

La globalización y la nueva etnificación de la realidad

ANTONIO SIDEKUM

Doctorado en ética, Universidad de Bremen

Profesor visitante, UCA, San Salvador

Traducción del inglés: Luis Alvarenga

Departamento de Filosofía

UCA, San Salvador



RESUMEN: El concepto de etnificación evidencia el carácter culturalmente excluyente de un proceso histórico. Para el caso que se toca en este artículo, existe una nueva etnificación universal de la mentalidad que forma parte de los rasgos fundamentales del presente: la globalización económica y el pensamiento único. Este fenómeno toca todos los aspectos de la vida humana. El autor explora las formas en que esta etnificación de la mentalidad ha afectado a la cultura brasileña desde tiempos de la colonia. Desde esta perspectiva incardinada en la realidad brasileña, también se pueden buscar indicios de formas alternativas de estructurar la cultura con un talante crítico.



ABSTRACT: "Ethnization" is a concept that makes it evident the cultural exclusiveness in a historical process. This paper is intended to show that a new universal ethnization of mentality as a part of the fundamental features of the present time, i.e. economical globalization and the exclusive way of thinking. This phenomenon touches all aspects of human life. The author explores the ways in which the ethnization of mentality impacts on Brazilian culture since the colony. From this cultural perspective, it is possible to look for alternative forms to structure culture.

I. Introducción

Una nueva etnificación universal de la mentalidad forma parte de los rasgos fundamentales del presente: el fenómeno de la globalización económica y el pensamiento único. Este fenómeno toca todos los aspectos de la vida humana y está inserto en una nueva perspectiva para nuestra sociedad. Si queremos presentar la conducta cultural del pueblo brasileño del presente, aun en un vistazo superficial, debemos considerar las consecuencias de los principales hechos históricos de los últimos siglos, que coinciden con la Modernidad y se reflejan en las tendencias de vanguardia de la historia del arte así como en los movimientos revolucionarios de la postmodernidad.

Por un lado vemos que, en el presente, el fenómeno de la innovación tecnológica, la manipulación de la vida botánica y zoológica, junto a la reciente globalización de la economía, crea e impone una nueva forma de dominación mental y afecta la creación de nuevos movimientos sociales como expresión de rebelión y resistencia. Por el otro lado, los nuevos partidos de izquierda que vienen de la marginalidad, frecuentemente se ven condenados al fracaso, porque son incapaces de manejar los impactos económicos y políticos del nuevo orden mundial, el cual, en su mayoría, está impuesto por una hegemonía fundamentalista.

Tocante a su pasado cultural, Brasil se ha insertado perfectamente en el escenario político internacional, fuertemente vinculado a la mentalidad que surgió con la Modernidad. Brasil fue “descubierto” o “encontrado” por navegantes portugueses en el siglo XVI, hecho considerado como parte del proceso de la civilización. La hazaña del “descubrimiento” y la colonización se acompaña decisivamente con la creencia de haber descubierto “la isla de la felicidad”, tan soñada y tan buscada en la mentalidad mitológica y utópica del Medioevo. Pero desde el descubrimiento y el subsiguiente establecimiento del régimen colonial en Brasil, la cultura de esta tierra paradisíaca se ha visto marcada y constituida por la superposición de varios componentes políticos y espirituales. Estos elementos pueden considerarse como los rasgos básicos del plan expansionista para la conquista espiritual llevado a cabo por la península ibérica.

La cristiandad católica aportó el impulso vital detrás del ideal expansionista, jugando un papel sacro en la nueva misión salvacionista de la iglesia católica¹ y que se usó entonces para justificar el establecimiento de un sistema económico basado en la servidumbre esclavizada como fundamento para la civilización europea de la Modernidad. El establecimiento de Brasil como colonia

es una respuesta fundamental para el modelo de la globalización espiritual de Europa, el cual comienza desde entonces a establecerse por medio de los poderes jurídicos y políticos.

Este nuevo orden mundial se origina y se sostiene en la Contrarreforma, la cual aporta un marco ideológico que lleva, a su vez, al mercantilismo y posteriormente a la Revolución Industrial y al capitalismo. La historia de la empresa llamada *Brasil-Colonia*, está marcada por las contradicciones inherentes al colonialismo y se ha visto reconocida por trasponer los elementos socio-jurídicos conservadores de la península ibérica. Esto garantiza y consolida el proceso de dominación y domesticación de las mentes a través de los siglos y actualmente favorece la atmósfera de recolonización de las mentes. Este fenómeno se conoce como un proceso renovado de domesticación universal del pensamiento por medio de la globalización de la economía y por el pensamiento único.

Algunos pensadores consideran esta mentalidad como una de las herencias del antiguo Imperio Romano, que le dio a la península ibérica el estatus de una colonia lejana situada en sus últimos confines. La península ibérica, a su vez, tuvo una posición privilegiada dentro del Imperio Romano, por ser considerada la periferia y la frontera más remota del imperio. Esta condición hizo que surgiera una mentalidad muy peculiar. Es una frontera dis-

tante, no solamente en virtud de su geografía, sino, principalmente, por estar situada muy lejos del Foro y de la ley. Estaba, además, muy lejos del centro donde se tomaban las decisiones estratégicas en las esferas políticas y militares del imperio.

La península ibérica estaba muy lejos del escenario de las insidiosas intrigas del poder. Esta condición fronteriza permitió, sobre todo, la colusión de la corrupción y la impunidad.² La gente no sólo vivía bajo el ojo implacable y el control del derecho y el poder, sino que vivía en un estado de gracia. Esto se asemejaba a un estado adánico, donde todo está por suceder y por hacerse. En ese sentido, todavía hoy se puede cantar: "No existe pecado al sur de Ecuador".

La filosofía entra a la historia cultural de Brasil por la puerta de atrás. Sobre todo, la filosofía necesita una comprensión minuciosa de aquellos escenarios que permitieron el surgimiento de la cultura de la impunidad, de la mentalidad política corrupta, la domesticación mediante hábitos de cordialidad y la escasa seriedad cultivada por los nuevos actores, los nuevos ciudadanos: los brasileños. Este *status quo* cultural tiene la venia de un sistema jurídico corrupto e inmoral.

La filosofía en Brasil siempre ha estado lejos de su verdadera dimensión social, al igual que la justicia y los derechos humanos. La filosofía no fue capaz de desarrollar un cuestionamiento básico de la mentalidad

moral que se estaba desarrollando en el país. Fue incapaz de ensayar una crítica del sistema o de autocriticarse en su papel de instrumento del pensamiento. La dependencia total del poder ideológico es una de las características de la herencia colonial que sigue presente hoy en día. La historia de la filosofía en el Brasil colonial estuvo marcada por el tomismo, que fue enseñado en colegios superiores y seminarios educativos del clero católico auspiciados por la Contrarreforma. Sólo en los primeros años de la república, la producción filosófica comenzó, bajo la influencia del positivismo de Auguste Comte y de la filosofía del derecho de Hegel.

Desde la perspectiva de la historia de las ideas y de las instituciones educativas, hay un rasgo especial en la historia brasileña: Al contrario que los países hispanoamericanos, no hubo universidades en el Brasil colonial, ni siquiera durante su época imperial. A fines del siglo XIX, se creó un puñado de centros de educación superior, escuelas de derecho y colegios técnicos, que luego dieron pie a las universidades brasileñas. Éstas se fundaron como tales en las primeras décadas del siglo XX y sufrieron una reestructuración durante el régimen militar a partir de 1964, cuando se introdujo el modelo universitario estadounidense.

Desde entonces, se dio un crecimiento acelerado de universidades privadas; muchas de ellas, con una naturaleza exclusivamente mercantil

y usualmente de una baja calidad académica y con una investigación científica más bien pobre, si es que acaso había alguna investigación científica. El caos y la penuria en las universidades brasileñas han sido el objeto de duras críticas, sintetizadas en la expresión “la universidad en estado de barbarie”.³ En el presente, la mayoría de universidades en Brasil son privadas y casi todas se han adaptado al modelo del mercado total y a los principios de la globalización económica. Bajo el tutelaje de la *misión* y el *credo* inspirado por el pensamiento totalitario y único, reúnen a todo su personal académico y administrativo para hacer planificaciones estratégicas bajo la ideología de la calidad total anunciada en un frenesí de mercado sofisticado y fascista.

Sin embargo, el proyecto de colonización de Brasil⁴ no se limitaba a la política expansionista de Portugal hacia las provincias y territorios de ultramar, sino que tomaba en cuenta la evangelización de los gentiles y al *etíope rescatado*,⁵ lo cual conducía frecuentemente a una difícil síntesis cultural. Las culturas se ven enfrentadas al expansionismo y la globalización del Occidente. El proceso de globalización trae consigo un nuevo auge de la economía por medio del mercantilismo, el cual caracteriza el comienzo de la Modernidad que ha durado siglos.

