacionalismo desde abajo puede desanclarse completamente. Como he afirmado en otro lugar (Galván, 2002:184),

difícilmente, la vida de la gente está dominada por los no lugares, ... se supone que las poblaciones pierden su sentido del lugar, de la naturaleza que les ha rodeado, de las tradiciones que han construido". Como defiende A. Escobar "un discurso de la globalización que equipara lo global con el espacio, el capital, la historia y la

capacidad de actuar, mientras lo local se alinea con el lugar, el trabajo y la tradición, no pueden mostrarse como contradictorios, pues borrar el lugar en la red tiene profundas consecuencias en nuestra manera de entender la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía (1999:170-171).

No obstante, el *transnacionalismo de hecho*, a pesar de sus variaciones y coexistencia con otras formas de asimilación e integración en la sociedad de destino, ha abierto la posibilidad de una *nueva perspectiva transnacional de análisis*, que concibe la conversión de estas prácticas y espacios en lugares donde los flujos globales particulares convergen.

Esta perspectiva, por tanto, tiene en cuenta las características de las culturas de las sociedades de partida y no solo de las de acogida. Se pregunta por la incidencia que tienen los inmigrantes en la construcción de las identidades del país de donde proceden y donde habitan ¿Cuál es la función de sus remesas en la sociedad de origen? ¿Cuál es el papel de las instituciones y redes religiosas en los orígenes de los procesos migratorios y la adaptación de los inmigrantes en destino?

TRANSNACIONALISMO Y RELIGIONES

Veamos a continuación algunos aspectos teóricos relativos a las religiones transnacionales. Ante todo, algunas autoras distinguen la producción sobre la religión global y diaspórica y la diferencian de la producción de las prácticas religiosas transnacionales de los inmigrantes. Una estaría ligada a los intentos de Occidente de dar sentido a las religiones no cristianas y orientales, y solo recientemente han insistido en el modo en que tales religiones globales crean conexiones internacionales que generan identidades universales. La otra insistiría en el papel de la religión en el contexto de la globalización.

Por una parte, P. Beyer y R. Robertson han enfatizado la necesidad de utilizar el sistema global como la unidad principal de análisis para comprender la vida social contemporánea (Levitt, 2007b:69-70).

Por otra parte, R. Robertson y W. Garrett en su libro colectivo sobre “la Religión y el Orden Global”, editado en 1991, se preguntaron en qué medida la religión funcionaba como una fuerza homogeneizadora, que limita la construcción de la diferencia. Para ellos la globalización genera una mayor diversidad religiosa, porque los individuos construyen identidades religiosas localizadas en relación al mundo como un todo.

Otros autores afirman que los modelos de organización económica, política y cultural difundidos globalmente limitan la construcción de la diferencia religiosa. Por último, para otros como Peter Beyer (1994, 1998, Ed. 2001), estamos ante procesos sistémicos, donde la religión contribuye a la comunicación mundial generando una lógica independiente que pone en movimiento rituales, pero que mantienen su interdependencia con los procesos sistémicos representados por la economía, la política y los mass-media. En esta línea de pensamiento muchos autores afirman, como muestran los estudios sobre religiones diaspóricas, que a través de la globalización la vida política, económica y social trasciende los límites y las culturas nacionales, pero que los individuos elaboran múltiples identidades y lealtades, creando así cultura, usando elementos de múltiples y variados contextos.

Podemos afirmar que los procesos de difusión de las religiones fuera de sus fronteras nacionales se realizan, en primer lugar, por vía de la expansión religiosa, entendida como

proselitismo y a través del apostolado. En segundo lugar, por vía migratoria. Y, en tercer lugar, a través de los diversos espacios que promueven actividades, comercializan objetos y símbolos, u ofrecen distintos servicios, y la influencia de los medios de comunicación (TV, prensa y publicaciones, Internet...) y, por último, la literatura y los eventos culturales y artísticos. A su vez, hay otra vía por la que la religión es global. Se trata de lo que Juergensmeyer ha denominado la religión de la globalización, en la que formas de nueva religión emergen como expresiones de nuevas culturas interactivas (Juergensmeyer Ed., 2003, 2005).

Debemos indicar que la globalización religiosa y la hibridación han sido fenómenos estrechamente ligados a la historia de cualquier tradición, y no constituye un fenómeno actual. En las últimas décadas del siglo XX y en los inicios del siglo XXI está tomando unas dimensiones espectaculares, lo cual ha generado que en escasas regiones del globo hoy existan miembros de una sola religión tradicional.

Las religiones universales (especialmente el catolicismo, las diversas variantes del cristianismo evangélico y el islam) se han difundido movilizándolo a sus miembros como apóstoles, enviándolos por todo el mundo y con el fin expreso de crear comunidades religiosas como diásporas. Se caracterizan por una movilidad explícitamente ligada a instituciones religiosas y, en menor medida, por decisiones personales, utilizando mecanismos religiosos. Las migraciones a EE.UU., desde diversos puntos del Caribe y Sudamérica, a través de redes eclesiales protestantes son un ejemplo de ello (Hagan & Ebaugh, 2003; Mahler, 2005). En este sentido, como afirma P. Levitt:

No se puede negar que muchas instituciones religiosas están basadas en afirmaciones de universalidad y, en muchos casos, siempre han sido entidades globales. Sin embargo, en la era del estado-nación, la universalidad y el alcance global de la religión son vistos, con frecuencia, como si estuvieran subordinados a regímenes legales y políticos de alcance nacional. Pero la religión, como el capitalismo, ya no está ubicada dentro de un territorio o régimen legal particulares, ni se ve limitada por principios políticos, culturales o morales externos (2007b:69).

Por otra parte, muchas religiones se han tornado *multicentradas*, por lo que P. Beyer (2001) las distingue de las *multisituadas* del pasado, donde sus variaciones locales estuvieron aisladas unas de las otras, si bien existía una interdependencia horizontal y constante de carácter sincrético en los centros urbanos y núcleos portuarios cosmopolitas. Este es el caso del budismo que se está moviendo a una velocidad sin precedentes hacia países de fuera de Asia, surgiendo múltiples centros nuevos con interpretaciones y prácticas budistas regionalizadas, aunque los centros estén constantemente en comunicación entre sí, recibiendo el apoyo religioso de múltiples líderes (Levitt, 2007b:70). El budismo, asimismo, encuentra eco entre clases medias e intelectualizadas, vinculándose a ellas en un itinerario religioso relacionado a la quietud y el control del stress.

