

Post-dictaduras en América Latina: Capitalismo, políticas distributivas e interculturalidad

Latin American post-dictatorship: capitalism, distribution policies and interculturality

Jovino Pizzi

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Fecha de presentación: 12 de octubre de 2017

Fecha de aceptación: 19 de enero de 2018

RESUMEN

El debate político actual sobre América Latina tiene dos momentos: la etapa marcada por las dictaduras y el período post-dictaduras. En muchos países latino-americanos, el paso a la democracia no sólo ha significado el abandono de las dictaduras militares, sino también nuevas promesas hacia lo “mejor”, es decir, hacia desafíos que contemplan ideales de democracia, de justicia y de políticas distributivas. En el caso brasileño, el papel del Estado social conlleva políticas públicas que presentan dos caras. Por un lado, se trata de un ideal que favorece a los menos aventajados de la sociedad y, por otro, de un Estado atrapado por los fondos financieros. En consecuencia, postulamos que la redistribución se torna una referencia fundamental para la interculturalidad, en particular en su aspecto jurídico-educativo.

PALABRAS CLAVE: América Latina; Brasil; post-dictaduras; redistribución; interculturalidad

ABSTRACT

Nowadays, the political debate on Latin America is concerned on two main moments: the period marked by the military dictatorship, and the post-dictatorship time. In several Latin

American countries, the step towards democracy meant not only the abandonment of military dictatorship, but also new promises of what is thought as “the best,” i.e. challenges with ideals of democracy, justice and distribution policies. In the case of Brazil, the role of the social State embraces public policies with two faces. On one side, it pursues the ideal of helping the bottom of Brazilian society; on the other side, the State is caught by its financial funds. Consequently, in this paper it is postulated that redistribution becomes a fundamental reference for interculturality, particularly in its judiciary-educational aspect.

KEYWORDS: Latin America; Brazil; post-dictatorship; redistribution; interculturality

INTRODUCCIÓN

La propuesta de pensar América Latina post-dictaduras no es obra de la casualidad. Tampoco tiene que ver con frases momentáneas que pronto pierden sentido u olvidan etapas anteriores. Entre otros aspectos, la idea corresponde a Adorno cuando se pregunta si es posible hacer poesía después de Auschwitz. Esta no sería la única referencia, pues podemos pensar también en la propuesta de una filosofía posterior a lo que pasó en Hiroshima. En el contexto latinoamericano y de capitalismo global, la insistencia en la etapa post-dictaduras latinoamericanas no significa desconocer las atrocidades de las dictaduras, sino advertir que el período post-dictaduras significa el retorno de la llamada democracia, hecho este que merece especial atención.

El debate sobre el siglo XXI posibilita apreciar las desigualdades que el siglo precedente generó y fortaleció. Se trata de una discusión importante que impacta de manera fundamental sobre el período de las post-dictaduras, pues ese modelo parece estar cada vez más fortalecido, mientras sigue dominando ámbitos políticos, sociales y económicos. Lo malo es que nosotros (desde las ciencias sociales y la filosofía) hemos aprendido que la economía es una ciencia aislada que sigue sus propias tendencias y, por tanto, lo que tenemos por delante está limitado a lo social y a lo político. Es decir, hemos estudiado que las diferentes áreas del conocimiento están aisladas una de las otras. Por cierto, esa interpretación ya no se sostiene más y, por eso, las nuevas exigencias suponen un rango más amplio y profundo para las ciencias humanas.

Sin dudas, pensamos que las cuestiones políticas, sociales y económicas no están separadas del ámbito moral. Ese diseño es importante porque nos permite entender nuestros tiempos sin

perjuicio de ninguno de estos aspectos. Mientras tanto, no podemos olvidar las dificultades que tenemos para hablar de economía. No solamente porque no la estudiamos lo suficiente, sino porque no tenemos argumentos o porque entendemos que la economía permanece dominada por una potente fuerza invisible y, en consecuencia, se va de nuestras manos.

De ahí, entonces, el intento de comprender nuestros tiempos, con la mirada puesta en el período post-dictaduras. Allí está puesto el foco de este texto, razón por la cual pensamos que hay tres niveles importantes que nos ayudan a entender este proceso: en primer lugar, el capitalismo del siglo XXI; en segundo, la cuestión del sistema-mundo latino-americano; en tercer, el tema de las políticas distributivas en Brasil y su ideal de justicia. En relación al último aspecto, efectuamos algunas consideraciones sobre la caja negra del ideal de justicia, en un intento de análisis de la situación brasileña y sus dilemas morales, para luego ocuparnos del sesgo jurídico-educativo de la interculturalidad.

EL CAPITALISMO DEL SIGLO XXI

Cuando hablamos de capitalismo, de política y de economía inevitablemente recordamos a Carlos Marx. En la biblioteca pública de Manchester hay un libro que relata la situación de los trabajadores de los distritos textiles de esa ciudad en el año de 1849. Su título es *Manchester and the textile districts in 1849* (Reach, 1972). Al leer el libro, uno entiende la situación de los trabajadores textiles de la región y nos llama la atención las guarderías de niños y niñas, además de la presencia de cuidadoras. Es decir, las madres tenían una semana o menos para volver al trabajo y las cuidadoras eran niñas de 6 u 8 años que se encargaban de atender a los recién-nacidos. El detalle es que, para matar el hambre, daban a estos recién nacidos algún tipo de droga, un tipo de dopaje con consecuencias casi siempre fatales.

Sin duda, Marx conoció y se enteró muy bien de esta situación. Su análisis del sistema capitalista señala las distorsiones de un modelo que supera la esclavitud, pero no garantiza la dignidad de todos. Desde entonces hasta hoy día, mucho tiempo pasó y muchas cosas se modificaron en forma positiva. Es decir, hay un sentimiento de que vamos mejorando, ya que hemos logrado una igualdad y una equidad entre todos. Por lo general, el sentimiento de avances sociales hace que nos quedemos tranquilos y satisfechos con la situación actual. Decimos eso porque no se trata solamente de una perspectiva directamente relacionada al capitalismo, sino porque entre nosotros queda la impresión que el pasaje de las dictaduras a la

democracia también trajo consigo cambios de rumbos hacia algo mejor y esperanzador.

