

10. La inmigración en el contexto de la globalización como diálogo intercultural*

1. Observaciones preliminares

Me parece innegable el hecho de que los que trabajamos en el campo intelectual y nos entendemos o se nos entiende como "profesionales del saber", asistimos desde hace ya varias décadas a un fuerte movimiento de redefinición de las fronteras disciplinares establecidas por la hegemonía de la división occidental del saber y de su ordenamiento académico.

De manera que podemos constatar hoy un aumento importante de planteamientos interdisciplinares e incluso transdisciplinares que, con su nuevo espíritu, van logrando que el discurso de los llamados "profesionales del saber" vaya adquiriendo una nueva calidad, al articularse como un discurso más integral que sabe superar la fragmentaria visión de las cosas que nos suelen ofrecer los discursos de las disciplinas aisladas.

Hay que reconocer, sin embargo, que es verdad también que todavía estamos muy lejos de haber superado el hábito de pensar desde el horizonte epistemológico y metodológico con que nos equipa nuestra formación académica dentro de la "disciplina" de una disciplina determinada.

Por eso, además, continuamos todavía, a pesar de nuestros ejercicios o entrenamientos en interdisciplinariedad, viendo nuestra propia disciplina como la primera referencia para enfocar los temas que estudiamos o los problemas con que nos vemos confrontados. Y seguimos también definiendo nuestra propia "profesionalidad" o competencia frente a lo real fundamentalmente desde el horizonte de la disciplina que representamos.

Como no me considero una excepción, pienso que es conveniente por eso, antes de entrar en materia, hacer algunas observaciones previas en relación con el punto de vista disciplinar desde el que voy a tratar el tema. Empiezo entonces por aclarar que hablaré de la inmigración desde la perspectiva de la filosofía.

Mi enfoque no será, por tanto, ni sociológico ni político ni económico ni teológico, etc. Es cierto que mis reflexiones procurarán tener, en la medida

* Texto de la ponencia dada en la "1ª Conferencia Internacional sobre Migración y Teología" que bajo el título de "Migración y experiencia religiosa en el contexto de la globalización" tuvo lugar del 24 al 27 de enero del 2002 en Tijuana, México.

de mis posibilidades, como transfondo mayor los conocimientos de dichos enfoques¹, pero no asumen ninguna de sus perspectivas disciplinares como eje para centrar su discurso sobre la inmigración. Ese eje para nuestra reflexión se lo pedimos justamente a la filosofía. Mi enfoque es, pues, un enfoque filosófico. Pero ¿qué es un enfoque filosófico?

Estoy consciente de que con esta pregunta planteo en realidad un problema de fondo que no puede ser tratado en el marco de una nota preliminar. Se ve, en efecto, que estamos ante la compleja cuestión de la definición de eso que llamamos filosofía o de su misma autocomprensión. Y ésta es una cuestión cuyo tratamiento llevaría a tener que revisar la historia del origen y desarrollo de las tradiciones de ese saber que, con el nombre explícito de filosofía o no, se va articulando como filosófico en las distintas culturas de la humanidad. Consciente, por tanto, de que el transfondo histórico-sistemático al que nos remite la pregunta acerca de qué es un enfoque filosófico, no puede ser tratado aquí, me limito en esta primera observación preliminar a explicitar brevemente la tradición filosófica que me facilita mi horizonte de comprensión y que me sirve para calificar de filosófico el enfoque del tema cuyo estudio nos convoca hoy.

¹ De la inmensa bibliografía sobre la inmigración destaco aquí las obras siguientes: Abad, L./Cucó, A./Izquierdo, A., *Inmigración, pluralismo y tolerancia*, Madrid 1993; Balibar, E./Wallerstein, I., *Race, nation, class: ambiguous identities*, London/New York 1991; Barwig, K./Mieth, D. (eds.), *Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz 1987; Bouhdiba, A., *La migration arabe*, Paris 1978; Brisson, M., *Migraciones... ¿Migraciones alternativa insólita?*, San José 1997; Brubaker, R. (ed.), *Immigration and the politics of citizenship in Europe and North America*, Boston 1989; Contreras, J., *Los retos de la inmigración: racismo y pluriculturalidad*, Madrid 1994; Dietz, G., *El desafío de la interculturalidad. El voluntariado y las ONG ante el reto de la inmigración*, Granada 2000; George, P., *Les migrations internationales*, Paris 1976; y *Etude sur les migrations de population*, Paris 1977; Hoffmann-Novotny, H.J., "Migração", en: Enderle, G./Homann (eds), *Dicionário de ética econômica*, São Leopoldo 1997, pp. 402-407; Hollifield, J.F., *Immigrants, markets and states*, Cambridge (USA) 1992; Izquierdo, A., *La inmigración inesperada*, Madrid 1996; Lapeyronnie, D.D., *Immigrés en Europe*, Paris 1992; Lucas, J.D., *El desafío de las fronteras: derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Madrid 1994; Noiriel, G., *The French Melting Pot: immigration, citizenship, and national identity*, Minneapolis 1996; Pajares, M., *La inmigración en España: retos y propuestas*, Barcelona 1998; Sayad, A., *L'inmigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles 1991; Siebert, H. (ed.), *Migration: a challenge for Europe*, Tübingen 1994; Suarez-Orozco, M.M. (ed.) *Crossings: Mexican Immigration in Interdisciplinary Perspective*, Cambridge (USA), 1998; Touraine, A., *Pouvrons-nous vivre ensemble?*, Paris 1997; Treibel, A., *Migration in modernen Gesellschaften*, Weinheim/München 1990; y la bibliografía que citaremos más específicamente en las notas que siguen.

Como se sabe, al menos en Occidente, el debate sobre la naturaleza y el sentido del saber filosófico ha transcurrido en gran parte como una confrontación entre dos perspectivas fundamentales que se han presentado muchas veces como dos formas alternativas para la articulación de la filosofía como tal. Son éstas, por una parte, la tradición que consolida e impone Immanuel Kant al elevar la ciencia moderna occidental a único paradigma válido para hacer filosofía en sentido estricto; y, por otra parte, la tradición socrática – no ajena a otras tradiciones no occidentales como la del confucianismo en China o la de los profetas de Israel – que entiende la filosofía en términos de saber práctico sapiencial, esto es, como *sabiduría* que, sin cerrarse al saber "científico", sabe abrirnos a las fuentes de sentido de la vida, nos enseña a leer nuestros mundos de vida y a interpretar sus signos, pero sobre todo a tomar una postura ética en nuestras vidas.