En el segundo caso, la difusión está ligada a la movilidad de las personas. Los migrantes se trasladan fuera de su país por múltiples razones, entre las que destacan las económicas, las políticas y, solo en algunos casos, las derivadas de conflictos religiosos. Más que un proyecto religioso, estamos ante movimientos poblacionales que portan sus valores culturales, sus creencias, su religión. Los/as migrantes, por tanto, a pesar de que las causas de su movilidad sean económicas, no son solo fuerza laboral para un nuevo mercado de trabajo en la sociedad de destino, sino también son portadores/as de ideas, de valores religiosos que han adquirido

durante el proceso de enculturación en su sociedad de origen e incluso que revitalizan prácticas religiosas en las sociedades de destino (p. e. islam en Europa).

Un ejemplo de ello son las religiones afroamericanas que en las últimas décadas se han difundido fuera de Cuba y Brasil, favoreciendo su divulgación el gran volumen de cubanos partícipes de los procesos migratorios y la apertura de la isla caribeña y Brasil al turismo (especialmente de tipo religioso), así como al desarrollo de los medios de comunicación y los espacios artísticos y culturales.

Estos fenómenos de difusión han sido y continúan siendo estudiados desde África a EE.UU., Cuba, Brasil y Haití (Brandon, 1993; Capone, 1999a, 1999b, 1999c, 2006). Son un tema de máximo interés los trabajos de la difusión desde La Habana a Miami (Argyriadis & Capone, Ed., 2004), desde La Habana a México (Argyriadis, 2005; Argyriadis & Juárez, 2005), desde Brasil hacia el Cono Sur (Frigerio, 1999, 2004) y desde América a Europa (Capone, 2001-2002; Capone, Ed., 2004; Argyriadis, 2001-2; Cañizares, 1994; Rossbach de Olmos, 2007).

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL TRANSNACIONALISMO MULTIRRELIGIOSO EN CANARIAS

Ante todo podemos afirmar que el pluralismo religioso en Canarias es una pieza integral de un rompecabezas global, como ha afirmado P. Levitt (2007b) para el caso de Estados Unidos. No podemos pensar, por tanto, que el transnacionalismo es un fenómeno único de Canarias y que no existe en otros lugares. En cierta medida, lo que ocurre en Canarias es un reflejo de lo que pasa en otras regiones del mundo. Como he afirmado más arriba, hoy es difícil encontrar en alguna parte solo la religión tradicional, que hunda sus raíces en el tiempo.

Canarias, es cierto, constituye una sociedad cada vez más multirreligiosa en lo que se refiere a la incidencia de diversos tipos de religión y el peso demográfico de las mismas. Aunque históricamente el catolicismo ha sido la religión dominante, Canarias no ha estado ausente de la presencia de otras prácticas y creencias religiosas ligada a la afluencia de gentes de diversos países europeos (ingleses, franceses, irlandeses, judíos...), de tal modo que la situación actual desde hace dos décadas ha cambiado visiblemente. A partir de un reciente trabajo del grupo de investigación RELICAN de la Universidad de La Laguna, podemos reconocer a grandes rasgos la abigarrada variedad de prácticas, entre las que destacan lo que denominamos las minorías mayoritarias (la diversidad cristiana y del islam), las otras minorías religiosas (las antiguas —judaísmo, hinduismo, budismo—), las nuevas religiones (religiones orientales —sijs, taoísmo..., bahá'is—, y religiones afroamericanas) y las nuevas espiritualidades (cienciología, Iglesia del Pueblo Guanche, neoesoterismos...) producto entre otros factores de las migraciones internacionales y de los procesos expansivos de algunas religiones. Este pluralismo religioso a nivel insular se caracteriza por su alta diversidad y por su variedad intracultural.

El historiador de las religiones y antropólogo de la Universidad de La Laguna, Francisco Díez de Velasco, a partir de la investigación empírica llevada a cabo por el grupo de investigación más arriba indicado, en el libro del que es editor, *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*, publicado en la Editorial Icaria (Barcelona, 2008) estima lo siguiente:

| Religiones | Estimación de creyentes/practicantes | % de la población canaria |
|-------------------------------|--------------------------------------|---------------------------|
| Musulmanes | 35.000-50.000 | 1,7-2,5 |
| Cristianos (excep. católicos) | 35.000-40.000 | 1,5-2,0 |
| Hinduistas | 8.500-10.000 | 0,5 |
| Religiones afroamericanas | 3.000-5.000 | |
| Nuevas espiritualidades | 1.000-5.000 | |
| Budistas | 1.000-5.000 | |
| Baha'ís | 700-1.000 | |
| Iglesia del Pueblo Guanche | 300 | |
| Judfos | 100 | |

Si observamos detenidamente, se estima que las religiones minoritarias acumulan en torno al 5% de la población de las Islas, que según el padrón de 2007 asciende a 2.025.951 habitantes. Por otra parte, las religiones minoritarias de mayor importancia son el islam, los cristianismos no católicos (iglesias evangélicas y cristianas independientes) y el hinduismo. Le siguen las religiones afroamericanas, especialmente afrocubanas y venezolanas que, junto a las nuevas espiritualidades, le otorgan un total similar a los hinduistas. Lejos se encuentran los budistas, baha'ís, judíos e Iglesia del Pueblo Guanche.

Aunque no disponemos de datos estadísticos de carácter cuantitativo para Canarias respecto a la religiosidad, sí existen algunas encuestas a nivel nacional que al menos nos pueden ayudar a entrever una situación similar para el caso canario.

En enero de 2007, según la encuesta del CIS, España seguía siendo católica: el 81 por ciento de los españoles se declaraba católico. Uno de los datos más destacados del estudio era que casi 18 millones de los votantes de las pasadas elecciones eran católicos... El estudio revela, además, que el 69% de los jóvenes entre 18 y 24 años se declaraba católico y que el 36% de los españoles acudía a misa varias veces al mes. El estudio fue hecho en base a dos preguntas principales: “¿Cómo se declaran los españoles en cuestiones religiosas?”, y “¿Con qué frecuencia asisten a actos religiosos los creyentes de alguna religión?”. Los resultados son muy reveladores, pues el 81% de los españoles se declara católico, mientras que solo el 1% profesa otra religión, el 5% se declara ateo y el 11% se declara a sí mismo “no creyente”. El estudio revela, además, diferencias entre hombres y mujeres, pues frente a un 78% de españoles varones católicos, hay 87% de mujeres, y mientras que el 14% de los hombres se declara no creyente, la mitad, un 7% de mujeres, declara lo mismo. Esto ratifica numerosas encuestas y estudios en el sentido de que las mujeres son “más creyentes” que los hombres. Otra materia objeto de estudio para el CIS ha sido la frecuencia con la que los creyentes de cualquier religión asisten a los ritos religiosos. Los datos revelan que existe el mismo porcentaje de personas que asisten casi todos los domingos y festivos que sólo unas cuantas veces al año, el 19%. El 14% de los encuestados acude alguna vez al mes, el 45% casi nunca y el 3% varias veces a la semana. También en este caso, las diferencias entre hombres y mujeres son sustanciales, pues casi todos los domingos y festivos van a los ritos religiosos un 22% de mujeres y casi nunca asisten un 37%, datos que sobresalen sobre el 12% de hombres que asisten casi todos los domingos y festivos y al 56% que no va casi nunca.

