



Con rostro(s) de Jano (Re)definiendo la intersección entre interculturalidad y religión

Hugo Córdova Quero, Nicolás Panotto
y Santiago Slabodsky

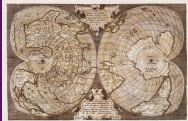


Introducción

La intersección entre interculturalidad y religión es un área poco estudiada en las investigaciones contemporáneas. A la necesidad de profundizar este abordaje, se le suman dos aspectos que hacen aún más urgente ese estudio: el fenómeno de la migración y el sentido de territorialidad, los cuales se han convertido en temas candentes en la prensa internacional. En sintonía con muchos otros discursos y acciones políticas en distintas partes del mundo, en la mañana del 17 de octubre de 2010 se sumaron las impactantes declaraciones de la Primera Ministra Alemana, Angela Merkel, al referirse al «fracaso» del multiculturalismo en las sociedades contemporáneas:

A principios de los años sesenta nuestro país convocaba a los trabajadores extranjeros para venir a trabajar a Alemania y ahora viven en nuestro país [...]. Nos hemos engañado a nosotros mismos. Dijimos: 'No se van a quedar, en algún momento se irán'. Pero esto no es así. Y, por supuesto, esta perspectiva de una [sociedad] multicultural, de vivir juntos y disfrutar del otro [...] ha fracasado, fracasado totalmente (El País, 2010).





Sin embargo, la sorpresa estaba en sintonía con la sensación de disconformidad para con el/los Otro/s ya presente en muchos grupos sociales durante las últimas décadas. En el fondo, Merkel dice lo que otros solo susurran veladamente. Esto tiene aún más sentido cuando consideramos —tal como nos indica Javier de Lucas— que lo migratorio no es un fenómeno originado sólo por aspectos económicos sino también políticos y culturales, ipues lo económico es también un elemento cultural y político!:

En mi opinión, [la inmigración como amenaza] [...] es uno de los mitos fundadores de la cultura occidental, en el sentido judeocristiano, porque está ligado a la presencia del otro en nuestra sociedad. Es el tema de la diversidad cultural como un hecho constitutivo de la amenaza, la diversidad cultural es un mal, un riesgo, una fuente de problemas, eso está en el mito de Babel. Es decir, el ideal es la unidad y la homogeneidad, la estabilidad, y el problema es la diversidad, el cambio, el conflicto (Engler, 2010).

El miedo al/los Otro/s —como construcción negativa de un ser nacional/cultural positivo y exclusivo— está engarzado a la historia de occidente, con su pretendido legado «judeocristiano». Antes de Merkel fueron Suiza, Francia, Italia y otros países de Europa quien expresaron este miedo al/los Otro/s que es/son diferente(s), que es/son inmigrante(s), que tiene(n) otra cultura, otro color de piel, otro credo. Al mismo tiempo, Estados Unidos de Norteamérica es otro actor destacado en este tema, sobre todo a través del emblemático estado de Arizona y su legislación anti-inmigración (Magaña y Lee, 2013).

También han sido —y siguen siendo— protagonistas las actitudes y los estereotipos en cada país y sociedad latinoamericana contra los pueblos originarios —a quienes se les arrebató un continente entero como las Américas—, contra los descendientes de pueblos africanos —que sufrieron la esclavitud— y contra toda(s) aquella(s)



persona(s) que no encaja(n) en el «modelo ideal» —Europeizante, blanco y burgués— de la sociedad local. Particularmente, en América Latina —así como en otros proyectos de colonización— lo «diferente» —aunque mayoritario— es constantemente negado. Lo «diferente» no es necesariamente de origen migrante, pues los pueblos originarios estaban presentes en el continente mucho antes de que los poderes europeos se constituyeran como tales. Aun más, cuando las personas de pueblos originarios migran, se despliegan retóricas justificadoras muy claras que consideran al/os «nativo(s) in/migrante(s)» —un constructo ideal— como «invasor(es)» —un constructo irreal— y no como «autóctono(s)», «originario(s)» de un continente que fue invadido, saqueado y retrasado. Al mismo tiempo, la tendencia a la «minoritización» del/los Otro/s que es/son diferente(s) reifica la necesidad colonial de regir y controlar a las «minorías subalternas» (Córdova Quero, 2015) desconociendo muchas veces el rol que las «minorías dominantes» (Kauffmann, 2004) —contracara de las «minorías subalternas»— han históricamente asumido en las empresas coloniales hegemónicas.

En realidad, como asevera Catherine Walsh (2006), «la interculturalidad representa una lógica, no simplemente un discurso, construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que esta ha marcado» (p. 28). En realidad, esta construcción es multifacética. Como la imagen de Jano, con más de un rostro, la interculturalidad direcciona diversos procesos. Walsh (2006) los enuncia así:

la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (p. 21).



Es la complejidad de procesos detrás de lo intercultural lo que nos ha motivado a reunir los trabajos de este tercer número de *Horizontes Decoloniales*. Este se centra en las relaciones interculturales en distintos momentos históricos desde la antigüedad hasta el presente, en su intersección con lo religioso. Esa intersección se analiza en los diversos artículos con miradas diversas y plurales. Básicamente, el objetivo es mostrar cómo en lo intercultural convergen y se demarcan espacios de poder en los que se adaptan y modifican aspectos religiosos, étnicos y políticos desde los distintos sectores involucrados.

Dos de los vehículos históricamente más importantes para la interculturalidad han sido lo religioso —sobre todo en las relaciones inter-religiosas— y los fenómenos migratorios —sobre todo en los encuentros inter-étnicos asociados a estos procesos. Lo multifacético de la interculturalidad se observa especialmente en cuanto al tema de las relaciones interreligiosas e inter-étnicas —ya sea pacífica o conflictivamente—, muchas veces ambas originadas a través de los fenómenos migratorios. Nos focalizamos en lo migratorio como una manera de lograr un anclaje particular a la vez que reconocemos que existe una multiplicidad de formaciones inter-culturales que complejizan las dinámicas de poder dentro del sistema-mundo moderno capitalista.

Debido a esto, buscamos deconstruir la(s) historia(s) —no hay un modo único de leer los eventos históricos, sino muchos y a veces opuestos entre sí— a partir de datos que nos provean otros aspectos del rico panorama intercultural en distintos momentos históricos hasta el presente. Este ejercicio nos parece una contribución para una lectura más acertada en favor de la herencia pluralista que ha moldeado muchos de esos momentos históricos. Las distintas lecturas de la(s) historia(s) siempre han enfatizado el aspecto conflictivo en las relaciones interreligiosas e inter-étnicas,



dejando de lado aquellos momentos en donde acuerdos y cooperación florecieron y enriquecieron aquellas relaciones.

