

EL ROL DE LES INTELLECTUALES EN PROCESOS EMANCIPATORIOS*

MANUEL GARCÍA REY**

RESUMEN

El presente trabajo explorará cómo diferentes enfoques teóricos críticos entienden el rol de les intelectuales en los procesos emancipatorios¹. Ya desde las *Tesis sobre Feuerbach* escritas en 1845, Marx le otorgaba un papel activo a los filósofos en la transformación de la realidad. Posteriormente, la idea marxista de intelectual según Gramsci, le otorga un papel relevante en la organización de la voluntad colectiva y en el desarrollo de una reforma intelectual-moral. A través de un enfoque postmarxista en Laclau y Mouffe, se indagará en el rol que podrían tener les intelectuales en la construcción de proyecto y discurso hegemónico. Posteriormente, introducimos una mirada postestructuralista con Foucault y Deleuze, según los cuales la función del teórico implica luchar contra las formas de poder que invalidan el discurso popular, y no representar a las masas. Seguido, arribamos a la crítica postcolonialista que Spivak realiza hacia este «realismo representacionalista», problematizando la construcción de sujeto y la omisión de la difícil tarea de producir ideología contrahegemónica. Por último, introducimos la problematización que Ravecca realiza sobre la opresión y la relevancia del desarrollo de una *ética de la escucha* para lograr la articulación crítica de las luchas, respetando las especificidades de cada una.

PALABRAS CLAVE

Intelectuales; Teorías críticas; Procesos emancipatorios.

* Trabajo final de corte ensayístico elaborado en el marco del curso *Teoría Política III: “Poder, opresión y democracia: debates contemporáneos de Teoría Política y pensamiento crítico”* de la Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR. Montevideo, Uruguay.

** Estudiante de la Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR. Montevideo, Uruguay. Correo: manuelgarcia.rmp@gmail.com

1 Entendemos que el uso genérico del masculino como “género neutro” es una construcción política que, aunque no sea deliberadamente planificada, es un reflejo de la estructura de poder que jerarquiza a los varones —a la vez que este uso actualiza y reafirma dicha estructura. En este sentido, en este trabajo se utiliza un *lenguaje inclusivo*. Se apuesta a la utilización del vocabulario neutro que no indica necesariamente género (hablar de “las personas”, por ejemplo), y en los casos en los que sí es necesaria la utilización, se usa la letra ‘e’ como vocal neutra, con el objetivo de economizar el lenguaje y contemplar a aquellas personas que no se identifican con ningún género del binomio masculino-femenino.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

García, M. (2021). El rol de los intelectuales en los procesos emancipatorios. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 17-18, 31-44.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo de reflexión analizaremos a través de diferentes enfoques teóricos cómo se entiende el papel de los intelectuales en la construcción de procesos emancipatorios. Pero en primer lugar, cabe preguntarnos qué entendemos exactamente por «intelectual» o «intelectuales». Eduardo Galeano, por ejemplo, ha presentado matices con la categoría. Según Pablo Messina en un artículo publicado en el semanario uruguayo *Brecha* (2021), por un lado, Galeano rechazó abiertamente la etiqueta de «intelectual» que a veces le otorgaban desde los mismos círculos intelectuales en los que participaba². Por otro lado, en el emblemático libro *Las venas abiertas de América Latina*, Galeano desarrolló un ensayo de economía política en forma de novela, realizando una traducción de los “códigos” manejados en la academia para ponerlos “al servicio del lector medio”, lo cual, según el historiador Aldo Marchesi (en Messina, 2021), pudo generar rispideces con las ciencias sociales, que se encontraban en proceso de profesionalización y dejaban de lado esa forma ‘ensayística’ de producir conocimiento. Según Messina, sin embargo, a partir de la publicación *El libro de los abrazos*, se empieza a vincular a Galeano con la idea de *sentipensar*, entendida “como una combinación de lo racional con lo emotivo-vivencial”. Para Messina, esa asociación constituye una reformulación en la disputa por el significado de la idea de intelectual, más que una superación de dicha categoría. En este sentido, los intelectuales *sentipensantes* existirían del mismo modo que existen los intelectuales orgánicos en Gramsci o los intelectuales «críticos» en la Escuela de Frankfurt, entre otros (Messina, 2021).