Pues bien; sirva esta esquemática indicación como marco de referencia para explicar que mis reflexiones aquí se encuadran en el horizonte de esa tradición de la filosofía como *sabiduría* para la vida y para el mundo, como saber con voluntad de servir de orientación práctica en la vida de los seres humanos. En mi percepción esta tradición hace hoy su camino en la forma de una filosofía contextual e intercultural; ya que ésta es una filosofía que no está interesada en saber "ideas", en producir "pensamientos", sino que su interés es más bien el aprender mundo y vida compartiendo los saberes prácticos encarnados en los contextos o mundos de vida concretos en los que la gente *lleva su vida*, y fomentado el diálogo entre las prácticas culturales que se configuran desde esos saberes o tradiciones de hacer y de pensar.

Por esta vía de la afirmación de la contextualidad de nuestros saberes y del diálogo entre las tradiciones culturales que encarnan, aspira además la filosofía contextual e intercultural a contribuir a la creación de las condiciones que nos permitan discernir hoy *qué* es lo que realmente debemos saber y *para qué* debemos saberlo.² Dicho en otros términos: desde la perspectiva de fondo de la tradición en que me ubico, un enfoque filosófico se distingue por su pretensión de ser un saber que sabe con sabor de realidad (gustando realidades y sus interpretaciones) y que sabe por eso acerca de una cuestión fundamental, a saber, la pregunta por la calidad real de nuestra vida y de sus condiciones.

² Cf. Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001

Debido a esta contextualidad e interculturalidad inherentes – dicho sea de paso que contextualidad implica ya siempre culturalidad, ya que contexto no es un simple espacio geográfico sino también un horizonte hermenéutico, un mundo de vida – el saber filosófico puede y debe plantear preguntas tales como estas: ¿Nos gusta la vida que llevamos? ¿Podemos realmente gustar la vida que llevamos o el llevar la vida nos cuesta tanto que nos impide gustar el buen sabor de vivir? ¿Qué saber necesitamos para saber gustar la vida y dejar que otros gusten de la vida?

Pero el saber filosófico tiene además que atreverse a orientar a la gente en el tratamiento de estas cuestiones.

La segunda observación, que complementa la anterior, es la siguiente. Es evidente que por su carácter contextual e intercultural la posición filosófica de la que parto aquí, tiene que relativizar fuertemente las fronteras establecidas por el orden del saber académico dominante entre las distintas disciplinas como fronteras entre campos de competencia y de responsabilidad frente a la realidad y a la vida. Pensemos, por poner ahora este caso concreto, en las divisiones disciplinares entre teología, filosofía o religión.

En Occidente esta división disciplinar, que refleja a su vez una fragmentación de la realidad y de la vida, responde en gran parte a las necesidades específicas de un proceso de modernización que – para ir al punto que aquí nos interesa – tenía uno de sus pilares de sostén en la búsqueda de recetas científico-técnicas para todos los problemas de la humanidad en todo el planeta. Por eso en el transfondo de nuestra división disciplinar del saber se encuentra un espíritu de racionalización y de secularización del quehacer intelectual que ha impuesto como norma de buena ley que ciertas disciplinas, como la filosofía por ejemplo, deban desarrollar su reflexión no solamente acentuando su autonomía y diferencia frente a la teología y/o religión sino evitando incluso todo lo que pueda indicar un recurso a tradiciones de saber sapiencial religioso.

Por esta razón quiero aclarar que relativizo también el peso del secularismo latente en nuestra división del saber heredada y que parto de una concepción de la filosofía que, superando el miedo moderno al "contagio" teológico o religioso, considera – por interés de la calidad humana integral de su reflexión – importante también asumir en su proceso de pensamiento la sabiduría que se nos trasmite en tradiciones que el espíritu reinante en nuestra división del saber margina como tradiciones religiosas, no científicas. Dicho en positivo: mi enfoque filosófico se alimenta también de experiencias sapienciales que, como la herencia bíblica cristiana, nos abren e impulsan a

la práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia.

¿Cómo podría, sin caer en la mala fe, una reflexión filosófica sobre la inmigración excluir de su "démarche" las pistas de acción ética que nos transmiten tantos pasajes bíblicos?³ ¿Cómo cerrarse a la posibilidad de pensar y "verificar" hoy la parábola del buen samaritano como un paradigma de vida, de conocimiento y de acción en nuestro mundo?⁴

Porque quiere aprender a saber también desde y con tradiciones semejantes, la posición filosófica que inspira mi enfoque – esta es mi tercera observación –, considera que para pensar *bien* tan importante es cuidar la *coherencia lógica* de nuestra argumentación como su autenticidad y *verificación amorosa*, es decir, velar tanto por no cometer "errores lógicos" como por no cometer "faltas de amor" en nuestra forma de pensar.⁵ En este sentido nuestro enfoque filosófico tratará de distinguirse por ensayar una reflexión filosófica en la que la dimensión del *logos* se ve enriquecida no sólo por la del *ethos* sino también por la del *pathos*.⁶ Se trata, dicho en otros términos, de intentar un ejercicio de pensar que, consciente de que arranca siempre de lo que debe a otros – la familia, los amigos, las tradiciones compartidas, etc. – fomenta el *agradecimiento* como su talante de fondo y se desarrolla desde él como un pensar que no objetiva cuando piensa porque crea comunidad, y la confiesa articulándose como pensar que piensa con *simpatía* y *compasión*.⁷ Este pensar *agradecido*, que nos salva de caer en el error destructor de la ingratitud⁸, es, además, un pensar *gratificante*; un pensar que intenta contrarrestar las situaciones de *des-gracia* y que, por ello, piensa

³ Ver por ejemplo: Exodo 22,20; Levítico 19,33-34; Deuteronomio 10,19; 27,19; o Mateo 25,35.

⁴ Cf. Ricœur, P., *Histoire et vérité*, Paris 1964, págs. 99 y sgs.