Distintas miradas sobre la interculturalidad

Interculturalidad y religión

Es imposible pensar en la interculturalidad del sistema-mundo actual sin considerar que más del 80% del mundo ha sido conquistado por la Europa Cristiana y prácticamente todo el mundo ha estado bajo el mandato de la colonialidad. De esta manera el pensar cristiano se ha globalizado y el término *ecumenismo* está instalado en nuestro vocabulario religioso de manera muy profunda. En la actualidad, muchas actividades son catalogadas de «ecuménicas» al tiempo que algunos organismos se catalogan a sí mismos como «organismos ecuménicos».

Sin embargo, nos preguntamos: ¿Qué es realmente el *ecumenismo*? Comencemos por reconocer que el término proviene del vocablo griego *oikoumene*, una palabra compuesta cuya raíz es el sustantivo *oikos* que significa «casa», la casa en donde se mora a la vez que el lugar en donde se habita. *Oikoumene* es un participio que significa «habitada», es decir la tierra, el mundo habitado, la «casa grande», cuyo sentido primero no es todo el planeta sino el de «tierra habitada por los griegos» o «civilización» que veía en su cosmovisión, cultura y lengua elementos que les permitían comunicarse y tener una identidad de «casa familiar». Más allá de esta «casa» estaba la otra «casa», la habitada por los «bárbaros», el/los Otro/s diferente(s) —y hasta inferior(es)— a esta «civilización». Posteriormente el término llegaría a ser sinónimo de todo el mundo «civilizado», es decir, «helenizado» (Córdova Quero, 2014). Esta relación entre «civilización» y «barbarie» estaba fuertemente enraizada en



concepciones de exclusividad etno-cultural, y que —sin cuestionamientos— fue incorporado a lo religioso en el naciente cristianismo.

El cristianismo es una religión cuyo entorno—si bien con sus raíces en el judaísmo del tiempo de Jesús— estaba marcado por el lenguaje y la cosmovisión griegas. A pesar de que el pueblo judío era uno de los tantos sometidos por el Imperio Romano, estaba permeado por la cultura helenística. El apóstol Pablo escribe sus cartas en griego, el griego *koiné* (común) que hablaban los destinatarios de las mismas. También los primeros evangelistas, que escribieron sus evangelios veinte años después de que Pablo escribiera sus epístolas, expresan el testimonio de Jesús en el idioma griego, a pesar de que su lengua materna fuese el arameo.

Así, podemos encontrar el término *oikoumene* presente en los escritos del Nuevo Testamento empleado doce veces con un sentido dinámico.¹ Es decir, si bien existe una «*oikoumene* de este mundo», a través de Jesús, Dios está construyendo una nueva *oikoumene* para todos aquellos que son hechos «seres nuevos» en Jesucristo (Cf. Col 1.20, 3.1-4, *Biblia de Jerusalén*). Sin embargo, no se pierde el sentido primero de «mundo habitado», y podemos encontrar el término presente en otros escritos cristianos posteriores a los del Nuevo Testamento. Esto no es un dato menor pues dará pie —ya en la conformación del sistema-mundo capitalista moderno— a una hegemonía cristiana. Sin embargo, este dato moderno tiene una arqueología.

Un primer dato al respecto lo encontramos en el siglo IV, cuando el cristianismo comienza una nueva relación con el Imperio Romano, de la mano del emperador Constantino. El

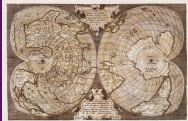
¹ El término *oikoumene* [οικουμηνε] aparece en los siguientes textos bíblicos: Mateo 24.14; Lucas 2.1, 4.5, 21.16; Hechos 17.6, 31, 19.27, 24.5; Romanos 10.18; Hebreos 1.6 y Apocalipsis 12.9, 16.14 (Cf. Schmoller, 1951: 358).



primer paso está marcado por el edicto de Milán firmado por Constantino junto a Licinio en el año 313. En el mismo se toma al cristianismo como religión *tolerada* por el Imperio Romano, poniéndose así fin a las persecuciones que sufriera la Iglesia Cristiana en distintos momentos entre el siglo I y el siglo IV. El segundo paso está marcado por el Concilio de Nicea del año 325, convocado por Constantino. Este concilio es posteriormente denominado como «primer concilio *ecuménico*» de las iglesias cristianas, pues reúne por primera vez a representantes de distintos lugares del «mundo habitado». Así, el término es apropiado por el cristianismo para designar la ortodoxia de doctrinas, interpretaciones y costumbres emanados de Nicea que debían ser respetados por la Iglesia «católica» o «universal» que se extendía por todo el «mundo habitado». De este modo, se entremezclan en el término connotaciones tanto políticas como religiosas, culturales, y sobre todo, étnicas.

Sin embargo, es en el siglo XIX en el que el término sufre modificaciones que lo harán la palabra técnica para designar asuntos que conciernen a todo el cristianismo (Bosch, 1991: 11). Según Willem A. Vissert't Hooft (1954), en 1948 se funda en la ciudad de Londres la *Alianza Evangélica* cuyo objetivo era la convocatoria a un «concilio ecuménico evangélico universal» y en cuya clausura el pastor calvinista francés Adolphe Monod agradece el «espíritu verdaderamente ecuménico» de sus organizadores británicos. Visser't Hooft (1954) expresa que esta

parece haber sido la primera cita consignada respecto del uso de la palabra para indicar una actitud más que un hecho – el sentido de casi pertenecer a una unidad mundial de la Iglesia de Cristo, la cual trasciende diferencias nacionales y confesionales (p. 738).



Luego de varios hitos en el peregrinaje de las Iglesias Cristianas —la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo en 1910, el discurso del arzobispo luterano Nathan Söderblom durante la Primera Guerra Mundial, la Conferencia de Estocolmo de 1925, la Conferencia de Oxford de 1937 y la creación del Consejo Mundial de Iglesias en su Asamblea de Amsterdam en 1948 (Bosch, 1991: 11-12)— se produce un cambio. El término pasa a significar la finalidad de las Iglesias de mantener una relación amistosa entre ellas, de búsqueda de la unidad y la paz, y de reconciliación entre las Iglesias para que el mundo crea (Cf. Jn 17.21). La historia del ecumenismo viene de la mano con la evolución del término. La constitución del *Consejo Mundial de Iglesias* (CMI) en 1948 constituye el hito más simbólico del siglo XX en la tarea ecuménica.