En el Brasil colonial, una mentalidad conservadora se entronizó en la política y se basó en una noción obsoleta del Estado y en una

iglesia católica determinada por la Contrarreforma y por el clero que actuaba bajo el sistema de *patronazgo*. Estos elementos políticos y religiosos contribuirán a definir los rasgos psico-sociales vigentes aún en la era de la globalización de la economía, en la flexibilización de las normas laborales por parte de las grandes firmas, en el nuevo desarrollo industrial, en los sistemas de interconexión tecnológicas que transforman los valores de la vida diaria sin un examen crítico de los proyectos de la modernidad que ya están entrando en la postmodernidad.

Debemos, sin embargo, considerar el fenómeno de la estratificación social: mientras una parte del pueblo brasileño ya está dando sus primeros pasos hacia la postmodernidad, la mayoría del pueblo aún no ha asimilado ni ha disfrutado a plenitud las conquistas universales de la modernidad. Un ejemplo típico es la ausencia de la Ilustración en el esbozo de los derechos humanos, porque el país entero carecía de escuelas, colegios y universidades. Sin un proyecto educativo en el sentido clásico de la Ilustración, era difícil crear y sostener células con ideales emancipadores en el pleno sentido de la palabra.⁶

Las contradicciones surgen y se vuelven más agudas cuando se abordan los derechos de los pueblos nativos,⁷ es decir, las incontables naciones indígenas. El paradigma de la exclusión social y política se expresó de forma emblemática durante las festividades del año 2000, cuando

las autoridades políticas y eclesiales celebraron el quinto centenario del descubrimiento de Brasil por parte de Portugal. Se impidió que los representantes indígenas participaran del banquete político y de la celebración eucarística. Tan sólo lograron participar después de romper el protocolo oficial de la ceremonia religiosa. Los pueblos nativos originarios, llamados erróneamente *indios*, son los verdaderos dueños de la tierra brasileña. Pero a partir de los primeros años de la conquista, se les forzó y condenó a vivir como extranjeros en su propio país natal; sus prácticas religiosas fueron consideradas como supersticiones y politeísmo; en otras palabras, fueron condenados y sus idiomas fueron prohibidos por considerarlos bárbaros y primitivos. La situación actual es aún más extrema.

Aparte de no querer reconocer la dignidad humana de los pueblos indígenas,⁸ lo cual significa negar la alteridad del otro, cosa que se expresa en el proyecto imperialista europeo de “yo conquisto, luego existo”, se suma otro capítulo con consecuencias no menos trágicas, motivado por el imperialismo eurocéntrico, que debe leerse como violencia histórica, como un crimen de lesa humanidad. Es un auténtico holocausto: el comercio de esclavos de África a América. La esclavitud existió en el Brasil colonial (1500-1821) y continuó durante su período imperial (1806-1888). Estos pueblos de variados orígenes étnicos sufrieron doblemente la condición

terrible de ser “los condenados de la tierra”,⁹ porque, por una parte, estaban condenados a la esclavitud en una tierra que no era la de ellos y, por la otra, porque no tenían acceso a los instrumentos que podrían garantizar sus derechos humanos.

Muchos movimientos de liberación dieron pie a los asentamientos clandestinos llamados *quilombos*, como aquellos que constituyeron la República de Palmares. La población afro-brasileña sufre la mayor exclusión social, mientras que la sociedad civil muestra una hipocresía que todavía alienta el racismo con matices sofisticados de disimulo y de justificación filosófica.

Además de estos hechos étnicos y culturales, tan presentes en las circunstancias en las que el *ethos* cultural brasileño se desarrolló con los pueblos indígenas y afro-brasileños, encontramos, por un lado, incontables elementos ulteriores de la globalización que comienzan con la Modernidad, como el mestizaje y los pueblos emergentes.¹⁰ El mestizaje está presente sobre todo en el arte, la arquitectura, la lengua, el arte culinario, la cultura popular y principalmente en la música: en la diversidad artística de la samba así como en el ritmo de la *capoeira*, arte marcial y danza a la vez, y en el Carnaval, que muestra una dimensión espacial peculiar para la representación del imaginario popular en su realidad estrictamente existencial. El Carnaval es siempre un espacio filosófico para aquellos que pueden proponer su hermenéu-

tica de la forma en que el pueblo expresa su visión de mundo frente al interminable sufrimiento cotidiano, de las alegrías de la vida y de la otra forma de ser, venerados en el imaginario de la vida.

Esta perspectiva filosófica de la verdad y del lenguaje del pueblo aún está lejana de las actividades de los filósofos del pensamiento absoluto y del pensamiento único que imperan en la educación superior. Los contenidos filosóficos de los desfiles del Carnaval son muy expresivos. Representan y enfrentan la forma en que la vida podría ser sin opresión ni violencia. Desde esta perspectiva, siempre hay escuelas de samba conocidas como *Académicos do Samba*, como respuesta a la interpelación ética motivada por la exclusión social.

Al Carnaval lo hacen las escuelas, pero en la vida real, una gran mayoría de la población brasileña no tiene acceso al lujo de una escuela convencional. El pueblo integra las *tribus identitarias*, porque en la vida real no tienen una participación política en las acciones que deciden sobre la vida. El Carnaval está gobernado por lo “serio”. Encara lo profundamente serio, aquello que es serio en la vida cotidiana, no lo “mórbidamente serio” que preocupa a los doctores en filosofía, como a aquellos seguidores de algún filósofo trágico que menudean por los cursos filosóficos de las universidades. Es lo “serio” aquello que puede ser aprehendido únicamente por la presencia de lo irónico en el

ritmo del Carnaval. Esta es la fuente ascética de la alegría de vivir y de lo erótico. Esta es la exigencia del Carnaval: que al menos un día al año la gente tenga el derecho a un tiempo para simular la imagen de lo “serio” como si fuera su tiempo para filosofar. La ironía socrática en toda su plenitud desfila majestuosa y lujosamente a lo largo de las avenidas tropicales, libre de malicia y de pecado. Por tan sólo un momento, esta brillantez de grandeza y riqueza de vida brilla, para lo cual el juerguista del Carnaval se prepara durante todo un año. Este momento se celebrará en “lujo y alegría”, porque la gente, aun siendo pobre, pero feliz durante el desfile del Carnaval, ama el lujo de la vida y sabe que “sólo los intelectuales adoran la miseria”.¹¹

En el Carnaval hay un mundo de ideas más perfecto y mejor representado que el mundo platónico de las Ideas. El lenguaje de la samba es la epifanía del mundo interior de cada ser humano que manifiesta sus misterios, casi como en una experiencia del lenguaje filosófico: “de las cosas que no se puede hablar, es mejor callar”, no porque esto sea una parte de la filosofía analítica, sino porque es Carnaval; o la canción *Samba do Nego Maluco*, la samba del negrito loco.¹² El lenguaje del Carnaval tiene el *samba-enredo*, la historia que se cuenta en la canción bailable, que puede encontrarse en la escuela donde todos son alumnos y cuya metafísica flota en la insoportable levedad

del Carnaval. Por consiguiente, la samba es un fragmento filosófico que canta y baila aquello que los filósofos no pueden expresar y sobre lo cual ni siquiera los pensadores analíticos pueden articular palabra; pero la filosofía de la samba permea esta estructura del *Dasein* y habla acerca del “existencialismo” y la “historicidad”. Y esto es lo “serio” que tiene. Sin embargo, todos estos elementos son nuevos y se crean fuera del control del poder de las metrópolis sobre las colonias y se crean fuera del Estado totalitario contemporáneo.

Estos fragmentos interactúan en los márgenes del imperio y se mantienen por el intercambio de mercancías y de visiones procedentes de las otras colonias portuguesas en África o Asia. No son el resultado de la mera superposición o del sincretismo, sino que de elementos regionales insertados en el concepto estético universal.¹³ A lo largo de toda la época de la Modernidad, esta composición estructura la identidad nacional de los brasileños, cuyos elementos filosóficos no siempre se formulan sistemáticamente, sino que pueden excavar en la tarea difícil de leer las inscripciones de la historia, como los incontables fragmentos que componen el mosaico de la identidad cultural del presente.

A lo largo de su desarrollo histórico, la composición de la cultura brasileña ha sido bipolar. Los filósofos e historiadores no han estudiado ni discutido suficientemente este as-

pecto desde la perspectiva ética. En esta complejidad cultural podemos hallar un nuevo modo de filosofar de cara a la actual globalización del mundo. Esta lectura filosófica será hecha por medio de una hermenéutica única, que lee los fragmentos de la identidad cultural a través del prisma de la condición de peregrino del *logos*, la cual puede ser también el camino que va más allá de la Odisea de Ulises o más allá del surgimiento de la fe de Abraham en el

sendero de la Palabra que llevará a la Tierra Prometida.

La historia moderna de la cultura brasileña muestra una etnificación constante de la filosofía y del pensamiento en general. El pensamiento eurocéntrico está instalado en todas las instituciones sociales y políticas. La filosofía clásica es la filosofía de lo "idéntico", la filosofía de lo "mismo", de la totalidad que permea la historia de la filosofía de Occidente, desde los presocráticos hasta Hegel.¹⁴

2. La filosofía y los desafíos éticos

En las circunstancias actuales, vemos que la educación, la psicología social y la filosofía van hacia un nuevo proceso de etnificación. El pensamiento único del mercado total se ha impuesto en todas las capas de la vida individual y colectiva. El pensamiento único es la nueva filosofía que intenta justificar el modelo de sistema-mundo.¹⁵

Esta imposición del pensamiento único por parte del nuevo imperialismo ha asistido a algunas reacciones por parte del pueblo. Estas reacciones surgen de la reflexión crítica acerca de la condición humana absurda creada por el sistema-mundo.

