

LA RELIGIONE E I NUOVI IMMIGRANTI (post 1965): ALCUNI PRINCIPI TRATTI DALLA RICERCA<sup>[1]</sup>

R: Stephen Warner

Dai Padri puritani in poi, la religione è stato un tema centrale per gli americanisti, ed ora, come spesso in passato, il mondo della religione negli Stati Uniti sta vivendo un cambiamento drammatico. Questo articolo riporta in parte ciò che io ho imparato a proposito dei “nuovi immigranti” e delle loro religioni nell’ultimo decennio (Warner 1991, 1993, 1994, 1997, 1998a, 1998b, 2001). E’ sempre più difficile per un americano dire cosa siano “un cristiano”, “un musulmano” o “un buddista”. I cristiani, i buddisti e i musulmani americani sono di ogni colore della pelle e parlano una Babele di lingue. Razza, etnia e religione non sono più, se mai lo sono state, strettamente legate l’una all’altra. Inoltre i luoghi di culto corrispondono sempre meno alle vecchie forme culturali: una chiesa protestante di una piccola città, muri di mattoni rossi, tetti a punta, e campanile bianco, possono essere piene di asiatici, coloro che siedono in meditazione in un tempio buddista oggi sono molto probabilmente bianchi americani, e gli studenti musulmani si riuniscono per la preghiera del venerdì in campus universitari che una volta richiedevano la frequentazione della cappella cristiana. Questa corposa discrepanza razziale-religiosa è dovuta alla nuova immigrazione, un argomento molto vasto su cui la ricerca ha appena iniziato a lavorare<sup>[2]</sup> mettendolo in relazione alla religione.

Dopo un’interruzione di quarant’anni tra le leggi restrittive passate alla fine della Prima Guerra Mondiale e le riforme statutarie del 1965, l’immigrazione legale negli Stati Uniti è tornata ai suoi livelli storici più alti e sta procedendo attualmente ad un tasso di 1 milione all’anno, facendo ancora una volta degli Stati Uniti una nazione di immigrati. (Vedi Warner 1998a per dettagli sul seguente rendiconto). Ciò che è particolarmente “nuovo” nell’immigrazione dopo il 1965, distinguendola dal flusso di simili proporzioni alla fine del secolo scorso, è che la maggior parte dei nuovi immigrati viene da parti del mondo diverse dall’Europa, specialmente dal “terzo mondo”(così definito in passato), dall’America latina, dai Caraibi, dall’Asia orientale e del sud, dal Medioriente e dall’Africa. (Chicago, dove insegno, ha visto immigrazioni recenti dall’Europa, incluse Irlanda, Polonia, ex-Unione Sovietica e le ex repubbliche jugoslave). Solo il 13% dei cinque milioni di immigrati arrivati negli Stati Uniti fra il 1985 e il 1990 sono nati in Europa, Canada, Australia o Nuova Zelanda. La nuova immigrazione è veramente più globale di quanto si sia mai verificato in precedenza.

Gran parte di questa diversificazione demografica è attribuibile all’Atto di Immigrazione del 1965, che ha abolito le discriminazioni delle quote dei paesi d’origine degli anni ’20 e le ha sostituite con una preferenza occupazionale e provvedimenti di riunificazione familiare tramite i quali i legislatori si auspicavano un’immissione di lavoratori qualificati nell’economia statunitense e la fine di lunghe decadi di separazione delle famiglie con un ramo in Europa e un altro negli Stati Uniti. La fuga di cervelli professionali dall’Asia e la conseguente riunificazione delle loro famiglie negli Stati Uniti è riconoscibile, adesso, come uno dei maggiori effetti di quella legge, ma assolutamente non previsto. Vi sono molte ragioni per cui la de-europeizzazione della nuova immigrazione è solo parzialmente attribuibile alle riforme del 1965: non tutti i nuovi arrivati dall’estero sono tecnicamente degli “immigrati”, né sono tutti legali, e non tutta la gente proveniente dal “Terzo Mondo” è di arrivo recente. Durante i quarant’anni di interruzione dell’immigrazione e soprattutto dopo la Grande Depressione, i lavoratori ospiti importati dal Messico all’ordine degli interessi agricoli dell’ovest con il “Bracero Program” del 1942-64, e il flusso di messicani in cerca di lavoro negli Stati Uniti non si è mai interrotto e da allora è scarsamente diminuito. Dal 1860 proseguendo attraverso il volgere del secolo gli interessi dello zucchero e delle ferrovie importarono lavoratori dall’est asiatico alle piantagioni nelle Hawaii e nelle colline e valli della California. La Chinatown sulla costa occidentale, i tempi buddisti, le chiese protestanti giapponesi e coreane fondate più di un secolo prima servirono, molti anni dopo, come nuclei comunitari per gli asiatici immigrati dopo il 1965. La conquista statunitense delle Filippine e di Puerto Rico nella guerra di Spagna condussero alla fine a diversi flussi migratori da questi paesi. 1.400.000 persone secondo il censimento del 1990, gli americani di origine filippina sono la seconda popolazione asiatica negli Stati Uniti; portoricani, legalmente cittadini e non immigrati, risiedono negli Stati Uniti a milioni; i messicani sono arrivati ad ondate negli Stati Uniti a partire dalla metà del XIX secolo, molti ad aumentare le comunità incorporate negli Stati Uniti dal trattato del 1848 di Guadalupe Hidalgo. Centinaia di migliaia di alleati statunitensi nelle cause perse della Guerra Fredda in Cina, a Cuba e in Vietnam hanno ottenuto asilo negli ultimi cinquant’anni, ed hanno stabilito solide roccaforti a San Francisco, Miami, e Orange County. Centinaia di migliaia di altre vittime dei conflitti della Guerra Fredda nell’America Centrale, che avevano cercato asilo senza successo perché non appartenevano

alla parte spalleggiata dagli Stati Uniti, hanno ad ogni modo ottenuto rifugio a lungo termine a Los Angeles e migliaia dei loro bambini sono cittadini americani. In innumerevoli modi la globalizzazione della popolazione statunitense negli ultimi trent'anni è il risultato "pecorelle smarrite ritornate all'ovile" (Warner 1998a, 8).

Come vedremo, molti di questi immigrati (come li definirò genericamente), sono profondamente radicati nelle proprie religioni ma sappiamo molto meno di quello che dovremmo sapere sulle identità, sulla partecipazione e la costruzione di istituzioni religiose (Christiano 1991). Sarebbe ragionevole credere di potersi rifare a molti gruppi di ricerca per avere informazioni sulla religione e sui nuovi immigrati, ma nella mia esperienza queste aspettative sono state in maggior parte disattese (Warner 1998b). Ad esempio si potrebbe pensare che i demografi siano interessati all'argomento ma non sembra così probabilmente perché le statistiche governative ufficiali con le quali lavorano i demografi, specialmente il censimento degli Stati Uniti, non includono informazioni sulla religione. (Per un tentativo dei demografi di superare tali limiti, vedi Hofrenning e Chiswick 1993).

Poiché i nuovi immigrati sono così diversi per razza ed etnia, e così diversi dalla popolazione euro-americana dominante, gli esperti di studi etnici dovrebbero aver approfondito e relazionato sulle identità e il coinvolgimento religioso, ma sfortunatamente non è così. Esistono varie ragioni, (fra cui l'anticlericalismo disciplinario), per cui gli studiosi delle etnie negli Stati Uniti, ad eccezione di quei pochi di studi americano-asiatici, hanno poco da dire sulle istituzioni religiose dei nuovi immigrati (Yoo 1996).