Aunque el derrotero descrito en los párrafos anteriores pareciera ser el culmen de la unidad religiosa de la humanidad, esto debe ser cuestionado desde una perspectiva decolonial. El imperialismo Europeo ha colonizado y permeado el sistema-mundo moderno capitalista de la mano de la hegemonía cristiana. El ecumenismo, por lo tanto, no es «global» sino que ha sido «globalizado» por la colonialidad. Sus esfuerzos en el fondo implican que el campo religioso mundial siga los pasos adoptados por el cristianismo desde occidente. Así, hay en todo el mundo distintas acciones ecuménicas que involucran tanto a cristianos como a musulmanes, judíos, budistas e hinduistas, entre otras religiones.

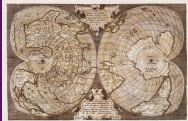
Sin embargo, pareciera no importar cuanto se avance en este tema, pues persiste un «cristianocentrismo» tendiente a la colonización de esas religiones. Mucho de esta concepción surge de la afirmación de que «todas las religiones llevan a Dios» como si todo fuera lo mismo. Esto no es así. No solo porque el hecho de afirmar esto es notoriamente la colonización de esas religiones sino porque también implica



colonizar el sentido de cada religión a través de su erosión, ya que toda religión tiene su propia razón de ser. Precisamente es por esto que la visión colonial de las religiones no-cristianas niega la diversidad de expresiones religiosas y creencias que los seres humanos han tenido a lo largo de toda su historia en distintos lugares, épocas, lenguajes y culturas. La diversidad de religiones muestra la pluralidad cultural de los seres humanos y conlleva a la búsqueda de un diálogo intercultural y ecuménico.

Lamentablemente, América Latina ha sido testigo del lado nefasto de este «falso» ecumenismo como imposición colonial — pues hay un ecumenismo que no necesariamente encarna lo colonial. No podemos dejar de reconocer que la empresa colonial europeizante comenzó con la conquista política de la mano de la cruz cristiana. Ese yugo fue impuesto sobre los pueblos originarios, cuyas religiones fueron demonizadas y catalogadas de «idolatría» para luego ser proscritas. Un segundo paso fue la conversión compulsiva al cristianismo como modo de dominación imperial bajo el ropaje de la «salvación de sus almas». Cuando las personas de África fueron traficadas como esclavas, también debieron esconder sus religiones. Por ejemplo, la religión Yorùbá —practicada principalmente en Nigeria, Benin y Togo— fue forzada a la clandestinidad dentro del sistema esclavista en las Américas (Greenfield, 2001: 115). Así, Umbanda, Kimbando, Candomblé, Santería, Palo y Voodoo, entre otras religiones, tienen su origen en la religión Yorùbá que emergió a través de ellas en un formato híbrido (Capone, 2010: 75) —especialmente con la influencia de la migración de la nación Nago (Childs and Falola, 2004: 10)— transformada luego de la opresión colonial.

Por lo tanto, hablar de religión e interculturalidad implica prestar atención no solo a los procesos del ecumenismo globalizado desde Europa sino también a los procesos de opresión y colonización «etno/religio/cultural» sufrida en



América Latina durante la ocupación imperial y a la emergencia nuevamente de la relación entre «civilización» y «barbarie» como encarnación de la colonialidad de poder. Fruto de ese proceso es un campo religioso diverso y en constante competencia (Chesnut, 2003) por la sobrevivencia frente a una ideología europeizante que niega todo valor de los religioso en favor de una ilusión del triunfo tanto de la hipótesis de la secularización —la cual ha sido desafiada y criticada en las últimas décadas (Norris e Ingleart, 2004)— como del laicismo decimonónico (Córdova Quero y Panotto, 2016). Si hay algo constante en América Latina es que —no importa cuan fuerte las ideologías europeizantes busquen negarlo— el fenómeno religioso está presente en todas las sociedades latinoamericanas. Esto tiene ramificaciones no solo en la cotidianidad de las personas sino también en las estructuras políticas, en las prácticas culturales y en la transmisión de la educación. La mejor manera de entender la relación entre interculturalidad y religión no es negarla sino, por el contrario, reconocer su existencia y analizar su rostro multifacético.

Interculturalidad y migraciones

La experiencia fundante del pueblo judío es en sí misma una travesía migratoria. Cuenta el libro del Génesis en la Biblia Hebrea que Abram salió de Ur de los caldeos hacia la tierra prometida (Gn. 11.31, 12.4). En el camino su nombre se transformó en Abraham, lo cual da cuenta de un acontecimiento paradigmático y de traspasamiento cultural. No solo por la transformación en sí misma del nombre, que implica casi una identidad diferente, sino también porque una de las situaciones más comunes entre los in/migrantes en cualquier «tierra prometida» es la lucha por preservar su nombre, su idioma y su cultura, entre otros elementos constitutivos de su identidad. Nombres latinos que son



anglisados, nombres italianos que son castellanizados; la(s) historia(s) está(n) plagada(s) de ejemplos afines. Con el nombre va la identidad, y esa necesidad que tiene la «tierra prometida» de modificar el nombre de los in/migrantes —en pronunciación, escritura o tono— implica un moldeado de la identidad del/los Otro/s, ese/esos Otro/s que casi siempre se construye(n) de manera negativa, como alguien, como algo, a quien(es) se debe temer. Por otro lado, en el imaginario surgido de legados judíos y cristianos —pues lo «judeo-cristiano» es también una invención de la Europa colonialista (Slabodsky, 2014)— que han moldeado occidente, la migración tiene comúnmente ribetes religiosos, especialmente en cuanto a la noción de «tierra prometida» o en la experiencia del pueblo judío. Como dice Levitt en su artículo homónimo, «Abraham fue realmente el primer inmigrante» (Levitt, 2003).