Después de estas reflexiones fundamentales, llegamos a esta pregunta central: ¿Cómo reacciona el pueblo brasileño a la etnificación de la mentalidad traída por la globalización de la economía o a los distintos tipos de globalización que

afectan a todos los segmentos de la cultura?

El asunto no es tan sólo una nueva expansión de Occidente en un proceso colonialista de civilización, sino la domesticación de individuos y comunidades a través de cambios sociales y tecnológicos, que traen consigo una nueva forma de vida, y a través de la ideología del pensamiento único. Los anhelos sociales y el imaginario colectivo se ven afectados por el confort, que le da a cada individuo una experiencia falsa de libertad y la ilusión de independencia. Esta es la dificultad para implementar plenamente el proyecto político arraigado en los movimientos sociales y en la ardua lucha contra el régimen autoritario y la exclusión social, tal como lo vemos en la lucha contra el hambre y la miseria.

Los medios de comunicación, que sustituyen el papel de las

escuelas e iglesias tradicionales, propagan estas nuevas características de la vida humana que han sido creadas por el proceso de organización. La propagación y consolidación de esta nueva forma de vida están al cuidado de poderosos medios de comunicación que sobrepasan todas las fronteras y están presentes en la vida de todos los individuos.¹⁶ Los medios de comunicación propagan la fascinación entre el pueblo, haciéndole creer que una vida más fácil es posible, libre de las dificultades para llenar todas las aspiraciones, siendo el dinero el único requisito para el consumo y el poder.

En Brasil, la cultura tradicional se ha visto sumamente erosionada en un proceso muy ambivalente. La estructura social está cambiando en virtud de los sistemas clásicos de dominación del neoliberalismo y del imperialismo reciente bajo la bandera de la modernización económica e industrial. Sin embargo, estas nuevas circunstancias de violencia de parte del pensamiento único hacen, por un lado, que muchos grupos comiencen a agarrar valor para la emancipación. Con esta emancipación, se convoca a nuevas zonas de paz, por ejemplo, en el campo y, a escala global, en los nuevos foros sociales, a fin de pensar la utopía de que otro mundo es posible. Por el otro lado, las autoridades tradicionales tratan de mantener sus posiciones privilegiadas, aprovechándose de los grandes proyectos de industrialización de

las firmas transnacionales y de las políticas del FMI. No sólo las élites tradicionales toman el poder conservador, sino también los mismos grupos emancipados, a veces, con propuestas revolucionarias, pero ya una vez instalados en el poder adoptan actitudes completamente reaccionarias, rodeándose de gente corrupta, porque los viejos valores de la opresión se esconden detrás del progreso y el cambio social. Por lo tanto, todo político debe ser corrupto en esta situación.

En esta situación de globalización, la filosofía ensaya una crítica de la etnificación del pensamiento y de la *Weltanschauung*, donde muchos movimientos sociales se alzan como una reacción a la domesticación de la identidad de sus propias mentalidades. Algunos aspectos éticos específicos tienen que ver con una democracia que puede abarcar a todos los grupos étnicos, superando la marginación y la exclusión social sufrida durante siglos de colonialismo e imperialismo. Como una reacción a las circunstancias de la globalización, provocan una reflexión filosófica más profunda.

Muchos filósofos en Brasil y América Latina en general asumen un compromiso con los nuevos cambios culturales y aceptan comprometerse con la ética de la liberación. El problema de la situación de vida de los pueblos oprimidos ha aparecido en las reflexiones y debates de los seminarios y congresos filosóficos. Pese a que pocos pensadores tienen un discurso dicta-

torial muy similar al de los tiempos de las dictaduras militares, cuando la filosofía estaba siempre cercana a los tribunales para justificar el totalitarismo en las universidades, un gran número de ellos, no obstante, trabajan en los problemas de la exclusión social, la liberación y la interculturalidad. Los debates principales están relacionados con la identidad nacional, los derechos humanos y la filosofía política. La democracia afronta nuevos retos en las reivindicaciones de los pueblos indígenas, como en el caso de Chiapas y de los nuevos movimientos que han surgido en Ecuador y Bolivia, así como el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST) en el Brasil.¹⁷ Este es un hecho sobresaliente: el pueblo, esto es, el *demos*, comienza a entender y a pensar críticamente acerca de la democracia. Pese a que el pensamiento único impone justificaciones fuertes para el sistema-mundo del mercado y el consumismo, surge una nueva conciencia crítica con nuevas perspectivas.

Lo que quizá puede iluminar mejor esta reflexión filosófica en Brasil es la discusión sobre cómo integrar grupos excluidos históricamente del sistema político y económico. Tomemos el ejemplo del pueblo africano y de sus descendientes. Este ha sido un tema muy frecuente de la teología de la liberación, principalmente bajo el aspecto de la evangelización y la aculturación.¹⁸

La discusión sobre el tema étnico yace dentro de la tradición de la filosofía de la liberación, que congrega en Brasil a un número importante de profesores y estudiantes de filosofía. Según Márcio Bolda da Silva, esto tiene que ver con el intento de vincular la base tripartita de la siguiente aseveración: "La filosofía basada en el contexto social histórico establece la posibilidad de asentar y de caracterizar una forma de hacer filosofía construida en un horizonte de comprensión ya dado". Esto intenta dar a entender que la realidad dada se incorpora y articula como el punto de partida de la reflexión filosófica. Según Bolda da Silva, este nexo intrínseco da pie a un modo de filosofar que se conjuga estrictamente con la realidad de la situación, un vínculo imperioso que le da la prerrogativa de ser, sustancialmente, un "pensamiento religado", que hace filosofía "en el contexto". Por esta razón, podemos percibir que la filosofía de la liberación debe ser entendida como un modo peculiar de filosofar sobre la realidad histórica contextualizada. La filosofía de la liberación reflexiona a partir de las esferas situacionales, sociales e históricas de las que proviene. La filosofía debe insertarse en este horizonte de comprensión contextual; de lo contrario, carecería de fundamentos. Aunque es necesario definir que la tarea de la filosofía de la liberación está determinada por un contexto preliminar, la realidad histórica del pueblo, la cual es su

objeto.¹⁹ Algunos de los principales temas en el programa de la filosofía de la liberación son las premisas de la concientización,²⁰ de la ética de la liberación, de la justicia social y

de los derechos humanos en la era de la globalización y de la exclusión social, así como el diálogo con los filósofos europeos de la ética del discurso²¹ y de la interculturalidad.

3. La conciencia negra, la afectividad y la razón

Traer la identidad étnica a la filosofía implica debatir el reconocimiento de la alteridad del otro, negado con tanta frecuencia en la filosofía occidental. Este debate filosófico histórico proviene de los primeros años de la conquista. Estos debates son clásicos. Dentro de la cultura colonial brasileña, no obstante, ha habido otro desarrollo relacionado con la hegemonía de la metrópolis y el autoritarismo, continuado más adelante por las élites reaccionarias y totalitarias en el poder. Tiene que ver con los grupos étnicos africanos y de sus descendientes. Encontramos pocos debates que puedan expresar los ideales de la Ilustración en Brasil. Es sabido que la discusión de las ideas encabezada por la filosofía hegemónica en Brasil, según Gislene Aparecida dos Santos,²² fue usada para justificar la inferioridad y negatividad de la gente negra.²³ Se necesita releer la filosofía clásica y la filosofía actual en el pensamiento único de hoy, para ver cómo el racismo acuña y moldea nuestra subjetividad y cómo tenemos que hacer un trabajo filosófico de deconstrucción concienzudo e intenso para elaborar una identidad positiva de nosotros mismos.

Esta deconstrucción siempre es difícil, porque desde el seno materno estamos sujetos a principios racistas y a una realidad social también racista. La filosofía introducirá nuevos paradigmas como la alteridad y la condición de ser excluido. Gislene Aparecida dos Santos dice que la opresión y la discriminación de las mujeres negras se ha abordado en muchos estudios antropológicos que investigan la violencia sufrida en la sociedad colonial hasta la violencia que se vive en la sociedad actual, en forma de explotación social de las mujeres negras jóvenes, la esterilización forzada, las frecuentes violaciones sexuales y la explotación económica.

Según la autora, es necesario pensar sobre esta violencia constante practicada contra las mujeres y sobre cómo todas las ideas elaboradas sobre las mujeres negras surgieron durante la esclavitud y continúan hoy en día. Este sufrimiento continúa de forma silenciosa a lo largo de todos los caminos de la vida cotidiana y en las epifanías del dolor eterno en todos los rostros, pero también en la esperanza. Este dolor invade a todas las clases sociales. No sólo las mujeres más

pobres evitan hablar sobre la violencia, como en el caso de la exclusión social que afecta a las mujeres en general, sino también aquellas que no son tan pobres, las mujeres, por así decir, "intelectualizadas" no hablarán sobre esto, pues prefieren no evidenciar los conflictos que preferirían no tener.