Mientras tanto, al leer el libro de Thomas Piketty sobre el capital en el siglo XXI, la percepción de un “capitalismo sin capitalistas” (2014, p. 138) parece justificar la desigualdad desde una racionalidad nada democrática. En otras palabras, el capitalismo del siglo XXI sigue casi con los mismos niveles de desigualdad de siglos anteriores, de modo que los más ricos no trabajan (*ibid.*, p. 270). Es decir, si para Marx la confrontación ocurría entre la burguesía y los trabajadores, ahora, el sistema capitalista presenta otra magnitud: la sociedad de rentistas y de ejecutivos de alto nivel. En otras palabras, “...las rentas del capital no dominan más las rentas del trabajo, pues éstas están restringidas a un grupo relativamente pequeño” (*ibid.*).

Lo que tenemos hoy día son diferentes mundos, incluso en el décimo escalón superior o máximo nivel. O sea, dentro del 10% más rico cohabitan “diferentes subgrupos”, sean ejecutivos o gente ligada al capital inmobiliario, industrial y financiero (*ibid.*, p. 413). Pero lo más llamativo y asombroso, afirma Piketty, es que, en todas las sociedades, “...la mitad más pobre de la población no posee casi nada: el 50% más pobre en patrimonio detenta menos del 10% de la riqueza nacional, y en general menos del 5%” (*ibid.*, p. 252). En la cúspide se concentra el 60% del patrimonio total, distribuido así: “...el décimo superior posee cerca del 25% y los 9 siguientes, poseen en torno de 35%” (*ibid.*, p. 254).

En lugar de continuar agregando comentarios, preferimos señalar que Thomas Piketty no dice nada de América Latina, tal vez porque es difícil acceder a los datos o porque no los conoce. Cuando estuvo en Brasil, en el 2014, el economista francés afirmó que la escasez de datos ocurre especialmente porque no hay transparencia. Lo real es que Brasil se sitúa entre los países con más concentración de riqueza. Es decir, del 2006 al 2012 el 10% de arriba de la población ha pasado de controlar el 50% al 55% de la renta total, ampliando la distancia en relación a los más pobres.

Aunque las reacciones sobre la obra de Piketty son muchas y distintas, su propuesta no puede ser la única referencia. Tampoco creemos que su libro siembre un odio terrible sobre la propiedad privada y los derechos de privacidad. Lo que habría que estudiar mejor sería su defensa de un “impuesto progresivo sobre el capital” (*ibid.*, p. 444). Es decir, una bandera en vistas a la transformación de las estructuras de la desigualdad en el siglo XXI y, así, evitar el espiral interminable del incremento de dicha desigualdad. Al mismo tiempo, un “impuesto

progresivo global sobre el capital” sería un instrumento fundamental para “...generar la transparencia democrática y financiera de los patrimonios, lo que es una condición necesaria para la regulación eficaz del sistema bancario y de los flujos financieros internacionales” (*ibid.*, p. 359). De este modo, sería posible una redistribución; pero el sistema-mundo parece ignorar esa posibilidad, pues el entrelazamiento entre capital financiero y los intereses de grupos privados genera un modelo o una lógica de la necesidad completamente cerrada, aspecto que trataremos a continuación.

EL SISTEMA-MUNDO LATINO-AMERICANO MONO-CULTURAL

En un sistema globalizado y globalizador, el particularismo latinoamericano se divide en dos direcciones. Por un lado, las tentativas de *des-totalización* -como lo plantea Eduardo Grüner (2010)- y, por otro, un debate en torno al papel de América Latina en tiempos de post-dictaduras. Las atrocidades de las dictaduras continúan en las memorias colectiva, siendo entonces un tema de suma relevancia; sin embargo, nos parece que el período post-dictaduras también debe ser considerado. Principalmente ante el conformismo que genera la sensación de creer haber llegado a un punto tal que, con sólo dar algunos pasitos más, todo estará resuelto. En otras palabras, el paso de las dictaduras a la democracia ha sido tan grande que suele ser considerado suficiente para garantizar los derechos básicos y superar todas las dificultades relativas al desorden social, político y económico.

Entonces, ¿Cuál es el papel que hoy juega América Latina? ¿Qué entendemos por América Latina? Desde la teoría *sistema-mundo*, Eduardo Grüner intenta hacer un examen de la situación colonial latinoamericana en general y de su *dimensión (ideológico-) cultural* (*ibid.*, p. 180). De hecho, uno de los aspectos importantes de la característica latinoamericana fue la esclavitud, una “...*fuerza de trabajo forzada* cuya explotación atiende las necesidades de la *economía-mundo* europea” (*ibid.*, p. 197). Para este autor, el nacimiento del *sistema-mundo* moderno se apoya “...en el tráfico de esclavos africanos” que vincula a tres continentes enteros: Europa, América y África (*ibid.*, p. 215). En un registro etnohistórico, ese proceso de conformación del *sistema-mundo* moderno ha dejado de ser multicultural para configurarse en un sistema-mundo *mono-cultural* (*ibid.*, p. 215).

En este caso, podríamos afirmar que el establecimiento de un sistema-mundo *mono-cultural* posee correlación con la forma en la que se administra y justifica la riqueza. En otras

palabras, la noción *mono-cultural* facilita el mantenimiento de la concentración de la riqueza.

Al utilizar la referencia *sistema-mundo*, Eduardo Grüner abre la posibilidad de explicar la conformación afro-íbero-amerindia latino-americana (Pizzi, 2014, p. 325 ss). Entre otros autores, su punto de referencia es Immanuel Wallerstein y la categoría sistema-mundo es importante por cuanto encaja en la teoría de los sistemas. Más allá de las controversias, esta teoría supone una organización en donde las partes y el todo son interdependientes y forman un todo unitario, con el objetivo de realizar determinados fines. En otras palabras, se trata de demostrar que el sistema presenta una organicidad intrínseca y, de este modo, la vinculación entre los diferentes factores señala los puntos de intersección entre el macro y los micros.