El anterior fue simplemente un breve ejemplo para dar cuenta de que la conceptualización de «intelectual» no es inequívoca. La categoría «intelectual» podría entenderse como un “significante vacío”: depende de quién la defina y con qué contenido lo haga. La definición está en debate, y parte de las reflexiones de este trabajo así la abordan. El objetivo del artículo consiste

2 En una entrevista realizada por el canal 10 en el año 2010, Galeano dice: “La palabra intelectual me da pánico. Yo no quiero ser intelectual. Los intelectuales divorcian la cabeza del cuerpo. Yo no quiero ser una cabeza que rueda por los caminos” (Messina, 2021).

en explorar qué rol se les otorga a los intelectuales en los procesos emancipatorios desde diferentes corrientes, eligiendo la categoría «intelectual» como una de las posibles. Definir su rol, implica definir la categoría misma, porque indica el deber ser de los intelectuales, su función en la sociedad, su vínculo con otros grupos y su relación con los procesos de opresión, entre otras cuestiones. Partiendo de la base que ocupamos posiciones distintas en las múltiples estructuras y entramados sociales, entendemos que cada quién podrá desde su lugar, realizar un aporte diferencial a los procesos emancipatorios. En este artículo, nos propondremos indagar cómo algunos autores críticos entienden el relacionamiento de este grupo de la sociedad que nombramos intelectualidad, con los procesos emancipatorios. Usaremos la categoría operativamente para referirnos a nosotros mismos como estudiantes universitarios de las ciencias sociales, a las personas relacionadas al mundo universitario del área social, y en general —como define la RAE— a las personas dedicadas “preferentemente al cultivo de las ciencias y las letras”.

DISCUSIÓN TEÓRICA

En filosofía, se considera a Karl Marx y a Friedrich Engels como los fundadores del materialismo histórico. Particularmente, en las once *Tesis sobre Feuerbach* escritas en 1845, Marx reflexiona sobre la relación entre teoría y praxis, y realiza un aporte importante al otorgarle un papel a la acción práctica de los filósofos. Por un lado, Marx (1980) realiza una crítica del idealismo tanto como una crítica del materialismo no histórico —materialismo *contemplativo*. Este materialismo concibe la realidad como un objeto contemplativo, y no como actividad sensorial; no como práctica ni como algo a modificar. El idealismo, directamente no concibe la actividad sensorial como tal: no la considera realidad —y así es que se opone al materialismo. Para Marx (1980), Ludwig Feuerbach —como materialista no histórico— “sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana”, y por lo tanto, “no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica»” (p. 2).

Marx (1980) decía que “la vida social es, en esencia *práctica*”; es en la práctica donde las personas tienen que demostrar la realidad, la verdad, “la terrenalidad de su pensamiento” (p. 2). Es en la realidad donde la actividad humana puede incidir. Según Marx, la teoría materialista que sostiene que las personas son fruto de sus circunstancias puede pasar por alto que son las personas las que hacen que cambien dichas circunstancias. Para Marx, el rol de los filósofos en esta “práctica revolucionaria” es fundamental. Según el autor,

si la filosofía no sirve para modificar la realidad, no sirve para nada. Por el contrario, puede reproducir lo existente. Una filosofía revolucionaria, es aquella que, de algún modo, logra transformar la realidad: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1980, p. 3). Entendemos como un aporte precursor del autor considerar que los intelectuales deben aportar a la transformación de la realidad de alguna manera, y no meramente deben quedarse con la interpretación de la misma.