Los estudiosos de la migración han identificado diferentes tipos de incorporación de los in/migrantes en las sociedades de acogida. Históricamente, los acercamientos más representativos a través de los cuales identidad, lenguaje, cultura y etnicidad se entrecruzan de maneras diversas han sido dos (Gordon, 1964). Por un lado, el denominado *asimilacionismo*, es decir, la condición de erosión de los elementos culturales y sociales particulares de los grupos étnicos que se incorporan a las sociedades de acogida (Park, 1950). El asimilacionismo es conocido en castellano como «crisol de razas» y en inglés como «*melting pot*». La imagen —tomada de la herrería en donde los forjadores funden los metales en un fusor sobre la fragua— no deja lugar a dudas sobre la destrucción de la identidad en favor de una supuesta «aceptación» del/los Otro/s que es/son diferente(s). Por otro lado, encontramos el *pluralismo cultural* como paradigma alternativo, el cual implica la necesidad de los in/migrantes de conservar parte de su identidad cultural —reconocimiento de su ascendencia étnica— mientras asumen el idioma y la



idiosincracia cultural de las sociedades de acogida (Glazer y Moynihan, 1963, 1975). En el fondo, ambos paradigmas desconocen la Otredad de los in/migrantes.

Hoy está claro que la tendencia es a tener en cuenta una combinación de dos elementos que se entrecruzan en las experiencias de los in/migrantes. Primero, el capital social y cultural que los in/migrantes traen con ellos (Bourdieu, 1985). Segundo, el contexto de las sociedades de acogida en la cual se incorporan los in/migrantes (Portes y Rumbaut, 1990; 2001). La negociación entre ambos aspectos produce una adaptación del/los Otro/s que es/son diferente(s) y le(s) permite capear las vicisitudes presentadas por las demandas hegemónicas de asimilación de las sociedades de acogida donde lo religioso juega un papel preponderante en su adaptación (Córdova Quero, 2008).

Explorar las implicancias del contexto de las sociedades de acogida nos revela la presencia tanto de estratificaciones sociales (Bashi y McDaniel, 1997) como diferentes formaciones raciales (Newman, 1968; Omi y Winant, 1986; Grosfoguel, 2004). Ambos elementos son condicionantes para la adaptación social de los in/migrantes. El retorno de in/migrantes a la tierra de sus ancestros nos vuelve a plantear cuestiones adicionales, ya que este tipo de migración es también facilitado por lazos étnicos con las sociedades de acogida, que es la patria de sus ancestros (Sellek, 1997; Tsuda, 2003; 2007). Así, lo étnico se ve complejizado por la tensión intercultural que señala los grados de pertenencia y exclusión a un grupo determinado a través fronteras etno-culturales rígidas (Córdova Quero, 2009).

En la mayoría de los estudios, el fenómeno migratorio tiende a ser abordado principalmente con el fin de determinar su impacto en materia laboral. Tradicionalmente, las cuestiones laborales se han reducido en uno u otro análisis a su impacto económico en los salarios del/os



trabajador(es) o su relación con el capital humano (Coleman, 1988; Borjas, 1995). Esto es particularmente importante debido a la precariedad laboral y legal de los refugiadxs —especialmente en los países industrializados (Taviani, 1988; Hathaway, 2005; Wright y McKay, 2009)— dentro de un sistema que necesita ser reformado (Betts y Collier, 2017). Las diferentes formas de capital que los in/migrantes traen con ellos —o que han adquirido— no conducen necesariamente a su reconocimiento como «capital» en las sociedades de acogida (Takenoshita, 2006). Por un lado, las diferentes formas de capital no son las mismas para cualquier individuo dentro del mismo grupo de personas, que también condiciona las posibilidades de los individuos dentro de un patrón migratorio (Lin, 2001). Por otro, aunque son cuestiones importantes, lo laboral o lo económico por sí solos no explican las diferentes realidades que experimentan los in/migrantes en su vida cotidiana en las sociedades de acogida.

Al mismo tiempo, una considerable porción de los estudios migratorios también tienden a poner énfasis —de manera a/crítica o inconsciente— en la cuestión de la «ilegalidad» migratoria. En la mayoría de los casos la denominada inmigración «ilegal» ocurre como consecuencia de políticas que también conllevan su cuota de racismo, de desconocimiento de patrones ancestrales de movilidad humana y de inestabilidad de las dinámicas de poder y reconocimiento del/os Otro/s en el sistema-mundo moderno capitalista (Córdova Quero, 2016). Así, nuevos estudios en Latinoamérica, y sobre todo en Argentina (Magiano y Clavijo, 2011; Alvites Baiadera y Quiroga Saavedra, 2017; Domenech y Pereira, 2017) complejizan ese pensamiento a través de localizar el análisis en otras áreas en los estudios migratorios, y en donde lo intercultural y lo inter-étnico son también visibilizados.



Interculturalidad e identidades culturales

Uno de los desafíos en este contexto es superar lo que se denomina como *nacionalismo metodológico*, el cual define la identidad de un grupo o territorio a partir de la inscripción de ciertos imaginarios patrióticos, que obviamente responden a la inscripción en un Estado-nación (Smith, 1979; Beck, 2005). Esto tiene como base un «modelo estado-céntrico» (Wallerstein, 1976) heredado en la conformación del sistema-mundo moderno capitalista, el cual también presupone la existencia de «comunidades imaginadas» (Anderson, 1983) con fronteras rígidas e impermeables y exponencialmente securitizadas (De Genova, 2013; Andersson, 2015). Por esta razón, refugiadxs e inmigrantes presentan un desafío a la homogeneidad identitaria, que no sólo respalda un sentido de pertenencia territorial sino también un conjunto de relaciones de poder socio-políticas y económicas que (re)activan dinámicas de control y securitización (Robinson, 1998; Bigo y Tsoukala, 2008).

Los estudios fronterizos [*border studies*] han contribuido a una crítica de estas nociones a través de la deconstrucción del sentido de *frontera* (Grimson, 2000).² La frontera no se entiende como una línea de delimitación entre territorios, sino que representa espacios de intercambio, contacto o encuentro. Las fronteras poseen una significación política, estratégica y simbólica. De aquí la *duplicidad* del concepto de frontera: fue y es un objeto/concepto y un concepto/metáfora. En el primer caso refiere a las fronteras físicas, en el segundo a las culturales (Grimson, 2000). Esta dualidad no refiere sólo a la división entre dos objetos/naciones/

² La nuevas geografías también han cuestionado la noción de frontera. A los efectos, véanse los trabajos de David Newman y Anssi Paasi (1998) y David Newman (2006).



Estados sino a las fronteras internas de los propios marcos identitarios.