Además de la teoría de sistemas, el historicismo también está en el listado de teorías con tendencias al determinismo y vinculado a una teleología con predicciones un tanto cerradas (Demenchonok, 2009, p. 11). Es decir, su perspectiva metafísica supone la supremacía de un camino ya previamente determinado, fuera del cual no hay ninguna posibilidad. Así, las alternativas particulares o individuales están “...subordinadas a la equiparación de lo bueno, es decir, lo que es históricamente necesario” (*ibid.*, p. 41). En efecto, los patrones sociales están limitados por justificaciones morales y legales de un sistema social y económico diseñado racionalmente. Eso genera un tipo de “necesidad” y una idea de “progreso” vinculadas a determinaciones y predicciones incondicionales, en conformidad con las estructuras sociales y en la lucha por la supervivencia económica. Al ser así, la criminalidad, la violencia y, en gran parte, el retraso y la dependencia se vinculan a los menos capaces, porque no cumplen con los requisitos del sistema o no siguen los patrones del modelo.

Sin profundizar en el análisis, solamente deseamos destacar el hecho de que las prescripciones, leyes y predicciones se imponen terminantemente sobre todos los aspectos. Ahí está uno de los problemas de Hegel o de Marx. En otra dirección, encontramos en Habermas (1988), por ejemplo, el abandono de la teoría de los sistemas. Desde nuestro punto de vista, el concepto de mundo de la vida permite romper con las limitaciones de la teoría del sistema. En todo caso, como lo afirma Hannah Arendt, el hecho de obedecer a la ley torna a las personas ajenas a sí mismas, pues las leyes del sistema las obligan a seguir las reglas. Al final y al cabo, es la ley la que “debe prevalecer” (Arendt, 2007, p. 283).

De acuerdo a Arendt, el sistema impone sus leyes exigiendo de las personas una sumisión completa. O bien, en palabras de Habermas, el sistema coloniza el mundo de la vida. Esa

colonización no implica solamente una adhesión pura y simple, sino también la aniquilación de los indeseables. Es decir, el sistema crea un contingente significativo de desechables. Ellos son los menospreciados del sistema, también conocidos como los excluidos. En la traducción de Arendt, son un tipo de “banales” y, como no tienen utilidad, hay que eliminarlos.

Sin dudas, estamos presentando una interpretación particular, pero si miramos lo que dice Piketty en su libro *El capital en el siglo XXI*, vemos que la mitad (o más) de la población nunca ha sido reconocida como “gente”, o sea, personas con alma y derechos. Por supuesto, se podría decir que el sistema capitalista como tal no se centra en las personas, sino en el consumo y en el patrimonio. Los más ricos se sirven de una justificación basada en la meritocracia, o sea, el sistema elige “...una minoría para vivir en nombre de todos los demás” (Piketty, 2014, p. 406). En otras palabras, no se trata de “una lógica de la necesidad” sino de “...una lógica de la desmesura y del consumo relativo y de la ostentación” (*ibid.*, p. 603, nota 50).

De ahí, entonces, la calificación de “banales” a un porcentaje de gente que son menos que vasallos, porque en el fondo su insignificancia es tal que no valen nada y su importancia es tan ínfima que justifica su eliminación. Por eso, aparecen siempre en los medios de comunicación, pero asociados a gente en contra de las reglas y las leyes; sus actitudes se acercan a la violencia desmedida y representan, por tanto, un peligro al orden social. Además, las políticas públicas pensadas para esa gente sostienen el *status* de democracia y justicia social. Este aspecto será abordado en el siguiente apartado destinado al caso brasileño.

LAS POLÍTICAS DISTRIBUTIVAS: UN CAMINO ALTERNATIVO

En Brasil, el paso de la dictadura al actual modelo de democracia fue sellado con la Constitución de 1988. Entre 1824 y 1988, se dictaron diversas constituciones (la primera fue promulgada por el Emperador Don Pedro I; las demás corresponden al período republicano). Entre los años 1964-1967, los militares publicaron diversos Actos Institucionales y, en 1968, a través del más duro (el AI 5), suspendieron la constitución garantizándose el poder absoluto. En 1979 empezó la denominada “apertura”, siendo aprobada la nueva Constitución en 1988.

Esta Constitución es conocida como una “constitución ciudadana”, con determinadas garantías de los derechos de los trabajadores, las minorías y el pluralismo, pero con una base federativa muy potente. Una crítica importante se relaciona a sus limitaciones concernientes a

la desigualdad social y económica. Es decir, no dice casi nada de la extrema concentración de la renta y de la propiedad. Tampoco establece, con claridad, las garantías de dignidad y de vida saludable de la población en general. Por ello, en la práctica, las mayorías desposeídas de condiciones mínimas son las que más sufren.

En este sentido, se desarrollaron un conjunto de políticas sociales (o públicas) para los más necesitados. Entre estos últimos se encuentran los afro-descendientes y los indígenas. Entonces, ¿cómo entender esas políticas frente al capitalismo latinoamericano y global? ¿cuáles son las características del Estado social brasileño?

La respuesta no es simple dado que nuestros días siguen estando marcados por cambios. Al mismo tiempo, son muchos los intentos para mantener el *status quo*, es decir, las reacciones también son numerosas y se manifiestan a través de un neo-conservadorismo típico de quien no admite mudanzas y tampoco desea reconocer la diversidad cultural. Para entender lo que ocurre en Brasil, hay que destacar dos aspectos importantes:

1. El período post-dictaduras modificó su carácter con la Constitución de 1988. Sin dudas, eso ha sido un marco fundamental y decisivo para la efectividad de un modelo de democracia representativa que rechaza la dictadura del período anterior. Se pueden cuestionar muchas cosas, aspectos o contenidos de esta Constitución, pero ella representa un marco fundamental para una democracia joven y en proceso de implementación.