Esta primera encuesta muestra una gran diferencia entre los creyentes y practicantes católicos (asistencia a misa los domingos).

Por otra parte, según la última encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de marzo de 2008 sobre materia religiosa a nivel nacional, se aprecia una reducción de los creyentes católicos españoles del 81% en 2007 al 76,6 % en 2008, un total de un 20,1% de los ateos y no creyentes, y un 1% de creyentes de otra religión. Estamos ante una reducción significativa, dado que ante todo se trata de población española que solo incluye a los inmigrantes nacionalizados, no a los inmigrantes regularizados y no regularizados que constituyen uno de los aportes centrales a las religiones minoritarias. Por otra parte, no se olvide que esta encuesta no tiene en mente la multiplicidad religiosa, propia entre otras de las nuevas espiritualidades y de las religiones afroamericanas, presente no solo entre los inmigrantes sino también entre los conversos españoles. Asimismo, la fuerte reducción de las prácticas religiosas entre los católicos indica un cambio significativo en el panorama de las religiones en España y, por extensión, en Canarias.

En síntesis, podemos afirmar que la imagen de una Canarias un tanto homogénea, desde el punto de vista religioso, está dejando paso a un mosaico que dispone ya de espacios liminales entre las religiones, especialmente los provocados por las conversiones de católicos o no practicantes a religiones no católicas, llámese budismo, hinduismo, islamismo, fe bahá'í, cristianismo evangélico y otras iglesias cristianas (pentecostalismo, Testigos de Jehová, adventismo...) y sus diferentes variantes, al espiritismo kardeciano, a las religiones afroamericanas, etc. Aún no conocemos la cantidad de conversos católicos o no practicantes por cada religión, pero este fenómeno es evidente entre los bahá'í y los Testigos de Jehová, entre los practicantes de las religiones afroamericanas (santería y palomonte y, en menor medida, candomblé o umbanda...) en el espiritismo, en los budistas, o en las religiosidades populares americanas, tal como el culto a María Lionza y el Dr. José Gregorio Hernández de Venezuela, que a menudo integran catolicismo con creencias locales e indígenas. Este cuadro se amplía aún más si tenemos en cuenta que al criterio nacional de los inmigrantes, de procedencia extranjera, le debemos añadir la de los múltiples grupos étnicos de esos países, con sus diversas creencias y prácticas, tales como los senegaleses de la cofradía mouride, ligada a los marabouts, una muestra de la complejidad islámica ligada al denominado islam africano (Evers, 2002).

Por último, debemos señalar que una buena parte de la población canaria también practica lo que podríamos llamar una *religiosidad popular*, caracterizada por la creencia en Dios, alta participación en fiestas patronales, incluso de ascendencia católica, que profesan devoción a algunos santos y practican o solicitan rituales terapéuticos, vinculados o no a un santoral, y que no siempre acuden a misa.

Estamos, pues, ante una Canarias más multirreligiosa, en la que a la pluralidad de religiones hay que añadir la amalgama de las mismas en la mente y en las prácticas de los creyentes. Ello quiere decir que constatar la multirreligiosidad no se reduce al análisis de la distribución espacial de los sistemas religiosos. Incluye necesariamente el estudio del polimorfismo que toman las creencias y las prácticas en la vida diaria de la población que vive en Canarias. Por ello, se hace necesario un avance analítico respecto a lo que se ha dado en denominar el sincretismo y sus formas. Este tipo de fenómeno está especialmente presente entre los que practican las religiones afroamericanas, las denominadas nuevas espiritualidades, la religiosidad popular e incluso el budismo.

¿Cuál es el origen y difusión de estas religiones en Canarias? Voy a espigar en la investigación del grupo RELICAN, de la Universidad de La Laguna, recientemente publicada,

con el fin de contestar para Canarias cómo se ha producido la transnacionalización de estas poblaciones y de las religiones que conllevan.

Veamos ante todo la *fe bahá'í*. Según el antropólogo Alfonso García:

La comunidad bahá'í en Canarias tiene su origen en la llegada a Canarias de dos familias de origen norteamericano en octubre de 1953, sumándose a ambas familias un joven persa en junio de 1954. Su llegada obedece a la inauguración en 1953 de la llamada Cruzada Mundial de Diez Años, un plan intercontinental para la enseñanza y crecimiento de la fé bahá'í a nivel mundial. Esta religión persa había nacido el 23 de mayo de 1844... Ya en 1955 hay canarios que declararon pertenecer a esta religión, formándose órganos de gobierno de ámbito municipal: dos asambleas espirituales locales en las ciudades de Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria... En 1972 se crean las asambleas locales de Santa Cruz de La Palma, y un año más tarde las de Arucas y La Laguna. Esta expansión tiene que ver con el reconocimiento legal en mayo de 1968 por parte del Ministerio de Justicia. En abril de 1984 se constituye la Asamblea Espiritual Bahá'í de las Islas Canarias. Hoy, conforman una comunidad de unos 700 miembros distribuidos en 49 de los 88 municipios existentes en las islas.

Este es el caso más claro de difusión religiosa en base a un proyecto de apostolado con carácter de cruzada expansiva, que otorga un carácter global a ciertas religiones.

