



UASB - DIGITAL
Repositorio Institucional del Organismo Académico de
la Comunidad Andina, CAN

El contenido de esta obra es una contribución del autor al repositorio digital de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por tanto el autor tiene exclusiva responsabilidad sobre el mismo y no necesariamente refleja los puntos de vista de la UASB.
Este trabajo se almacena bajo una licencia de distribución no exclusiva otorgada por el autor al repositorio, y con licencia Creative Commons – Reconocimiento de créditos-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 Ecuador



Sujeto histórico: fractura y emancipación
El marxismo y la nueva dialéctica metacrítica

Jaime Breilh

2001

Artículo publicado en: *Revista Espacios*, 10 (2001): 21-30.

SUJETO HISTORICO: FRACTURA y EMANCIPACION El Marxismo y la Nueva Dialéctica Metacrítica ¹

Jaime Breilh²

El estrepitoso fracaso del consenso de Washington y del capitalismo neoliberal, cuyos signos ya no pueden esconder ni sus más obcecados defensores, ha provocado un serio resquebrajamiento de la legitimidad del discurso neoconservador. A pesar de la amplia ofensiva ideológica y de la propaganda que hasta hace poco logró cautivar la subjetividad popular -siempre en detrimento de un proyecto de sociedad humano y solidario-, hay indicios importantes de que se está extendiendo un despertar de las conciencias. Y aunque ese proceso tomará algunos años para completar su ciclo histórico, está empujando al trabajo intelectual hacia el análisis de fenómenos y posicionamientos novedosos, de cuya comprensión colectiva dependerá en gran medida la importancia y dirección del aporte que podamos ofrecer los trabajadores intelectuales.

Hasta mediados de la década y en medio del efecto anestésico del “síndrome de la caída del muro”, los agoreros del Banco Mundial podían impactar impunemente la conciencia social y proclamar el supuesto éxito del sistema neoliberal que, según ellos, iba a traernos el cúmulo de bienestar que ni el Estado keynesiano, ni peor el socialismo habían logrado; pero más recientemente empiezan a desplomarse los supuestos “milagros”, y el pueblo comienza a descubrir el engaño, y colocarse de pie para mirar con ojos críticos los resultados del ensayo perverso y volver a tomar con sus propias manos las riendas de su pensamiento.

Como en toda salida de una crisis, el camino a seguir dependerá del grado de organización y de conciencia. Pero las lecciones aprendidas nos hacen ver que no se trata únicamente de la “conciencia objetiva” sobre las raíces de la miseria y de la creciente inequidad, ahora entendemos que también se requiere de una “conciencia sobre la subjetividad” como herramienta de impulso colectivo. Y entonces, así como reconocemos la necesidad de estudiar las relaciones de producción y propiedad como condiciones *objetivas* de la materialidad social, comenzamos a entender mejor la importancia de trabajar el tema de la *subjetividad social* como clave para la construcción de un poder simbólico alternativo, sin el cual no podría sostenerse ningún avance contrahegemónico.

Y es que en este nuevo ciclo de desarrollo de la conciencia histórica se han hecho “visibles” procesos que no se manifestaron en otros momentos, uno de ellos el de la subjetividad popular. Está claro que debemos trabajar más sobre aquella, aunque no como sustituto de la conciencia sobre la realidad “objetiva”. Es que ahora se ha hecho evidente que poco avanzamos enfocando sólo los

¹ Breilh Jaime. 2001. Sujeto Histórico: Fractura y emancipación. Quito: Revista Espacios 10: 21-30.

² Jaime Breilh. Presidente del CINDES; jaime.breilh@uasb.edu.ec

objetos de transformación, sin mirar correspondientemente los sujetos de transformación. Relación objeto/sujeto que la dialéctica marxista fundó para el conocimiento y reconoció siempre, pero que fue desmembrada en la práctica.

En estas páginas se pone de relieve la visión que el posmodernismo conservador tiene sobre el sujeto, luego se exponen argumentos acerca de una visión emancipadora de la subjetividad y el papel que el marxismo puede jugar frente a esa construcción.

EPOCA COLONIAL, MODERNIDAD Y “POSMODERNISMO” CONSERVADOR: TRES MOMENTOS Y TRES FORMAS DE QUEBRAR Y DOMESTICAR EL SUJETO SOCIAL

El Pensamiento Colonial: Inicio del Monismo y de la Uniculturalidad

Desde su arranque el período colonial determinó la construcción de un Estado uninacional y la institucionalización de la uniculturalidad en el aparato oficial.