De aquí que algunos prefieren hablar más bien de *zonas fronterizas* o *espacios liminales*. Es decir, lugares donde las identidades y los sujetos circulan a través de las negociaciones, resistencias y resignificaciones de los sentidos que despiertan y movilizan los delineamientos culturales. Más aún, estas dinámicas fronterizas (Mignolo, 2000) no sólo refiere a la enmarcación de lo territorial sino a la comprensión de la misma identidad. Es decir, la identidad no se comprende como un todo suturado por fronteras que circunscriben un sentido homogéneo. Al contrario, la identidad se entiende como un conjunto de procesos polivalentes en constante tensión. De este modo, en la identidad tanto la paradoja como la ambivalencia proyectan sentidos sedimentados, los cuales se inscriben en una espacialidad plural y heterogénea, produciendo así un movimiento constante.

¿Cómo se definen los «objetos» que dividen una frontera? ¿Hasta qué punto están delimitados? Si las fronteras son espacialidades de circulación e intercambio simbólico, ¿dónde se deposita «lo cultural» en dicho encuentro? Como propone la teoría poscolonial, inclusive la distinción entre «local» y «global» no logra representar la complejidad de estos procesos. Más aún, en dicha diferenciación se sigue manteniendo la clausura de dinámicas que se muestran homogéneas —o sea, lo global y lo local como entidades cerradas e identificables— y con ello respalda instancias opresivas de poder.

Al mismo tiempo, el/los sujeto(s) subalterno(s) es /son catapultado(s) a un espacio de enunciación que socava la hegemonía discursiva desde las fronteras, como afirma Noha Hamdy (2013) hablando sobre el pensamiento de Walter Mignolo:

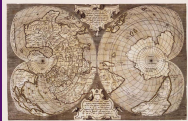


La agenda de Mignolo para una “subalternización del conocimiento” moviliza al sujeto subalterno —de otra manera “mudo” o “inaudible”— hacia una agencia que surge de fuera de la frontera del sistema y habla desde dentro de aquellos espacios tradicionalmente marginados como Otro (p. 220).

Por esta razón, se habla de *la dialéctica contingente* como manera de leer la constitución de la identidad socio-cultural y sus procesos de interacción. Este concepto supera la comprensión de las diferencias como circuitos autónomos y aislados, como también el hablar de un proceso global *ad extra* —como una especie de entidad suprahistórica— a las dinámicas socio-culturales específicas, corporales y relacionales. Más bien, antes que hablar de «cultura» como entidad suturada, deberíamos referirnos a *lo cultural* como una dinámica que más allá de responder a ciertas delimitaciones —lingüísticas, históricas, territoriales, contextuales— son renegociadas constantemente a través del encuentro con el/los Otro/s. Como afirma Alejandro Grimson (2011):

No hay culturas en diáspora, ya que eso equivaldría a afirmar que hay un grupo culturalmente homogéneo que genera enclaves clonados de diferencia en distintas zonas del planeta [...]. La diáspora es una configuración cultural transnacional, un espacio de heterogeneidad articulado, una de cuyas condiciones necesarias es la identificación compartida (p. 146).

Las teorías poscoloniales plantean que la diferenciación cultural se da también en los encuentros coloniales, o sea, entre los Estados-nación o empresas imperiales y grupos subalternos, tales como apátridas, refugiados e in/migrantes. En dicha diferenciación, no sólo se juega una dinámica de opresión sino también de alteridad, donde las identidades subalternas no sólo son subsumidas bajo la mano del/os



opresor(es) sino que producen un espacio de renegociación, resistencia y resignificación de las fronteras que le son impuestas (Bhabha, 1994; Córdova Quero, 2009) Aquí dos elementos son necesarios de clarificar: ni las fronteras son fijas, ni los sujetos son pasivos. Toda diferenciación que se gesta —más allá de los niveles de coacción— siempre producirá un proceso dialéctico intercultural que facilitará la deconstrucción de sentidos como de resistencias y enriquecimientos mutuos.

En este sentido, uno de los aspectos que las teorías de/ poscoloniales y los estudios fronterizos [*border studies*] plantean es —según Jordán de Jesús Alegría Orantes— que todo encuentro debe ser valorado desde la riqueza cultural que propone y no como una amenaza frente a la identidad propia (Castillo García, 2014). Por otro lado, como Mignolo afirma, la diáspora crea un sitio de enunciación crítica (Gaztambide-Fernández, 2014: 199). Por su parte, Luis Rivera-Pagan (2002) afirma que «El desplazamiento de la migración crea un nuevo espacio de liberación de las restricciones y ataduras atávicas de la comunidad de la cultura nativa y abre nuevas miradas, perspectivas y horizontes» (p. 5).

Enfatizar este elemento no pretende obviar los conflictos inherentes a estos procesos ni las condiciones de opresión que se juegan. Más bien, evidencia un proceso de mimesis donde los contextos de opresión son resignificados en el encuentro liminal. Reconocer este elemento permite promover y construir otros sentidos que se juegan en el encuentro. Esto permite deconstruir y cuestionar los estigmas con los que se cargan a refugiados e inmigrantes. Por otro lado, también presiona la homogeneidad de las fronteras nacionales, lo que permite imaginar nuevos enclaves identitarios, que se reflejen a su vez en políticas públicas y prácticas ciudadanas renovadas. Los estudios decoloniales lo denominan *de-linking* (Mignolo, 2007): Los



desprendimientos que se dan desde los marcos cerrados por la presión de lo subalterno, lo diferente, lo excluido interno. Como afirma Edward Said (2013): «La gran tarea, entonces, es combinar los nuevos dislocamientos y configuraciones económicas y sociopolíticas de nuestra época y la asombrosa realidad de la interdependencia humana en escala mundial» (p. 502).

Dentro del sistema-mundo moderno capitalista esto ha sido plasmado en el caso de las comunidades judías. Santiago Slabodsky (2014) plantea la localización geopolítica de lo «barbárico» dentro de los discursos poscoloniales y decoloniales judaicos. El contexto para esto lo constituye la creciente racialización de las comunidades judías en el período 1940-1980, aspecto que se sumó a lo que Slabodsky (2014: 18) llama «una paradoja». Es decir, mientras el prototipo de personas judías es representado como históricamente oprimido, cada intento discursivo de romper con esa opresión es invisibilizado. Esto se produce como consecuencia de dos procesos.

Por un lado, se nos presenta un panorama donde se (re)produce la rearticulación de la noción de «civilización judeocristiana» y la racialización de las personas y comunidades judías dentro de una Europa autopercebida como homogénea. En el trabajo de Slabodsky (2014), lo «judeocristiano» se entiende como una creación con raíces ideológicas en Europa. Por otro lado, el discurso decolonial judío es relegado a un plano lejano a la hegemonía de los estudios poscoloniales occidentales, contribuyendo entonces a su invisibilización. Esto tiene consecuencias tremendas para la denuncia, deconstrucción y crítica de discursos hegemónicos, aún dentro de estos estudios poscoloniales, porque reifica tanto la racialización como la invisibilización.