I miei stessi colleghi in sociologia della religione hanno fatto poco di più, non a causa dell'anticlericalismo ma perché, essendo in predominanza bianchi protestanti, cattolici ed ebrei, tendiamo ad essere poveri di capitale culturale personale per avere facile accesso alle comunità di immigrati e l'urgente interesse personale di voler studiare la loro vita religiosa. Nel campo, abbiamo dedicato molto più tempo allo studio del coinvolgimento di poche migliaia dei nostri co-etnici nei cosiddetti "nuovi movimenti religiosi" che non ai milioni di immigrati nelle loro religioni convenzionali.

La religione comparata è un altro campo che dovremmo essere in grado di osservare e qui ci sono stati significativi resoconti di ricerca di Raymond B. Williams sulle religioni degli asiatici del sud negli Stati Uniti, di Paul Numrich sui musulmani e i buddisti, di Diana Eck con il suo "Progetto Pluralismo" in particolar modo sulle religioni non cristiane, e del lavoro di Gary Laderman e i suoi associati sulla componente immigrata delle nuove diversità religiose di Atlanta (Williams 1988, 1996; Numrich 1996, 2000a, 2000b; Eck 1996, 1997; Laderman 1996). A giudicare dagli interventi presentati agli incontri annuali dell'Accademia Americana della Religione, coloro che si occupano di religione comparata sono troppo orientati verso i testi per occuparsi della differenza che insorge quando un gruppo trasporta la propria religione attraverso confini e oceani (il progetto di Laderman, sponsorizzato dall'AAR, è un'eccezione notevole).

Si può far riferimento alle varie denominazioni per scoprire come queste stiano servendo i nuovi immigrati o i gruppi di interfece metropolitani per congiungersi con quelle comunità con predominanza di immigrati che sono rappresentate fra loro (ad es. gli indù), ma il risultato sarà un campione prestabilito di quei gruppi che sono organizzati in tale modo, trascurando le congregazioni senza denominazione (comuni tra i protestanti cinesi), e quelle che non sono ecumenicamente riconosciute. Così come la sorprendente diversità religiosa manifestatasi nel 1993 al Parlamento delle Religioni del Mondo a Chicago ha rigidamente ommesso di rappresentare uno dei più ampi settori della religione immigrata, quello dei cristiani Pentecostali e evangelici dell'America Latina e dell'Asia orientale.

Tali lacune sono state riempite dal Nuovo Progetto delle Congregazioni Immigrate etniche (New Ethnic and Immigrant Congregations Project – NEICP), che io ho diretto dal 1992 al 1997, con i fondi di Lilly Endowment e dei Pew Charitable Trusts, giungendo alla pubblicazione, nel 1998, di *Riunioni nella Diaspora: comunità religiose e nuovi immigrati* (Warner e Wittner 1998). Il NEICP era un corso di ricerca e un programma di sostegno aperto agli studenti laureati e agli studiosi post-dottorato in tutti gli Stati Uniti che era inteso sia ad aumentare i testi sul settore che a nutrire una nuova generazione di ricercatori. Si desiderava in particolar modo incoraggiare quegli studiosi che avevano radici nelle nuove comunità immigrate a studiare le proprie tradizioni, come è stato per molti altri studi di religione nella storia degli Stati Uniti (Warner 1998a, 11). È accaduto che, la metà dei dodici individui scelti dal NEICP fra le cinquanta richieste, erano più o meno "antropologi nativi", membri dei gruppi linguistici, religiosi, o di origine nazionale di cui erano invitati a studiare le istituzioni, mentre gli altri o avevano meno in comune con esse (lingua o religione ma non entrambe), o erano nella situazione del classico antropologo "esterno" (per una discussione sulle complessità inerenti il concetto di antropologo "nativo", vedi Narayan 1993).

Al fine di orientare il lavoro di questo gruppo, il NEICP attinse dai pochi testi esistenti all'epoca in cui la nostra proposta fu scritta (1992), ma come direttore del progetto anche io avevo una base di conoscenza più particolare, meno pubblica, sulla religione dei nuovi immigrati, ovvero l'esperienza delle

visite sul campo fatte alle istituzioni religiose con i miei studenti di sociologia della religione all'Università dell'Illinois a Chicago (UIC), dal 1978. La UIC è un'università statale urbana con requisiti di ammissione abbastanza esigenti ed è mirata soprattutto a studenti che sono la prima generazione della propria famiglia a frequentare l'università (o ad essere cresciuti negli Stati Uniti). Secondo la pubblicazione dello *US News and World Report* (Rapporto mondiale e di notizie degli Stati Uniti), "I migliori college americani", la UIC è quinta in diverse delle 228 istituzioni di istruzione di livello universitario negli Stati Uniti (Burton 2000), un campus "minoranza-maggioranza" con una significativa rappresentanza di studenti con origini latino-americane, dell'Asia sud-orientale, mediorientali, così come afro-americane. E' grazie agli inviti dei miei studenti nei loro luoghi di culto che io ho appreso molto di ciò che so sui cattolici e i pentecostali provenienti dall'America latina, sui protestanti provenienti dall'Asia, sugli indù e i musulmani dell'India e sul mondo arabo.

Per questo articolo, mi sono servito delle mie osservazioni e di quelle sul materiale preesistente, della ricerca degli studiosi del NEICP adesso completata e dei nuovi testi emergenti (ad es. Ebaugh e Chafetz 1999; Ebaugh, O'Brien e Chafetz 2000), per sviluppare cinque principi generali sulla religione dei nuovi immigrati, che illustrerò con esempi specifici. La mia tesi è che quelli di noi che tracciano le ramificazioni della religione dei nuovi immigrati negli Stati Uniti devono prestare attenzione sia alle differenze che alle somiglianze. Perciò non si dovrebbe superficialmente pensare che, per motivi religiosi, i nuovi immigrati siano proprio come quelli venuti al volgere del secolo scorso, ma allo stesso tempo non si dovrebbe neanche accettare il facile punto di vista per cui essi non abbiano niente in comune con i loro predecessori. (Nelle controversie sviluppatesi nei testi più recenti, mi schiero, [Warner 1998, 14-15], con coloro che sottolineano quanto dobbiamo imparare dagli storici che studiano l'ultima "nuova immigrazione" di cento anni fa). Quindi, ad esempio, dovremmo riconoscere che l'estensione della nuova diversità razziale e religiosa negli Stati Uniti è senza precedenti ma non si deve dimenticare anche che *la maggioranza dei nuovi immigrati è cristiana*. Si tornerà più tardi su questo argomento.