Más allá del paréntesis de la doctrina del Padre Las Casas y los sacerdotes que cultivaron el humanismo denominado por Arturo Roig como “paternalista”³ - [Roig 1984], la verdad es que los procesos de conquista política y dominación económica que fueron el centro de la sociedad colonial, impidieron una relación equitativa y simétrica de los sujetos “mestizo” e “indígena” como actores en esa etapa histórica y por el contrario coartaron a éste último.

La dominación colonial anuló al sujeto indígena y luego al sujeto afroecuatoriano, impidiendo la construcción intersubjetiva o intercultural de nuestra historia. Abrió una brecha que se proyectó prácticamente hasta 1990, cuando por fin irrumpió en el escenario nacional el sujeto indígena -y en menor escala el sujeto afroecuatoriano-, y volvió a reclamar un merecido protagonismo en la construcción de la cultura y de las instituciones. Un efecto de esa coartación instaurada en la Colonia, fue que el pensamiento emancipador quedó desprovisto durante más de cuatro siglos de la visión y sabiduría indígena y afroecuatoriana, que le habrían conferido mayor penetración.

La explotación económica centrada en las encomiendas primero, luego en las mitas y obrajes, y finalmente en las haciendas, se recreó y apoyó en el racismo. Pero no fue la subordinación étnica la única forma de sometimiento al poder cultural que se sumó a la dominación económica y se inició por esos tiempos. Otra gran asimetría se sumó a los procesos de concentración de poder “de clase” para reproducir una estructura altamente jerarquizada, pues en la entraña de las propias clases sociales y de las etnias y nacionalidades se reprodujo

³ Humanismo que para ser tal, debió no sólo estar impulsado por un sentimiento filantrópico, sino por el anhelo de heteroreconocimiento de la humanidad indígena y de las formas de vida autónoma de la población conquistada -claro está bajo una relación de evangelización de la forma de “padre-hijo” con la que se pretendió desplazar la figura imperante de “amo-esclavo” .

también una estructura de inequidad de género que colocó a las mujeres en clara desventaja. A pesar de que el peso de las desigualdades que soportó la mujer fue desde entonces diferente de acuerdo con la inserción de clase y también de acuerdo con las diferencias culturales en los distintos pueblos, no cabe duda de que desde esas épocas se masificó la discriminación de género, y se hicieron parte de la vida pública y de la cotidianidad, las restricciones a la participación plena de la mujer en la conducción de la familia y la sociedad, “invisibilizándose” el sujeto femenino.

En la actualidad muy pocos investigadores de las ciencias sociales o intelectuales, e incluso líderes, desconocen ese fenómeno que alguna vez denominé la “triple inequidad” [Breilh 1996], pero así y todo persiste un tratamiento separado de las tres formas de subordinación social y deshumanización. Es como si hubieran obstáculos epistemológicos y políticos que nos impiden articularlas, en la teoría y en la práctica política. De esa manera la construcción intelectual y la acción reivindicativa siguen separando dichos procesos, al margen de que se proclame retóricamente lo contrario. Mas esas tres formas de inequidad –de clase, étnica y de género– como lo hemos explicado en otros trabajos [Breilh 1996, 1999] no son procesos totalmente desligados. Es así, primeramente, porque los tres procesos comparten una misma raíz germinal que es la *acumulación y concentración de poder*, y segundo porque la reproducción social de los tres tipos de inequidad se interrelaciona. De la misma forma en que la inequidad de género produce efectos de injusticia para las propias mujeres, simultáneamente alimenta relaciones subordinantes que contribuyen a reproducir las otras dos formas de concentración del poder e introduce en las más variadas formas de la cotidianidad, un campo de adaptación y aceptación de la inequidad como modo de vivir natural; así mismo, la concentración de riqueza que determina y mantiene las clases sociales, es en última instancia una concentración de poder para dominar, y el dominar no es sólo cuestión de despojar a los/as subordinado/as de los bienes y riqueza, sino que para sustentarse requiere siempre ser un proceso de hegemonía y aceptación del dominio, mecanismo en el que participan las relaciones culturales de dominación de género y étnicas. En otras palabras la dominación no es sólo clasista, sino que forma una estructura de poder, atravesada y reproducida tanto por relaciones de apropiación y expropiación económica, cuanto como por relaciones de subordinación étnica y de género.