⁵ Recordemos la exigencia radical que planteaba ya en este sentido el viejo principio de filosofía cristiana, subrayado en la modernidad por Goethe, que asentaba que sólo se puede conocer bien lo que se ama. Ver también: Scheler, M., *Liebe und Erkenntnis*, Bern 1955; y más recientemente: Panikkar, R., "La dialéctica de la razón armada", en: *Concordia* 9 (1986) 68-89; y "La mística del diálogo", en: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 1 (1993) 19-37.

⁶ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt 2000, págs. 79 y sgs; y la bibliografía ahí indicada.

⁷ Cf. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires 1964; especialmente págs. 134 y sgs. Ver también su *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires 1963; así como *Vorträge und Aufsätze*, en: *Gesamtausgabe*, tomo 7, Frankfurt/M 2000.

⁸ Cf. Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, en: *Obras completas*, tomo 5, Madrid 1983, especialmente págs. 398 y sgs.

para contribuir a *agraciar* su tiempo, su realidad, su cultura, en fin, al ser humano y su mundo todo.

De donde se sigue, esta es mi cuarta y última observación preliminar, que en la perspectiva de la tradición filosófica con la que trabaja mi enfoque, el pensar filosófico es un pensar para el que la dimensión de la "praxis" no es una esfera que viene después de la "teoría y en la que ésta buscaría su "aplicación". No, se trata más bien de una forma de pensar que, cuando piensa, está ya *en plan de hacer*; un pensar que piensa como arte de saber hacer realidad.

Valgan, por tanto, estas breves indicaciones como explicitación del punto de vista (filosófico) desde el que articularé mis reflexiones sobre el tema de esta conferencia. Pero antes de pasar a ellas, debo hacer de nuevo otras observaciones, aunque en realidad ya tienen que ver directamente con el tema; pues se trata de aclarar brevemente en qué sentido tomaré los conceptos centrales que definen mi tema. De manera que estas observaciones sirven para enmarcar temáticamente mis reflexiones sobre la inmigración.

2. Explicando los términos

2.1 Inmigración

Basta con repasar la historia de la humanidad para comprender que la inmigración es un fenómeno tan antiguo como la humanidad misma y que constituye además un hecho que ilustra como pocos que la historia de la humanidad es una historia marcada por el dolor. Y basta leer los informes de la ONU para darse cuenta que la inmigración es hoy uno de los grandes desafíos con los que se ven confrontadas nuestras sociedades actuales.⁹

⁹ Ver los distintos informes del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, en especial los de 1995-1998 y de 2000/2001: UNHCR, *Zur Lage der Flüchtlinge in der Welt. UNHCR-Report 1995/96. Die Suche nach Lösungen*, Bonn 1995; UNHCR, *Zur Lage der Flüchtlinge in der Welt. UNHCR-Report 1997/98. Erzwungene Migration: Eine humanitäre Herausforderung*, Bonn 1997; y UNHCR, *Zur Lage der Flüchtlinge in der Welt. UNHCR-Report 2000/2001. 50 Jahre humanitärer Einsatz*, Bonn 2000. Y para el caso de América Latina: Díaz Luz, M./Gómez, A., *Las migraciones laborales de Colombia a Venezuela durante las últimas décadas*, Caracas 1991; Escobar, R., *La iglesia católica y las nuevas migraciones en América Latina y en el mundo*, Ciudad del Vaticano 1991; CELAM (ed.), *Migraciones: Actualidad y pastoral*,

Con razón, pues, habla Étienne Balibar de la inmigración como de un hecho político mayor¹⁰ que pone al desnudo los límites de nuestro orden social, económico, político, jurídico y cultural, en una palabra, las fronteras de exclusión de la democracia liberal imperante.

Y si la inmigración nos revela esta otra cara de la historia de la humanidad es, fundamentalmente, porque es inmigración de gente pobre. Sobre este trans fondo indico, por tanto, que tomo este término de inmigración no para designar la movilidad de los ejecutivos, de las personas de negocios, de las grandes estrellas del deporte o de la "cultura" y ni siquiera de los estudiantes que se van de su país asegurados con una beca de estudios, sino para reservarlo como denominación de esos pobres de este mundo que – sean refugiados, desplazados, exiliados o "trabajadores extranjeros" – se ven obligados a emigrar para tratar de *ganarse la vida* o de asegurar sus vidas y las de sus familias *en otro lugar* (extraño). En breve: Inmigración indica para mí aquí la condición del pobre extranjero.¹¹

Por otra parte debo notar que, si bien la inmigración así entendida nos confronta, como se insinuaba antes, con un desafío político, social y económico de primer orden, no será desde esa óptica desde la que reflexione sobre ella. Es decir que veré en la inmigración (como condición del pobre extranjero) ante todo una *situación antropológica*.

Sin menospreciar la importancia de analizar la inmigración como "problema" social, político o económico, la enfocaré aquí como una manera de vivir la y de estar en la *conditio humana*. Quien dice "soy emigrante" confiesa una manera específica de *llevar la vida* y, con ello, de vivir su *conditio humana*. De ahí, pues, que centre mi atención ahora en este nivel de *situación antropológica* que implica la inmigración.

Puesto que se trata de la inmigración de la gente pobre, la inmigración, en el rostro sufrido y temeroso del pobre extranjero, nos indica además que la *situación antropológica* que en ella se contextualiza es una situación que nos confronta con un modo de estar en lo humano que es difícil y precario. En el inmigrante como pobre extranjero *vemos* que la inmigración es, en efecto, una situación en la que *cuesta más llevar la vida*.¹² La inmigración

Bogotá 1989; *La migración. Aspectos bíblicos, teológicos y pastorales*, Bogotá 1992; y *Derechos humanos y migraciones en América Latina*, Bogotá 1994.

¹⁰ Cf. Balibar, E., *Les frontières de la démocratie*, Paris 1992, p. 51.

¹¹ Cf. Freijó, A., "El inmigrante y su realidad social. ¿Quién es inmigrante?", en: *Misiones extranjeras*, 181 (2001) 26-35.