**Principio I: la religione è particolarmente importante per gli immigrati.** E' così per diversi motivi:

- A. La migrazione promuove la riflessione sul significato di storia di gruppo, nelle parole di Timothy Smith (1978) è un' "esperienza teologizzante". Le persone riflessive tra gli immigrati si interrogano sulla loro presenza negli Stati Uniti "perché siamo qui?". Il teologo Sang Hyun Lee, del Seminario Teologico di Princeton, ha articolato in proposito una "teologia della liminalità", fornendo ragioni teologiche sul perché gli immigrati coreani si trovano in una nuova e strana terra e hanno una missione da compiere (Lee 2001). Seguendo questo concetto, Lee esorta i coreani americani a riconoscere la loro situazione nella storia biblica di ospiti da Abramo in poi. Tale consapevolezza dà loro una prospettiva dalla quale giudicare le imperfezioni culturali, sociali e teologiche della società nella quale si trovano e unirsi ad altra gente emarginata per creare una società più giusta.
- B. Le istituzioni religiose sono "spazi sociali liberi" nel sistema americano di separazione dello Stato dalla Chiesa. A differenza della loro esperienza nei luoghi di lavoro e nelle scuole, gli immigrati nelle loro moschee, tempi e chiese non sono soggetti alla pressione esterna di parlare inglese e di uniformarsi allo stile americano. Immigrati nostalgici trovano nelle loro istituzioni religiose un posto che sa un po' di casa, un piccolo pezzo di Sion nel mezzo di Babilonia. Il ritratto della religione americana fatto da Will Herberg negli anni '50 può essere errato in diversi punti ma non nell'apprezzare le sue profonde radici nell'esperienza degli immigrati (Herberg 1960, 27-28):

Dall'immigrato che è venuto in questo paese ci si aspettava che, prima o poi, o nella sua persona o attraverso i suoi figli, abbandonasse in pratica tutto ciò che aveva portato con lui dal "vecchio paese": la lingua, la nazionalità, lo stile di vita e adottasse i costumi della nuova patria. Entro ampi limiti, comunque, il suo diventare un americano non includeva l'abbandono della vecchia religione a favore di alcuni sostituti originari americani. Anzi il contrario, non solo ci si aspettava che mantenesse la propria religione come ci si aspettava che non mantenesse la lingua o la nazionalità, ma la forma dell'America era tale che soprattutto nella sua religione, e attraverso essa, lui o i suoi figli o nipoti trovavano un posto identificabile nella vita americana.

In grande misura, gli immigrati attuali trovano il proprio posto nella società americana anche attraverso la propria religione, sebbene, come si vedrà più sotto, gli immigrati non "mantengono" semplicemente la propria religione per quello che riguarda la struttura istituzionale.

- C. Quando i loro figli vanno a scuola, gli immigrati spesso scoprono che la lingua e il discorso

della religione così come gli stessi riti religiosi sono la chiave della riproduzione culturale, un veicolo tramite cui inculcare ai loro figli il patrimonio culturale, dare loro le basi per capire le differenze che rilevano tra sé e i compagni di classe, differenze che in certi momenti della loro crescita desidererebbero poter dimenticare. La religione, in particolar modo i religiosi specializzati che gli immigrati trovano nelle loro chiese, moschee e templi, aiuta i genitori immigrati a rispondere ai dolorosi “perché” dei figli.

- D. Per molti immigrati che patiscono una perdita di dignità nel lavoro che sono costretti ad accettare nel nuovo paese, i ruoli sociali resi disponibili nelle loro comunità religiose, per esempio, officiare in chiesa, possono aiutarli a reclamare l'onore negato loro nella società ospitante. L'elezione all'ufficio della chiesa è perciò spesso un onore ardentemente perseguito piuttosto che un obbligo da svolgere stoicamente. Questa è una delle ragioni per cui la “politica” in senso stretto di chi conduce il gioco, è un argomento serio in molte chiese di immigrati, che spesso porta allo scisma (Shin e Park 1988; Huh e Kim 1990, Min 1992).
- E. Per coloro che hanno l'esigenza di adattarsi alle nuove circostanze, una nuova religione o una religione nuovamente intesa può facilitare la trasformazione personale. Così, una cristianità rinata smussa la rottura con la cultura dei genitori cui vanno incontro le aspirazioni di mobilità dei giovani coreani americani (Yep e altri 1998); l'Islam osservante aiuta gli studenti universitari indo-pakistani di seconda generazione a trovare un posto in America che sia orgogliosamente diverso dalla evidente corruzione della società che li ospita e autonomo dalle richieste patriarcali dei genitori (Martel e Warner 1998); e il buddismo contemplativo, portato qui dai monaci che servono nelle comunità di immigrati, permette anche agli europei americani di trascendere la banalità della società nella quale sono cresciuti così come permette loro di continuare a vivere qui (Numrich 2000b).

In generale nella storia degli Stati Uniti la religione ha mediato la differenza. La differenza religiosa negli Stati Uniti è la maggior differenziazione di gruppo che la nostra società consenta. Quindi per gli immigrati la religione è uno spazio pubblico, non solo un fatto psicologico. Perciò negli Stati Uniti ci sono migliaia di chiese di nuovi immigrati, di altre istituzioni religiose e di centri di culto. Per fornire qualche dato e stima ampiamente citati, (vedi Warner 1998a, 5), negli Stati Uniti adesso ci sono circa 3000 congregazioni protestanti coreane, 700 chiese cristiane cinesi, e forse 7000 chiese protestanti latino-americane (molte delle quali molto piccole). Circa 3500, o un sesto, delle parrocchie cattoliche negli Stati Uniti celebra la messa in spagnolo (e altre lo fanno in altre lingue come portoghese, vietnamita, kannada, Tagalog, Kreyol, polacco e lituano); e la maggioranza di queste parrocchie sono molto grandi. Ci sono tra i 1200 e i 1500 centri islamici negli Stati Uniti, incluse le sedi locali dell'associazione studentesca musulmana nei college dei campus, così come centinaia di templi e centri buddisti e induisti. Ci sono anche centri Jain, Sikh, zoroastri e rastafari, così come innumerevoli altari domestici e incontri domestici per la pratica dell'Induismo, del cattolicesimo popolare, del Voodoo e della SANTERIA. Naturalmente non tutte queste istituzioni di immigrati sono nuove ma la maggior parte lo è, e gli studiosi hanno prestato l'attenzione dovuta solo a pochissime di queste.

Come anticipato dal NEICP, molti concorrenti al nostro programma erano antropologi incapaci di organizzare viaggi all'estero nelle loro aree di studio, ma che avevano trovato una comunità della stessa cultura negli Stati Uniti concentrata, di tutti i posti possibili, in una chiesa. E' stato nelle istituzioni religiose che questi “antropologi”, chiunque fossero queste persone, si sono ritrovate. Questi antropologi hanno scoperto quello che Smith, Herberg e altri studiosi già sapevano, ovvero che *la religione è particolarmente importante per gli immigrati*.