Pero volviendo al tema más específico de la subjetividad, podemos decir sin temor a equivocarnos que toda esa estructura y cultura de discriminación de los *otros* sujetos, desencadenó un doble y contradictorio movimiento en la esfera de la subjetividad y la propia construcción cultural: por un lado la *desinstitucionalización o marginación* de esos sujetos y sus culturas, respecto al aparato institucional y al imaginario oficial⁴, y por otro lado, el inicio de un

⁴ Aquí hacemos referencia básicamente al aparato Estatal, pero no excluimos la problemática de discriminación y subordinación que existe hasta en las organizaciones populares y estructuras partidarias progresistas.

proceso de reproducción y resistencia de las culturas y grupos dominados, que ejercitaron los más variados mecanismos de negociación estratégica y de supervivencia.

En el caso de las nacionalidades, la resistencia cultural que fue gestándose en la intimidad colectiva de las comunas, tuvo que establecer relaciones estratégicas que llamaremos “intersubjetivas” con el mundo mestizo; su aparición nacional sólo pudo expresarse en otros momentos por medio de episódicos levantamientos o por medio de transacciones culturales territorialmente extendidas, generalmente ligadas a la artesanía, la música y la culinaria, por medio de las cuales siguieron filtrándose porciones de la cultura subordinada hacia la sociedad dominante “blanco mestiza”, la cual, a pesar de mirarla con superioridad y someterla a una marginalización relativa, incorporó en su cultura muchas formas de esos otros sujetos postergados, creándose desde entonces esa especie de ambivalencia de la cultura dominante frente a las culturas subyugadas: por un lado su reconocimiento de éstas, restringido a ciertos hechos que no implicasen una ruptura de la uniculturalidad y de la configuración uninacional del Estado –como la valoración simbólica europeizada de figuras como las de la realeza o los héroes militares indios o el reconocimiento de esas culturas como hecho folklórico-; pero por otro lado, su desprecio efectivo de tales culturas y su anulación como un ingrediente real de la sociedad y sus instituciones, pero sobretodo de la propia identidad global y de la conducción del poder.

De esa manera la conquista coartó el sujeto social indígena –y al afroecuatoriano-, y lo apartó radicalmente de cualquier presencia en la conducción de la sociedad. Y aunque no haya logrado destruir su organización ni los elementos de su resistencia cultural -con los cuales los pueblos indios y especialmente los quichuas lograron sobrevivir como pueblos y naciones y mantener la plena vitalidad de su cultura hasta la actualidad-, de todos modos esa coartación fue suficiente para sacar lo indio por fuera de las opciones del pensamiento emancipador criollo mestizo de aquellos tiempos⁵, que se vio restringido a una parte de las aspiraciones y potencialidades de la liberación, especialmente aquellas que le permitía su propia visión revolucionaria anti-colonial.

El sujeto mujer, y muy a pesar de las contribuciones históricas de figuras femeninas hasta legendarias⁶, fue abruptamente cercenado desde la Colonia y tampoco se incorporó en las construcciones del imaginario relevante.

El Pensamiento Moderno Positivista

⁵ Por eso las ideas sobre lo indio, por ejemplo, del propio Espejo y el pensamiento ilustrado emancipador de esa, centrado en la progresista “Sociedad de Amigos del País de Quito”, no mostraron mas que una visión paternalista en el mejor de los casos, o hasta un cierto desdén en la mayoría de ellos.

⁶ Benjamín Carrión reconoce que son básicamente mujeres los personajes que tenemos para mostrar a la historia universal.

Existe un hilo conductor histórico entre la revolución industrial, la instauración del capitalismo de la gran industria y el movimiento de la Ilustración como procesos constitutivos de la clásica Era Moderna. La Modernidad surgió marcada por una oposición entre el desarrollo de una burguesía boyante y una masa de trabajadores/as desposeídos/as, y desde su constitución entrañó la disputa por la dirección que debía tomar el proyecto emancipatorio.