El *judaísmo* hoy en las Islas Canarias ha sido definido por Néstor Verona como fenómeno en pleno retroceso, con una sola sinagoga en Las Palmas de Gran Canaria, que realiza sus actividades religiosas en un local privado, un piso propiedad de una familia de creyentes. Es una comunidad formada por un número muy reducido de familias y personas mayores de edad. Sin embargo, fue muy importante desde el siglo XVI, estando relacionados los judíos con la economía de exportación azucarera a Flandes y vitivinícola a Inglaterra, logrando establecer en Londres una comunidad judía canaria, no centroeuropea, sino de procedencia sefardín. Los judíos, una comunidad más visible que en la Península, sufrieron fuertes persecuciones por la Inquisición. Entre 1600 y 1625 se produce un restablecimiento de la comunidad criptojudía en Canarias, instalándose algunos cristianos nuevos en Tenerife y La Palma. Si bien la presencia judía ha sido constante en Canarias, los conversos optan por asimilarse rápidamente con una tendencia a reducir su visibilización. Los judíos canarios actuales proceden de Tánger, en Tetuán, y son de origen sefardí. África (en países como Uganda, Congo, Etiopía, Egipto y Marruecos principalmente) era percibida por los líderes religiosos como *un lugar de tránsito*. La independencia de Marruecos en 1956 facilita que sefardíes marroquíes pongan las bases de una nueva comunidad judía en Canarias, fundada en 1967, aprovechando la Iª Ley de Libertad Religiosa en España. Estas comunidades se caracterizan por su carácter ortodoxo y tradicionalista. La pretensión de la comunidad judía, según sus miembros, no era quedarse en Canarias sino hacer de ella el trampolín para América o Europa.

El mismo autor analiza el caso del *hinduismo*, distinguiendo la presencia *histórica*, ligada al comercio, de la influencia reciente a través del yoga o de la búsqueda espiritual *neohinduísta*. Mientras el primero relaciona la adscripción religiosa con la propia etnicidad india y surge desde los años 60 del siglo XIX, la segunda está formada por canarios o peninsulares de mediana edad, de nivel cultural medio alto, que desde los años 60-70 del siglo XX se adentran en las técnicas y filosofía orientales y las terapias alternativas tipo reiki o

la medicina ayurvédica, con una vinculación irregular con la comunidad india de las Islas, habitualmente a través de intermediarios. La influencia de este tipo se establece a través de internet, de la aparición de tiendas étnicas y de actividades culturales, tales como ciclos de conferencias y exposiciones de temática hindú. El comerciante hindú se estableció muy pronto en puertos marítimos de relevancia comercial y turística con carácter de puerto franco, tales como Singapur, Panamá, Tánger, Malta y Canarias... Como se puede observar, la inmigración hindú proveniente de Tánger coincide con la llegada desde el mismo puerto franco de los primeros miembros de la comunidad judía de Las Palmas de Gran Canaria. Se estableció una red transnacional sindh, con puntos en Panamá, Ceuta, Sudáfrica, Gibraltar, Málaga y Casablanca, regresando temporalmente a la India en visita familiar o de negocios. La inmigración hindú es originaria de la provincia de Sindh llamada Hyderabad, en el actual Pakistán desde 1947. Después de la independencia de la India del Imperio Británico, y de la partición de esta en dos países, India y Pakistán, se registra una nueva llegada de comerciantes sindhis a Canarias, con la particularidad de no proceder directamente de Hyderabad, sino pasando desde Pakistán por la India y de allí hacia los puertos francos. Desde los años 50 muchas personas proceden desde el exilio que provocó la fundación del estado pakistaní, de Calcuta o Nueva Delhi...

Una de las características más importantes del hinduismo es que se trata de una religión individualista en muchos aspectos, principalmente en lo relacionado al culto diario que se establece en los domicilios o lugares de trabajo, donde celebran festividades y cultos religiosos. Por otra parte, dado que hasta finales de los años 40, la inmigración india en Tenerife y Gran Canaria estaba compuesta por hombres, la religión era una práctica íntima y sumamente privada. Con la partición de la India, la desestructuración familiar en Canarias se recompuso y las mujeres llegan a través de una migración en dos tiempos, y con ellas el fortalecimiento de su vida religiosa. Ellas realizaban los rituales cotidianos, tal como las libaciones, atendiendo los altares con los dioses y gurús. Desde el punto de vista económico, de las grandes casas comerciales se pasa a los pequeños comercios independientes que no solo atienden al detalle sino que utilizando las mismas vías transnacionales generan un importante mercado de importación/exportación. Poco a poco en los altares familiares comienzan a aparecer imágenes de patronas insulares (V. de Candelaria y V. del Pino), ofreciendo alimentos hindúes bendecidos en los templos de aquellas, tanto en Candelaria (Tenerife) como en Teror (Gran Canaria). La capacidad sincrética de los hinduismos les está sirviendo para desarrollar una heterogénea diversidad interna, rindiendo culto personalizado a dioses y semidioses, a intermediarios, gurús y maestros espirituales, a la vez que una alta capacidad de adaptación en un contexto multirreligioso, como es el canario.

Veamos a continuación el caso del *budismo*, analizado magistralmente por el historiador y antropólogo Francisco Díez de Velasco. Ante todo, no podemos hablar de budismo en singular dada la pluralidad de tendencias, escuelas, cuerpos doctrinales. Es originario de Asia, pero su expansión se puede caracterizar como reciente. En concreto, desde la segunda mitad de la década de 1980.

Se distingue el budismo étnico, de emigrantes de origen asiático procedentes de países donde el budismo es una religión mayoritaria o con destacada implantación, del nuevo budismo de creyentes no asiáticos que fruto de un proceso de transformación personal han derivado hacia actividades religioso-espirituales. En el caso de Canarias, salvo puntuales excepciones, los budistas son de este segundo tipo,

no vienen de Asia, y su llegada a Canarias se produce principalmente desde Europa... de donde llegan en torno a 1989 maestros de dos modelos diferentes de budismo: el budismo Zen... y el budismo tibetano. Estos dos modelos se han desarrollado en las islas a través de visitas de diversos maestros y lamas como también el budismo tailandés de Ajahn Dhiravamsa (Arya Marga Sangha)... En 2005 se produce el reconocimiento como maestros de dos budistas canarios.