### **Principio II: la migrazione non è casuale rispetto alla religione (Warner 1998b).**

Sebbene la mancanza di dati censiti rende difficile la stima della demografia religiosa, le informazioni che abbiamo suggeriscono che gli immigrati che vengono negli Stati Uniti da ogni diverso paese rappresentano un campione obliquo, religioso (e socio-economico), della popolazione di tale paese. Per esempio la Corea del Sud è cristiana al 25% ma il 50% degli emigrati da quel paese negli Stati Uniti sono cristiani al momento dell'imbarco e la metà dei restanti aderisce alle chiese cristiane quando si stabilisce negli Stati Uniti. Il risultato è che approssimativamente il 75% degli immigrati coreani negli Stati Uniti è cristiano (Kwon e altri 2001). Il Vietnam è un altro paese storicamente buddista con una minoranza di cristiani derivanti da un colonialismo e un proselitismo occidentali relativamente recenti, molti dei quali avevano buone ragioni per

partire dopo la vittoria del comunismo nel loro paese. Così molti vietnamiti negli Stati Uniti sono cattolici (Rutledge 1992; Zou e Bankston 1998). Similmente in India il 2% è cristiano, il 12% musulmano e l'85% induista, ma è incerto se la popolazione asiatica indiana negli Stati Uniti rispecchi queste percentuali. Raymond Williams (1996), stima che il 10% degli indiani negli Stati Uniti sono cristiani, ed è evidente in posti come Chicago che gli indiani musulmani sono una corposa presenza anche negli Stati Uniti, sebbene non si abbiano stime affidabili sul loro numero. Per comprensibili ragioni anche se deplorabili, gli immigrati dal Levante, libanesi, giordani e palestinesi, sono anch'essi sproporzionatamente cristiani, così come coloro che provengono dall'ex Unione Sovietica sono sproporzionatamente ebrei e quelli provenienti dall'Iran sproporzionatamente cristiani, Baha'i ed ebrei. Sia rispetto a fattori di "attrazione" nelle migrazioni (la presenza di religiosi e membri della propria etnia accoglienti così come di lavoro, negli Stati Uniti), e fattori di "spinta" (persecuzioni mirate, discriminazione e povertà), la religione è una delle molte variabili che devono essere tenute in considerazione se dobbiamo capire chi viene negli Stati Uniti e perché.

La complessità interna dei paesi di emigrazione deve essere tenuta in considerazione nel nostro tentativo di capire i fattori religiosi nell'immigrazione. Ad esempio, una delle categorie più importanti degli immigrati arrivati in seguito al provvedimento di preferenza occupazionale della legge del 1965 erano infermieri provenienti da paesi come le Filippine, la Corea e l'India. Poiché in India i cristiani tendono a concentrarsi in stati come il Kerala, con un altro livello di istruzione, e poiché le donne cristiane in India sono meno soggette alle rigidità induiste contro le occupazioni "inquinanti", le infermiere indiane sono molto plausibilmente cristiane. E' soprattutto per queste ragioni che i cristiani indiani sono una presenza importante negli Stati Uniti (George 1998, Williams 1996). I cubani in America sono in grande misura rifugiati fuggiti per scelta autonoma dal regime comunista, e così rappresentano sproporzionatamente la fascia di classe media, bianca e di religione tradizionale (ad es. romani cattolici), fra le varie fasce della diversità sociale, razziale e religiosa del loro paese d'origine (Tweed 1997). Per fare un altro esempio, a giudicare dalle loro panche affollate, le chiese cattoliche nei quartieri messicani di Chicago sembrano essere fiorenti nonostante i cupi pronostici sullo scomparire della fedeltà latina alle chiese cattoliche. Una ragione potrebbe essere che molta della popolazione messicana di Chicago proviene da regioni conservative dal punto di vista religioso del Messico centrale, soprattutto dallo stato di Michoacán, piuttosto che dal più secolarizzato nord del paese.

Siccome una parte sproporzionata di asiatici negli Stati Uniti (soprattutto filippini, una metà coreani, molti vietnamiti e diversi indiani) così come quasi tutti i latino-americani, emigrano come cristiani e altri (un crescente numero di cinesi) si convertono al cristianesimo dopo il loro arrivo, la grande maggioranza dei nuovi immigrati è almeno nominalmente cristiana. Perciò la nuova immigrazione non sta portando avanti la de-cristianizzazione degli Stati Uniti (che, se è accaduta è per cause interne alle denominazioni cristiane [Warner 1999]), ma la de-europeizzazione della cristianità americana (Hernandez 1995, Williams 1996). Ciò è particolarmente evidente nei campus universitari oggi, dove coloro che frequentano gruppi di studio della Bibbia ben pubblicizzati e coloro che promuovono opuscoli religiosi nei sindacati studenteschi sono verosimilmente studenti asiatici-americani, soprattutto coreani, cinesi e filippini americani.

Tramite lo stesso processo, l'America sta vedendo lo spostarsi del buddismo dagli asiatici ai bianchi, a causa della partecipazione di molti bianchi della classe media alle istituzioni buddiste (Numrich 1996, 2000b), molte delle quali fondate da monaci espatriati e immigrati (Fields 1992). All'immigrazione è anche imputabile il volgere al SUNNISMO dell'Islam americano tramite la convergenza dei musulmani afro-americani e dei musulmani immigrati, un processo a lungo sotterraneo prima del drammatico riavvicinamento avvenuto di recente a Chicago tra il ministro Louis Farrakhan e Imam Warith Deen Mohammed (Anonymous 2000; Kloehn 2000). Queste sono fra le ragioni per cui il fenotipo e l'identità etnica sono indicatori sempre meno affidabili dell'affiliazione religiosa, un'osservazione che conduce al terzo principio.

**Principio III: Le identità, individuali e collettive, non sono primordiali** (per cui ciò che eri nel paese di origine è ciò che sarai o diventerai negli Stati Uniti) **Ma "negoziare"**. Le identità religiose, per usare altre parole, sono "costruite" o "trasmutate" (secondo la definizione di Will Herberg) sulla base dei materiali del paese d'origine (che includono specificamente religione e linguaggio), e allineamenti di gruppo nel paese ricevente (soprattutto i gruppi e le categorie sociali pre-esistenti e la presenza o assenza di masse della stessa etnia).

Come era vero un secolo fa degli "italiani" e dei "polacchi" (alcuni dei quali erano stati in precedenza dei siciliani e dei galiziani), così oggi gli "indiani asiatici", gli "indo-pakistani", i "russi ebrei" (come categoria religiosa), gli "afro-caraibici", gli "afro-americani", gli "asiatici", "i popoli delle isole del

Pacifico” e gli “ispanici” (o Latino), sono identità *made in USA*, (secondo quanto sostiene Raymond Williams [1988]). Penso e spero che gli sterili dibattiti su “assimilazione” e “il persistere della differenza” e si possa adesso guardare appassionatamente il modo in cui stanno avvenendo certi cambiamenti fra i nuovi immigrati.

Come fra le identità religiose, di origine e di lingua, alcune diventano più salienti di altre nel nuovo paese, e, ad esempio, molti coreani- americani della seconda generazione sembrano essere più desiderosi di essere riconosciuti come “cristiani” piuttosto che “coreani” (Yep e altri 1998). I musulmani pakistani e indiani negli Stati Uniti, almeno a Chicago, sembrano essere più interessati a concentrare la loro vita collettiva in centri islamici di quanto non lo siano gli arabi musulmani, probabilmente perché l’identità palestinese scissa, unisce molti musulmani a molti arabi cristiani. Evidentemente alcuni indiani asiatici si sentono divisi tra la fedeltà al loro gruppo linguistico (indi, urdu, gujarati, punjabi, telugu, tamil, malayalam), e la loro religione (indù, jain, sikh, musulmana, cristiana), e non è chiaro quale identità prevarrà (Williams 1988). Nonostante ciò, gli indiani negli Stati Uniti sembrano interessati a progettare un’identità religiosa piuttosto che rientrare in una che li situi nella gerarchia razziale americana corrispondente al colore della loro pelle (Kurien 1998), la stessa strategia impiegata con meno successo da alcuni indiani d’America neri (Waters 1999). Perciò la “razza” è un fattore condizionante di queste negoziazioni ma è, esso stesso, condizionato da queste ultime (McAlister 1998, Wittner 1998, Mittleberg e Waters 1992). Gli ebrei americani si aspettano che gli ebrei provenienti dalla Russia aderiscano alle sinagoghe, ma molti russi emigrati non avvertono il loro essere ebrei come un’identità religiosa (Gold 1987) e possono concludere di abbandonarla. Al contrario, secondo Shoshanah Feher (1998), più persiste il regime islamico in Iran più gli ebrei persiani di buona volontà a Los Angeles abbandoneranno l’identità persiana a favore di quella ebraica.