Según Gislene dos Santos, cuando se pone en evidencia la condición de las mujeres negras ante los hombres blancos en la sociedad brasileña, las series televisivas desarrollan una imagen ambigua con un significado que también lo es. En casi todas las series de televisión, se relaciona a una mujer negra con un hombre blanco. La filosofía debería preguntarse por qué se trata así a la gente negra. ¿Acaso no debería usarse una nueva filosofía sobre la etnificación de los valores que subyace a la globalización? La ausencia de esta discusión hace patente una herida que no debe tocarse, que quizá debería disimularse bajo el argumento de que el deseo no tiene color.

En opinión de Gislene dos Santos, la verdadera dificultad es pensar la relación de hombres negros con mujeres blancas y preguntarse cómo los medios de comunicación fomentan las asociaciones eróticas que podrían ocultar parcialmente la violencia que se practica.

Es siempre más fácil hablar de la violencia de esta relación cuando se muestra de forma más evidente: violación, esterilización, la mutila-

ción que otros infligen a las mujeres negras, porque en este caso, la perpetuación del racismo viene a través de la acción de los otros, no a través de la acción de las mujeres negras. Las cosas se vuelven más difíciles cuando el pueblo afrobrasileño se alía con los otros para mantener y fomentar ideas racistas. Es difícil hablar sobre cuánto sufrimiento puede implicar esto para los hombres y las mujeres negras. El asunto va más allá del simple deseo. El asunto es investigar y entender cuánto sufrimiento, cuánta autonegación, cuánta automutilación y cuánta proyección pueden estar contenidas en el hecho de desear a un hombre o una mujer blanca en la forma en que vivimos nuestros afectos.

Un "arquetipo" es el principio u origen de las conductas que se han "universalizado". Esto sugiere la siguiente pregunta: ¿cuáles pudieran ser los arquetipos de la mujer negra en las sociedades racistas? En Brasil hay un vacío en las discusiones sobre la raza que tienen que ver con la fenomenología del afecto. Solemos creer que esta es la forma en que el conocimiento y las cosas "serias" deberían producirse y discutirse: separando el sujeto del objeto, la razón del afecto. Esto forma parte de una tradición epistemológica que debe considerarse y sobrepasarse. Por otro lado, Gislene dos Santos cree que las causas reivindicadas por los movimientos negros en Brasil deben ganar mayor espacio en el dominio público.

Esto es básico en aras de legitimar y establecer derechos humanos de cara a los procesos de globalización mercantil y al pensamiento único, tan prevaleciente en la sociedad brasileña.

Para la autora es fundamental hablar sólo de la construcción del afecto y de la manera en que puede contribuir al sufrimiento psíquico de las mujeres y hombres negros. La manera en que el racismo fue y es imaginado y engendrado en Brasil, el funcionamiento total de la sociedad brasileña, exigen que se de un vistazo a, y se haga una profunda reflexión acerca de lo que definimos como afecto, porque todos sabemos que uno de los mitos brasileños es el de la cordialidad, afecto y armonía. Esto tiene consecuencias, sin lugar a dudas, cuando se intenta hacer visible la violencia y la opresión que reinan en la sociedad. En el caso específico de las mujeres y hombres negros, creemos que el tema es mucho más difícil y complejo porque necesitamos pensar sobre cómo el racismo nos afecta, no sólo por la exclusión y violación de los espacios públicos, excluyendo al pueblo no sólo del goce total de sus derechos, sino también de los espacios privados e íntimos, donde se les niega la oportunidad de construir una imagen e identidad positivas, la oportunidad de amar a otra persona negra, de amarnos a nosotros mismos.

En su libro *Mulher negra. Homem branco. Um breve estudo do feminino negro* ("Mujer negra.

Hombre blanco. Un breve estudio de lo femenino negro"), la autora discute los límites del racismo cuando invade las relaciones de "amor" y deseo.

Tanto el racismo como la subjetividad no gozan de una amplia convocatoria en la academia, pues muchos pensadores no los consideran temas filosóficos; por lo tanto, se puede decir que hay una suerte de exclusión incluso en el debate de la fenomenología de la identidad nacional. El gran desafío es pensar el tema étnico a partir de la filosofía, porque, en este campo, la filosofía y la pedagogía tienen la posibilidad de construir y desmantelar el conjunto de la estructura teórica que apoya los principios racistas y, de esta manera, producir una nueva forma de construcción del conocimiento. En toda su historia, la sociedad brasileña ha evidenciado inequidades sociales, no sólo en la educación, con todo y que la escuela es el instrumento por excelencia para reproducir y sostener el *status quo* injusto. La identidad étnica se piensa en su movilidad y no preconcebida y dada de una forma fija y universal.

Desde esta perspectiva, la filosofía de la liberación contribuye grandemente a desarrollar una nueva reflexión a partir del paradigma de la alteridad étnica centrada en el erotismo, la pedagogía y la política. La filosofía de la liberación trata de redimensionar el debate sobre los derechos humanos de cara a la globalización y el pensamiento

único. La reflexión filosófica como praxis liberadora está inspirada por el método pedagógico y filosófico de Paulo Freire,²⁴ permeada por la reflexión sobre la sabiduría popular. El método de concientización de Freire y los paradigmas de la filosofía de la liberación nacieron

durante los regímenes autoritarios de América Latina y tienen hoy en día una significación única por ser elementos fundamentales para una posición crítica contra la nueva etnificación de la filosofía a través de los acelerados cambios culturales por los que estamos pasando.

4. La globalización y la nueva etnificación de la mentalidad

El cambio cultural es un proceso irreversible en la sociedad brasileña, porque Brasil es un actor importante en el escenario internacional. El cambio cultural trae consigo enormes transformaciones en la forma de pensar y en la conducta social en general. Esto puede apreciarse principalmente en el consumismo y en las relaciones sociales, en la criminalidad, la banalización del mal y en el tratamiento superficial de los valores humanos fundamentales. Este proceso es el resultado de la globalización acelerada que se está dando en el seno de la sociedad. Cuando el intento de salvaguardar los valores tradicionales se ve contrarrestado por los nuevos valores “universales”, implantados por la globalización actual, la fragilidad humana se vuelve evidente al buscar la identidad nacional. Esta reacción se justifica en aras de evitar la instalación de aquellos valores del mercado total internacional que destruyen los santuarios más íntimos de los valores identitarios. Parte de la crítica sigue en pie, ensayada por la teoría de la dependencia²⁵ como un factor

que guía la experiencia política de cara a los países más poderosos que pretenden dictar las normas políticas y económicas a los otros mientras continúan erigiendo muros alrededor de la nueva riqueza. Una nueva teoría crítica sería una nueva guía moral en aras de administrar la realidad cultural, social, económica y política del país para encarar las nuevas formas de colonización implementadas por la tecnología y por la manipulación del mercado total. La filosofía política, curiosamente, desarrolla una nueva teoría de la solidaridad basada en la teoría de la dependencia que se dirige, no obstante, a los países del Sur. No como una vuelta al pasado, sino como una forma de pensar en perspectivas para el futuro, recobrando la sabiduría popular y las oportunidades para establecer programas a fin de superar los problemas comunes: el hambre, la falta de vivienda, la salud y los sistemas educativos.

Esta es la perspectiva en la que la filosofía de la liberación debe considerarse en Brasil. Refleja alternativas para rescatar a la población del nuevo proceso de alienación

impuesto por la globalización a escala mundial. Se crean y desarrollan nuevas perspectivas para la autenticidad moral y política, enfrentando seriamente el tema siempre olvidado por los filósofos: el estudio del género y los derechos humanos.

¿En qué sentido se puede expresar la diferencia y mostrar la identidad?²⁶ ¿Acaso la Semana del Arte Moderno de 1922 no creó la expresión social y psicológica de la brasileñidad?²⁷ ¿Cómo piensa el pueblo brasileño sobre el nuevo mundo, el otro como absolutamente otro que emerge en el contexto del mundo ético ensayado por la postmodernidad? ¿Cómo situar nuestra *antropofagia*²⁸ y *fagocitación* de una identidad en el viejo cuerpo social, en una tierra que será conocida como “Brasil, país del futuro”? ¿Cómo será posible concebir una realidad metafísica? Porque realmente el arte será un puente de la identidad. Este es el tema del *tropicalismo* [movimiento musical surgido en los años sesenta, con Gilberto Gil, Caetano Veloso y otros artistas a la cabeza, caracterizado por la fusión de la samba, el fado portugués y otros ritmos. (N. del T.)], entendido como una reacción contra las fuerzas que, por la vía de la negación, quieren enterrar los valores existenciales del contexto de la identidad brasileña.