La expansión de un modo de producir que inauguraba confiado los más novedosos mecanismos productivos, descubría la fuerza productiva de la ciencia y la manipulación de la naturaleza, colocó a Inglaterra a la cabeza y puso en apuros a las formaciones que se comenzaron a rezagar como España, que trató de ponerse al día aunque con poco éxito mediante la reforma de los Borbones en el Siglo XVIII [Freile 1978; Astuto 1992; Leddy Phelan 1995]. La expansión industrial capitalista iba ligada a una inusitada confianza en el carácter progresivo de la historia y el culto a la razón que, aunque mostró variaciones importantes entre las escuelas anglosajona (razón instrumental) y la francesa/alemana (razón histórica) fue un eslabón clave del proyecto de la Ilustración y de la concepción global europea de la Modernidad que se asumía como La Civilización.

La cultura de todos los pueblos blanco/mestizos de América nació marcada de esa concepción de la Modernidad Europea para la cual, ser moderno era usar la razón y el poder de la ciencia, una ciencia positivista, claro está, que redujera todo a las más simples leyes y regularidades bajo cuya manipulación se haría posible lograr un progreso ascendente hacia la meta superior de esa Cultura única, que serviría desde entonces para recodificar toda otra forma de saber. De esa manera se sembraron las raíces de lo que podríamos denominar un “monismo” cultural o “uniculturalidad” que reforzó la que ya se había sembrado en las Colonias de América.

En la Modernidad Media la expansión por parte del poder del industrialismo y de la ética protestante, como la denominaría Weber [Weber 1989], y la construcción de proyectos y pensamiento utópicos desde la orilla de las masas empobrecidas e intelectuales progresistas, pasaron a constituir dos visiones antagónicas de la emancipación. Una visión liberal centrada en el progreso personal que nos haría capaces de emanciparnos por medio del dominio de la fuerza productiva humana y de la naturaleza, y una visión colectivista igualitaria centrada en el poder colectivo y en la supeditación del interés privado al bien común, en armonía con la naturaleza.

Pero bajo la égida o influencia del pensamiento positivista y más tarde del neopositivismo con todas sus variantes, primó un modelo lógico “objetivista” que, aunado a la visión eurocéntrica, unicultural, se constituyó un obstáculo para la pluriculturalidad, aun en los terrenos del quehacer contrahegemónico.

“Posmodernismo”: Incredulidad a los Metarelatos y Atomización del Sujeto

Las tesis del posmodernismo conservador se anuncian desde hace un par de décadas como rescate y vivificación del sujeto frente a las rigideces del determinismo histórico, pero si miramos el problema con detenimiento, podemos concluir que no hay tal vivificación, al menos en un sentido emancipador, porque se activan múltiples sujetos fragmentados e inconexos, fracturando toda posibilidad de forjar un bloque social multicultural.

En realidad, la imposición del capitalismo salvaje con todo su pesado fardo de polarización y retroceso, creó para los monopolios que lo sostienen un serio reto de reconstrucción de la hegemonía y la necesidad de un agresivo movimiento neoconservador en el campo de las ideas. Como lo hemos explicado más ampliamente en otro trabajo [Breilh 1999] fue Jean-Fraçois Lyotard el campeón de esta cruzada con su lucha pertinaz contra los que denominó “métodos totalizantes y universalizantes”, y “contra los privilegios de categorías que se erigen en explicaciones generales o metarelatos del movimiento de la sociedad”, tanto así que definió al posmodernismo como “la incredulidad respecto a los metarelatos [Lyotard 1986].

Deleuze y Guattari cuestionaron el capitalismo desde una perspectiva lakianiana⁷ y a partir de su explícito descreimiento sobre la existencia de una totalidad primigenia, plantearon la liquidación del sujeto moderno y humanista, mediante el rechazo a la idea del “ego”, del “superego” y a favor de un inconsciente dinámico; en otras palabras desde esta visión, no habría un sujeto unificado, racional y expresivo, sino sujetos descentrados, liberados de identidades y completamente libres para tornarse dispersos y múltiples, reconstituidos en nuevos tipos de subjetividad [Deleuze & Guattari 1985].

No hay duda de que esas formas de pensamiento constituyen expresiones de rechazo al determinismo, y a toda forma de represividad⁸, sea esta de cualquier signo ideológico, y en esa medida constituyen un desafío a la reflexión, pero su basamento liberal en última instancia, su fundamento nietzscheano, conspiran contra su afán liberador y reconstituyen bajo una nueva fachada liberal anarquista el neodeterminismo de las voluntades de poder individuales, en otras palabras, al pretender sustituir el determinismo y toda represión institucionalizada y conducida por los llamados “controladores” que pueden ser

⁷ El método psicoanalítico de Lacan unifica el deseo (Freud) con lo político (Marx) y asimila la represión psicológica con la represión política.