Marx y Engels desarrollaron una vasta producción escrita, fundando una manera de leer la historia de la humanidad, y por consiguiente, desplegando concepciones respecto a la economía, la desigualdad, el conflicto, etcétera. El marxismo puede ser considerado como una traducción dialéctica de ciertos clamores por la justicia (Ravecca, 2017), traducción que dejó una huella que marcaría posteriores corrientes teóricas y generaciones de pensadores. Antonio Gramsci fue un filósofo que adscribió a las teorías marxistas, pero trazando nuevos recorridos y realizando aportes novedosos. Gramsci complejiza de cierto modo la teoría marxista por su modo de entender la superestructura. Entiende que si bien la estructura económica condiciona la superestructura, ésta no es un mero reflejo de la infraestructura. En la constitución de lo social, la política y la cultura también tienen un lugar activo. La noción de *hegemonía* en Gramsci amplía el campo de entendimiento de lo político ya que implica otorgarle relevancia a la superestructura, a la cultura y al terreno de la sociedad civil, donde las personas accionan y piensan juntas. La relación del sujeto con los medios de producción determina la posición en una estructura de clases, pero esta posición no determina la formación subjetiva de clase. El sujeto además de pertenecer a una *clase en sí*, debe formar *clase para sí*, buscando construir sentidos colectivamente y ampliando su autonomía. En ese sentido, para Gramsci (1980) los intelectuales tienen un papel importante en el terreno político, ya que aquí es donde se construye consenso y se disputa la hegemonía. La política resemantiza sentidos sobre el mundo y los intelectuales deben formar parte de esta puja por la significación.

En la distinción entre *marxistas clásicos* y *marxistas occidentales* que establece Razmig Keucheyan (2016) para tipificar la relación entre teóricos críticos y política, a Gramsci se lo podría ubicar como un marxista clásico, en el sentido de que participó activamente de organizaciones políticas de las cuales obtuvo conocimiento empírico sobre el mundo social. Gramsci entiende que los intelectuales revolucionarios establecen relaciones orgánicas con el partido político, y el partido político es el órgano que conduce al pueblo a fundar un

nuevo Estado, siendo “la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales” (Gramsci, 1980, p. 12). En esta formación de voluntad colectiva nacional, el partido político es organizador y al mismo tiempo su expresión activa y operante. El partido político es un líder pedagógico en tanto agente de transformación intelectual de las masas. Como marxista, Gramsci entiende que un proceso emancipatorio requiere de una reforma de la estructura económica. Pero no solamente. El autor sostiene la necesidad de establecer una reforma intelectual y moral de la sociedad, de la cual partido político e intelectuales deben ser abanderados. De este modo, Gramsci propone construir un bloque intelectual-moral que haga posible el progreso intelectual y político de las masas, en dirección a un proyecto contrahegemónico. En la construcción de hegemonía, el intelectual revolucionario desarrolla el ejercicio de liderazgo y de producción de consenso.

Para Gramsci (1980) es necesario construir un bloque hegemónico, porque las masas están fragmentadas y dispersas. Aunque la actividad histórica de los grupos sociales subalternos tiende a la unificación por lo menos a niveles mínimos y parciales, esta inclinación es atacada sin cesar por los grupos dominantes. Según Gramsci (1980) “la historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica” (p. 11). Los intelectuales revolucionarios tienen que colaborar en la unificación de la memoria subalterna. Los subalternos están fragmentados, y por ello es necesario que subalternos e intelectuales construyan un bloque que organice la voluntad colectiva y devenga en Estado.