¹² Nos inspiramos en Jon Sobrino quien ha escrito: "Vivir en este país es siempre una

nos abre los ojos, nos quiebra el espejismo de la realidad irreal de un mundo donde todos tienen las mismas posibilidades para llevar su vida y nos hace "tropezar" con la realidad real del mundo de los pobres extranjeros en nuestras fortalezas del "bienestar".

Sobre las implicaciones de esta visión de la inmigración volveré luego. Pero sí quiero ahora ya adelantar mi tesis: Esta visión de la inmigración defiende, en lo esencial, que la inmigración, los inmigrantes no son un "problema". Si hay un "problema" en la inmigración como dimensión de nuestra realidad humana, ese problema estaría más bien en la manera cómo respondemos o nos comportamos ante ella los que formamos parte de las sociedades "receptoras" y, con nosotros, nuestras instituciones.

El problema que veo, es por tanto, el problema de la respuesta ante las necesidades legítimas (económicas, culturales, religiosas, etc.) de los inmigrantes. ¿Qué vida dejamos que lleven? ¿Le aligeramos la carga del llevar la vida o se la hacemos más pesada? La respuesta a esta pregunta es el verdadero problema de la inmigración, y no el fenómeno como tal.

2.2 Globalización

Aunque es una palabra de moda de la que hacemos un uso casi inflacionario en los más diversos campos, el término "globalización" sigue siendo un concepto ambivalente e incluso confuso. Sin poder entrar aquí en una clarificación conceptual, que implicaría necesariamente revisar la enorme bibliografía existente¹³, me limito a señalar que distingo tres niveles:

carga muy dura de llevar. Oficialmente, la mitad de la población vive en pobreza, grave o extrema. De la otra mitad, otra buena mayoría vive con serios agobios y dificultades, todo lo cual se agrava con las catástrofes ... Vivir es, pues, una pesada carga, pero no lo es para todos por igual. Como siempre, lo es muchísimo más para las mayorías pobres". "Reflexiones a propósito del terremoto", en: *Misiones extranjeras* 181 (2001) p. 88.

¹³ A título de ilustración citemos: Altvater, E./Mahnkopf, B., *Grenzen der Globalisierung*, Münster 1997; Apel, K.-O./Hösle, V./Simon-Schäfer, R., *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*, Bamberg 1998; Araújo de Oliveira, M., *Desafios éticos da Globalização*, São Paulo 2001; Beck, U., *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M 1997; Chomsky, N./Dieterich, H., *Globalisierung im Cyberspace*, Bad Honnef 1996; Dierckxsens, W., *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, San José 1997; Fernet-Betancourt, R. (ed.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, Frankfurt 2000; García Canclini, N., *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México 1995; Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Oxford 1990; Girardi, G., "Globalización cultural y su alternativa cultural", en: *Exodo* 39 (1997) 26-34; Hinkelammert, F. (ed.), *El huracán de la globalización*, San José 1999; Robertson,

- A) El nivel, digamos, real que estaría conformado por los "hechos duros" de la globalización de los mercados, de las finanzas, de la información, de una estrategia militar, de una forma de administración de la vida pública, de los problemas ecológicos, etc.
- B) El nivel ideológico que sería el uso que se hace de esos "hechos", especialmente por el neoliberalismo. Es decir la instrumentalización de los procesos "reales" de globalización para imponer el diseño político del capitalismo neoliberal a todo el mundo. Este uso ideológico pretende crear el espejismo de una humanidad entrelazada e interdependiente para ocultar que la globalización actual significa, en sus consecuencias reales, el fortalecimiento de la hegemonía del Imperio en un mundo de mundos que se empobrecen. Por eso, a pesar de su novedad histórica indiscutible, la globalización (neoliberal) debe verse en línea de continuidad con la historia del colonialismo y del imperialismo. Y de aquí justamente la urgencia de saber distinguir en este proceso entre "realidad" e "ideología".
- C) El nivel de lo que llamo el "espíritu" de la globalización que sería algo así como la "filosofía" que se quiere propagar como postura fundamental para llevar la vida en nuestro mundo actual.¹⁴

A la luz de esta distinción preciso entonces que entenderé aquí por "globalización" o "contexto de globalización" sobre todo el proceso complejo y multidimensional de expansión de un "espíritu" como principio generador de una determinada manera de vivir y como tendencia general para configurar el mundo. Este "espíritu", que se manifiesta y encarna en principios muy concretos como el primado de lo económico-rentable o de la consiguiente centralidad del mercado o de la necesidad de la competitividad entre individuos, cambia la sustancia misma de lo humano y el horizonte referencial para saber qué es lo que realmente debemos ser y cómo deberíamos convivir en nuestro mundo. Por este "espíritu" la globalización (neoliberal), como bien ha subrayado Orlando O. Espín, "... is *not* something that occurs *outside* of us, somehow alienating us from our *true* religious, cultural, na-

R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992; así como los numerosos monográficos de las siguientes revistas: *Das Argument* (Neoliberalismus als Globalisierung) 217 (1996); *Cristianismo y Sociedad* (Globalización, ecumenismo y responsabilidad cristiana) 129-130 (1996); *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Globalisierung, Medien und Demokratie) 6 (1997); *Novos Estudos* (Visões da globalização) 49 (1997); y *Widerspruch* (Globalisierung) 31 (1997).

¹⁴ Cf. Fornet-Betancourt, R., "Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales: Desde una perspectiva filosófica", en: *Pasos* 83 (1999) 9-21.

tional, or personal *essence*. Globalization occurs within and among all of us, and beyond us. And in this sense one could say that globalization is always experienced *locally*. Globalization has impacted and continues to impact cultures and epistemologies: our ways of being, of thinking, of knowing, of acting and of believing"¹⁵.

Pero por eso también hay que ver la globalización, mejor dicho, el "espíritu" de la misma no tanto como un *contexto* de nuestras vidas y de nuestros mundos de vida, es decir, no como un contexto de contextos, sino más bien como un *estado* de vida y de mundo que nos impulsa a ser de una manera determinada. Dicho en otras palabras: el "espíritu" de la globalización promueve un nuevo *tipo* de ser humano: el ser humano sistémico que cambia la memoria por la fragmentaria funcionalidad en una "sociedad" sin proximidad ni vecindad y que, sin historia, es decir, sin comunidad, queda en el fondo cortado del ritmo de la vida pero instalado por hipnosis en un mundo de realidades sin peso de vida, artificiales y de imágenes.