⁸ El capitalismo según Deleuze & Guattari, decodifica radicalmente y desterritorializa toda vida social; inventa el individuo privado, dueño de su propio cuerpo y de su trabajo y para lograr su desterritorialización debe desaparecer todo lo sagrado, ritual o tradicional, pues no hay necesidad para ninguna creencia trascendente ni nada que limite al individuo autónomo, en esa medida es radical. Pero por tener una estructura esquizofrenizante la sociedad capitalista es la más represiva pues a la par que desterritorializa, inmediatamente reterritorializa a los grupos, pero recodificando sus formas ancestrales, el Estado, la nacionalidad, la familia que reaparecen bajo el gobierno de las reglas más represivas.

los empresarios, los burócratas o los dirigentes de ideologías totalitarias –cuyo cuestionamiento compartimos- caen paradójicamente en una forma de indeterminismo del sujeto atomizado y roto en mil pedazos liberales de “deseo productivo” que, al buscar superar el poder y el orden establecido acaban reconstituyendo un neodeterminismo, tan anestesiante como el que critican, pues su cuestionamiento de los excesos deterministas creados alrededor de los principios de “unidad”, “jerarquía”, “identidad”, “fundamentación”, “subjectividad”, los lleva a un neodeterminismo basado en los “anti principios” de “diversidad”, “diferencia” y “multiplicidad” en la teoría, en la política, y la vida cotidiana [Breilh 1999].

Lo que acontece con ese tipo de propuestas es que sustituimos un problema para crear otro semejante o peor. Pasamos de los errores de la totalización y del énfasis erróneo en lo macro, a los errores de la fragmentación, del centramiento en lo micro, o como lo diría Best [citado por McLaren 1997, 82]:

“El reverso de la tiranía de la totalidad es la dictadura del fragmento...Sin algún concepto de totalidad para contrabalancear el énfasis posestructuralista / posmoderno en la diferencia y en la discontinuidad, estaríamos abandonados a la serialidad del individualismo pluralista y a la supremacía de los valores competitivos contra la vida colectiva.”

Un notable antropólogo latinoamericano sostiene que ha sido nefasto el tratamiento que se ha dado desde los dos extremos del economicismo y del relativismo cultural, al tema de la subjectividad popular y la diversidad cultural. En referencia a lo primero, explica que si no nos ocupamos sólo de la explotación económica, sino también de la miseria cultural del campesino, podemos evitar idealizarlo y percibir que la mera continuidad de las tradiciones subalternas puede consolidar la dominación, y por eso insiste en que solamente la historización, o sea, la ruptura –como lo afirma Eduardo Menéndez, puede llevar a la apropiación de una alternativa. Con respecto al culturalismo sostiene que, una de las consecuencias metodológicas de ese tipo de antropología es la de que :

“analizan las culturas subalternas utilizando solamente el relato de los autores...Ese empirismo ingenuo desconoce la divergencia entre lo que pensamos y nuestras prácticas, entre la autodefinición de las clases populares y lo que podemos saber sobre la vida de ellas a partir de las leyes sociales en que están insertas. Opera como si conocer fuese agregar datos según su aparecimiento espontáneo, en vez de construir conceptualmente las relaciones que les dan sentido en la lógica social”. [García Canclini 1993, 71].

HACIA UNA INTERSUBJETIVIDAD EMANCIPADORA

Entonces la salida para superar el monismo y el culturalismo, para terminar con ese sujeto restringido o unilateral, despojado de la riqueza de *los otros* e incapaz para proyectar a ellos/as la propia riqueza, es el trabajo y la reflexión sobre formas de construcción *intersubjetivas*, que deriven en resultados multiculturales y una visión pluralista emancipadora. Todo lo cual introduce la necesidad de provocar avances en el pensamiento dialéctico y trabajar sobre nuevas categorías del mismo.

Cuando los sujetos históricos dejan de colocarse a espaldas y se “miran” con un afán compartido nace un proceso de *intersubjetividad* el cual puede ocurrir en el escenario académico (interdisciplinaridad) o en el de la cultura (interculturalidad).