A la hora de analizar la concepción gramsciana acerca del papel del intelectual en los procesos emancipatorios, conviene precisar qué es lo que el autor entiende por intelectualidad. En este sentido, existe una línea antielitista del autor necesaria de rescatar. Gramsci (2006) se pregunta por los límites ‘máximos’ que admite el concepto «intelectual» y por la existencia de un criterio unitario para caracterizar las diversas actividades intelectuales y distinguirlas de las actividades de otros grupos sociales. Plantea que el error metódico más común es buscar ese criterio de demarcación “en lo intrínseco de las actividades intelectuales y no, en cambio, en el conjunto del sistema de relaciones en que esas actividades se hallan (...) [o] en el complejo general de las relaciones sociales” (p. 6). A su vez, Gramsci recuerda que el proletariado no se caracteriza por desarrollar el trabajo físico o manual, sino por ocupar una posición de trabajo “en determinadas condiciones y en determinadas relaciones sociales” (p. 6), también advirtiendo que no existe trabajo puramente físico: incluso en los empleos más mecánicos y repetitivos existe un mínimo de técnica, de creación y de intelectualidad. En general, para Gramsci (2006) “no hay actividad

humana de la que se pueda excluir toda intervención intelectual” (p. 7). Es por esto que para el autor “todos los hombres son intelectuales” (p. 7). Aunque no todos ejerzamos el rol de intelectuales típicos en la sociedad, todos somos capaces de desarrollar pensamiento y reflexión crítica. Existe una distinción operativamente lógica para hacer referencia a “la inmediata función social de la categoría profesional de los intelectuales”, pero como enfatiza el autor, “no tiene sentido hablar de no-intelectuales, porque los no-intelectuales no existen” (Gramsci, 2006, p. 7).

Destacaremos una última idea de Gramsci que a nuestro entender invita a una reflexión materialista-dialéctica sobre el rol de los intelectuales. Para el autor, la filosofía de la praxis ha innovado con su crítica a la idea de «naturaleza humana», noción extendida en la disciplina histórica y en la ciencia política. La filosofía de la praxis afirma que no existe tal naturaleza humana entendida como fija e inmutable. La esencia humana tampoco es una cuestión abstracta inherente a cada individuo (Marx, 1980). En todo caso, la naturaleza humana refiere al “conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas” (Gramsci, 1980, p. 16). En la historia, no hay una esencia inmutable. La historia implica necesariamente movimiento. Bajo esta perspectiva, la misma filosofía de la praxis va a desaparecer en algún momento. De esta forma, Gramsci invita a problematizar la fijación de los intelectuales respecto a sus teorías, y a que estos realicen una revisión constante, una crítica inmanente. Su concepción de historia y de naturaleza humana le brinda un carácter dinámico al papel de los intelectuales en los procesos emancipatorios.

Continuando con la reflexión, tomaremos la perspectiva postmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe para profundizar tanto como para problematizar algunas de las ideas gramscianas en torno al papel de los intelectuales en los devenires emancipatorios. Una de las características que presenta la obra *Hegemonía y estrategia socialista* de Laclau y Mouffe (1987), es la centralidad atribuida al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales. Sin esto significar simplemente la explicación lingüística de lo social, la intención de los autores radica en reconocer la relevancia del campo de *lo lingüístico* en el campo de lo social. La idea de *discurso* se desarrolla desde esta perspectiva. Un discurso emancipatorio busca transformar una relación de subordinación en una relación de opresión. Categorizar un vínculo como una subordinación, es una acción descriptiva. Categorizar una relación como opresión, rescata lo político del vínculo. Un vínculo de subordinación puede ser visto como «natural», pero al ser abordado por el discurso emancipatorio, se visualiza la opresión contenida en esta relación. Por ejemplo, el hecho de que las mujeres se hagan cargo en

mayor proporción que los varones de las tareas de cuidados, puede ser visto como algo que simplemente ocurre, como una subordinación «natural». Pero los feminismos lo desnaturalizan discursivamente y lo llenan de contenido político al categorizar esta subordinación como una relación de opresión.