Alcuni gruppi immigrati, soprattutto cinesi, secondo la ricerca di Fenggang Yang (1999), evidentemente trovano nella cristianità un modo di mantenere le proprie identità d’origine anche quando si adattano alla vita negli Stati Uniti. Non molto convertiti in quanto reclute (che in precedenza non avevano alcuna affiliazione religiosa), i cristiani cinesi, nell’indipendenza delle loro tipiche chiese senza denominazione e negli insegnamenti orientati alla famiglia della loro evangelizzazione conservativa alla quale aderisce la maggioranza, trovano uno spazio sociale riconducibile all’espressione dei valori del confucianesimo. Il connesso argomento dei cristiani coreani è stato chiamato di “assimilazione adesiva” dai sociologi Kwang Chung Kim e Woo Moo Hurh (Kim e Hurh 1993): attraverso le loro chiese gli immigrati coreani mantengono il proprio essere coreani anche se diventano americani. Sebbene molti dei loro figli elevano il proprio essere “cristiani” al di sopra dell’identità “coreana”, lo fanno nel contesto dei gruppi di giovani assolutamente coreani, tra il tradizionalismo dei genitori e il razzismo della società americana (Park 1999).

Nel loro studio sulla gioventù vietnamita americana a New Orleans, Min Zhou e Carl Bankston applicano la teoria della “assimilazione segmentata” per mostrare come la religione aiuti questi giovani a impossessarsi di un fattore di assimilazione alla storia del successo americano, (risultato accademico), anche mentre mantengono l’eredità culturale e linguistica vietnamita. Più tempo trascorrono in chiesa ( il sito di Zhou e Bankston è una chiesa cattolica, ma questo può essere incidentale), più probabilmente rispetteranno i valori conservativi dei propri genitori e meno probabilmente cadranno sotto l’influenza dell’alienata gioventù americana che vive al loro fianco nella loro comunità caratterizzata dalla povertà. Nel tempo questi giovani vietnamiti possono riuscire a diventare americani della classe media pur restando vietnamiti. In questo caso fra gli altri, la religione svolge un ruolo chiave sia ne promuovere un aggiustamento verso gli Stati Uniti, sia nel conservare il retaggio del paese d’origine.

Lo studio della “assimilazione segmentata” è una ricerca di frontiera (Portes e Zhou 1993), soprattutto nel campo degli studi etnici, dove è spesso impiegata per osservare le identità razziali e di classe (“nero”, “chicano”) ma non per quelle religiose. Ad eccezione degli studiosi che ho appena citato, questi testi (ad es. Portes 1994, Rumbaut 1994), hanno per la maggior parte ignorato il ruolo della religione nel processo di assimilazione segmentata. Due recenti recensioni del libro di Zhou e Bankston (nella *International Migration Review* e nell’ *American Journal of Sociology*), non menzionano affatto (Goyette 1999), il ruolo delle istituzioni religiose, che è centrale alla loro analisi, o lo fanno solo di passaggio (Chong 1999).

Per capire la negoziazione dell’identità, il ruolo della religione, sia come identità che gli immigrati portano dal proprio paese di origine che come modo di partecipazione sociale nel paese ospitante, non può essere dimenticato senza distorcere i processi studiati. Ma ciò non significa che le identità religiose trionfino automaticamente, o anche sopravvivano automaticamente. *Negli Stati Uniti, una società di cambiamento sociale cronico, la religione deve essere studiata.* Non può esser data per scontata (Warner 1991). Gli immigrati lo scoprono soprattutto quando i loro figli iniziano ad andare a scuola. La religione può essere pensata come una forma di capitale culturale, ma il capitale è il risultato di un investimento. Questo conduce al quarto principio.

**Principio IV: la religione negli Stati Uniti è soggetta ai processi di isomorfismo istituzionale verso il congregazionismo.** Comunque sia organizzato il gruppo religioso nel paese di origine, c'è una tendenza delle istituzioni religiose negli Stati Uniti ad assumere una forma "congregativa" (Warner 1994), così come le organizzazioni formali tendono verso l'isomorfismo della "burocrazia" (DiMaggio e Powell 1983). Nel vecchio paese la religione può essere stata incentrata sul tempio, dove le famiglie andavano in momenti speciali o a loro convenienza per ricevere le cure spirituali di monaci o preti. Ma i templi non insorgono spontaneamente nel paesaggio degli Stati Uniti. Qualcuno deve costruirli. La religione può essere stata praticata in casa nel paese di origine, dove la madre si prendeva cura di un altare domestico e la nonna forniva l'istruzione religiosa. Ma la legge dell'immigrazione religiosa è incline ai nuclei familiari, non alle famiglie estese; le madri sono spesso occupate con il lavoro e le nonne scarseggiano. L'atmosfera nel paese di origine può essere soffusa di religione così quando i bambini crescono vedono e ascoltano della religione delle loro famiglie per strada, a scuola, e al mercato. Ma negli Stati Uniti i bambini degli immigrati hanno motivi per domandarsi se gli usi delle loro famiglie siano semplicemente arbitrari e strani. Tenere i propri bambini insieme a quelli di altre famiglie è un modo che i genitori adottano per fornire risposte a domande che i bambini non saprebbero nemmeno porre ai loro genitori, così come questi ultimi, generalmente gente che lavora duro per sopravvivere nella nuova società, non saprebbero, probabilmente, come rispondere.

La "congregazione" è una forma di organizzazione religiosa indigena e *de jure* per i battisti e gli ebrei, un modo vero e provato di concentrare le energie religiose in una società che approva la religione in generale ma non la dà come servizio pubblico (vedi Warner 1994). Così la forma "congregazionale" è sempre più adottata *de facto* da altri gruppi, dove la comunità religiosa diventa (1) un'associazione di volontari la cui identità è (2) definita più dalla gente che la forma che dal territorio in cui abita (cfr. l'organizzazione in forma "parrocchiale"). Perciò è comune, sebbene non universale, che le famiglie immigrate percorrano grandi distanze per raggiungere il luogo di culto. Ciò è particolarmente vero per gli indù e i protestanti dell'est asiatico (sebbene meno vero dei latino-americani e dei musulmani, Ebaugh e altri 2000). Una congregazione ha generalmente (3) una conduzione laica (un consiglio degli anziani, direttori, diaconi, ecc.) e (4) una raccolta dei fondi sistematica e un sistema di fiduciari (che possono coincidere con il consiglio direttivo), con eventuali incorporazioni per motivi di tassazione in una entità no-profit, che è spesso, ma non sempre, indipendente da ogni "denominazione" più ampia. A causa della sua direzione laica e dell'essere fondata volontariamente, c'è (5) una tendenza ad assumere clero impiegato professionalmente. Molte congregazioni di immigrati vanno in rovina per il conflitto tra coloro che esercitano l'autorità religiosa secondo le aspettative del paese di origine e coloro che controllano il potere economico nel paese di adozione (Saloutas 1964, 129; Numrich 1996). A causa della sua natura volontaria auto-determinata la congregazione ha anche (6) una tendenza all'esclusiva etnica. Poiché la gente che fonda la congregazione ha delle esigenze molteplici, c'è (7) una tendenza ad un suo essere multi-funzionale (fornendo non solo un servizio religioso, ma anche attività educative, culturali, sociali, politiche e di servizio sociale). Poiché le famiglie tendono ad avere come giorno di vacanza la domenica, c'è (8) una tendenza allo svolgersi contemporaneo di queste attività sotto il tetto dell'istituzione la domenica, qualunque sia il giorno sacro peculiare di quella tradizione.