La opción del nuevo budismo está enfocado en lo individual, ayudándose de las nuevas tecnologías de la información y en los tradicionales procedimientos del uso de libros, revistas, grabaciones y folletos, en la insistencia en la meditación y en las técnicas de autoconocimiento y autoayuda, más parecido a la de los seguidores de las nuevas espiritualidades que a los de una religión institucionalizada. Ello le ha otorgado una notable diversidad de opciones y ha facilitado una fragmentación de los grupos... Tienen una potentísima plataforma de contactos que les permite construir y consolidar redes que se coordinan desde Canarias. A su vez, suelen realizar estancias fuera de Canarias coincidiendo con periodos vacacionales, en centros de Europa, América o Asia... Estamos así entroncados con el denominado turismo religioso en una sociedad actual globalizada y transnacionalizada, pensando la religión más allá del ámbito de lo local, como una pertenencia global que no conoce (ni reconoce) fronteras (algo que por otra parte no es ajeno a una religión universal como es el budismo)... De lo dicho hasta aquí, es relevante constatar que el componente migratorio no es significativo, sino que por el contrario estamos ante la conversión de canarios, peninsulares, o ciudadanos europeos... Por otra parte, se trata de una religión que no produce rechazo social destacado, que no está estigmatizada, más bien lo contrario, como consecuencia también del impacto mediático de las celebridades budistas, las visitas del Dalai Lama, la conversión de cineastas a dichas religiones... Sin duda, el carácter espectacular de la parafernalia de las performances rituales ha favorecido su consumo en el contexto de la industria del ocio...

Seguidamente, voy a exponer algunas características del *islam* (M^a Victoria Contreras) y el *cristianismo evangélico* en Canarias (Roberto Carlos Rodríguez), ambos por una diversidad interna (Marruecos y Senegal), especialmente en el caso del segundo (cristianos español y en otras lenguas europeas).

Según la autora es necesario distinguir entre los primeros musulmanes que llegaron al archipiélago de los que conformaron las comunidades islámicas en Canarias, entre cuyas características destaca la existencia de muchos nacionalizados, pues son segundas y terceras generaciones de musulmanes isleños y de conversos. Su origen está ligado a la inmigración y el comercio en un contexto de crisis sobre los territorios y posesiones de España en África (incluida Canarias), la descolonización del Sáhara y el control del Banco Pesquero Sahariano. Ello produjo lo que dio en denominar por la prensa la marroquinización de Canarias. No obstante, hay que incluir originariamente no solo a marroquíes sino también a comerciantes ambulantes del Líbano, Jordania y Siria a los que debemos añadir los palestinos —que llegaron huyendo de los conflictos bélicos de Oriente Medio— (árabes orientales), centrados en la venta de textiles.

Por ello, es preciso tener en cuenta dos fases: una a finales de los sesenta y otra desde la década de los 80 del siglo XX; todo ello en el marco de la condición de Canarias como puerto franco y el desarrollo turístico en las islas orientales, economía que sirvió de reclamo al comercio marroquí. En la primera fase se desarrolló en Tenerife, concretamente en Bajamar, expandiéndose al Puerto de la Cruz y de ahí hacia el sur, en los municipios turísticos de Arona

y Adeje, y sobre todo en Gran Canaria (Las Palmas capital y el sur de la isla), y en la segunda fase en Fuerteventura y Lanzarote, ligadas con el pequeño comercio y con la hostelería, donde la aceleración de los flujos migratorios no ha tenido precedentes. Esta inmigración no ha tenido incidencia significativa en las islas occidentales de La Palma, La Gomera y El Hierro, alejadas del desarrollo turístico, al menos comparativamente con el resto de las Islas. Las comunidades se crean, tras años de estancia en las Islas de aquellos que emigraron para trabajar y de sus descendientes, como una forma de articular la vida privada y la pública de los musulmanes que carecían en gran medida de una oferta religiosa. Las comunidades se convirtieron en la máxima expresión de su adaptación e integración en un espacio insular y urbano. Y, quizás lo más importante, cuando Canarias deja de ser un destino temporal o estacional, considerándose progresivamente musulmanes canarios.

Los musulmanes son conscientes de su diversidad, ya que los ingresos son diferenciados especialmente si se dedican al comercio en inmuebles alquilados o en propiedad o, como las últimas migraciones, a trabajar en la construcción, en los locutorios... Ello implica desde la imposibilidad de asistir a actividades religiosas en las mezquitas por horarios de trabajo, como por razones de nivel económico, asociado al tipo de trabajo. Es por ello que la autora distingue islas mayores y menores, las capitales y las zonas norte/sur de las islas, mostrando la complejidad interna de las poblaciones musulmanas. La mayoría de las mezquitas ayudan a los inmigrantes procedentes de África y sus directivas prefieren la unidad bajo la creencia del islam universal, que las versiones étnicas de las escuelas teológicas propias de una región o de un país determinado, de ahí la importancia que otorgan a la elección del imam, y a la creación de la ummah.

Como indiqué más arriba, es evidente la segmentación respecto a los senegaleses, especialmente de habla wolof, que practican una actividad religiosa vinculada a las cofradías mourides y deben lealtad al marabout de Touba. Estas cofradías no tienen el carácter religioso expansionista del islam, aunque están tras los fenómenos migratorios como una red global que las inspira y desarrolla. Hacen su entrada a Canarias por los aeropuertos, y proceden sobre todo de la provincia de Diourbel y Longa, dedicándose al comercio ambulante de artesanía y otros artículos (como relojes, telas...) en el marco de una red global que se inició en Europa desde los años 60 del siglo XX, concretamente en Francia, y se extiende por Italia, Nueva York y la India, circulando bienes y personas por la misma. Aunque esporádicamente por esa época aparecieron por Canarias, cuando se generalizó esta inmigración fue a partir de la década de los noventa. Este fenómeno ha terminado abriendo un espacio autónomo a las mujeres, que se dedican además de a la venta ambulante al trenzado del cabello, el servicio doméstico y la danza (Galván & García, 2007). A pesar de su especialización económica, en Canarias los senegaleses aparecen asociados también a la recogida de la fruta y a la construcción.

En el caso de la población vinculada al cristianismo evangélico, debemos anotar que este engloba a aquellas iglesias surgidas como consecuencia de la Reforma protestante. Abarcan, según el historiador Roberto Carlos Rodríguez, no solo el protestantismo histórico (luteranos y Comunión Anglicana) sino también a la Comunión de Iglesias Ortodoxa (ligada a la inmigración rumana reciente), la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días o “mormones” de ascendencia norteamericana, la Iglesia Adventista del Séptimo Día, los Testigos de Jehová y las iglesias sueca, escandinava y de habla alemana.