Este cambio en la sustancia misma de la humanidad del ser humano es lo que más me interesa aquí en eso que llamamos globalización. Pues entiendo que ese giro antropológico que está fomentando el "espíritu" de la globalización (neoliberal), es precisamente lo que explica que hablar de la inmigración en contexto de globalización signifique hablar no de la libre y solidaria acogida de los inmigrantes como personas humanas, como hermanos y hermanas, sino de un proceso de exclusión en el que el inmigrante, como el forastero o extranjero en *El Castillo* de Franz Kafka¹⁶, se encuentra a cada paso con la incomprensión, la desconfianza, la sospecha y el rechazo de los señores y habitantes del "Castillo", ya que éstos representan un *tipo* de ser (humano) deshumanizado que desconoce el valor de la hospitalidad y de la convivencia. Y esto quiere decir para mí que no sólo fallan las instituciones y las leyes y ordenanzas del "Castillo". Falla también la humanidad de sus habitantes, fallamos, en última instancia, nosotros mismos. La interiorización del "espíritu" de la globalización (neoliberal) quiebra la relacionalidad y la comunión en nuestra sustancia humana y con ello motiva esa conducta hostil ante el inmigrante. O sea que en el contexto de globalización hay que tener en cuenta que la pregunta por el cómo respondemos

¹⁵ Espín, O.O., "Immigration, Territory, and Globalization: Theological Reflections", en: *Journal of Hispanic/Latino Theology*, 3 (2000) p. 50.

¹⁶ Cf. Kafka, F., *Das Schloß*, Frankfurt/M 1983

ante la situación antropológica de la inmigración debe ser vista en su nivel institucional o estructural, pero sin olvidar el nivel personal que tiene que ver precisamente con la interiorización del "espíritu" de la globalización (neoliberal) por cada uno de nosotros. Pero será en el tercer apartado donde ilustraremos más en concreto esas consecuencias institucionales y/o personales del "espíritu" de la globalización (neoliberal) para el trato con los inmigrantes.

2.3 Diálogo intercultural

Como actitud y práctica que se afina en la experiencia de que la "identidad" que llamamos nuestra – tanto a nivel personal como cultural o religioso – se la debemos a otros y, por cierto, también a esos otros que consideramos extranjeros, ya que nos hacemos lo que somos sobre la base de tradiciones permeadas por el trato con otras tradiciones y en continua cooperación práctico-vital con los "otros"; como tal actitud y práctica, repito, el diálogo intercultural simboliza para mí en este contexto un "espíritu" alternativo que busca la corrección de la tendencia antropológica que quiere cimentar el "espíritu" de la globalización (neoliberal). Su objetivo es, por eso, más importante que su concepto.¹⁷ O, si se prefiere, su concepto se va verificando en la práctica de esa *postura* que se opone y *contradice* al "espíritu" de la globalización (neoliberal) con la hospitalidad y la convivencia como orientaciones fundamentales para la buena y lograda realización de la humanidad en todas y todos los seres humanos. Lo importante es, pues, esa práctica de acogida agradecida que invierte la óptica que ve al inmigrante desde los intereses del orden institucional establecido por la sociedad mayoritaria, para proponer la perspectiva relacional de la *postura convivente* desde la que no se ve al inmigrante como un ser extraño a quien hay que preguntarle si se parece o puede parecerse a los miembros de la sociedad mayoritaria, es decir, qué sabe de y sobre "nosotros", sino que se le ve como un ser humano (con su dignidad, cultura, historia, religión) al que ya le debemos parte de lo que somos y que puede seguir ser enriqueciéndonos. De aquí que desde esta óptica de la convivencia la pregunta al inmigrante es la pregunta dialógica – y no la inquisitorial y burocrática pregunta por

¹⁷ Lucas, J.D., "Ciudadanía y Unión Europea intercultural", en: *Anthropos* 191 (2001) p. 97.

los "papeles" – que le pregunta por lo que sabe de sí mismo y por lo que se puede aprender de su mundo y sus tradiciones.

En este sentido la inmigración, vista – insisto en ello – desde la perspectiva de la interculturalidad, es un lugar privilegiado para la práctica y la vivencia del diálogo intercultural. Más aun: inmigración es el rostro en el que podemos leer hoy acaso con más claridad la vocación intercultural del ser humano y recuperar así nuestra memoria de peregrinos de la humanidad. Pero para que la inmigración sea realmente esa escuela de interculturalidad, tenemos que oponer con firmeza la lógica amorosa de la convivencia a la lógica de la exclusión de la globalización en curso que hace de los inmigrantes un simple "factor" económico o un problema de integración social, cuando no los desprecia como indeseables. También sobre esto volveré en el próximo apartado.

Por otra parte deseo advertir todavía que el objetivo del diálogo intercultural de hacer de la inmigración un lugar privilegiado de práctica de la interculturalidad, esto es, el trabajar – como dice el título de la ponencia – por que la inmigración en el contexto de la globalización sea realmente un proceso de diálogo intercultural, es algo que implica una revalorización de las tradiciones identitarias de las diferentes culturas de la humanidad. Esta revalorización no significa evidentemente ninguna defensa de las identidades heredadas como realidades ontológicamente fijas, pero sí el reconocimiento de que son *historia* que nos condiciona en nuestros modos de ser, que nos ayuda a comprendernos a nosotros mismos y a los demás y que, por tanto, también necesitamos como memoria que nos ayuda a discernir qué es lo que podemos dejar sin perdernos totalmente.

Por esta revalorización de las tradiciones identitarias como puntos históricos de luz que nos alumbra en la peregrinación hacia la humanidad, el diálogo intercultural es un ejercicio de acompañamiento mutuo entre miembros de culturas diferentes por el que se aprende justamente a vivir la identidad propia compartiéndola y transformándola por la mutualidad y la convivencia. Esto supone, naturalmente, aprender a compartir mundo con justicia, a eliminar las fronteras de la asimetría de poder en todas sus formas, desde la social hasta la genérica.¹⁸

¹⁸ Cf. Aquino, M.P., *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, New York 1993; "Directions and Foundations of Hispanic/Latino Theology", en: Bañuelas, A.J. (ed.), *Mestizo Christianity. Theology from the Latino Perspective*, New York 1995, pp. 192-208; y "Theological Method in U.S. Latino/a Theology. Toward an Intercultural

Por último quiero observar que el diálogo intercultural en el marco concreto de la inmigración significa para mí la exigencia ética de redimensionar no sólo nuestras tradiciones de origen sino también los fines mismos a los que ellas apuntan; es decir, no sólo redimensionar nuestro pasado sino también nuestro futuro con la visualización de fines más universales y ecuménicos.