A lo largo de la Modernidad, la filosofía ha estado marcada por un proceso de mantenimiento de la identidad basado en el *cogito*²⁹ y en la subjetividad, que puede explici-

tarse por medio de la egología y el egocentrismo. Este concepto toca el asunto de qué es lo que constituye el pensamiento griego: el discurso sobre el *logos* y la barbarie.³⁰ Otro proceso que se deriva de este egocentrismo se hace patente en las proporciones excluyentes de la cultura o lo civilización: es lo que llamamos eurocentrismo. Durante siglos de expansionismo, de imposiciones y de dominación cultural, el egocentrismo ha destruido, principalmente en otras civilizaciones, el principio de identidad, excluyendo del mundo de su lógica a todos aquellos que no piensan dentro del *logos* occidental.

A lo largo de estos caminos, la filosofía se vuelve tradición y enfrenta la diversidad cultural. La variopinta confrontación cultural está incrustada en el juego del conflicto político. Este proceso cultural puede verse en la convergencia de los múltiples elementos de las civilizaciones que se desarrollan en el mestizaje y en la visión de mundo, convirtiéndose en elementos más profundos que el sincretismo. Estos elementos conformarán la identidad brasileña. La filosofía ha sido siempre la transposición o el trasplante y domesticación de la Contrarreforma y actualmente se mantiene distante de la realidad del pueblo. La filosofía viró oficialmente hacia un *Dasein* “neutral”, que carece tanto de hambre como de erotismo.

Hasta una medida bastante considerable, hemos acompañado el desarrollo de temas como iden-

tividad e interculturalidad, lo cual ha permitido que la diversidad cultural sea reconocida en el debate académico. Esto ocurrió en virtud de los desarrollos en la antropología y la educación. Las principales reformulaciones hermenéuticas sobre las fuentes de dichas áreas se dieron en las últimas décadas gracias a un nuevo método de investigación histórica. Por un lado, están las incontables dimensiones que plantean los desafíos de recurrir a la historia oral y, por el otro, la introducción del concepto de alteridad en filosofía y literatura, con frecuencia tan discutido en la tradición de la filosofía hermenéutica. Estas categorías se usan principalmente para justificar las variadas formas de reconocer la alteridad absoluta del Otro.

Si la alteridad absoluta de la otra persona y de su tradición cultural no se reconocen, la experiencia ética sería un capítulo más de la ontología del materialismo dialéctico y de la ontología económica. Antes bien, de lo que se trata es de superar el materialismo dialéctico por parte del materialismo histórico. El sujeto reconocería al otro como igual, como alguien más poderoso

o menos hábil; dependiendo de ello, el sujeto en cuestión haría sus cálculos y establecería qué relación le sería más conveniente. El poder sería como un acuerdo y una forma de sumisión. La interculturalidad —debido al paradigma de la diversidad cultural como método hermenéutico para entender el *ethos* cultural del sujeto histórico, esto es, debido a la subjetividad como tal y el objeto de la investigación histórica— tiene que ver, sin embargo con el hecho de entender aquello que no se ha dicho todavía. Tiene que ver con hallar un paradigma para la comprensión del mundo, donde los actores de la historia se mueven como sujetos para entender la limitación óptica del mundo. Desde la perspectiva teológica, se entiende a la actualidad como la presencia continua de la relación de unidad y multiplicidad en la construcción de una subjetividad protagónica en tanto agente consciente de la transformación histórica. La dificultad yace en tener una interpretación segura, porque el método hermenéutico como tal involucra una subjetividad extrema y mucha relatividad. La diversidad cultural está garantizada por los Derechos Humanos:



“La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad humana. Implica un compromiso con los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular, los derechos de las personas que pertenecen a minorías y aquellos propios de los pueblos indígenas. Nadie puede invocar la diversidad cultural para infringir los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni limitar su alcance” (Declaración universal sobre la diversidad cultural, artículo 4).



Desde esta perspectiva hermenéutica, al invocar los Derechos Humanos, uno podría preguntarse conscientemente cómo interpretamos el mundo, esto es, preguntarse cómo damos cuenta de nuestras actitudes, nuestras representaciones culturales y nuestro imaginario intercultural.

Hay una conciencia derivada del conocimiento práctico acerca del déficit histórico sufrido en las tradiciones y en la filosofía de la diversidad cultural. Esta es una de las expresiones frecuentes que hacemos en la vida diaria dentro de la praxis histórica en la que compartimos la vida y las visiones de mundo históricas a través de las relaciones éticas con el otro. Debería cultivarse este conocimiento práctico de forma reflexiva y con un proyecto para organizar alternativamente nuestras culturas desde el punto de vista del otro, de tal forma que el universo de la diversidad cultural se torne una cualidad activa de nuestras culturas. La visión de la diversidad cultural y de la interculturalidad implicará una calidad de afirmación del ser humano en tanto ser histórico, que se expresa a sí mismo en los espacios culturales y en las diferencias. Este concepto denota una concepción histórica indispensable de cultura. La cultura se desarrolla en un espacio con condiciones contextuales definidas como procesos abiertos que contienen el principio de tra-

to, interacción e intercambio con el otro. Las culturas son siempre procesos fronterizos. Desde la perspectiva innovadora, esta frontera es una experiencia básica del ser en un continuo peregrinaje. Esta no es una frontera que marca el territorio propio, trazando los límites entre lo propio y lo ajeno de la misma forma en que un límite marca el final de lo propio y el comienzo de lo ajeno, dejando así a lo ajeno al otro lado de la frontera. Este no es el papel de la filosofía de cara a la globalización de hoy. Esta frontera se produce y establece dentro de la misma alma de nuestra identidad cultural. El otro está adentro, no fuera de nuestro contexto cultural. Este es el principio fundamental de reconocer la diversidad cultural en la ética y la educación.

El reconocimiento de la diversidad cultural exige un instrumento hermenéutico fundamental a fin de entender el alcance de la globalización actual y servirá como una propuesta para afrontar los grandes problemas de recuperar nuestra identidad y de garantizar el respeto de los derechos humanos. El impacto fundamental se relaciona con la política y la economía. Este impacto se encuentra fundamentalmente en las estructuras sociales y en los valores de la sociedad actual, que siempre está cambiando rápidamente, ya sea de forma real o virtual.

5. El cambio cultural y el pensamiento único

Más allá de todo lo anterior, tenemos que considerar que, en los aspectos concernientes a la sociedad brasileña, todavía hay un *modus vivendi* de aceptar la domesticación de la globalización, que acoge el pensamiento etnocéntrico presente en múltiples formas de experiencia estética; hay, sin embargo, una tendencia a liberarse de la imposición de la autoridad mundial del pensamiento único. En la experiencia política, ésta ha sido una constante en los últimos años. El pensamiento etnocéntrico tiene una doble cara también en Brasil. Por un lado, realza la pluralidad cultural y la diversidad étnica, considerando las culturas como un tesoro y una fuente para el renacimiento de una sociedad completamente comprometida en la defensa de los derechos humanos; por el otro, es incapaz de superar las dificultades de la exclusión social de larga data, que está presente en la sociedad brasileña.

También hay posibilidades de aceptar las propuestas de etnificación de la forma de vida y de la cultura del consumismo en general como si se trataran de un proceso de cambio cultural. La transformación del mundo contemporáneo muestra un fenómeno especial, que es un cambio acelerado de la cultura política, cuyas teorías tratan de explicar el nuevo *modus*

operandi de las instituciones socioeconómicas. Las condiciones socioeconómicas y la práctica de las tradiciones culturales así como los hechos imprevistos se tornan relevantes, pero no influyen mecánicamente en la acción política. En el presente, las reformas democráticas no son comunes; usualmente lo que prevalece es un fuerte conservadurismo institucional. Este estado de cosas en las democracias no se debe a factores institucionales, sino que es el resultado del cálculo de los actores políticos, principalmente a través de la manipulación casuística del equilibrio del poder político. Mientras tanto, los cambios son posibles para el ciudadano que reivindica necesidades urgentes. Cuando la política se sume en una crisis de gobernabilidad, hay conciencia de cambio. Las transformaciones aceleradas comienzan a aparecer en el horizonte institucional con el comienzo de un proceso dialéctico de exigencia de justicia política. La reforma institucional demanda un aprendizaje dialéctico del proceso político, el cual instala y busca una solución racional para los problemas que obstaculizan la asimilación de las consecuencias de la reforma. Esta propuesta de aprendizaje institucional se sostiene con la idea de que los actores políticos tendrán que cambiar sus conceptos y paradigmas de manipulación de aspectos del sistema institucional y se sentirán influidos por un alto

grado de conciencia histórica que podrá surgir a través del sistema político más cercano para ellos, ya sea cultural o geográficamente, o entrando en un acuerdo que considere la comunidad comunicativa real, la cual, por su carácter dialéctico, se entenderá a través del cambio fundacional en sus modelos de rol estructural y pragmático, considerados como histórico en tanto responden a los desafíos de establecer nuevos niveles de justicia.

Si, por una parte, el conservadurismo institucional y las normas reaccionarias nos hacen esperar que la evolución de los sistemas políticos democráticos desarrollen diferentes patrones de negociación y de equilibrio del poder conservador, por la otra, la propuesta de un aprendizaje de cultura institucional apuntará a una convergencia transformadora de la realidad política, principalmente en vistas a sobrepasar dialécticamente la violencia institucionalizada.