2. Un segundo aspecto se refiere al modelo de Estado y su rango social y político. Más allá de las dudas y cuestionamientos, se podría decir que actualmente tenemos un Estado social, no un Estado de bien-estar social. Se trata de un modelo con un rango más amplio, o sea, un Estado con el encargo y la misión de hacerse cargo del “poder público” –como lo dice Piketty– y, por tanto, sin las limitaciones específicas del modelo del *Welfare State* (Piketty, 2014, p. 611, nota 9).

El peso de ese *Estado social* es relativamente grande (pesado), es decir, su carga y los impuestos son altos, al tiempo que no desea abandonar sus interferencias en la vida social, política e, incluso, económica. Actualmente, el modelo de Estado brasileño juega un papel importante en la vida económica y social, con una carga pesada de impuestos.

La carga tributaria es la mayor de América Latina: mientras en 1996 era de menos del 23%, en el 2013 pasó al 36% del PBI. Suecia tiene una de las más altas cargas tributarias (cerca del 55%, después Alemania con el 45% y Francia con el 50%). Sin más que insistir en datos,

quizás lo más interesante sea estudiar cómo ese Estado fiscal asume su ejercicio y función del poder público. Hace varios años, un argentino nos decía que los militares brasileños habían sido más inteligentes porque no habían matado tanta gente, como ocurrió en otros países del Cono Sur. Al finalizar el período de la dictadura, hemos visto cómo la onda ultraliberal, para utilizar la expresión de Piketty (*ibid.*, p. 479), ha conseguido dismantelar, o sea, demoler y echar por tierra el modelo de Estado social.

Sin embargo, algunas cosas han sido frenadas en Brasil gracias a una élite o a una minoría de terratenientes, industriales y militares, que no han permitido la completa privatización del país y de muchas de sus empresas y servicios. De hecho, se ha preservado parte de lo que había. Esos apuntes son importantes para entender el sistema de jubilaciones, la ampliación de la enseñanza (en todos los niveles, principalmente de la enseñanza pública) y de otros aspectos como, por ejemplo, la salud.

El modelo de jubilación brasileño sigue controlado por el Estado. La última Constitución ha garantizado un sueldo mínimo –el salario mínimo (cerca de 260 dólares actuales)–, por ejemplo, a las mujeres campesinas e, incluso, quienes no hayan cotizado ninguna vez. En relación a la salud, persiste la lucha entre los defensores de un Sistema Único de Salud (SUS) y los que proponen un sistema completamente privado.

En lo que respecta a la enseñanza, el número de universidades públicas llega a 119 –todas ellas totalmente gratis. La primera universidad brasileña nació muy tardíamente si se la compara con otros países de América Latina (década de 1920). El gran impulso fue dado en los años ‘70 y se acentuó en los años ‘90, no solamente en las carreras de grado sino también en el post-grado. Sin duda, la expansión de la enseñanza es un gran negocio. Para atender a siete millones o más de estudiantes, existen más de dos mil instituciones de enseñanza superior. Como no hay plazas suficientes en las universidades o facultades públicas, el gobierno compra lugares en las universidades o facultades privadas. Este programa –llamado PROUNI (Universidad para todos)– garantiza que un mayor número de alumnos tengan accesibilidad a la enseñanza superior, aunque para muchas instituciones ello constituya un negocio muy rentable. Los datos indican que hasta el 2020, habrá una demanda creciente de las carreras universitarias, y que a partir de entonces se mantendrá en los mismos niveles.

En este sentido, habría que destacar también los intentos de redistribución, es decir, las políticas distributivas, en particular, el subsidio mensual a las familias y otros programas. De

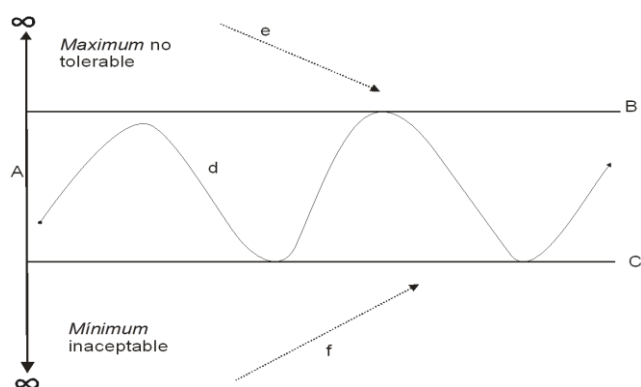
este modo, los afro-descendientes y los indígenas son grupos importantes de esas políticas, porque hoy en día son los más pobres de la sociedad. Antes de seguir avanzando, señalaremos algunos apuntes sobre el ideal de las políticas distributivas.

EL MODELO TEÓRICO DE LAS POLÍTICAS REDISTRIBUTIVAS

En esta sección consideraremos la discusión que sostiene que el ideal de justicia es inherente a las políticas distributivas. En tal sentido, nos parece que la teoría de John Rawls (2002) puede ser la base teórica de este modelo que parte del “principio de la diferencia”. Para Rawls, las desigualdades económicas y sociales deben resolverse de modo tal que: a) resulten en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad y, en segundo lugar, b) los cargos y puestos deben estar abiertos para todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades. Se trata, pues, de destacar dos reglas de prioridad: por un lado, las de la libertad y, por otro, la justicia vinculada a valores sociales tales como la libertad, las oportunidades, las renta, riqueza y las bases sociales de auto-estima, que deberían ser iguales a todos. En caso de que haya una distribución desigual, la ventaja la deberían tener los menos favorecidos (Cf. Oliveira, 2015, pp. 30-31).

El punto de partida (o de llegada) de la teoría de Rawls ha recibido distintas interpretaciones. Pero sus ideas implícitas están ligadas a una cultura pública de las sociedades democráticas (Navarro, 1999, p. 61). En parte, eso quiere decir que se trata de sociedades liberales. En el fondo, nos parece fundamental entender que el ideal de justicia de Rawls se hace presente en el modelo distributivo brasileño. Se trata pues de un modelo basado en un Estado fiscal con una alta carga tributaria (una queja constante) y con políticas redistributivas en beneficio de los menos aventajados de la sociedad.