Como mencionamos antes, en la obra de Laclau y Mouffe se retoman diversos aspectos de Gramsci. La misma noción de *hegemonía* que los autores colocan en el título de su libro nace del marxista italiano. Sin embargo, Laclau y Mouffe (1987) señalan que Gramsci significa tan sólo una etapa en el proceso de deconstrucción de la perspectiva política esencialista del marxismo clásico; porque para Gramsci, la clase social continúa siendo el núcleo fundamental de toda articulación hegemónica. Según Laclau y Mouffe, la realidad actual nos obliga a trascender Gramsci y deconstruir la noción misma de clase social. De este modo, redefinen el proyecto socialista como una *radicalización de la democracia*: una articulación de las luchas contra las distintas opresiones (de género, de raza y de clase, entre otras). Esta democracia radicalizada y plural debe ser extendida a espacios cada vez más numerosos de la sociedad, y en esta tarea, el intelectual cumple un rol trascendental. Es necesario que el intelectual crítico del esencialismo, dé cuenta de la multiplicidad de luchas políticas contemporáneas.

Para Laclau y Mouffe (1987), las luchas deben articularse de forma equivalente, y esto se forja políticamente a través de la construcción de hegemonía y de discurso emancipatorio. La democracia radicalizada conlleva una construcción política y hegemónica. La búsqueda hegemónica implica un proceso doble: un reconocimiento de la *especificidad* de cada lucha particular y a su vez, una apuesta por la *universalización* de estas luchas. El rol de les intelectuales será contribuir a la articulación de las luchas formando una cadena de equivalencias de opresiones. De este modo, los autores realizan una crítica a la perspectiva esencialista acerca de la constitución de las identidades colectivas. Las *identidades políticas* no se desprenden automáticamente de las condiciones materiales de existencia, sino que se construyen política y discursivamente, y aquí les intelectuales críticos tienen un rol trascendental.

Por último, Laclau y Mouffe (1987) sostienen que aunque la búsqueda de hegemonía apunte hacia la construcción de universalidad y de proyecto colectivo, el mismo se realiza desde una particularidad: lo realiza un individuo o un conjunto de ellos desde un determinado grupo o posición. Es por esto que para construir hegemónicamente hay que tener en cuenta la otredad. Si en el proceso de radicalización democrática les intelectuales ejercen liderazgo hegemónico, es necesario que representen las voces de todos y todas, a la vez que reconocen

su posición. Los intelectuales deben escuchar a los otros y representar fielmente los proyectos colectivos.

Cambiando de enfoque, revisaremos ideas enmarcadas en la perspectiva postestructuralista de Michel Foucault y Gilles Deleuze (1979). Ambos teóricos mantienen una conversación incluida en *Microfísica del Poder*, acerca de la relación entre intelectuales y poder, los límites y continuidades entre teoría y práctica, los procesos de lucha y el rol del intelectual en los mismos.

Para Foucault (1979), tradicionalmente la politización de un intelectual se realizaba de dos maneras: por su posición de teórico en la sociedad burguesa, en tanto un ser rechazado, ‘maldito’ o acusado de subversión; o por el desarrollo de su propio discurso, en tanto descubre la verdad y revela relaciones políticas antes imperceptibles. Estas dos politizaciones se entremezclaban en momentos de reacción violenta del poder, ya que un intelectual podía ser rechazado y perseguido en el mismo momento en el que las cosas aparecían en su ‘verdad’. Tradicionalmente, “el intelectual decía lo verdadero a quienes aún no lo veían y en nombre de aquellos que no podían decirlo” (Foucault, 1979, p. 79).

Pero actualmente, para Foucault (1979) los intelectuales descubrieron que las masas no precisan de ellos para saber o comprender la realidad. Las masas saben exactamente lo que necesitan saber, mucho mejor que los intelectuales. Producen discurso y saberes. El problema radica en que existe un sistema de poder que obstaculiza e invalida esos discursos y saberes, sistema del cual los intelectuales también forman parte. Entender a los intelectuales como los únicos agentes de la conciencia y del discurso emancipatorio, es una noción que pertenece a este entramado de poder. Hablar por otros es indigno, expresa Deleuze (en Foucault, 1979). Es entonces que para Foucault el rol del intelectual no consiste en luchar por la “toma de conciencia” ni por representar a nadie, sino luchar contra las formas de poder que invalidan el discurso popular. Luchar por infiltrarse en el poder y hacerlo aparecer. Batallar por tomar el poder junto con las masas, sin opacarlas, dándoles protagonismo.