No todo reconocimiento de la *interculturalidad*, sin embargo, tiene un sentido emancipador. La visión hegemónica de la diversidad cultural, reproducida en muchas formas por el Estado neoliberal y las ONGs funcionalistas, busca reconstituir la hegemonía mediante la funcionalización de la diversidad cultural, a través de formas de “asimilacionismo” o la absorción y recodificación de otras culturas bajo la forma dominante y su proyecto, y eso gracias a mecanismos como la aculturación, el folklorismo o el indigenismo. Pero también puede asumir la forma de fusión (el llamado “melting pot”) [Q’Anil 1999] que implica el vaciamiento de lo propio, para configurar una nueva cultura “común”, homogénea, y funcional a la sociedad de mercado, bajo el patrón del “ciudadano consumidor” que encarna la versión ciudadana, renovada, de la “ética protestante”.

El reconocimiento efectivo de la diversidad cultural, es decir el *pluriculturalismo* que se opone al monismo, implica el respeto a las diferencias culturales y la voluntad para que ellas sobrevivan, pero en este punto cabe también reconocer que no todo pluriculturalismo es emancipador, sino sólo aquel que adquiere la forma de *multiculturalismo crítico*, es decir un proceso de construcción conjunta mediante la integración de varias culturas por medio del análisis intercultural, en medio de una visión solidaria, de respeto a las diferencias culturales bajo equidad de derechos y oportunidades, tesis que no sólo se viabiliza por medio de la crítica cultural, sino que adquiere sustento en la subversión de toda forma de dominio y concentración de poder, tanto de clase, como de género y étnica. En esa medida, la *interculturalidad* puede ser una relación estratégica o dialógica⁹ -dependiendo de las condiciones históricas de dicha relación, que se realiza con el objeto de empujar un proyecto de emancipación global en el que, a la vez que pervivan y se fortalezcan las culturas, bajo un enriquecimiento mutuo, también se reconozcan las características sociales comunes de los grupos subordinados y las metas estratégicas socialmente compaginadas y solidarias de su lucha conjunta. Es por tanto un doble movimiento dialéctico, el de desarrollo de la diversidad cultural, en sus expresiones más avanzadas y democráticas, y un movimiento de desarrollo de la unidad contrahegemónica y

⁹ No puede ser siempre dialógica cuando se encuentran intereses históricos opuestos es estratégica.

construcción unitaria de una sociedad nueva, un movimiento que respeta y construye los vínculos y encuentros, entre los que están los de clase, los valores democrático solidarios compartidos por varias culturas y la defensa de los espacios e instituciones que viabilizan esa construcción.

La construcción emancipadora intersubjetiva sería entonces una superación dialéctica de la construcción emancipadora convencional de la izquierda mestiza, que ha sido en gran medida monocultural. Monocultural no sólo en el sentido de su línea “eurocéntrica” o fuertemente referenciada por los parámetros del pensamiento de la modernidad “Occidental”, sino también monocultural androcéntrica. Pero al decir superación dialéctica, significa que, así como reconocemos “nosotros/as” el valor de nuestras historias de lucha, de las expresiones emancipadoras de nuestro pensamiento y de la práctica de nuestras organizaciones, así mismo debemos hacerlo con las de los/as otro/as y con los procesos libertarios generados también por la cultura mestiza, sus literatura y sus organizaciones de lucha. Ese paso significa la conjunción del poder explicativo de varias formas o expresiones del pensamiento crítico hacia una *metacrítica* que no es la simple sumatoria de las capacidades explicativas y del poder transformador de los grupos sino que implica una dimensión nueva, una superación dialéctica.

La apertura multilateral del pensamiento crítico no puede implicar la diversificación absoluta, sin un concomitante movimiento de unidad, pero ya no la unidad bajo una *epicultura* que se asume como la rectora que hegemoniza, ni tampoco la unidad que se construye alrededor de ningún “relato matriz” o “narrativa maestra” que se impone sobre las otras, sino que se requiere de un relato unificador o metadiscurso, que sea unificador sin ser dominador y que pueda orientar discursos emancipadores complementarios [McLaren 1997], para lo cual debe no incorporar verdades dogmáticas sino la narrativa de la equidad, los derechos y la liberación, colectivos e integrales –no liberal individuales- todo lo cual a su vez demanda, para unos, un salto hacia una dialéctica más abarcativa o pluritópica¹⁰ y, para otros, la apertura hacia una “exterioridad”¹¹ [Dussel 1977], sustentadas en una nueva noción de totalidad, no homogenizante ni impositiva. o en una superación de la misma.