En este sentido, creemos que el diseño siguiente (Cuadro 1) puede ayudar a entender el intento brasileño de redistribución.



Cuadro 1: La libertad: entre el *mínimum* y el *máximum*

De forma bastante resumida, se trata, por un lado, de garantizar los derechos más amplios de la libertad (A), con lo cual el sistema total de la libertad básica debería ser compatible con un sistema igual para todas las libertades. Pero, por otro, una forma de garantizar que posibilita que los de debajo de C puedan insertarse en la zona del límite razonable (d), o sea, entre B y C, porque ese *mínimum inaceptable* indica una situación no compatible con el ideal de justicia y, por eso, esa gente tiene la prioridad de las políticas distributivas. De ahí, entonces, que los que están por debajo de C son los menos aventajados y, por tanto, los favorecidos por las políticas públicas y/o sociales. En suma, lo razonable es que se sitúen entre B y C.

De ahí, entonces, un Estado fiscal y social. Es decir, un Estado con una carga tributaria pesada, pero con la mirada sobre los excluidos y “banales” (para reinterpretar la expresión de Arendt). En este modelo distributivo, el papel central lo juega el Estado a partir de su control, con rasgos post-dictaduras o, por lo menos, con una cara ligeramente más democrática y solidaria. Sin embargo, ese ideal sufre de enfermedades crónicas, o sea, se enfrenta a una especie de caja negra, generando dudas sobre su papel y eficacia para disminuir realmente la pobreza.

LA CAJA NEGRA DEL IDEAL DE JUSTICIA

Sin dudas, la corrupción representa un gran motivo para desconfiar de nuestras políticas y del ideal de una sociedad justa. Aunque la democracia haya suplantado el modelo dictatorial, el fenómeno sigue presente. En este sentido, pensamos que la perversidad se sostiene en un carácter moral que es inherente a la condición humana, pues la inequidad y la avaricia no

están relacionadas a un tipo de sistema político y social, ni tampoco hay un modelo de democracia que sea inmune a la avaricia desordenada del afán egoísta y los intereses particulares. O sea, seguimos con una especie de “incertidumbre y desconcierto”, para utilizar la expresión del título del libro de Gabino Izquierdo (2000), y con consecuencias nada razonables o aceptables.

El actual proceso de globalización ha sacado a la luz un sistema internacional de corrupción. En efecto, el “nuevo capitalismo” (Sennett, 2000) ha generado cambios en la personalidad de las personas, con lo cual los principios, el carácter, los sentimientos y los deseos sufren de una volatilidad permanente. En otras palabras, la sensación que ronda el día a día de la gente está cargada por una especie de “confusión de sentimiento” (*ibid.*, p. 10), y lo que queda es intentar salvar lo que cada uno puede. Para ello, todos los medios son válidos.

Esa confusión se acerca a un tipo de división entre lo vivido y lo pensado. En este sentido, el filósofo español José L. Aranguren efectúa una distinción significativa entre una “moral elaborada” y una “moral vivida” (2006, p. 16). Es decir, hay una disparidad entre lo pensado y lo vivido, que permite percibir la diferencia entre lo dicho y lo efectivamente realizado. Por eso, la dicotomía entre lo pensado (o dicho) y lo ejecutado indica que son dos cosas muy distintas y, por tanto, las tomas de decisiones no van unidas a los ideales de justicia y de solidaridad. De hecho, a veces, no existe correlación entre lo que uno piensa y lo que uno hace. De ahí que muchas de las idealizaciones no pasan de simples promesas o falsas intenciones típicas de un carácter egoísta y patológico.

Para el caso brasileño, quizá podamos hablar de una *Realpolitik made in Brasil*. Se trata de una especie de adaptacionismo moral, con una pérdida de la perplejidad ante las injusticias y, al mismo tiempo, una reacción en contra a las políticas distributivas y a la justicia social. Por un lado, sigue persistiendo un moralismo cuya expresión remite al refrán: *hagan lo que yo digo, pero no lo que yo hago*.

Al traducir tal aforismo al ámbito moral, se pueden entender los constantes cambios de actitud de aquellos que están preocupados solamente por sus intereses privados o de grupo. En efecto, se trata de un tipo de eufemismo de quién apuesta en el juego de buscar exclusivamente sus propias ventajas, sin respetar las exigencias normativas de una ética de mínimos. En otras palabras, la acción alimenta la dicotomía o la contradicción entre los presupuestos morales y los fundamentos normativos con una práctica circunstancial, a punto

de separar la última de los presupuestos reglamentados.

La ironía de la metamorfosis, representada por el oportunismo electoral y por el juego politiquero de los que asumen el moralismo camaleónico, denota no solo la indiferencia, sino también la falta de compromiso moral con lo dicho o lo prometido. Las consecuencias afectan a todos, pues esa moral camaleónica se traduce en comportamientos de una contradicción performativa entre lo dicho y lo realizado, o sea, entre el decir y el hacer. En parte, eso es lo que ocurre actualmente y que pone en evidencia esa caja negra del ideal de la justicia. Una caja negra que simboliza un juego de intereses, pero que puede desenmascarse y, por eso, llega a lo público. En la expresión de Adela Cortina:

La moral del camaleón (...) es un estilo de vida al que adherimos los políticos y los ciudadanos y, de este modo, defraudamos ideales seculares, sueños de la humanidad, como el de una sociedad de individuos autónomos, justos, como el sueño de una paz universal. (Cortina, 1991, p. 130)

En el caso estudiado, la representación de ese carácter recibe el nombre de *jeitinho brasileiro*, una especie de *Realpolitik made in Brazil*. El *jeitinho* denota el aspecto nocivo y destructor de una cultura que no ha conseguido aún alcanzar su mayoría. En otras palabras, se trata de un tipo de *ethos* vinculado a una tipología del *jeitinho*, una inoculada expresión cuyo origen está ligado a prácticas orientadas a “conseguir ventajas en todo”. No se puede negar la influencia de ese tipo de ideario, que se arrastra y se consolida en las diferentes esferas de la vida pública y privada como una manera astuta de conseguir algo a través de procedimientos engañosos y nada convencionales.