Es la segunda opción religiosa en Canarias, y practican el proselitismo haciendo campañas de casa en casa, o realizando misiones durante dos años, como es el caso de los mormones. Tienen un papel importante en la integración de los inmigrantes especialmente de habla hispana, latinoamericanos, que trabajan en la construcción y que habían entrado en contacto con dichas iglesias en sus países de origen, tales como Colombia y Ecuador. A ellos hay que añadir la importante colonia de origen coreano del Puerto de La Luz en Las Palmas de Gran Canaria y las compuestas por personas de origen subsahariano, procedentes principalmente de Nigeria, Ghana y Senegal. La diferencia fundamental entre las iglesias es que unas utilizan el castellano como lengua de culto y otras no, recurriendo a su lengua de origen, de tal modo que se observa una clara segmentación entre iglesias de castellano parlantes y las demás (ortodoxos orientales, Iglesia Espiritista Filipina, La Ciencia cristiana...). Por último, tenemos a las iglesias bautistas y otras iglesias independientes.

La presencia de las iglesias evangélicas se ha generalizado a partir de la segunda mitad del siglo XX, aunque en su versión histórica está ligada a la presencia de comunidades anglicanas que se remonta a principios del siglo XVII, relacionada con la colonia de comerciantes y exportadores de vino, procedentes de Inglaterra, y desde las primeras décadas del siglo XX, bautista y otras, con pastores de ascendencia extranjera, especialmente ingleses. Por último, las iglesias pentecostales están ampliamente implantadas en el archipiélago. Existen iglesias vinculadas a las Asambleas de Dios de las Islas Canarias, las Asambleas de Dios de España, a la Iglesia de Filadelfia (creada en 1979 en Las Palmas de Gran Canaria y procedente de la Península) y otras.

Quisiera terminar esta síntesis analizando las religiones afroamericanas (Galván & García Viña, 2008) y las nuevas espiritualidades.

Tras esta rápida presentación de algunos aspectos del multiculturalismo transnacional religioso ¿podemos afirmar que existe alguna especificidad en la conformación de las religiones locales y globales en Canarias hoy? ¿Cuál es el papel y el lugar que ocupa Canarias en los procesos de difusión de las religiones transnacionales? Y a la inversa, ¿cuáles son los papeles que juegan las religiones en las sociedades hipermodernas o globalizadas como Canarias? ¿Podemos definir la situación simplemente como la de un hipermercado religioso donde, perdido el monopolio religioso del catolicismo, los creyentes eligen, desechan o rechazan a voluntad lo que se cree y lo que se practica?

Pienso que las religiones transnacionales no pueden ser consideradas como conservadoras, sino como creativas, al menos en destino, ya que los practicantes adaptan frecuentemente su religión a un contexto multirreligioso, repensando las imágenes, paisajes y naturaleza utilizada en origen en términos de la naturaleza de Canarias.

¿En qué medida los no creyentes y los creyentes y practicantes canarios, católicos/cristianos, asumen una multirreligiosidad incorporando componentes de otras religiones cristianas o no cristianas, tales como algunas religiones diaspóricas africanas y espiritualidades esotéricas o disociándose de la religión?

Por otra parte, es absolutamente importante tener en cuenta la migración secular de los canarios a América, generando una cultura que se ha dado en llamar de ida y vuelta. El papel de Canarias ha sido interpretado como encrucijada de pueblos y culturas, pero a su vez de laboratorio económico (adaptación experimental a escala insular de monocultivos —caña, vid,

cochinilla y plátano—) y cultural en el marco de la expansión europea hacia América, dada su posición geoestratégica y ecológica, por su clima subtropical. Desde muy temprano, Canarias no pudo entenderse sino articulada a América y relacionada económicamente con Europa y América. Hemos escuchado cómo allí y allá la cultura canaria estaba en América, pero debemos añadir que de allá a aquí estaba América en Canarias. Este proceso generó una continuidad cultural, pero a su vez una recreación, un contraste porque allá los canarios debieron readaptar su cultura a un contexto tropical y sobre todo más multiétnico (especialmente africano...). Por otra parte, Canarias ha estado presente en la circulación, a través de la cadena transnacional de puertos francos, de poblaciones y religiones, como lugar de tránsito y como plataforma para la inserción del multiculturalismo religioso en Europa, como queda patente en la introducción histórica e incluso reciente de religiones como el islam, el hinduismo, el judaísmo y algunas versiones del protestantismo... estrechamente asociada al sector comercial.

PARA NO CONCLUIR

Veamos a continuación, sin pretender ser exhaustivos, algunas primeras conclusiones del presente trabajo:

1. El proceso de transnacionalización de las religiones ha generado varios fenómenos de interés para su implantación y visibilización progresivas. En el caso de las religiones afroamericanas, un proceso de abstracción de las condiciones originarias, perdiendo o relegando a un segundo plano los aspectos figurativos (imágenes y cromolitografías) del panteón religioso y acentuando la importancia de los colores asociados a diversos santos u orishas y la sustitución de aquellos por soperas y/o jarrones, donde se esconden al público los atributos de los santos o introduciendo iconos locales (V. de Candelaria y del Pino) en los altares hindúes.

2. Las constricciones ecológicas y culturales no han impedido la reproducción de estas religiones en el marco de un proceso creativo y adaptativo de carácter local, lo que indica, además de la plasticidad de las mismas, una fácil acomodación a un contexto multicultural como el que tiene lugar en las Islas. Los hindúes celebran la festividad de la diosa de los comerciantes, Ganesha Chanti, portando velas encendidas y arrojándola al mar entre multitud de pétalos de flores, “para que busque su camino”. El mar ha sido vehículo en la ruta de puertos francos para judíos, hindúes y musulmanes en su expansión comercial y religiosa, pero a su vez comunicación imaginaria entre la orisha del mar Yemayá y Ochún, la orisha del río, a la que se le hace ofrendas para que aquella se las lleve a esta última en una orografía insular carente de ríos.

3. Muchas religiones transnacionales, excepto musulmanes y cristianos evangélicos..., al no existir centros de culto (tipo mezquita o iglesias) de carácter público, los rituales se celebran en viviendas privadas y ocasionalmente en espacios abiertos o lugares naturales que han sido asociados con los diferentes espíritus o deidades. A aquellos lugares hay que añadir iglesias católicas donde se encuentre alguna representación figurativa sincrética, tales como San Lázaro (Babalú-ayé), Santa Bárbara (Changó) o La Caridad del Cobre (Ochún), de las religiones afrocubanas.

4. En ese proceso de adaptación local, se ha producido la reducción de aspectos rituales más chocantes con la cultura europea y la religión católica. Entre ellos destaca la posesión o trance, los sacrificios y consumo de sangre de los animales, especialmente de los grandes,

tales como chivos, carneros... Paralelamente, se mantiene la presencia de crucifijos, rezos de la liturgia católica (padrenuestro, avemaría, credo y salve), el agua bendita o el hecho de tapar los santos con ocasión de la Semana Santa.