Slabodsky (2014) rastrea cómo se construyó entonces lo «barbárico» examinando el trabajo de Albert Memmi (1957, 1962, 1966), y Aimé Césaire (1955, 1983), con la contribución del pensamiento fronterizo de Walter Mignolo (1995, 2000, 2001) y Enrique Dussel (1977, 1994, 1998). El resultado es un análisis decolonizante que visualiza a la vez que (re)construye y problematiza la conformación de la alteridad como barbárica, no solo entre judíos no-europeos sino también entre personas provenientes de África, del mundo árabe y de pueblos originarios en las Américas. Usando heurísticamente el término «marrano» Slabodsky logra insertar discursiva e históricamente alternativas y resistencias de un tercer espacio a fin de visibilizar el discurso decolonialista judío largamente ocluido por tendencias europeizantes.

Alejándose de una perspectiva que posiciona a Europa como central, Slabodsky (2014) analiza cómo el pensamiento de «barbarismo positivo» es resultado de una colaboración entre pensadores del Sur Global. Partiendo del trabajo de Memmi y Césaire, Slabodsky rastrea las redes decoloniales en las cuales emergen epistemologías concurrentes. Así, lo judaico se relaciona con la negritud a fin de marcar las múltiples aristas de lo que se ha denominado como «barbárico». Esta re-imaginación —y re-apropiación decolonialista— de lo barbárico resulta en un pensamiento tercermundista del Sur Global que está imbuido de una táctica triple del pensamiento judío de resistencia basado en la obra de Memmi: «auto-rechazo, auto-aceptación y liberación» (Slabodsky, 2014: 133). Desafortunadamente, y tras el rompimiento del pensamiento de Memmi con Jean-Paul Sartre y Frantz Fanon, esta propuesta no ha sido retomada.



Sin embargo, lo que Slabodsky muestra en este segundo momento es una arqueología del pensamiento judío decolonial que nos ilumina en la comprensión de redes subyacentes a los diferentes proyectos de liberación del Sur Global, en cuya heráldica el pensamiento judío ha sido —¿quizás a propósito?— invisibilizado completamente.

Pensamos —a partir de esto— en cómo la contribución de Slabodsky a los estudios fronterizos [*border studies*] puede iluminar el derrotero y (re)construcción de otras comunidades etno-religiosas. Es decir, la indagación en comunidades con un anclaje original en lo religioso —como la judía— pero que finalmente trascienden esa conexión a fin de mostrar el accionar del poder racial, geopolítico y metanarrativo en los discursos hegemónicos.

Viejos dilemas, nuevos dilemas: Religión e interculturalidad desde una mirada pluralista

En la actualidad el tema de lo intercultural se nos presenta a menudo como un «problema». *Horizontes Decoloniales* busca informar y fomentar una mirada más equitativa del fenómeno intercultural sin aquel juicio valorativo. Cuando hablamos de lo intercultural pareciera ser que estas situaciones también son pensadas como nuevas, que sólo se dan con el despegue de la globalización hasta convertirse en el paradigma de las primeras décadas del siglo XXI.

Sin embargo, cuando comenzamos a invitar a autores a enviar sus escritos para elaborar este número de *Horizontes Decoloniales*, las preguntas que más nos interpelaban fueron aquellas que tenían que ver con un continuum en donde religión e interculturalidad cobraban un papel preponderante. Pensando en acontecimientos contemporáneos, también nos cuestionábamos si realmente estos hechos eran «nuevos».

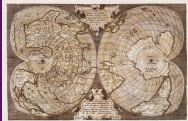


Repasando la(s) historia(s) y tras la recepción de algunos artículos, nos dimos cuenta que muchas de esas situaciones ya se sucedían en el pasado. Surgió así la necesidad de plasmar esa conexión de manera (trans)/temporal y (trans)/espacial con lo que nos sucede hoy en un número que mostrara esa pluralidad.

Este tercer número de *Horizontes Decoloniales* plantea dos ejes importantes. Por un lado, lo *intercultural* en su proyección de conectividad con lo étnico donde lo migratorio —o la experiencia de desplazamiento de la vida y de la identidad de aquellas/os que buscan nuevos horizontes y oportunidades en otra tierra— también juega un papel preponderante. Por otro lado, lo *religioso* —mayoritariamente en el encuentro de diversas fe entre sí— en lo que llamamos relaciones inter-religiosas.

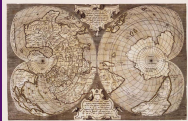
Debido a esto, la primera sección titulada «Interculturalidad en perspectiva histórica» se centra en trabajos que recobran situaciones del pasado a fin de enriquecer el continuum en el que se despliegan distintos ejemplos de la interculturalidad. La sección comienza con el artículo «Migraciones y tradiciones» en el cual su autor, **Martín Cifuentes**, indaga acerca de la influencia que las tradiciones populares —difundidas en los viajes de caravanas que iban desde Siria hasta Yemen— tuvieron en la primera etapa de la prédica del Profeta Muhammad en La Meca. El autor encuentra que tanto tradiciones como mitos y leyendas —en muchos casos de transmisión oral y cuyos orígenes se perdían en tiempos lejanos— fueron propios de la vasta tradición cultural que dio vida poliforme al antiguo cercano oriente.

Al mismo tiempo, **N. Frances Hioki** en su escrito «Los primeros encuentros entre cristianos y no-cristianos como recursos teológicos comparativos» describe la conexión entre cristianismo y budismo en el siglo XVI a través de las



interpretaciones religiosas y culturales de la religiosidad japonesa llevadas a cabo por los misioneros católicoromanos. Hioki también analiza cómo el acto de comparación religiosa e intercultural ayudó a los misioneros europeos a comprender mejor las religiones japonesas y cómo su apreciación de la religiosidad japonesa influyó y transformó sus enfoques hacia los no cristianos. El artículo «Cultures and the Roman Catholic Church in Japan» de **Alec LeMay** cierra la sección. El autor explora cómo las controversias en torno al multiculturalismo y el proceso de inculturación del cristianismo a la sociedad japonesa afectan la relación entre nacionales e in/migrantes dentro de la Iglesia Católica Romana en Japón. Enraizada en experiencias de su trabajo de campo, LeMay analiza los dilemas a los que se enfrenta el catolicismo romano en su encuentro con el/los Otro/s que comparten la misma fe pero que poseen culturas diferentes.