El *jeitinho* se refiere a la habilidad para conseguir ventajas, una versión también ligada al *cuento del Vicario*, una leyenda caricatural que manifiesta el *brasileirismo* o, en portugués, la *brasileirice* presente en el *ethos* de la vida cotidiana. El origen de ese cuento, que sugiere la forma en que se puede solucionar un problema, remonta al siglo XVIII. La leyenda narra la disputa entre dos sacerdotes sobre una imagen de la Madre de Dios. La cuestión era saber a cuál de las dos parroquias pertenecía dicha imagen. La propuesta de uno de los párrocos fue poner la imagen sobre un burrito y establecer que la imagen se quedaría en el lugar hacia el que se orientara el animal. Por supuesto, el sacerdote utilizó su propio burro, con lo cual el animal se dirigió a la iglesia donde vivía su dueño. Con el tiempo, esa expresión fue extendiéndose y pasó a significar una conducta que engaña e induce a alguien a creer algo que

no es, valiéndose de chantajes y artimañas aparentes y fingidas.

La expresión indica entonces un tipo de comportamiento utilizado de forma inteligentemente maliciosa, casi siempre con sutilezas en pos de conseguir algún beneficio particular. Es decir, el *cuento del Vicario* está relacionado con el chantaje, actividad específica del pícaro y astuto, en el sentido de justificar situaciones o ventajas propias.

Esa forma de *jeitinho* puede ser considerada uno de los rostros de la modernidad brasileña, que persiste en el imaginario y en la vida cotidiana de nuestros mundos de la vida. En efecto, el *Cuento del Vicario* se traduce en la actualidad en diferentes maneras de conducir la política y de justificar patrones de comportamiento y actitudes. En otras palabras, existe un *abrasileiramento* presente en el estilo de vida de nuestra gente, a punto de realizar la picardía (en su sentido más negativo) mediante un procedimiento entendido como “normal”, pero que no es nada convencional o solidario, y que mucho menos tiene en cuenta ideales de justicia.

Esa forma de conseguir ventajas se verifica en las artimañas y chantajes políticos cargados de promesas incumplidas. En términos generales, participan instituciones de los diferentes partidos, revestidas de buenas intenciones, pero que, en definitiva, solo se atienen a sus beneficios y ganancias. Esta modalidad está presente en diversos sectores de la sociedad, como en la política, la religión y la vida cotidiana. En otras palabras, la modernidad brasileña asume un rostro *sui generis*, sin conseguir convertir las riquezas en beneficios para la colectividad.

De hecho, el estilo cultural brasileño corresponde a una especie de masificación de un *ethos* que afecta no solo el ámbito político, sino que también concierne a lo económico, lo social y lo cultural. Cuando eso se traduce en estadísticas, Brasil aparece en la mitad de la tabla entre los niveles de corrupción. En el ranking del Índice de Percepción de la Corrupción (IPC), de los 174 países investigados, Brasil figura en el lugar 69, compartiendo su posición con Bulgaria, Grecia, Italia, Rumania, Senegal y Suazilandia, un poco debajo de Uruguay y Chile (Cavalcante y Versignassi, 2015, p. 30).

Además de un antropocentrismo personalista y con devoción al individualismo, las antinomias de la modernidad brasileña reafirman un carácter infantilizado en el que no se observan indicadores que contribuyan a un proyecto emancipador. En otras palabras, se trata de un *ethos* que alimenta la persuasión con el intento de asegurar únicamente relaciones de dependencia y sumisión. En definitiva, el *cuento del Vicario* sintetiza ese *jeitinho* brasileño,

un ideal colectivo que subraya el modo astuto, pero que menosprecia todo lo concerniente a los principios y valores sociales.

EL SESGO JURÍDICO-EDUCATIVO: LA INTERCULTURALIDAD A PRUEBA

Evidentemente, el *jeitinho* muestra solo un costado (un tanto perverso) del *ethos* social y cultural. El período post-dictadura brasileño subraya otros aspectos. Por un lado, las cuestiones políticas y culturales apuntan hacia un *jeitinho* nefasto que alimenta un *ethos* ladino y, por otro, se verifica una política ligada a los ideales de justicia redistributiva. Este último aspecto está vinculado a una perspectiva intercultural etno-racial en vistas a la historia y cultura afro-brasileña, africana e indígena.

Esa cuestión remite a la Constitución de 1988 que representó un salto significativo. Con ella, poco a poco se fue consolidando también un marco importante para las Directrices de la Educación Nacional. Por ejemplo, las leyes 9.394 de 1996, la 10.639 de 2003 y la 11.645 de 2008, entre otras, han definido los principios y fines de la Educación Nacional, a punto de exigirle a todas las instituciones de educación que ofrezcan contenidos de “historia y cultura afro-brasileña, africana e indígena”. Es decir, todos los niveles de enseñanza están obligados a tratar estos temas, con lo cual las fronteras del reconocimiento intercultural ponen a prueba el sesgo crítico-educativo.

En este apartado, solo destacaremos el aspecto jurídico-educativo de la enseñanza, o sea, sus cuestiones legales en torno a la exigencia de la “consideración de la diversidad étnico-racial”, cuyas leyes no definen contenidos o metodologías, pues tratan apenas de la reglamentación jurídica. El hecho de reglamentar indica, por un lado, la certificación de una exigencia inherente a los principios y fines de la Educación Nacional, lo que entendemos como un avance significativo. Pero, simultáneamente, se podría decir que ello no es suficiente para llevar a cabo una formación con rango intercultural. En otras palabras, la introducción del tema de las relaciones étnico-raciales en el Plan Nacional de Educación, muestra que los principios y fines de la Educación se inclinan hacia la interculturalidad. Es decir, se trata de una forma de consolidar no solamente la noción de diversidad cultural, sino de definir un punto de partida hacia la interculturalidad. Aunque el marco legal es frágil, la reglamentación jurídica puede constituir un indicativo que expresa el reconocimiento de la diversidad, además de un potente acercamiento a la noción de interculturalidad.