3. La inmigración en el contexto de la globalización y el diálogo intercultural

3.1 La realidad real de los inmigrantes en el contexto de la globalización del neoliberalismo

Lo primero que llama la atención cuando se reflexiona sobre la realidad real, vale decir, sobre la situación antropológica en que se encuentran los inmigrantes en el contexto de la globalización (neoliberal), es la contradicción manifiesta que se da entre el discurso de la ideología dominante sobre la globalización de la humanidad en un mundo que supuestamente abate las fronteras al configurarse como una "aldea global" y el trato real (político, social, económico, cultural, etc.) que se les da a los inmigrantes; un trato prescrito desde un marco de legislación y de legalidad *nacionales* que, de entrada, le regatea e incluso niega a los inmigrantes derechos fundamentales, violando con ello su dignidad humana.

En su realidad real, pues, los inmigrantes se ven afectados "por una contradicción diaria el constatar que no tienen los mismos derechos que los ciudadanos"¹⁹ de la nacionalidad receptiva. De modo que forma parte de la vida diaria de los inmigrantes tener que llevar su vida en un contexto donde su exclusión social y política es una práctica institucionalizada. Dicho de otro modo: en el contexto de la globalización (neoliberal) tenemos un orden político que no sólo es "compatible con la exclusión, sino que *institucionaliza la exclusión*".²⁰

Theology for the Third Millennium", en: Espín, O.O./Díaz, M. (eds.), *From the Heart of our People*, New York 1999, pp. 6-48.

¹⁹ Zapata-Barbero, R. "Dilemas de los Estados democrático-liberales para acomodar políticamente a la inmigración", en: *Anthropos* 191 (2001) p. 59.

²⁰ Lucas, J.D, *op.cit.*; p. 106. (subrayado en el original)

Y es que la globalización (neoliberal) no se orienta en los principios de la justicia y la igualdad (desde los que hay que reclamar los mismos derechos para todas y todos los seres humanos sin discriminación de ningún tipo), sino en una lógica de mercado capitalista que se concretiza en la expansión de los intereses del capital de las empresas y grupos hegemónicos de los países ricos, así como en la consolidación de sociedades escandalosamente asimétricas y excluyentes. La globalización (neoliberal) no globaliza el mundo; globaliza *sus* intereses; y es por eso que en su figura neoliberal la globalización es incompatible con un proceso de universalización de la justicia y la igualdad. Globalizar los intereses y el espíritu de neoliberalismo significa ciertamente crear una red de complejas actividades, conexiones y procesos en todo el mundo. Y en este sentido se puede hablar de una globalidad del neoliberalismo en la superficie del planeta. Pero esto no significa necesariamente un aumento de comunicación y universalidad en el mundo. Todo lo contrario: la globalidad de la lógica del mercado es sinónima de empobrecimiento porque degrada las relaciones humanas a estrategias de cálculo económico y convierte al mundo en un simple campo de acción económica y financiera. Para vidas y formas de vida que no parezcan rentables o no puedan rentabilizarse, no hay lugar en ese mundo globalizado. Éste es un mundo donde, aunque pueda parecer paradójico, hay cada vez menos vida y menos mundo porque cada vez son más las y los que no pueden llevar *bien* su vida ni cultivar sus mundos.

Esta ley de la exclusión rige tanto en las sociedades motoras de la globalización (neoliberal) como en las sociedades periféricas que sufren los efectos de su expansión. Pero, para volver al punto que aquí es relevante – la exclusión de los inmigrantes –, señalaré ahora sólo el aspecto de que, argumentando con la supuesta defensa del bienestar de los miembros de las "sociedades ricas", el estado liberal se ampara en el concepto de ciudadanía (¡nacional!) para justificar legalmente la marginalización de los inmigrantes. La ciudadanía se levanta entonces como una frontera que hace de las "sociedades ricas" algo muy parecido al "Castillo" de Kafka, que resulta prácticamente inaccesible para los extranjeros.

De aquí precisamente las tragedias diarias, que todos conocemos, de esas mujeres y esos hombres que arriesgan su vida, y muchas veces la pierden, tratando de llegar al "Castillo", como es el caso de las "pateras" con africanos en las costas de España.

Pero la frontera de la ciudadanía no sirve sólo para controlar la entrada de inmigrantes. Pues es una frontera que golpea con fuerza destructora la vida

de los inmigrantes que han logrado entrar en el territorio del "Castillo". Para estos inmigrantes (que, repito, designan la realidad humana de los hombres y mujeres pobres que llegan a las "sociedades ricas" huyendo de la pobreza, de la guerra, de la persecución o violencia en sus países de origen)²¹, sean o no reconocidos y tratados como "legales", la ciudadanía, en su concepción actual desde el horizonte de los estados liberales (nacionales), representa la frontera entre la exclusión y la inclusión en importantes esferas de la vida pública, convirtiéndose así en una auténtica barrera que impide a los inmigrantes desempeñar su "oficio" de seres humanos con plenitud de derechos y poderes.

Desde la barrera de la ciudadanía se legaliza e institucionaliza – como se decía antes – la exclusión de los inmigrantes porque con la ciudadanía se invierte o, mejor, se pervierte el orden ético condensado en el principio de la igual dignidad de los seres humanos al hacer del reconocimiento como ciudadano por parte del estado la condición indispensable para tener acceso y poder disfrutar de los derechos de ser humano. No el ciudadano, el ser humano es, en verdad, el sujeto de derecho; el que realmente tiene derecho a tener derechos.²² Pues, como ya apuntó José Martí, "... dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos".²³

De esta suerte los derechos *debidos* al ser humano se convierten en limosnas²⁴ que se tienen que mendigar y que se dan según las reglas y los intereses de los señores del "Castillo". Esta ciudadanía excluyente es un poderoso instrumento de selectividad y de control de los inmigrantes. Es el parámetro desde el que se toma la medida y se vigila a los emigrantes. Es el marco que determina el carácter de lo público y que decide sobre el orden en el que los inmigrantes deben integrarse y cómo deben hacerlo.