Uno dei possibili esempi di questo congregazionismo è la "associazione della chiesa cinese" studiata da Fenggang Yang (1998, 1999). L'associazione della chiesa cinese è una chiesa evangelica non denominativa con un grande parcheggio gestito da un consiglio laico geloso degli eventuali profitti e con la tradizione di tenere sotto stretto controllo il pastore più anziano. Le attività della chiesa consistono di molte cose oltre al servizio religioso, e molte di queste attività, inclusa la cena congregativa regolare, si svolgono la domenica. Sebbene rappresentino una lunga serie di identità linguistiche e di origini nazionali dei cinesi americani, i membri (ma non il clero), sono esclusivamente cinesi. La chiesa di Yang è protestante, perciò non ci si sorprende che abbia una forma congregativa.

Più sorprendente è la chiesa di Haile Selassie I a New York, la cui storia è stata narrata da Randal Hepner (1998). Derivata dal diffuso e liminale movimento rastafari, la chiesa di Haile Selassie I è una congregazione stabile situata nel locale antistante un negozio, con regolari servizi di culto, un'organizzazione di donne, la scuola domenicale per i bambini, i servizi di consulenza, eventi sociali e un ministero di prigionia. Questa è una trasformazione notevole per un movimento fondato in Giamaica sull'idea che gli Africani nella diaspora dovessero rimpatriare in Etiopia e allo stesso tempo vivere come ospiti di passaggio in campi rurali. Celebrando matrimoni, battesimi e funerali, così come servizi domenicali, la chiesa di Haile Selassie I è lontana dal movimento Rasta originariamente anarchico e egualitario ma maschilista, le cui tipiche riunioni erano in parchi pubblici e sale da ballo e i cui protagonisti seguivano la scrittura di "lasciare che i morti seppelliscano i loro morti" (Hepner 1998, 217). Non essendo una organizzazione condotta da laici, la chiesa di Haile Selassie I è la particolare creazione del suo fondatore, Abuna Sento Fox, nativo della Giamaica, che ha viaggiato fra Kingston e Londra e tra le letture conservative e radicali del rastafarianismo

prima di portare la chiesa di Haile Selassie I a New York nel 1990, dove ha trovato un pubblico ricettivo per la sua visione della religione istituzionalizzata.

Un altro esempio di congregazionismo *de facto* è fornito da un precedente studio sulle origini giapponesi delle chiese buddiste della costa occidentale d'America. Tetsuden Kashima (1977) mostra come le chiese buddiste d'America, in parte per la pressione della Seconda Guerra Mondiale di sembrare "americane" e in parte a causa di richieste di costituzione, sono diventate meno simili al lignaggio dei tempi buddisti giapponesi e molto più simili alla denominazione delle chiese protestanti americane, con gruppi di uomini, gruppi di donne, corpi di tamburi, clero professionale, matrimoni e cene di chiesa.

I cattolici negli Stati Uniti sono ancora organizzati per la maggioranza in parrocchie geografiche e per la maggior parte di questo secolo sono riusciti ad avere congregazioni etnicamente distinte principalmente a causa della loro concentrazione nei dintorni della chiesa stessa, che è il motivo per cui si può parlare di un considerevole numero di "chiese cattoliche messicane" a Chicago. Ancora designate in modo informale "le parrocchie-calamita" sono apparse in tutto il paese, dove le persone fanno i pendolari dai sobborghi alle parrocchie nel loro vecchio quartiere o all'intersezione delle principali strade a scorrimento veloce (Weddam 2000). Quando la parrocchia locale non li soddisfa culturalmente, i cattolici tengono unite le proprie tradizioni in associazioni di santi che si incontrano in case private. Un esempio significativo di un gruppo di immigrati cattolici è dato dallo studio di Nancy Wellmeier (1998) sui profughi indiani maya dal Guatemala a Los Angeles. Essi incontrano una arcidiocesi cattolica la cui determinazione a servire le masse di cattolici di origine messicana o più in generale ispanica, adesso residenti in quella città, viene vista come un'imposizione di un'identità non voluta di europei misti ad indigeni fatta a persone fiere di essere indiane [3]. Anche se frequentano la messa la domenica, la loro vita religiosa si incentra veramente sugli incontri domestici del venerdì sera di un'associazione devota al santo patrono del loro villaggio nell'altopiano del Guatemala, dove leggono le scritture, ne discutono le implicazioni, pregano insieme, condividono il pane e la loro bevanda analcolica preferita, si aggiornano sulle notizie e giocano una *marimba* delle dimensioni di una stanza, che è il più potente mezzo per ricordare la patria natia che molti di loro non hanno visto da anni. Sebbene siano guidati da laici e non abbiano clero professionale, sono formalmente organizzati, con un consiglio di fiduciari e officianti eletti.

Dipendendo dalla disponibilità di masse critiche sottoculturali, gli indù in America fanno una cosa simile. In America gli indù hanno costruito enormi templi ecumenici, con le donazioni dei membri della comunità, controllati da amministratori professionisti e spesso situati vicino alle grandi strade nei sobborghi (ho visitato tempi indù corrispondenti a questa descrizione nelle aree metropolitane di New York, Pittsburgh, Nashville, Chicago e Los Angeles). Al fine di organizzare economie di scala così come al fine di aiutare l'unione della comunità, tali templi spesso hanno spazio per il culto di divinità che in India non si troverebbero nello stesso spazio; sono templi ecumenici e da questo punto di vista non sono esclusivi per etnia. Ma al fine di far socializzare i propri bambini nel loro particolare linguaggio e nelle loro tradizioni, i membri di un gruppo indù che parla malayalese nel sud della California si incontrano nelle case dei membri per offrire *pooja* a loro dei, per cantare i propri *bhajans* e istruire i figli nella loro idea dell'essenza dell'induismo (Kurien 1998). Quando in compagnia di Prema Kurien una sera mi sono unito a loro, un membro mi ha spiegato che i loro incontri domestici erano un "esperimento", (ha usato questa parola), inteso a riprodurre la tradizione nella generazione più giovane.