5. La plasticidad de las religiones no católicas, así como el carácter abierto de algunas a multiplicidad de religiones por parte de los creyentes, son indicadores incontestables de su capacidad para la adaptación multicultural en las sociedades contemporáneas. Lo mismo se puede decir de su vinculación con los movimientos migratorios, aunque algunas de ellas están estrechamente ligadas a la expansión y el proselitismo (tales como los musulmanes, algunas versiones modernas del cristianismo evangélico y los bahá'ís).

6. La continuidad histórica de la cultura canaria, cubana y venezolana generada, entre otras causas, por movimientos migratorios en ambas direcciones (Canarias/Cuba Canarias/Venezuela/Canarias), se ha revelado como un factor decisivo para explicar el desarrollo local y la difusión transnacional de las religiones afrocubanas y venezolanas en Canarias.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGYRIADIS, Kali: “Les Parisiens et la Santería: De l’attraction esthétique a l’implication religieuse”, *Psychopathologie Africaine*, vol. 1, núm. 31, 2001-2002, pp. 17-44.
- “Ramas, familias, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubana (Cuba-México)”, *Journal des Sociétés des Americanistes*, 2005.
- ARGYRIADIS, Kali y CAPONE, Stefanía: “Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (L’Havane-Miami)”, *Civilisations* vol. 1-2, núm. 51, 2004, pp. 81-137.
- ARGYRIADIS, Kali y JUÁREZ HUET, Nahayeili: “Sobre algunas lógicas que conforman las redes transnacionales de la santería cubana. Una construcción etnográfica a partir del caso La Habana- México”, en *Actas del IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad*, La Habana, ALER/Fundación Fernando Ortiz (edición en CD), 2005.
- BEYER, P.: *Religion and Globalization*, London: Sage Publications, 1994.
- “Global Migrations and the Selective Reimagining of Religions”, *Horizontes Antropológicos*, vol. 4, núm. 8, 1998, pp. 12-33.
- *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg, Ergon Verlag, 2001.
- BRANDON, G.: *Santería: From Africa to the New World*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- CADGE, W. & ECKLUND, E. H.: “Immigration and Religion”, *Annual Review of Sociology*, núm. 33, 2007, pp. 359-379.
- CAÑIZARES, R.: “Santería: From afrocaribbean cult to world religion”, *Caribbean Quarterly*, vol. 1, núm. 40, 1994, pp. 59-63.
- CAPONE, Stefanía: “Les dieux sur le net: L’essor des religions d’origine africaine aux Etats-Unis”, *L’Homme*, núm. 151, 1999a, pp. 47-74.
- “Uma religião para o futuro: A rede transnacional dos cultos afro-americanos”, en *IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1999b.
- *La quête de l’Afrique dans le candomblé: Tradition et pouvoir au Brésil*, Paris, Khartala, 1999c.
- “Les pratiques européennes des religions afro-américaines”, *Psychopathologie Africaine*, vol. 1, núm. 31, 2001-2.
- «A propos des notions de globalisation et de transnationalisation», en St. Capone (ed.), “Religions Transnationales”, *Civilisations*, vol. 1-2, núm. 51, 2004.
- “Des bâta a New York: Le role joué par la musique dans la diffusion de la Santería aux États-Unis”, *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*, núm. 6, 2006.
- “Religions Transnationales”, *Civilisations*, vol. 1-2, núm. 51, 2004.
- CASANOVA, J.: *Religiones Públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.
- “Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam”, *Social Research* 68(4), 2001.
- “Religion, Secular Identities and European Integration”, In KATZENSTEIN, P. y BYRNES, T. (eds.): *Religion and European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos”, *Revista CIDOB d’ Afers Internacionals*, núm. 77, 2007, pp. 13-39.

- DÍEZ DE VELASCO, F. (ed.): *Religiones entre Continentes: Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona: Ediciones Icaria, 2008.
- DÍEZ DE VELASCO, F. y GALVÁN TUDELA, José Alberto (eds.): *Las religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2007.
- EBAUGH, H. R. y CHAFETZ, J. F.: *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, New York: AltaMira Press, 2000.
- *Religion across Borders: Transnational Religious Networks*, Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 2002.
- ESCOBAR, A.: “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: Globalización o posdesarrollo”, en VIOLA, A. (ed.): *Antropología del Desarrollo. Teoría y Estudios Etnográficos en América Latina*, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 169-216.
- EVERS ROSANDER, E.: “El dinero, el matrimonio y la religión: Las comerciantes senegalesas en Tenerife (España)”. En AA.VV.: *Mujeres de un solo mundo: Globalización y Multiculturalismo*, Granada, Universidad de Granada, Colecc: Feminer, 2002, pp. 135-156.
- FAIST, Th.: “International migration and transnational social spaces”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 2, núm. 3, 1998, pp. 213-247.
- FRIEDMAN, Jonathan: “Los liberales del champagne y las nuevas *clases peligrosas*: Reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural”, en GARCÍA, José Luis y BARAGNANO, Ascención: *Culturas en contacto. Encuentros y Desencuentros*, Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Secretaría de Estado de Cultura, 2003, pp. 161-197.
- FRIGERIO, A.: “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, *Alteridades* 9, 1999, pp. 5-17.
- “Re-africanization in secondary religious diasporas: Constructing a World Religion”, *Civilisations*, vol. 51, núms. 1-2, 2004, pp. 39-60.
- GALVÁN TUDELA, J. A.: “Espacio dado, espacio imaginado: En torno a la globalización y las identidades pesqueras”, *XIV Coloquio de Historia Canario-Americana (2000)*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2002, pp. 184-205.
- “Propuestas antropológicas sobre la inmigración irregular. Una perspectiva transnacional”, en GODENAU, D. y ZAPATA, V. (comp.): *La Inmigración Irregular. Aproximación Multidisciplinar*, Santa Cruz de Tenerife: Cabildo Insular de Tenerife/Obiten, 2005, pp. 93-125.
- “Las Religiones en Canarias, hoy: Una Perspectiva Antropológica Transnacional”, en DÍEZ DE VELASCO, F. y GALVÁN TUDELA, J. A. (eds.): *Las Religiones Minoritarias en Canarias, hoy: Perspectivas Metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2007^a.
- “Multirreligiosidad y Multiculturalismo: Una perspectiva transnacional”, Sevilla, *Actas del V Coloquio Internacional de Religión y Sociedad* (ALER Y ASANA, edición en CD), 2007b.
- GALVÁN TUDELA, J. A. y GARCÍA VIÑA, A. Y.: “Causas e itinerarios de la inmigración irregular”, en GODENAU, D. y ZAPATA, V. (eds.): *Inmigración Irregular en Tenerife*, Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife, Área de Desarrollo Económico, 2007.
- “Religiones Afroamericanas”, en DÍEZ DE VELASCO, F. (ed.): *Religiones entre Continentes: Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona: Ediciones Icaria, 2008.
- GARCÍA, J. L. y BARAGNANO, A. (comps.): *Culturas en contacto. Encuentros y Desencuentros*, Madrid: Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte, 2003.