La gran interrogación que los hechos de la historia reciente nos han planteado a los marxistas es si la teoría marxiana, así como en las etapas anteriores fue un discurso emancipador, tal vez el que integró con mayores alcances la experiencia histórica de la lucha emancipadora de la modernidad, puede ahora constituirse en una herramienta para la construcción de esa nueva metanarrativa de la liberación, que permita comprender los procesos particulares a la luz de las

¹⁰ Crítica dialéctica pluritópica planteada por Mario Sáenz que supera el entendimiento monotópico de las concepciones eurocentristas.

¹¹ Enrique Dussel en su “Filosofía de la Liberación” utiliza el concepto de “exterioridad” o lógica de la alteridad, que rebasaría la totalidad y correspondería al horizonte de los otros, de los oprimidos y que se relaciona con el “método analéctico”.

determinaciones más amplias, que ofrezca a los estudios simbólicos una teoría social y política, y que contribuya a coordinar los discursos de “los/as otros/as”, pero sin que se difuminen su pertenencia social y las metas históricas globales, bajo un multiculturalismo que es semilla para un *neohumanismo popular*, que apuesta a un “hombre nuevo” y el reconocimiento de un sujeto histórico para un “renacimiento” hacia nuevas utopías, sólo que ahora desde la perspectiva colectivista y bajo una concepción de “totalidad responsable”, abierta, que “evite una homogenización discursiva y un cerramiento de significado prematuro, o falso universalismo...que lleva a una utopía categórica” o dogmática y determinista [McLaren 1997, 89].

A esa conclusión hemos llegado al trabajar por una nueva salud colectiva, cuya perspectiva se aproxima a la máxima defensa de la vida y el bienestar, respecto a lo cual el marxismo ha sido una herramienta formidable para la forja de una cultura de la transformación; la consolidación de un saber crítico; la profunda renovación del método científico y la teoría del conocimiento; la interpretación integral de las instancias de la práctica y del Estado [Breilh 1989]. Arsenal por el que pasó toda manifestación importante de la contra cultura latinoamericana hasta ahora [Cueva 1987] y que puede seguir alimentando la nueva construcción que aquí hemos perfilado.

BIBLIOGRAFÍA

- Astuto, Philip (1992). Eugenio Espejo, 1747-1795. Quito: Abrapalabra Editores.
- Breilh, Jaime (1989). El Marxismo en la Defensa y Transformación de la Vida: Ámsterdam: Ponencia a la XI Conferencia sobre Ciencias Sociales y Medicina.
- Breilh, Jaime (1996). El Género Entrefuegos: Inequidad y Esperanza. Quito: Ediciones CEAS.
- Breilh, Jaime (1999). La Inequidad y la Perspectiva de los Sin Poder: Construcción de los Social y del Género en “Cuerpos, Diferencias y Desigualdades (Ayala, org.): Bogotá, Utópica Ediciones.
- Breilh, Jaime (1999). Posmodernismo o Pensamiento Liberador: Una Visión desde los Sin Poder. Quito: Revista Espacios, 9: 123-142.
- Cueva, Agustín (1987). El Marxismo Latinoamericano: Historia y Problemas en “La Teoría Marxista” (Cueva, A.). Quito: Editorial Planeta.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1985). Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Freire, Carlos (1978). El Siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito en “Eugenio Espejo: Conciencia Crítica de su Epoca”. Quito: Centro de Publicaciones de

la PUCE.

García Canclini, Nestor (1993). Gramsci e as Culturas Populares na América Latina em

“Gramsci e a América Latina” (Coutinho Carlos e Nogueira Marco, editores). São

Paulo: Paz e Terra, p.61-83

Leddy Phelan, John (1995). El Reino de Quito en el Siglo XVII. Quito: Banco Central del

Ecuador.

Lyotard, Jean-François (1986). La Condición Posmoderna. Madrid: Editorial Cátedra.

Q’Anil (1999). Guía Sobre Interculturalidad. Guatemala: Cuadernos de Q’Anil, 1.

Weber, Max (1989). A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Zahar.