Naturalmente, in termini teologici, una casa di culto appartiene a Dio, non a quello o a quell'altro gruppo, e per questa ragione il congregazionismo è offensivo per molta gente profondamente religiosa. L'islam e la cristianità in particolare sostengono il loro principio universale per cui genti di tutte le razze, lingue e nazionalità sono le benvenute. Molte moschee negli Stati Uniti inclusa la Missione Islamica (Brooklyn), accostano questo ideale il venerdì quando la congregazione, coloro che si riuniscono per la preghiera *jum'ha* dai vicini posti di lavoro, tende ad essere multi-etnica. Ma le cose sono diverse la domenica, quando le riunioni tendono ad essere una riunione distinta per etnia di famiglie che prendono il giorno libero (Abusharaf 1998). (Per una recente applicazione esplicita del concetto del congregazionismo *de facto* di due diverse comunità religiose di immigrati vedi Bankston e Zhou 2000).

**Principio V: le congregazioni (e altre istituzioni religiose) diventano veicoli di o luoghi di incontro per dinamiche interne al gruppo,** luoghi dove si intrattengono i rapporti tra le generazioni, i generi e i gruppi di immigrati. Citerò tre di queste dinamiche:

- A. Il salto generazionale fra gli immigrati. Nonostante i flussi culturali dal paese d'origine, la seconda generazione di nati o cresciuti in America della maggior parte dei gruppi di nuova immigrazione si accultura molto rapidamente, diventando di lingua predominante inglese e perdendo la scioltezza nel parlare la lingua natia dei genitori. Spesso trovano le attività religiose



degli immigrati incomprensibili e noiose, e molti capi della prima generazione si preoccupano che i loro figli abbandonino “l’ovile”. Una risposta è l’istruzione religiosa in inglese, e un ulteriore sviluppo, visto tra i gruppi di coreani, cinesi, filippini e protestanti pan-asiatici così come nelle sedi locali dell’associazione degli studenti musulmani, è quello di servizi di culto in lingua inglese. Soprattutto tra la gioventù asiatica americana, questi riti sono molto diversi da quelli della generazione genitoriale (Chai 1998,2001), informali dove quelli dei genitori sono formali, con uso di tastiere e batterie invece di organi e proiettori sopraelevati leggii. Ci si chiede se la vecchia generazione lascerà spazio per questi riti nei luoghi della congregazione immigrata, con un ricambio generazionale di soli pochi anni (Goette 2001), o se indipendenti e in teoria pan-etniche, le chiese della seconda generazione diventeranno norma (ho sentito che tali congregazioni di giovani adulti coreani, cinesi e filippini stanno fiorendo a Chicago). Nonostante ciò ci si può aspettare un conflitto generazionale perché la prima generazione desidera ovviamente che l’istituzione religiosa sia un modo per ricordare ciò che hanno lasciato dietro di sé nel paese di origine, un promemoria che i loro figli non necessitano nello stesso modo e spesso non desiderano.

Mi piacerebbe che lo studio della religione della seconda generazione si trasformasse in una ricerca di frontiera, come è per lo studio della “seconda generazione” in generale (Portes e Zhou 1993, Portes 1994), ma è difficile che ciò accada fintanto che la religione immigrata non viene studiata dalle comunità stesse di immigrati (soprattutto dai membri della seconda generazione), piuttosto che tale studio sia monopolizzato da antropologi bianchi o studiosi espatriati, più inclini a focalizzarsi sulla “differenza”.

- B. *Cambiamento delle relazioni di genere.* Un modo in cui i gruppi religiosi guidati dalla seconda generazione differiscono da quelli della prima generazione è lo status più alto concesso alle donne nei ruoli religiosi: le donne servono ai consigli dei direttori e sono anche capi di culto. Ma l’elevazione dello status delle donne avviene anche tra membri della prima generazione. Così, ad esempio, le donne sono più presenti in molte moschee americane di quanto non lo siano nei loro paesi di origine (Haddad e Lummis 1987). Ricordo la prima volta che visitai New York, quaranta anni fa, quando ero uno studente prima della laurea, e vidi *West Side Story* di Bernstein a Broadway e il suo vivido ritratto dei rapporti di genere degli immigrati nella beffa che introduce il numero di canto e danza “America”. Gli uomini sono spesso coloro che si muovono, attraversano gli oceani in cerca di migliori opportunità. Ma le donne sono tipicamente coloro che si insediano e stanno, che trovano libertà non previste nella nuova terra, anche la libertà di una donna portoricana di contravvenire ai desideri della famiglia patriarcale e dare appuntamento ad un “polacco” mentre gli uomini continuano a sognare di tornare nella terra natia coronati dai simboli materiali del loro soggiorno in America, una Cadillac, una televisione, un letto matrimoniale enorme pronto per donne che sanno ancora stare al loro posto (Laurents e altri 1958, 45-54).

Con tali aspettative non sono stato sorpreso dalla storia narrata da Randal Hepner (1998, 215-217), delle figlie di Sion, l’organizzazione delle donne della chiesa di Haile Selassie I, che con l’evidente benedizione della chiesa, hanno proclamato la propria emancipazione dalla concezione “coloniale”, “medievale” e incentrata sull’uomo di se stesse come “donne rasta”, hanno insistito sulla monogamia e sulla esclusione rituale delle “mogli e fidanzate extra” dei propri uomini, e hanno dichiarato la famiglia, e non più la fratellanza, la “pietra miliare” della società. Ho suggerito ai partecipanti al NEICP di essere attenti a tali sviluppi.

Questo rende la storia narrata da Sheba George (1998), membro del NEICP, di grande interesse. Il sito di George era una chiesa cristiana ortodossa indiana, frequentata principalmente da famiglie di infermiere dal Kerala che, come ho già riportato, sono venute negli Stati Uniti con i provvedimenti di preferenza occupazionale della legge sull’immigrazione del 1965. Queste donne hanno ottenuto dei buoni posti di lavoro negli Stati Uniti e si sono assestate in modo sicuro prima di far venire i propri mariti e propri figli negli anni successivi. I mariti hanno cercato un lavoro che potessero fare ma spesso sono rimasti disoccupati rispetto alle posizioni detenute in India. Sono stati i mariti perciò che hanno trovato nella chiesa uno spazio per asserire nuovamente la loro autorità patriarcale di fronte alla diminuzione del proprio status sul piano del lavoro e nelle proprie case negli Stati Uniti. In una storia indimenticabile, “Cantare inni tra i Keraliti”, George narra la tragedia del rifiuto degli uomini all’offerta delle proprie figlie di unirsi a loro nella gioioso costume natalizio di cantare inni di natale camminando per la comunità indiana dell’area metropolitana, quando esse cantano testi religiosi in lingua malayalam in toni da cinema indiano popolare. Gli uomini non volevano che il loro speciale compito, (per anni erano andati cantando inni di casa in casa senza membri della propria famiglia a pedinarli, indulgendo spesso in bevande

alcoliche illecite nella loro cultura,) venisse trasformato in un ulteriore simbolo del potere delle donne. Indira Ghandi e le loro mogli con ottimi posti di lavoro erano abbastanza. Ma la rinegoziazione dei ruoli di genere nelle congregazioni immigrate non è sempre a vantaggio delle donne. Sulla base della loro ricerca RENIR basata a Houston, Ebaugh e Chafetz (1999, 608), propongono questa regola generale: “nella misura in cui i maschi percepiscono di aver subito una perdita di status nel processo di immigrazione essi cercano di recuperare il senso del proprio valore attraverso le incombenze dei ruoli prestigiosi nella congregazione”.