- GARCÍA VIÑA, A. Y.: "Religiones Afrocubanas y Redes Transnacionales en Canarias (A propósito de Tenerife)", en DÍEZ DE VELASCO, F. y GALVÁN TUDELA, J. A. (eds.): *Las religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2007, pp. 273-295.
- GLICK-SCHILLER, N.: "Transnationalism". In NUGENT, D. and VINCENT, J. (eds.): *A Companion to the Anthropology of Politics*, Maiden: Blackwell Publishing, 2004.
- GUARNIZO, L. E.; PORTES, A. and HALLE, W.: "Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants", *Journal of Sociology*, vol. 6, núm. 108, 2003.
- HAGAN, J. and EBAUGH, H. R.: "Calling Upon The Sacred: Migrants' use of Religion in the Migration Process", *International Migration Review*, núm. 37, 2003, pp. 1145-1162.
- HOPKINS, D. N.: "The Religion of Globalization", en HOPKINS, D. N.; LORENTZEN, L. A.; MENDIETA, E. y BASTON, D.: *Religions/Globalizations: Theories and Cases*. Durham, NC: Duke University Press, 2001, pp. 7-32.
- JUERGENSMEYER, M. (ed.): *Global Religions: An Introduction*, London: Oxford University Press, 2003.
- *Handbook of Global Religions*, London: Oxford University Press, 2005.
- LEVITT, P.: "Redefining the Boundaries of Belonging in Religions and Political Life", *The Center of Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego, Working Paper 48*, 2002.
- "You Know, Abraham was really the first immigrant: Religion and transnational migration", *International Migration Review*, núm. 37, 2003, pp. 847-873.
- "Aspectos fundamentales de la migración. Migrantes transnacionales: Cuando hogar hace referencia a más de un país", *American Jewish Committee (Instituto Latino y Americano)*, 2004.
- "Following the Migrants: Religious Pluralism in Transnational Perspectives", In AMMERMAN, N. (ed.): *Religion in Modern Lives*, London: Oxford University Press, 2006.
- *God Needs no Passport. How Immigrants are changing the American Religious Landscape*, New York: The New Press, 2007a.
- "Rezar por encima de las fronteras: Cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso", *Migración y Desarrollo*, 2007b, pp. 66-88.
- "Religion as a path to civic engagement", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, núm. 31, 2008, pp. 766-791.
- LEVITT, P.; DEWIND, J. y VERTOVEC, ST.: "International Perspectives on Transnational Migration: An Introduction", *International Migration Review*, vol. 3, 2003.
- LEVITT, P. & GLICK-SCHILLER, N.: "Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity", *International Migration Review*, núm. 38, 2004, pp. 595-629.
- LEVITT, P. & KHAGRAM, S.: "Towards a Field of Transnational Studies and a Sociological Transnationalism Research Program", *Hauser Center for Nonprofit Organizations Working Paper*, núm. 24, 2004.
- *The Transnational Studies Reader. Intersections and Innovations*, London, Routledge, 2007.
- LEVITT, P. & NYBERG-SORENSEN, N.: «The Transnational turn in migration studies» *Global Migration Perspectives*, vol. 6, 2004.
- LEVITT, P. & NADYA JAWORSKY, B.: "Transnational Migration Studies: Past developments and future trends", *Annual Review of Sociology*, núm. 33, 2007, pp. 129-156.

- MAHLER, S. J.: "Toward a Transnationalism of the Middle. How Transnational Religious Practices help bridge the divides between Cuba and Miami", *Latin American Perspectives*, núm. 32, 2005, pp. 121-146.
- MODOOD, T. y WERRBNER, P. (eds.): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, London: Zed Books, 1997.
- MORAWSKA, A. (ed.): "Disciplinary Agendas and Analytic Strategies on Immigrant Transnationalism: Challenges on Interdisciplinary knowledge", *International Migration Review*, núm. 37, 2003a.
- "Immigrant Transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggest", In JOOPKE, C. & MORAWSKA, E. (eds.): *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrant in Liberal Nation-States*, Hampshire, UK: Palgrave MacMillan, 2003b, pp. 133-176.
- MORERAS, JORDI: "Migraciones y Pluralismo Religioso. Elementos para el debate", *Documentos CIDOB*, Barcelona, serie migraciones, 2006.
- PORTES, A.: "The debates and significance of immigrant transnationalism", *Global Networks*, vol. 1, 2001, pp. 181-193.
- PORTES, A.; GUARNIZO, L. and LANDOLT, P. (eds.): "Transnational Migration", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, núm. 22, 1999.
- PORTES, A.; HELLER, W. and GUARNIZO, L.: "Transnational Entrepreneurs: The Emergence and Determinants of an Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation", *American Sociological Review*, núm. 67, vol. 2, 2002, pp. 278-298.
- PRIES, L.: *Migration and Transnational Social Spaces*, Aldershot, Ashgate, 1999.
- *New Transnational Social Spaces*, London, Routledge, 2002.
- ROBERTSON, R. y GARRET, W. (eds.): *Religion and Global Order*, New York, Paragon House, 1991.
- RUDOLPH, S. H. y PISCATORY, J. (eds.): *Transnational Religion: Fading States*, Boulder, Westview Press, 1997.
- ROSSBACH DE OLMOS, L.: "De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización", *Memorias (Revista Digital)*, núm. 4, vol. 7, 2007.
- SMITH, M. P. & GUARNIZO, L. E. (eds): *Transnationalism from Below*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1998.
- TORNOS, A.; APARICIO, R. y LABRADOR, J.: *Inmigrantes, Integración, Religiones*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999.
- VASQUEZ, M. A. & MARQUARDT, M. F.: *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 2003.
- VERTOVEC, ST.: "Conceiving and researching transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, núm. 2, vol. 22, 1999, pp. 447-462.
- "Introduction: New directions in the anthropology of migration and multiculturalism", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6, 2007, pp. 961-978.