La segunda sección —que hemos llamado «El desafío de la interculturalidad a las religiones en el sistema-mundo moderno»— nos presenta diversos ejemplos de lo intercultural en su conexión religiosa. La sección comienza con el trabajo de **Cecilia Titizano** —«*Mama Pacha: Creator and Sustainer Spirit of God*»— en el cual la autora recupera no solo la espiritualidad andina sino que realiza un trabajo comparativo con la teología sistemática clásica del cristianismo. Continúa con el artículo «Budismo Japonês no Brasil: Culto aos ancestrais e interculturalidade» en el cual **Rafael Shoji** analiza cómo las misiones budistas japonesas en Brasil enfrentan el dilema de la adaptación o la extinción, con la progresiva integración de los descendientes culturales y la desaparición de las primeras generaciones de in/migrantes. Shoji concluye que uno de los grandes problemas es que el exclusivismo étnico ha prevalecido, siendo la apertura intercultural hacia los brasileños poca o nula, afectando así la supervivencia del budismo étnico japonés en ese país.



La sección —y el número— finaliza con el ensayo de **Marianne Farina** titulado «En la encrucijada». Esta autora analiza el papel de la religión y la cultura en las maneras a través de las cuales las comunidades de fe pueden apoyar a los derechos humanos. Basado en la experiencia del programa interreligioso e intercultural denominado «Fe en los derechos humanos», Farina enfatiza la intersección entre diálogo y acciones en torno a los derechos humanos.

Las y los investigadorxs que se reúnen en este número de *Horizontes Decoloniales* brindan un análisis plural y sólido que nos ayuda a comprender con otra mirada aquellos nuevos dilemas interculturales que tienen paralelos en aquellos viejos dilemas del pasado.

Referencias bibliográficas

- Alvites Baiadera, Angélica Paola y Rosa Elizabeth Quiroga Saavedra (2017). «Sasañan: migraciones, investigaciones y autorreflexividades. Consideraciones preliminares». *Análisis* 49, N° 90 (enero - junio): pp 63-83.
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Andersson, Ruben (2015). «Border Control is out of Control». *Discover Society* 17. Disponible en: <<http://www.discover society.org/2015/02/01/border-control-is-out-of-control/>> [Consultado el 22 de julio de 2017].
- Beck, Ulrich (2005). *Power in the Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- Betts, Alexander y Paul Collier (2017). *Refuge: Transforming a Broken Refugee System*. Bristol: Allen Lane.



- Bhabha, Homi (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bashi, Vilna y Antonio McDaniel (1997). «A Theory of Immigration and Racial Stratification». *Journal of Black Studies* 27, N° 5 (mayo): pp. 668-682.
- Bigo, Didier y Anastassia Tsoukala (2008). «Understanding (in)security». En: *Terror, Insecurity and Liberty*, editado por Didier Bigo y Anastassia Tsoukala. Londres: Routledge, pp. 1-9.
- Bourdieu, Pierre (1985). «The Forms of Capital». En: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, editado por John G. Richardson. Nueva York, NY: Greenwood Press, pp. 241-258.
- Borjas, George J. (1995). «Assimilation and Changes in Cohort Quality Revisited: What Happened to Immigrant Earnings in the 1980s?» *Journal of Labor Economics* 13, N° 2: pp. 201-245.
- Bosh, Juan (1991). *Para comprender el ecumenismo*. Estella: Verbo Divino.
- Capone, Stefania (2010). *Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé*. Durham, NC: Duke University Press.
- Castillo García, Gustavo (2014). «La migración de niños es considerable». *Página/12* (Buenos Aires), 3 de julio. Disponible en: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-249946-2014-07-03.html>> [Consultado el 22 de julio de 2017].
- Césaire, Aimé (1955). *Discurs sur le Colonialisme*. Paris: Presence Africaine.



- Césaire, Aimé (1983). *Cahier d'un Retour au Pays Natal*. Paris: Presence Africaine.
- Chesnut, R. Andrew (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Childs, Matt D. and Toyin Falola (2004). «The Yoruba Diaspora in the Atlantic World: Methodology and Research.» En: *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*, editado por Toyin Falola y Matt D. Childs. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 1–14.
- Coleman, James S. (1988). «Social Capital in the Creation of Human Capital». *American Journal of Sociology* 94: pp. S95-S121.
- Córdova Quero, Hugo (2008). «The Role of Religion in the Process of Adaptation of Brazilians of Japanese Ancestry to the Japanese Society: The Case of the Roman Catholic Church.» En: *Sociedade Japonesa e Migrantes Brasileiros: Novos Caminhos na Formação de uma Rede de Pesquisadores*, editado por Chiyoko Mita, Hugo Córdova Quero, Aaron Litvin y Sumiko Haino. Tóquio: Center for Lusophone Studies, Sophia University, pp. 79–90.
- Córdova Quero, Hugo (2009). «Promised Land(s)? Ethnicity, Cultural Identity, and Transnational Migration among Japanese Brazilian Workers in Japan». *Iberoamericana* 31, N° 1 (Primer Semestre): pp. 19-33.
- Córdova Quero, Hugo (2014). *El desafío del diálogo. Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa*. Buenos Aires: GEMRIP Ediciones.
- Córdova Quero, Hugo (2015). «Coming of Age: A (Post)Colonial and Queer Contribution Towards the Deconstruction of the Notion of 'Minority'». *Perspectivas Internacionales. Revista de Ciencia Política y Relaciones*



Internacionales 10, N° 2 (agosto de 2014 - enero de 2015): pp. 123-152.

Córdova Quero, Hugo (2016). «Queer(N)Asian Im/Migrants Connectedness: An Inter-Contextual Decolonial Reading of Wong Kar-Wai's *Happy Together*». *Horizontes Decoloniales* 2: pp. 107-139.

Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2016). «Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 1-13.

De Genova, Nicholas (2013). «Spectacles of Migrant 'Illegality': The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion». *Ethnic and Racial Studies* 36, N° 7: pp. 1180-1198.

Domenech, Eduardo y Andrés Pereira (2017). «Estudios migratorios e investigación académica sobre las políticas de migraciones internacionales en Argentina». *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 58 (mayo): pp. 83-108.

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Edicol.