El estudio y la discusión sobre el cambio cultural y la urgencia de transformaciones que se consideren congruentes con el cambio institucional, implican un análisis que sugieren que la cultura se comprenda como un proceso de desarrollo de ideas y de transformación histórica. Así, las grandes y aceleradas transformaciones económicas también introducen transformaciones radicales en los valores sociales y jurídicos, y principalmente en los valores morales basados en la creciente conciencia acerca de las nuevas

circunstancias de la vida humana. Estos cambios pueden suceder en virtud de que se den plenamente los fenómenos de la globalización y debido a la era de incertidumbre provocada por la imposibilidad de una revolución.

El cambio social, principalmente por la derivación del proceso de las civilizaciones, siempre es inherente a los conflictos políticos y educacionales. El cambio económico es siempre más acelerado que las transformaciones en las instituciones políticas y jurídicas. Las representaciones de la colectividad acerca de la realidad de los individuos influyen en las aspiraciones de cambio estructural. El carácter de la acción colectiva limita la identidad individual y colectiva establecida por los actores sociales involucrados en las acciones definidas, y tiene repercusiones políticas en la armonía de la unidad en la multiplicidad y en el carácter intercultural.

Durante la mayor parte del siglo XX, la política mundial dio pie a una distribución bipolar del poder a lo largo de la Guerra Fría, pero, con el colapso del socialismo real, se dio paso al proceso a escala mundial de la globalización económica. Con esta nueva globalización, una nueva alineación del poder político internacional consolida la predominancia del pensamiento único, caracterizado por la ruptura del contrato social existente en la mayoría de países. El sujeto y actor principal en estas relaciones internacionales es la nación-estado, en el que se es-

tablecen instituciones que dictarán las reglas del juego en la economía, la política, la vida cultural social y jurídica. En este nuevo espacio nacional que todavía está definiendo las fronteras físicas y geográficas, se están dando nuevos desafíos de justicia política. Tomando como referencia la “caída del muro de Berlín”, y como paradigma el “final de la historia”, concebido más bien como fin de la utopía, el nuevo orden mundial apunta a una nueva teleología de la globalización, que aparece casi en un sentido escatológico y bajo la ética del principio del libre mercado propagada por todo el mundo en representación de los poderes hegemónicos que están bajo el liderazgo de los Estados Unidos y de los miembros del G-7, esto es, aquellos países con un alto desarrollo tecnológico y de concentración del poder económico.

Las relaciones internacionales basadas en una diplomacia de la buena vecindad, el respeto y el reconocimiento de la autodeterminación se ven reemplazadas por las alianzas económicas dictadas por el Fondo Monetario Internacional, sin crear ni respetar una cultura más democrática de políticas económicas. La política internacional sufre la imposición de la doctrina del libre mercado, apoyada por la ideología del pensamiento único. Este mismo discurso se basa en la doctrina del libre mercado y los ideólogos de-rechistas han sido sus promotores. En la actualidad, los políticos de izquierda han asimilado y usado ese

mismo discurso. La derecha encuentra posibilidades más óptimas para hacer más laxas las funciones del Estado y del derecho, dirigiendo la política económica en beneficio del gran capital transnacional.

Las grandes y aceleradas transformaciones —que tocan todos los sentidos de la sociedad contemporánea como una terrible tormenta que se vierte torrencialmente y borbotea un nuevo orden redentor para la humanidad—, surgen en una forma que sobrepasa las predicciones de las ciencias sociales y políticas, anunciando un nuevo estado de orfandad de cualquier pensamiento utópico y guían las bases de la ideología. Hay efectos negativos provocados por una izquierda que no siempre es ilustrada pero que sí es fundamentalista con frecuencia, además de los paradigmas ideológicos debidos a la pérdida de tiempo y de orientación en las ciencias sociales; así como hábitos que suelen ser oscuros e incapaces para responder a las imágenes reales y a las ideas que están en la cabeza del pueblo. Con el surgimiento del nuevo orden mundial, surgieron los críticos que asumieron un rol profético de exhortación, blandiendo terribles análisis y pronósticos, como Immanuel Wallerstein³¹ cuando escribía acerca del posliberalismo, o los análisis de Milton Santos en su libro *Por uma outra globalização (Por otra globalización)*.³²

En todas las capas de la administración pública y de las universidades se introduce una nueva

ideología —la ideología neoliberal— cuyo método es un discurso definitivo sobre la planificación estratégica total con las falacias del discurso del pensamiento único. La línea totalitaria del pensamiento único brota bajo el manto de las tendencias denominadas postmodernas o neoliberales y tiene influencia universal al estar presente en todas las facetas o confusiones que trae consigo el postmodernismo, en el que el ser humano ya no se entiende por su dimensión de portador de una conciencia histórica. Esto limita las posibilidades de un número mayor de alternativas de acción política a fin de superar los grandes desafíos impuestos por la miseria y la naturaleza unilateral del nuevo modelo político y económico a escala mundial, llamado también sistema mundial. Mucho más allá del discurso de la planificación estratégica, el nuevo modelo construye su eficacia en la cima de los postulados tecno-científicos conservadores, concebidos por filósofos complacidos con el sistema mundial.

La globalización se deriva de un nuevo conjunto de estructuras y de procesos culturales, y principalmente de la acción política insertada en el sistema mundial, que está marcado por un intercambio constante de bienes para sostener la economía política internacional. Las compañías son transnacionales y a veces gozan de una poderosa autonomía constitutiva, amenazando la estabilidad económica y

social. Las compañías transnacionales trafican alrededor del globo, buscando ventajas económicas y contando con el apoyo de un segmento de la base política local del país. Obtienen ventajas al tener normas y regulaciones flexibilizadas por la nación-estado, ejerciendo un poder imperial sobre las naciones. La dominación se ejerce a través del capital y del relajamiento de las leyes laborales.³³

Las corporaciones de negocios se han vuelto globales en virtud de medidas políticas y gracias a su naturaleza transnacional. Así, su competitividad no se limita a un país o región, sino que alcanza un nivel mundial con el poder para manipular la política internacional. El dominio sobre un país o una región se ve potenciado por una falta de medios, a escala local, para competir con el poder económico transnacional. Desde esta perspectiva, aparece una nueva forma de lucha de clases, trayendo consigo un futuro incierto para los trabajadores que se ven afectados por las políticas del negocio transnacional.

Con la globalización de la economía, una nueva visión y una nueva cultura de la administración de los negocios prevalecen en el entorno, en el que, por un lado, las corporaciones globales se disputan el mercado y alcanzan un poder moralizador sobre sus rivales, al usar estructuras multidimensionales y privatizar con frecuencia la biodiversidad en regiones o países enteros. La desmoralización, que es la

erosión de una forma determinada de definir los principios morales, se usa también para impulsar cambios políticos en el medio institucional. El enfoque del discurso de la calidad total trata de cambiar la cultura y de recomponer las instituciones para una nueva política de negocios orientada a dar una respuesta total al mercado extranjero, el así llamado mercado transnacional. Debido a la existencia de semejante ambiente de inestabilidad e inseguridad, la administración pública llega al extremo de valerse de técnicas propias de la empresa privada, enfocadas en conseguir un mejor desempeño; así, la administración pública enfrenta los retos de racionalizar la producción mediante la eficiencia. Se reformulan los escalones técnicos y administrativos, así como la organización institucional.

En el estado de las compañías transnacionales, la interdependencia ha desarrollado un cuestionamiento sobre todas las premisas de las ventajas que pueden tener al controlar los recursos económicos y humanos dentro de los límites de una organización económica con un gran poder político. Esta decisión se toma a través del control que se desarrolla al establecer una organización con gran poder político para negociar y para decidir sobre el destino de las ganancias. Esta medida cambia completamente la estructura tradicional de los negocios y el procedimiento para aceptar miembros en una sociedad de acciones; la naturaleza de la compañía es más

horizontal debido a la variedad de inversiones financieras superando las organizaciones con múltiples accionistas.

Las organizaciones están gobernadas por asimetrías de poder en su seno. Es fundamental en ello el discurso de planeación estratégica a través del nuevo paradigma de visión cultural, mediante los insumos del poder político y la articulación del conocimiento y la información acerca del mercado total. Estos elementos llevan a cambios acelerados en la cultura del poder institucional. Por un lado, se debe aceptar el hecho de que la globalización, junto a los cambios económicos y políticos, ha traído consigo cambios culturales, tales como una revisión de las necesidades capitalistas, una devaluación de la dignidad del trabajo humano organizado, que ha conquistado derechos universales a través de arduas luchas a lo largo de los últimos dos siglos; y, por el otro, la devaluación de la dignidad humana, negando el derecho al trabajo y llevando al ser humano a ser inútil, creando una sociedad de incertidumbres, donde las inequidades sociales entre los ricos y los pobres se profundizan cada vez más, tanto localmente como entre los bloques de países que tienen poder tecnológico y económico.