Inoltre, quando le donne sono riuscite a ritagliare per sé un nuovo spazio nell'istituzione religiosa trapiantata, (possono essere insegnanti alla scuola domenicale o di lingua araba, anche direttori di scuola delle giornate religiose, possono gestire il negozio dei libri o il ministero dei mezzi di comunicazione), un nuovo gruppo di immigrati, più conservativo dal punto di vista religioso, può arrivare e mettere fine a queste pratiche percepite come una americanizzazione. Ciò conduce alla terza e ultima occasione di conflitto interno al gruppo di cui si tratterà.

- C. *I rapporti tra vecchi e nuovi gruppi di immigrati possono dare origine a conflitti* nelle comunità religiose. Lo studio di Fenggang Yang (1998, 1999) sulla chiesa cristiana cinese della costa orientale mostra come questa chiesa tipicamente cinese evidentemente rinnova la propria etnicità incorporando con successo le successive ondate di immigrati da una serie sorprendente di comunità cinesi della diaspora: persone di lingua mandarina, cantonese, hakka e altri dialetti, gente della Repubblica del popolo cinese, di Taiwan, di Hong Kong, Singapore, dell'Indonesia, della Malesia e di altri paesi; fieri anticomunisti e coloro che prima di venire negli Stati Uniti non avevano mai visto un sistema politico diverso dal comunismo. Secondo Yang, questa fila non omogenea è stata tenuta insieme sia dagli ideali cristiani e confuciani di unità sia da un sistema spesso riaggiustato di piccoli “gruppi associativi” che facilitano i rapporti sociali distinti per etnia che i membri desideravano.

Però non è inusuale che i nuovi arrivati rifiutino quello che è stato creato dai predecessori. Quando i membri del NEICP si sono riuniti per il nostro corso di preparazione estiva di sei settimane nel 1994, ciascuno di loro fu assegnato, in qualità di etnografo interno, all'istituzione nell'area di Chicago corrispondente dal punto di vista religioso a quella che loro si erano offerti di studiare nel proprio sito di origine. Rogaia Abusharaf, un'antropologa sudanese musulmana emigrata, era stata assegnata alla moschea locale dove avevo ragione di credere, in base a precedenti gite sul campo e a contatti personali, che sarebbe stata la benvenuta come studiosa e come etnografa. Ma nei pochi anni trascorsi da quando ero stato lì, nuovi attivisti islamici alla moschea avevano reintrodotti ruoli di genere più rigidi, includendo le restrizioni sulla libertà di movimento delle donne all'interno della moschea che la conduzione precedente aveva invece allentato. Il compito di Abusharaf era quindi meno facile del previsto ma questo l'ha aiutata a prepararsi ad un fenomeno nella moschea di Brooklyn che era il suo sito di ricerca. Nel caso di Brooklyn, i nuovi arrivati, immigrati da una diversa parte del mondo arabo, ovvero lo Yemen, erano molto meno favorevoli alla partecipazione delle donne di quanto non lo fossero stati gruppi precedenti della moschea, inclusi i concittadini sudanesi di Abusharaf (Abusharaf 1998).

La differenza, finanche l'antagonismo, tra gruppi di immigrati è una caratteristica nota nella storia dell'immigrazione americana, dalla reazione degli ebrei della riforma tedesca già stabili negli Stati Uniti all'arrivo degli ebrei dell'Europa dell'est alla fine del XIX secolo (Herberg 1960), al benvenuto riluttante ai nuovi immigrati polacchi e lituani a Chicago fatto da coloro che si erano stabiliti lì già da molto, dopo essere fuggiti dal regime sovietico dopo la Seconda Guerra Mondiale (Erdmans 1998, Kuzmickaite 2000). Le istituzioni religiose sono un luogo importante in cui si svolgono questi drammi. Nel fornire a se stessi un luogo religioso i nuovi immigrati possono risolvere tutta una serie di problemi solo per aprirne degli altri.

**Conclusione:** sulla base dei pochi testi che ho analizzato, delle visite non sistematiche ai siti fatte con i miei studenti a Chicago, e del ruolo di consigliere che ho svolto con studiosi di rilievo il cui lavoro era finanziato dal Nuovo Progetto delle Congregazioni Immigrate etniche (New Ethnic and Immigrant Congregations Project), ho elaborato cinque generalizzazioni sulle attività religiose e le organizzazioni di persone immigrate dopo il 1965 (e altri nuovi arrivati in questo paese), e sono stato abbastanza audace da chiamarli “principi” che riguardano almeno gli immigrati e le loro religioni negli Stati Uniti: (1) la religione è particolarmente importante per gli emigranti; (2) la migrazione non è casuale rispetto alla religione; (3) le identità non sono primordiali ma “negoziate”; (4) le istituzioni religiose tendono al congregazionismo e (5) le congregazioni diventano il luogo delle dinamiche interne del gruppo tra genitori e figli, uomini e

donne, gruppi di immigrazione più vecchia e gruppi di immigrazione più recente. Spero che questi principi e le osservazioni estrapolate da essi possano aiutare a dare un senso alle informazioni che i lettori possono raccogliere sulla religione dei nuovi immigrati dai quotidiani locali o dalle stazioni radio pubbliche, (fra i pochi mezzi di informazione che vi prestano attenzione), e che possano servire a futuri ricercatori come punto di partenza, “concetti di sensibilizzazione” o “ipotesi” per le loro ricerche. (Un concetto che spero gli studiosi riprendano è l’idea che siamo nel mezzo di un processo di de-europeizzazione della cristianità americana, non di de-cristianizzazione della società americana). Ma più di tutto, spero di avere stimolato la domanda, e l’appetito, di future ricerche e pubblicazioni su questo enorme settore ancora largamente ignorato.

In effetti, una nuova ricerca è già in vista. Il Pew Charitable Trusts che ha finanziato il progetto RENIR di Houston, ha promosso quel progetto come modello per finanziamenti a progetti sulla religione, l’immigrazione e l’incorporazione civica in una serie di quelle che loro chiamano “città portali”. Al contrario del ristretto obiettivo del NEICP di dieci “congregazioni” selezionate in tutti gli Stati Uniti, Helen Rose Ebaugh e i suoi associati del RENIR hanno preso la città di Houston come unità ecologica di analisi, e sono stati perciò in grado di proporre dei confronti e delle connessioni fra istituzioni religiose singole (Ebaugh e Chafetz 1999, 2000; Ebaugh e altri 2000). Nel luglio del 2000 si sono aggiunti sei nuovi progetti su larga scala sulle “città portali”, finanziati dal Pew, a New York, Los Angeles, Chicago, Miami, Washington e San Francisco, e i risultati dovrebbero apparire entro i prossimi cinque anni<sup>[4]</sup>. Con la città come oggetto al posto della congregazione e con il generoso finanziamento dei ricercatori che lavorano insieme su soggetti connessi tra loro, dovrebbe essere possibile imparare qualcosa in più tramite i progetti delle città portali, su come le istituzioni religiose immigrate sono legate ad altre istituzioni locali non religiose, sono legate fra loro in altre associazioni locali ecumeniche, sono legate a grandi e importanti denominazioni nazionali come le chiese cattolica e battista del sud e a comunità religiose e di altro tipo nel proprio paese di origine. Il NEICP sarà stato di aiuto per aprire la strada sottoponendo all’attenzione di ricercatori e finanziatori la religione immigrata e avrà nutrito una nuova generazione di studiosi desiderosi di lavorare sull’argomento.

---

[1]  
[2]  
[3]  
[4]