La ley número 9.394 de diciembre de 1996, habla claramente de la “consideración de la diversidad étnico-racial” (§ XII). Evidentemente, el término étnico-racial era, en aquellos años, más coherente con el debate. Actualmente, ante las re-significaciones de las expresiones, nosotros entendemos que el término utilizado no expresa ningún perjuicio. Por el contrario, pasados diez años podemos argumentar que se trata de una forma de reconocimiento de la interculturalidad en un país de gran extensión territorial y con raíces diversas. Al mismo tiempo, advierte sobre una sociedad que enfrenta y reconoce su pluralidad.

Nos parece importante subrayar eso, pues el sesgo jurídico señala que la Enseñanza Superior brasileña está involucrada con la cuestión de la historia y cultura afro-brasileña, africana e indígena. En el caso del nivel superior de enseñanza, a partir del 2010 los cursos pasan por una evaluación, a tal punto que todas las carreras son convalidadas solamente si son reconocidas por el Ministerio de Educación. Esa evaluación sigue una rutina, en donde hay una nota mínima, según el “instrumento de evaluación” de los cursos de enseñanza superior.

Ese instrumento evalúa distintas “dimensiones” de cada curso (o carrera). Una de ellas trata de los dispositivos legales según las directrices nacionales para la Educación. En relación a los dispositivos normativo-legales, las Directrices exigen que todos los cursos traten, en sus currículos, el tema étnico-racial y la enseñanza de historia y cultura afro-brasileña, africana e indígena. El cumplimiento de tal exigencia presume que todos los estudiantes, durante sus cursos, obtendrán nociones sobre esos aspectos, con lo cual por lo menos deberían entender los distintos matices de la sociedad brasileña. Eso es, sin duda, un paso significativo para poner a prueba la noción de interculturalidad.

El hecho de que las Directrices Nacionales posean, en sus principios y finalidades, un aspecto crítico-educativo de la interculturalidad (como ya subrayamos) apunta hacia un elemento significativo en el marco jurídico-educativo. Ello supone la consolidación del reconocimiento de la diversidad cultural y, por tanto, el impulso hacia la noción de interculturalidad, en tanto aspecto fundamental para la solidaridad social y el ejercicio de la ciudadanía. Es decir, la “consideración de la diversidad étnico-cultural” (art. 2, XII) se constituye, así, en un principio fundamental de la Educación, con lo cual la formación no supone solamente el desarrollo del aprendizaje, sino también el cultivo de actitudes de tolerancia y reconocimiento de la diversidad.

En este caso, han sido necesarios más de cinco siglos de historia para que ese

reconocimiento tenga efectividad. El hecho de admitir un punto de vista jurídico, es decir, de ser uno de los principios y fines de la Educación Nacional indica una forma de ir alimentando el tema y, así, impulsar una noción más afín a los distintos mundos de la vida de las poblaciones afro-ibérica y amerindias. Desde nuestro punto de vista, se trata de una ampliación de las fronteras del reconocimiento de una interculturalidad que comienza a repensar sus distintas raíces étnico-raciales y la actual conformación de sus pueblos.

Evidentemente, los requisitos legales no garantizan una formación con carácter intercultural. Por eso, subrayamos el sesgo jurídico y, de este modo, debemos insistir en las limitaciones, pues el proceso de una formación realmente intercultural va más allá del aspecto jurídico. En primer lugar, porque la vía jurídica por sí sola no es suficiente y, en segundo, porque los cambios de un sistema-mundo con más de cinco siglos no ocurren de inmediato. En este caso, el proceso de transformación y la formación hacia la interculturalidad supone un cambio lento y gradual.

Además, se podría añadir que tampoco la introducción de la temática en las escuelas y en las universidades es garantía de reconocimiento intercultural. A veces, las instituciones educativas son lugares en donde la violencia está presente y se realza la discriminación. Es decir, esos ambientes alimentan actitudes en contra de las diferencias, sin tolerancia al pluralismo étnico-racial, principalmente frente a las matrices afro y/o indígena. En este contexto, la enseñanza se aleja de los principios y fines de la educación nacional, sin cumplir por tanto con las prerrogativas del ámbito jurídico.

APUNTES FINALES

Para terminar, nos gustaría señalar algunos aspectos que podrían servir de motivaciones para profundizar el debate.

En primer lugar, creemos que se debería admitir que el engaño, la astucia, el embuste, en fin, la corrupción es algo intrínseco a la condición humana. Pero eso no significa que ella sea simplemente admitida y aceptada así no más. Tampoco la concentración de la riqueza es algo admisible y aceptable. Por eso, la apuesta por un mundo más hospitalario y una convivencia orientada hacia la convivialidad es uno de los grandes desafíos que se debe desear constantemente. En efecto, el ideal de justicia distributiva está vinculado a la solidaridad, aspecto que exige respeto a las diferencias y a la pluralidad.

Por eso, el tema de una América Latina post-dictaduras presupone que no se debe abandonar el debate sobre los años negros de las dictaduras. Sin embargo, el período posterior merece también una atención muy especial. Es decir, el paso de las dictaduras a las actuales formas de democracia ha generado un sentimiento de alivio y esperanzas de cambios sustanciales. Pero, muchas formas de colonización y de promesas no cumplidas se mantienen y persisten día tras día. Es decir, continúa vigente un esquema de dominación, típico de un capitalismo sin capitalistas –pero que persevera en todos los países- (de modo que muchos actores ligados a las dictaduras siguen ocupando puestos destacados y/o controlando actividades importantes).