Considerando la realidad del pueblo brasileño de cara al nuevo tipo de pensamiento y de las transformaciones traídas por la globalización, podemos aseverar que los procesos culturales no son

realidades inmutables, como lo ha alegado el modelo hegemónico neoliberal. Como todos sabemos, la globalización ha alcanzado todos los niveles de la vida individual y principalmente, la vida social. Este proceso es irreversible y no implicará siempre una comprensión de que una economía neoliberal es necesaria o que la política, la cultura y la sociedad se consolide estrictamente en el modelo neoliberal. Hay muchas más posibilidades concebidas en la imaginación de los pueblos que buscan modelos alternativos. La globalización permite repensar las grandes estrategias que solían aplicarse en la construcción de la sociedad civil. Ejemplo de ello es el tema del multiculturalismo y la interculturalidad, cuando se refiere al modelo económico, que siempre se confirma por la supuesta universalidad del modelo único de gerencia macroeconómica. Lo mismo puede decirse sobre la integración y la universalidad de los valores para la integración de las naciones. La gerencia macroeconómica conlleva

Se necesitarán nuevos fundamentos socioculturales que mejoren el desarrollo y traigan consigo nuevos cambios estructurales y estratégicos, los cuales, a su vez, posibilitan creaciones y estrategias innovadoras para la dinámica de las estructuras sociales. Será el desarrollo de una sociedad civil que tome en cuenta los aspectos de su tradi-

incertidumbres, colapsos de las economías regionales y crisis financieras a cada momento.

La cultura popular intuye nuevo proceso de transformación en la sociedad civil y explicita las limitaciones de la cultura racionalista y científica de cara a las manifestaciones pluralistas. La transformación de la sociedad civil requiere innovaciones metódicas para el análisis de la sociedad histórica concreta. El modelo económico será desafiado por aquellos intereses que no estén concentrados en manos de los productores del mercado global, pero se dirige a la posibilidad de que un mundo diferente es posible. Una política económica racional, concentrada en estudiar los intereses del mercado global y totalitario como productor de una dialéctica de la racionalidad y la irracionalidad, al considerar también al individuo en su análisis, nunca toma en cuenta las estructuras y las múltiples interacciones de los grupos humanos y su influencia en el desarrollo de la sociedad.

6. Conclusión

ción histórica y los nuevos procesos de cambio social, como una estrategia para una política orientada a la justicia social.

Un ejemplo de ello sería ampliar, en las comunidades locales, las políticas de presupuesto participativo, así como la creación de una auditoría social que posibilite una corresponsabilidad mayor, tanto

de parte de aquellos que están gobernando como de los ciudadanos que están involucrados en todos los tipos de actividades de la sociedad civil. De esta forma se concibe el establecimiento de la ciudadanía. Esta nueva estructura social desarrollará un nuevo pensamiento político crítico para que la colectividad lo adopte en la construcción de alternativas para una nueva sociedad humana necesaria para la convergencia dentro de la diversidad y de una nueva cultura: la cultura de la solidaridad con la cual se puede enfrentar la nueva domesticación de las mentes a la que recurre la filosofía del pensamiento único de la globalización.

En los nuevos movimientos sociales brasileños, se puede subrayar el intento de construir un modelo alternativo al proyecto hegemónico neoliberal por medio de estrategias y de prácticas de resistencia, tales como las redes de solidaridad, a fin de aceptar la diversidad cultural y étnica y crear una política social que apunte a la justicia social. Los movimientos sociales son decisivos para el equilibrio social, pues se enfocan a la justicia social en todas las dimensiones. El surgimiento de los movimientos sociales apoyados por los instrumentos tecnológicos de comunicación social ha permitido una reorientación en la resistencia contra las imposiciones de los sistemas hegemónicos a escala mundial. La tecnología de la información y la comunicación son instrumentos fuertes para el cambio

social, económico y político en las sociedades emergentes. Estos recursos posibilitan la creación de comunidades permanentes y de foros sociales para la discusión de la realidad social. Es fundamental conocer cómo los medios de comunicación se pueden emplear para crear nuevos medios para el cambio social y para una conciencia crítica.

Estos nuevos movimientos sociales en Brasil se desarrollan más como redes de interpelación ética que como organizaciones enfocadas en reivindicar derechos; sin embargo, permiten el surgimiento de nuevos actores sociales y de papeles críticos en la identidad de las comunidades. Así, los nuevos movimientos sociales crean redes informales entre individuos y organizaciones sociales, creando una nueva identidad social. Para resolver los conflictos sociopolíticos, desde el punto de vista de la filosofía política, los nuevos movimientos sociales actúan como fuerzas que resisten a las presiones del sistema que apuntalan el conformismo social. Estos nuevos códigos culturales alternativos se oponen a la dominación. Las nuevas identidades colectivas surgen con los nuevos procesos de acción que transforman la sociedad civil.

Los nuevos movimientos sociales deben tomar en consideración las grandes diferencias dentro de la composición social. Dichos movimientos reivindican derechos humanos fundamentales y el derecho a la diversidad cultural. Por tanto, algunas instituciones filosófi-

cas comienzan a abordar el amplio espectro de los derechos humanos fundamentales. La filosofía recupera de esta forma su papel en el desarrollo de la conciencia histórica al considerar los elementos políticos para guiar los movimientos sociales. Los cambios políticos comienzan con la presión de muchos movimientos sociales, como aquellos que reclaman un mejor reconocimiento de los derechos derivados del origen étnico, como es el caso de los pueblos afrodescendientes e indígenas. La filosofía intercultural toma en consideración los estudios de género y étnicos que demandan el derecho a la autogestión y a la autorrealización en plena libertad. Este desarrollo humano sostenible demanda una política para la creación de empleos y para el mantenimiento del bienestar social como una forma de justicia social. Esto amplía el concepto de derechos humanos, que no sólo trata de las demandas políticas y civiles, sino también de las transformaciones sociales y económicas de la población. Se necesita una revolución cultural a fin de ya no aceptar sin más las reglas del nuevo capitalismo que amenaza el estado de derecho a través del neoliberalismo. Esta transformación es necesaria a fin de reconstruir la identidad de las comunidades a través de mecanismos de autogestión y a fin de llevar la solidaridad a la vida, basada en los valores morales sagrados que pueden respetarse en la plenitud de la dignidad humana, dando así nueva vida a las comunidades. Con esta

propuesta, el ser humano será el centro de las reflexiones filosóficas y étnicas.

Un nuevo método ético de carácter crítico demanda la creación de actividades participativas en las comunidades, coherentes con el poder central. Esta coherencia permitirá la sostenibilidad política y económica. La filosofía política encuentra elementos para su reflexión en la variedad de experiencias comunitarias que muestran solidaridad, afecto vivo y solidaridad revelada en el amor y el deseo.

El desarrollo de la conciencia política implicará participar en las decisiones comunitarias locales y regionales, potenciando el compromiso y la responsabilidad al distribuir, entre los individuos, tareas que tengan que ver con la administración de los bienes colectivos y de los recursos renovables a fin de asegurar el mantenimiento de una política ambiental.

El desarrollo de la conciencia política es importante para la responsabilidad del individuo en tanto ciudadano, que necesita suficientes argumentos contra la corrupción y la impunidad, elementos que son inherentes a la globalización de la economía del mercado total.

La finalidad del gobierno debe ser la promoción humana, dándole al pueblo un mejor acceso a los bienes culturales educativos e informativos. Para la filosofía de la liberación, lo esencial en la democracia es que el pueblo tenga un

mayor acceso al conocimiento y a la información que garantice su participación efectiva en la vida política del país. Los acuerdos internacionales deben evaluarse conforme a sus contribuciones para erradicar el hambre y la pobreza. La implementación de este proyecto requiere una transformación institucional con una nueva cultura política: la cultura de la ética.

La filosofía de la liberación necesita del desarrollo de una conciencia política enfocada en una participación ciudadana más fuerte en las decisiones gubernamentales; que los ciudadanos sean protagonistas en la resolución de los problemas locales y que se creen condiciones necesarias para un gobierno adecuado. Debido a la globalización de la economía y a la creación del mercado total, la debilidad económica es una realidad que está acompañada por la fragilidad de las instituciones jurídicas y políticas. En este sentido, la filosofía política trata de reflexionar sobre la experiencia democrática a fin de superar con la justicia la crisis institucional y de darle al ciudadano una mayor participación en las decisiones políticas del país. Esto permitirá un desarrollo económico y social equilibrado en las diferentes regiones.

La filosofía política plantea el reto del aprendizaje político del ciudadano para crear una solución racional para los problemas actuales del país, abriendo así el camino para los proyectos que garantizan

un futuro con mayor justicia social, la existencia de instituciones políticas en la medida en que éstas sean el resultado de negociaciones a largo plazo con los diversos actores económicos y políticos, tratando de adaptar los modelos de la globalización a las condiciones del desarrollo nacional.

En Brasil, la filosofía ha recuperado una referencia especial en los movimientos de las grandes transformaciones sociales que surgieron después de la caída del muro de Berlín. En numerosos seminarios filosóficos se discute la ética del discurso enfocada en los derechos humanos. Se añaden nuevas categorías a la nomenclatura filosófica: la revuelta de los oprimidos y excluidos, la identidad cultural y los valores existenciales. Estas son formas de elementos incubadores de democracia. De hecho, muchos intelectuales se han involucrado en la actividad política a fin de crear una democracia más participativa. Se han expresado fuertes críticas a la autocracia a fin de llegar a una democracia más plena. El sistema jurídico, sin embargo, tiene grandes deficiencias para sobreponerse a la impunidad y al modelo económico-jurídico que permite el abismo dentro de la población, donde unos pocos se vuelven cada vez más ricos y la mayoría, cada vez más pobre y miserable.