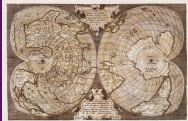
Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

El País (Madrid) (2010). «Merkel asegura que la Alemania multicultural ha fracasado», 17 de octubre. Disponible en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/Merkel/asegura/Alemania/multicultural/ha/fracasado/elpepiint/20101017elpepiint_9/Tes [Consultado el 22 de julio de 2017].



- Engler, Verónica (2010). «Todos somos extranjeros para el otro». *Página/12* (Buenos Aires), 1° de noviembre de 2010. Disponible en: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/index-2010-11-01.html>> [consultado el 22 de julio de 2017].
- Kaufmann, Eric P., ed. (2004). *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities*. Londres: Routledge.
- Gaztambide-Fernández, Rubén (2014). «Decolonial Options and Artistic/Aesthetic Entanglements: An Interview with Walter Mignolo». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 3, N° 1: pp. 196-212.
- Glazer, Nathan y Daniel Patrick Moynihan (1963). *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Glazer, Nathan y Daniel Patrick Moynihan, eds. (1975). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gordon, Milton M. (1964). *Assimilation in American Life*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Greenfield, Sidney M. (2001). «The Reinterpretation of Africa: Convergence and Syncretism in Brazilian Candomblé.» En: *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, editado por Sidney M. Greenfield y André F. Droogers. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, pp. 113-130.
- Grimson, Alejandro (2000) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: La Crujía
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.



- Grosfoguel, Ramón (2004). «Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities? Identities within Global Coloniality». *Ethnicities* 4, N° 3: pp. 315-336.
- Hamdy, Noha (2013). «The Border as Third Space: Between Colonial Gaze and Transnational Dislocation». En: *Locating Transnational Ideals*, editado por Walter Goebel y Saskia Schabio. Nueva York, NY: Routledge, pp. 217-227.
- Hathaway, James C. (2005). *The Rights of Refugees under International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levitt, Peggy (2003). «“You Know, Abraham was Really the First Immigrant”: Religion and Transnational Migration». *International Migration Review* 37, N° 3 (invierno): pp. 847-873.
- Lin, Nan (2001). *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Magaña, Lisa y Erik Lee, eds. (2013). *Latino Politics and Arizona’s Immigration Law SB 1070*. Nueva York, NY: Springer.
- Magliano, María José y Janneth Clavijo (2011). «La trata de personas en la agenda política sudamericana sobre migraciones: La securitización del debate migratorio». *Análisis Político* 71 (enero-abril): pp. 149-164.
- Memmi, Albert (1957). *Portrait du Colonise, Precede du Portrait du Colonisateur*. Paris: Buchet/Chastel.
- Memmi, Albert (1962). *Portrait d’un Juif*. Paris: Gallimard.
- Memmi, Albert (1966). *La Libération du Juif*. Paris: Gallimard.
- Mignolo, Walter (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Harbor, MI: University of Michigan Press.



- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter (2007). «Delinking». *Cultural Studies* 21, N° 2: pp. 449-514.
- Newman, David (2006). «The Lines That Continue to Separate Us: Borders in Our Borderless World». *Progress in Human Geography* 30, N° 2: pp. 1-19.
- Newman, David y Anssi Paasi (1998). «Fences and Neighbours in the Post-Modern World: Boundary Narratives in Political Geography». *Progress in Human Geography* 22, N° 2: pp. 186-207.
- Newman, Jeremiah (1968). *Race, Migration and Integration*. Baltimore, MD: Helicon Press.
- Norris, Pippa and Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Omi, Michael y Howard Winant (1986). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. Nueva York, NY: Routledge.
- Park, Robert Ezra (1950). *Race and Culture: Essays in the Sociology of Contemporary Man*. Nueva York, NY: The Free Press of Glencoe/MacMillan.
- Portes, Alejandro y Ruben G. Rumbaut (1990). *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley, CA: University of California Press.



- Portes, Alejandro y Ruben G. Rumbaut (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rivera-Pagán, Luis (2002). *Essays from the Diaspora*. Ciudad de México: Publicaciones El Faro.
- Robinson, Vaughan (1998). «Security, Migration, and Refugees». En: *Redefining Security: Population Movements and National Security*, editado por Nana Poku y David T. Graham. Westport, CT: Praeger, pp. 67-90.
- Said, Edward (2013). *Reflexiones desde el exilio*. Buenos Aires: Ediciones de Bolsillo.
- Schmoller, Alfred (1951). *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelstalt.
- Sellek, Yoko (1997). «Nikkeijin: The Phenomenon of Return Migration.» En: *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*, editado por Michael Weiner. Londres: Routledge, pp. 178-210.
- Slabodsky, Santiago (2014). *Decolonial Judaism: Triumphal Failures of Barbaric Thinking*. Nueva York, NY: Palgrave MacMillan.
- Smith, Anthony D. (1979). *Nationalism in the Twentieth Century*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Takenoshita, Hirohisa (2006). «The Differential Incorporation into Japanese Labor Market: A Comparative Study of Japanese Brazilians and Professional Chinese Migrants». *The Japanese Journal of Population* 4, N° 1 (marzo): pp. 56-77.



- Taviani, Henriette (1988). «Perspectives of a Host Country». En: *Refugees - the Trauma of Exile: The Humanitarian Role of Red Cross and Red Crescent*, editado por Diana Miserez. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 71-79.
- Tsuda, Takeyuki (2003). *Strangers in the Ethnic Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. Nueva York, NY: Columbia University Press.
- Tsuda, Takeyuki (2007). «Crossing Ethnic Boundaries: The Challenge of Brazilian Nikkeijin Return Migrants in Japan». En: *Japanese Diasporas: Unsung Pasts, Conflicting Presents, and Uncertain Futures*, editado por Nobuko Adachi. Londres: Routledge, pp. 202-216.
- Visser't Hooft, Willem A. (1954). «The Word 'Ecumenical'. Its History and Use». En: *A History of the Ecumenical Movement, Volume 1: 1517-1948*, editado por Ruth Rouse y Stephen Neill. Philadelphia, PA: The Westminster Press, pp. 735-740.
- Wallerstein, Immanuel (1976). *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York, NY: Academic Press.
- Walsh, Catherine (2006). «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial». En: *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, editado por Catherine Walsh, Walter Mignolo y Álvaro García Linera. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 21-70.
- Wright, Tessa y Sonia McKay (2009). «Legal Frameworks Regulating the Employment of Refugees and Recent Migrants». En: *Refugees, Recent Migrants and Employment: Challenging Barriers and Exploring Pathways*, editado por Sonia McKay. Nueva York, NY: Routledge, pp. 53-64.