Así de claro, las últimas elecciones brasileñas (del 2014) han consolidado la bancada del BBB, es decir, el 40% de los diputados y senadores electos (o re-electos) pertenecen a la bancada de la Biblia, la bala (armamentismo) y el buey. En otras palabras, los ruralistas (*agribusiness*), los evangélicos (cristianos, católicos, pentecostales, etc.), los ex militares y los representantes de la industria del armamento representan una fuerza poderosa que defiende una sociedad patrimonialista y patriarcal (Martins, 2015, p. 24). Es decir, la unión de estos tres segmentos promueve *lobbies* a favor de causas volcadas simplemente a sus intereses particulares. De hecho, esos datos permiten entender cómo las fuerzas que se acercaban a las dictaduras aún siguen presentes y muy vivas (o activas) en los días actuales, asumiendo puestos y actividades estratégicas de la vida nacional y actuando simplemente como lobbistas de grupos e ideologías sin vínculos con los intereses de toda la gente.

En este sentido, nos parece importante la idea de una economía política como la que por ejemplo defiende Thomas Piketty. Eso presupone el abandono de la “ciencia económica” para resituar la economía en el campo de las ciencias sociales. Para Piketty, la economía política estudia, de modo sistemático y metódico “...cuál debe ser el papel ideal de un Estado en la organización económica y social de un país y, al mismo tiempo, cuáles son las instituciones y las políticas públicas que más se acercarían a una sociedad ideal” (2014, p. 557). De ahí, entonces, el debate acerca de si el problema de la distribución o redistribución sólo se limita al accionar del Estado o si también incluye a los sujetos y las instituciones privadas en su cuota de responsabilidad. Esa discusión puede ayudar también a definir el papel del Estado en una sociedad democrática y solidaria.

Al explicar el Cuadro 1, no hicimos referencia sobre los que están arriba de B. La dirección

de “e” señala hacia el contexto de “d”, pero, como demuestra Piketty, el capitalismo del siglo XXI garantiza y concentra la riqueza en los de arriba. La idea de impuestos de orden progresivos sería una alternativa para las políticas redistributivas. Pero, en el momento actual brasileño, así como hay políticas públicas orientadas a los menos aventajados de la sociedad, las altísimas tasas de interés aseguran a los rentistas e inversores financieros una rentabilidad muy atractiva. Entonces, si por un lado, el Estado social procura garantizar políticas sociales, por otro, él está atrapado por los inversores y rentistas, los cuales están preocupados solamente por sus ganancias.

Además de esas cuestiones, también podríamos estudiar el papel de las universidades y de la enseñanza como tal. El significativo número de universidades en cada país podría orientar el debate en torno del papel del Estado social, como lo nombra Piketty, y procurar un proyecto latinoamericano de redistribución. En este caso, sería necesario contar no sólo con un diagnóstico (que aún tenemos que hacer) sino también con un pronóstico hacia un ideal de justicia y de una convivencia solidaria. Eso implicaría reconocer la inexistencia de una separación tajante entre las distintas áreas del conocimiento y que la educación no se limita a las fronteras académicas. Frente a estos desafíos, las universidades abandonarían su sumisión a las reglas del mercado para transformarse en centros de debate sobre la responsabilidad social y moral de las políticas públicas, de la economía solidaria y de una interculturalidad hospitalaria.

Por último, nos parece importante insistir en la idea de que la interculturalidad puede ser un marco hacia la equidad, es decir, va de la mano de la adopción de políticas redistributivas. Tal acercamiento puede ser un punto de partida para abrir la “caja negra del ideal de justicia”. Al mismo tiempo, representa la necesidad de reparación de los que han sido, durante siglos, alejados de sus derechos básicos. En otras palabras, el reconocimiento de la diversidad exige una interculturalidad capaz de generar una solidaridad redistributiva y reparar los daños causados a los desposeídos. Se trata, entonces, de un compromiso de la sociedad para restablecer y dar aliento a la historia y cultura afro e indígena, transformando el sesgo jurídico-educativo en compromiso con los menos aventajados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, H. (2007). *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo:

Companhia das Letras.

Aranguren, J. L. L. (2006). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.

Brasil. Lei N 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Recuperado de:

http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394_ldbn1.pdf

Cavalcante, R y Versignassi, A. (2015). As raízes da corrupção. In: *Revista Superinteressante*. N°. 346, pp. 30-35.

Cortina, A. (1991). *La Moral del Camaleón: ética política para nuestro fin de siglo*. Madrid: Espasa Calpe.

Demenchonok, E. (2009). Philosophy after Hiroshima. From Power Politics to the Ethics of Nonviolence and Co-Responsability. Demenchonok, E. (Ed.), *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives* (pp. 10-49). United Kingdom: Hohn Wiley and Sons Ltd

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.

Habermas, J (1988). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.

Izquierdo, G. (2000). *Entre el fragor y el desconcierto*. Economía, ética y empresa en la era de la globalización. Madrid: Minerva Ediciones.

Martins, R. (2015). BBB no Congresso. *Revista Carta Capital*. São Paulo: Editora Confiança, Ano XXI, n. 844, pp. 22-24.

Navarro, E. M. (1999). *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Granada: Editorial Comares.

Oliveira, P. C. de. (2015). *Teoria da justice de John Rawls*. Tensão entre procedimentalismo puro (universalismo) e procedimentalismo perfeito (contextualismo). Curitiba: Juruá Editorai.

Piketty, T. (2014). *O Capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca.

Pizzi, J. (2014). A proposta de uma fenomenologia-pedagógica afro-ibérica-ameríndia latino-americana: impossibilidades ou possibilidade. *Revista de Educação Pública*. 23(53/1), pp. 325-341.

Reach, A. B. (1972). *Manchester and the textile districts in 1849*. Manchester: Helmshore Local History Society.

Revista *Carta Capital*. (2015). Recuperado de:

<http://www.cartacapital.com.br/economia/thomas-piketty-nao-discutir-impostos-sobre->

riqueza-no-brasil-e-loucura-7525.html.

Rawls, J. (2002). *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes.

Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