Entendemos que las nuevas formas de flexibilidad en las instituciones políticas seguirán preocupando a los pueblos de cara a la

incertidumbre derivada del mercado total. Las crisis financieras muestran cómo es necesario crear mecanismos para una nueva hermenéutica de las normas jurídicas que se requieren de cara a la globalización. Esta sería una demanda filosófica en las guías éticas de las universidades, que deben absorber este influjo de las incertidumbres de la población.

El reto filosófico creado por la globalización ya no será el establecimiento de un mercado global, sino pensar acerca del pensamiento global y único impuesto a todos los individuos de todos los estratos económicos. No es tarea de la filosofía impedir el avance del mercado total, sino pensar sobre las consecuencias que producen los mercados globales para la cultura y la vida humana. Sobre todo, el desafío será encontrar mejores alternativas de gobierno para las comunidades, humanizando

las instituciones políticas y económicas de tal forma que puedan satisfacer las demandas de las ideas y de los imaginarios populares. Tenemos claridad sobre la duplicidad cultural del Brasil, pero nuestras estructuras institucionales permiten las peores injusticias del sistema-mundo; somos cordiales, pero también somos un pueblo extremadamente codicioso y violento; tenemos un discurso educativo libertario, pero nuestro sistema educativo no satisface ni los más mínimos estándares de calidad; somos democráticos, pero la ley de la corrupción y la impunidad reina de forma suprema, etc. Esta exigencia toma un carácter de justicia, armonía y equilibrio. De esta forma, puede superarse la domesticación de las mentalidades. Sin embargo, la intriga de la rebelión silenciosa seguirá siendo el gran desafío en el horizonte de la identidad cultural brasileña.

BIBLIOGRAFÍA

- Arantes, Paulo et alii. *A filosofia e seu ensino*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/EDUC, 1995.
- Berger, Victor Augusto. *Fundamentos e conseqüências da flexibilização das normas do trabalho*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- Bosi, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Buarque, Chico. *Letras*. <http://chicobuarque.lettras.com.br/lettras/121679/>
- Caminha, Pero Vaz de. *Carta a El Rei D. Manuel*, São Paulo: Dominus, 1963.
- Chauí, Marilena. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- Dussel, Enrique. "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur (Sobre el 'Sistema mundo' y la 'Económica' desde la 'Razón ética' como origen del proceso de liberación)", en Karl-Otto

- Apel y Enrique Dussel. *Ética del discurso y Ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2005.
- Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- Freire, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- Giannotti, José Arthur. *Universidade em ritmo de bárbarie*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- Gogol, Eugene. *The concept of other in Latin American liberation*. Maryland: Lexington Books, 2002.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hamburgo: Reclam, 1986.
- . *Wissenschaft der Logik*. Werke 5. Frankfurt, 1996. v. 1. 31
- Levinas, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- Marini, Rui Mauro. *Dialética da dependência*. Petrópolis/Buenos Aires: Vozes/Clacso, 2000.
- Montiel, Edgar. "A indústria cultural". En SIDEKUM, Antonio (org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.
- Ribeiro, Darcy. *A América e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- . *O povo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Santos, Gislene Aparecida dos. *Mulher negra. Homem branco: um breve estudo do feminismo negro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- Santos, Milton. *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.
- Schwarz, Roberto. *Seqüências brasileiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Sevcenko, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Sidekum, Antonio. *Ética do discurso e filosofia da libertação*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.
- Sidekum, Antonio (coord.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.
- Silvia, Márcio Bolda. *Filosofia da Libertação. A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: PUG, 1998.
- Suess, Paulo. *O etíope resgatado*. Petrópolis: CEHILA-Vozes, 1992.
- . *A conquista espiritual da Hispano América*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Wallerstein, Immanuel. *After liberalism*. Nueva York: New Press, 1995.
- Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1987.

NOTAS

- ¹ Ribeiro, Darcy. *A América e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- ² Chauí, Marilena. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- ³ Giannotti, José Arthur. *Universidade em ritmo de barbárie*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ⁴ Ver Bosi, Alfredo. *Dialética de colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ⁵ Suess, Paulo. *O etíope resgatado*. Petrópolis: CEHILA-Editora Vozes, 1992.
- ⁶ Esta podría ser una de las razones para el éxito del positivismo de Comte en Brasil, tanto en la política como en las ciencias jurídicas, así como el lema de la bandera nacional, *Ordem e Progresso*, Orden y progreso. El positivismo llegó a desarrollarse, incluso, como culto religioso, como puede verse en los templos positivistas de Río de Janeiro, Curitiba y Porto Alegre. En virtud del positivismo se dio un paso importante en la secularización de la política y el establecimiento de centros de estudio superior en las primeras décadas del siglo XX, lo cual dio pie a las universidades brasileñas.
- ⁷ Un ejemplo de ello es el *requerimiento*. Ver Suess, Paulo. *A conquista espiritual da Hispano América*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ⁸ Ver la carta de Pero Vaz de Caminha, *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo: Dominus, 1963: “Pardos, desnudos, sin nada con qué cubrir sus vergüenzas. Llevaban arcos y flechas en las manos. Vinieron a rodear el barco...”
- ⁹ Fanon, Frantz, *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- ¹⁰ Ribeiro, Darcy, *op. cit.*
- ¹¹ Lo dice Joãozinho Trinta, famoso creador del Carnaval en Brasil: “El pueblo ama el lujo; sólo a los intelectuales les gusta la miseria”.
- ¹² Traducción: *Negrito loco. Jugaba al veintinueve cuando un negrito loco apareció. Venía con un enorme radio tocando una samba a todo volumen Y le decía al pueblo que la samba era mía.*
- Las faldas ajustadas aparecieron en el salón por culpa de ese fariseo. Entonces, le fui a dar duro: toma esto y esto, toma, que la samba es tuya.*
- Soy de la banda de jazz. La pandereta nunca me gustó. No conozco a este tipo. Tengo familia y esa samba no es mía. (Chico Buarque) <http://chicobuarque.lettras.com.br/.letras/121679>*
- ¹³ Los ejemplos más comunes son los del arte barroco, en el que encontramos elementos africanos y asiáticos en las pinturas de las iglesias, o en las imágenes estilizadas de acuerdo a culturas traídas gracias al comercio intercultural. El concepto de sincretismo en las culturas debe verse como un proceso dinámico de interculturalidad, que es fundamental para definir las fronteras de la identidad. La filosofía deviene así en contextualización.

- ¹⁴ Lévinas, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- ¹⁵ Dussel, Enrique. *Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur (Sobre el "sistema-mundo" y la "económica" desde la "razón ética", como origen del proceso de liberación)*, en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2005, pp. 217-247.
- ¹⁶ Ver el texto de Montiel, Edgar, "A nova ordem simbólica", en Sidekum, Antonio (coord.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.
- ¹⁷ Ver Gogol, Eugene. *The concept of other in Latin American liberation*. Maryland: Lexington Books, 2002, pp. 195-328.
- ¹⁸ Pese al debate entre teólogos de la liberación, algunos indicios pueden hallarse en los documentos del CELAM de Medellín, Puebla y Santo Domingo.
- ¹⁹ Ver Silva, Márcio Bolda da, *Filosofia da libertação. A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: PUG, 1998.
- ²⁰ Ver el abordaje de Paulo Freire sobre la concientización en su pedagogía del oprimido.
- ²¹ Sidekum, Antonio. *Ética do discurso e filosofia da libertação*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.
- ²² Profesora de la Universidad de São Paulo. Aquí sigo algunas ideas de su libro: *Mulher negra. Homem Branco: um breve estudo do feminino negro*. Río de Janeiro: Pallas, 2004.
- ²³ Un ejemplo clásico serían las observaciones de Hegel en sus primeros escritos. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Reclam, Hamburgo. Ver también, del mismo autor, *Wissenschaft der Logik*. Werke 5. Fráncfort, 1996, vol. 1.
- ²⁴ Freire, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- ²⁵ Marini, Rui Mauro. *Dialética da dependência*. Petrópolis/Buenos Aires: Vozes/Clacso, 2000.
- ²⁶ Schwarz, Paulo. *Seqüências brasilerias*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ²⁷ Sevcenko, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1922.
- ²⁸ La antropofagia es el tema de la revista que publicó los manifiestos de la Semana del Arte Moderno en São Paulo en 1922.
- ²⁹ *Ídem*. El pensamiento universal formulado como un "yo pienso", p. 24.
- ³⁰ Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- ³¹ Wallerstein, Immanuel. *After liberalism*. Nueva York: New Press, 1995.
- ³² Santos, Milton. *Por uma outra globalização —do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.
- ³³ Berger, Victor Augusto. *Fundamentos e conseqüências da flexibilização das normas do trabalho*. São Leopoldo: Nova harmonia, 2004.