Por eso la ciudadanía también está en el trasfondo de otro de los fenómenos que más llaman la atención en la situación de los inmigrantes en el llamado mundo globalizado. Me refiero al intento de las sociedades "receptoras" por asimilar y/o integrar a los inmigrantes, pero en condiciones que no pongan en peligro el orden público establecido y respetado por sus ciudadanos. La definición de lo público desde una ciudadanía entendida como culturalmente homogénea hace así que a los inmigrantes se les vea y trate como "inva-

²¹ Cf. Freijó, A., *op.cit.*; págs. 26 y sgs.

²² Cf. Lucas, J.D., *op.cit.*; págs. 107 y sgs.

²³ Martí, J., "Mi raza", en: *Obras Completas*, tomo 2, La Habana 1975, pág. 298.

²⁴ Cf. Moscoso, A.C., "Inmigrantes y desplazados", en: *Presencia Ecuémica* 52 (1999) pág. 9.

sores" que hay que neutralizar precisamente por medio de la asimilación y la integración en el orden establecido, esto es, *concediéndoles* una "participación" en lo público controlada por los ciudadanos y obligándoles a privar todo aquello que no esté a tono con el orden de la ciudadanía.²⁵

Por esta razón no me parece exagerado constatar que el espacio público de muchas sociedades que se autodenominan multiculturales y que se felicitan por sus políticas de integración, es hoy para los emigrantes un espacio de observación y de control donde sienten a diario el "ojo vigilante" de los "ciudadanos" y sus instituciones que, como la mirada del otro en el mundo de la mala fe descrito por Sartre²⁶, los objetiva y aliena, además de presionarlos para que rompen con su historia, sus tradiciones y costumbres, en una palabra, con su cultura propia.

A la luz de lo dicho el diagnóstico es claro: la realidad real de los inmigrantes en el contexto de la globalización del neoliberalismo es una situación caracterizada por el escándalo de relaciones tremendamente asimétricas que "justifican" el maltrato de la dignidad humana de los inmigrantes. La condición humana de los inmigrantes está realmente en una situación de *malestar* y de *desgracia* porque no se les deja ser, porque no se les alivia la carga del llevar la vida.

Desde la perspectiva de este diagnóstico sería, por tanto, testimonio del cinismo más descarado pretender presentar la inmigración hoy como una realidad de diálogo intercultural. El maltrato diario de la dignidad humana en las mujeres y hombres que llamamos inmigrantes, el desprecio y la marginalización de sus culturas y tradiciones, en una palabra, la práctica legal de la exclusión institucionalizada evidencia que nos encontramos más bien ante la negación radical del diálogo intercultural.

Y por lo expuesto se comprende que negación de diálogo intercultural no se refiere aquí a la ausencia de un abstracto diálogo de culturas, sino que nombra una realidad real de trato injusto. Por eso decía arriba que, desde mi punto de vista, la inmigración no es el problema; el problema es nuestra respuesta: Nuestra respuesta ante el trato que están sufriendo hoy en el contexto de la globalización (neoliberal) los emigrantes. Adelantaba también que el diálogo intercultural representa para mí una respuesta alternativa a la que da el "espíritu" del neoliberalismo, porque intenta poner en marcha una práctica de solidaridad radical que se haga cargo de la situación antropoló-

²⁵ Cf. Zapata-Barrero, R., *op.cit.*, págs. 61 y sgs.

²⁶ Cf. Sartre, J.P., *L'être et le néant*, Paris 1943, especialmente págs. 310 y sgs.

gica de los inmigrantes para compartir mundo y vida con ellos, y factibilizar un proyecto de humanidad universal mediante el acompañamiento mutuo. A continuación trataré de ilustrar algunos rasgos de esta alternativa, que será al mismo tiempo una propuesta de cómo hacer para que la inmigración sea verdaderamente una experiencia concreta de diálogo intercultural.

3.2 El diálogo intercultural como respuesta justa ante la situación de los inmigrantes

Consciente de que se plantea en un contexto que, como se ha visto, se caracteriza por la asimetría de poder, por la negación de derechos fundamentales, por la marginalización cultural e incluso la humillación personal de las mujeres y hombres que calificamos de inmigrantes, el "espíritu" del diálogo intercultural empieza por *contradecir* la concepción de una ciudadanía excluyente afirmando la fundamentalidad prepolítica de la dignidad del ser humano.

Al ser humano no lo acredita un pasaporte ni un número de seguro social ni mucho menos una tarjeta de crédito. Su credencial más digna de crédito (y la que, por tanto, lo convierte en un ser con derecho a tener derechos) es su corporal realidad humana.

De ahí que, desde la perspectiva intercultural, es inmoral, y debería ser por los mismo también ilegal, hablar de ilegales o indocumentados.²⁷ Por eso, en este contexto, el diálogo intercultural con los inmigrantes empieza por pedir la eliminación de una legalidad que sanciona la asimetría entre ciudadanos y extranjeros. Sin simetría en los derechos no puede haber en realidad un verdadero diálogo entre representantes de culturas y mundos de vida diferentes.

Pero la interculturalidad pide más de nosotros. Pues es una práctica de vida y de reflexión que entiende que no basta con solucionar el status jurídico de los inmigrantes, sea ya por la vía de la "legalización" como extranjeros residentes o sea por la aparentemente generosa vía de la naturalización. Pues los inmigrantes, sean legales o nacionalizados, siguen siendo objeto de exclusión sistemática. Para la interculturalidad hay que ir más a fondo, es de-

²⁷ Cf. Freijó, A., *op.cit.*, pág. 32.

cir, dar una respuesta antropológica, y ver además que la solución jurídica debería ser un resultado de la primera.

Antes de seguir con una breve explicación de la respuesta antropológica me permito aclarar, para evitar cualquier malentendido, que la prioridad que le doy a la necesidad de promover una respuesta antropológica ante las necesidades y la situación de la condición humana de los inmigrantes, no implica en mi punto de vista una desvalorización de la alternativa jurídica, sobre todo evidentemente cuando ésta se formula como una demanda intercultural de transformación radical del concepto de ciudadanía en el sentido de una ciudadanía cosmopolita, pero que no olvida el momento contextual del arraigo.²⁸

Para que los inmigrantes puedan llevar bien su vida y desarrollarse como personas es absolutamente necesario resolver el status jurídico quebrando, justamente con un derecho intercultural, el marco de la legalidad de los estados (nacionales) liberales. Esto es indiscutible.

Mi prioridad de promover la respuesta antropológica no debe entenderse, por tanto, como un relegar a segundo plano la lucha jurídica por universalizar los derechos del ciudadano a todo ser humano, sino que atiende sobre todo a la convicción personal de que el "espíritu" del neoliberalismo produce hoy un determinado tipo de ser humano (tipo humano en el que se agudizan las consecuencias de la revolución antropológica promovida por el capitalismo²⁹), cuyo desafío reclama no solamente un reordenamiento jurídico de las bases de nuestras sociedades sino, y sobre todo, la articulación de una antropología alternativa. Paso, pues, a explicar brevemente algunos de sus rasgos fundamentales.

²⁸ Ver sobre esto: Balibar, E., *op.cit.*; Lucas, J.D. (ed.), *Los derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, Madrid 1999; Kaufmann, M. (ed.), *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*, Freiburg 2001; Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford 1995; Mugerza, J., *Ética, disenso y derechos humanos*, Madrid 1998; Villoro, L., *Estado plural. Diversidad de culturas*, México 1998; Zapata-Barrero, R., *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Barcelona, 2001; así como los números monográficos de las revistas: *Anthropos* (Ciudadanía e interculturalidad) 191 (2001); y *Contrastes* (La democracia de los ciudadanos) 1 (1996).

²⁹ Cf. Fornet-Betancourt, R., "Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales: Desde una perspectiva filosófica", *loc.cit.*; Kosik, K., "Die Lumpenbourgeoisie, die Demokratie und die geistige Wahrheit", en: *Concordia* 35 (1999) 3-14; y Hinkelammert, F., *El grito del sujeto*, San José 1998; sin olvidar naturalmente los análisis de Marx, Mounier, Heidegger, Fromm y Sartre, entre otros.

La idea rectora es aquí la de una antropología contextual³⁰, es decir, la de una práctica de ser humano o de humanidad que, haciéndose cargo de la situación real de la condición humana en los inmigrantes como personas a las que les cuesta más llevar la vida, apunta al alivio de esa carga articulándose en el diario como hospitalidad y convivencia, que va más allá de lo que se debe por el derecho.

Lo primero sería comprender la situación de los inmigrantes como personas que, con papeles o sin ellos, son personas que sienten "dolor de la tierra" porque han abandonado su patria, sus familias, sus amigos, sus lugares de recuerdos compartidos, etc., y sufren el corte de las tradiciones que han alimentado su biografía hasta el momento del emigrar. Pero los inmigrantes sufren también por las esperanzas frustradas en la "tierra prometida"; por los sueños que no pueden realizar o simplemente por el desengaño que implica la experiencia de no encontrar el trabajo deseado.

Partir de aquí para el diálogo intercultural con los inmigrantes o, dicho con más propiedad, para hacer de la inmigración un ejercicio vivo de diálogo intercultural, supone una práctica de humanidad compasiva; apostar por un tipo humano que cultiva como elemento central de su realización la conmoción ante el dolor del otro porque sabe sapiencialmente que sin enternecimiento no hay proximidad, y que sin proximidad no hay práctica de humanidad. A este nivel el "espíritu" alternativo del diálogo intercultural se concretiza en una práctica de subjetividad afectiva que nos aproxima y nos mueve a responder con la apertura de nuestro mundo para que el otro entre con su mundo, con sus memorias y tradiciones, es más, para compartir su mundo y su cultura, de manera que su vínculo con las referencias identitarias propias no se convierten para él en un simple recuerdo nostálgico de lo pasado o perdido.

Partir de esta experiencia significa, en concreto, saber responder a la nostalgia de los inmigrantes o a sus miedos de perder la identidad con una práctica de convivencia que no sólo tolera sus mundos sino que los ve como fuente para redimensionar el mundo propio, el espacio de nuestra condición humana desde otras perspectivas y experiencias. Y significa también un proceso de acompañamiento para que los inmigrantes se orienten mejor en el mundo "receptor", sepan leer sus "códigos"; pero también – y con esto volvemos a subrayar la importancia de la esfera del derecho – para recla-

³⁰ Cf. Poché, F., *Sujet, parole et exclusion. Une philosophie du sujet parlant*, Paris 1996.

mar su derecho a la participación plena en la configuración pública – política, religiosa, cultural, etc. – de las sociedades "receptoras".

La antropología de la convivencia y de la hospitalidad, que supone y anima a la vez el diálogo intercultural, es, por tanto, práctica de acogida y de justicia al mismo tiempo. Acoge a los inmigrantes y los cuida y los protege en sus diferencias porque sabe del peso doloroso que significa llevar la vida en "tierra extraña", pero sin olvidar que cuidado y protección de los inmigrantes son actitudes que reclaman su articulación en instituciones justas que redimensionen los derechos de todos.

Por eso, en un segundo momento, la práctica de humanidad que emana del "espíritu" del diálogo intercultural subraya que la inmigración no será realmente un lugar de convivencia intercultural mientras no logremos suprimir la inmoralidad de las instituciones vigentes configurando un mundo de convivencia justa y solidaria cuyas instituciones saben dar cabida a todas las diferencias y sancionan la exclusión como un crimen contra la humanidad, como un acto de terrorismo social.

De esta forma la inmigración sería, de verdad, una escuela de diálogo intercultural donde todos y todas aprendemos de los encantos de ser humano y hacemos del mundo un hogar que celebra la vida buena y justa en todos y todas, con todos y todas; es decir, un mundo sin la asimetría entre los que viven y los condenados a ver el espectáculo de la vida que llevan unos pocos en sus reductos excluyentes de abundancia.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.