Foucault (1979) sostiene que si en los procesos emancipatorios reformistas los intelectuales participan representando, realizando la profesión de hablar en nombre de otros, entonces ocurre un mero remodelamiento del poder, en una represión a la expresión de las masas. Ahora, si los procesos emancipatorios de reforma son reclamados por aquellos a quienes concierne, entonces, más que reformistas, estos procesos son acciones emancipatorias revolucionarias, que desde su carácter parcial ponen en entredicho la totalización y jerarquización del poder. Deleuze (en Foucault, 1979) entiende que los intelectuales no deben contribuir a la representación reformada, por el contrario, deben

promover procesos revolucionarios en los que la gente hable y actúe por su propio nombre y valor.

Tanto los autores postestructuralistas como postmarxistas vistos hasta aquí, entienden el carácter complejo de las distintas desigualdades que operan en la actualidad, pero encontramos notorias diferencias en las maneras de entender la lucha contra estas múltiples desigualdades, y por tanto, en el rol que deben asumir los intelectuales en estos procesos. Laclau y Mouffe (1987) buscan una radicalización de la democracia, construyendo un discurso hegemónico que forje cadenas de equivalencias entre las múltiples luchas contra las múltiples desigualdades. Estos pensadores postmarxistas buscan entender la especificidad de cada lucha particular y al mismo tiempo, universalizar las batallas en un proyecto socialista común, donde los intelectuales tienen un papel fundamental como facilitadores de dicha articulación. Por otro lado, Foucault y Deleuze (1979) entienden que las múltiples formas de represión actuales se totalizan sencillamente desde el punto de vista del poder, y por esto, los intelectuales no tienen que buscar totalizar las distintas luchas. No se puede totalizar sin restaurar formas representativas, centralistas y jerárquicas; no hay que totalizar lo que ya está totalizado por parte del poder. Por tanto, Foucault y Deleuze entienden los procesos emancipatorios como locales y situados, que funcionan como cortafuegos, como defensas activas o preventivas. Los intelectuales a lo sumo pueden llegar a desarrollar conexiones laterales o sistemas de redes. La realidad no pasa por la articulación representativa en órganos de la izquierda clásica, sino por lo que efectivamente pasa en las fábricas, en las escuelas, en las prisiones (Foucault, 1979). No es que Foucault y Deleuze se opongan estrictamente a la búsqueda de un proyecto común o de establecer una generalidad de las luchas. Ellos se oponen a la totalización teórica de las luchas en forma de «verdad» absoluta, y entienden que lo que produce generalidad de la lucha, se encuentra arraigado al sistema mismo de poder.

Varias de estas nociones plasmadas en *“Los intelectuales y el poder: Entrevista Michel Foucault - Gilles Deleuze”*, son criticadas por Gayatri Spivak (1998) en *“¿Puede hablar el sujeto subalterno?”*. Para comenzar, según Spivak (1998), en la conversación que sostienen Foucault y Deleuze, se realiza una constante oposición mecánica entre interés y deseo. Al deseo se lo presenta como lo contrario a «ser engañado», de forma unitaria y sin fracturas. Quien sigue sus deseos actúa sin máscaras ni engaños propios. Por otro lado, la ideología está atada al interés, y se la considera como «falsa conciencia». Quien actúa siguiendo sus intereses o su marco ideológico, se opone a sus deseos más profundos. De esta forma, para Spivak (1998) Foucault y Deleuze no adhieren

a la idea de una contradicción constitutiva del ser, y de este modo se alejan de las izquierdas. Además, en nombre del deseo se vuelve a introducir al sujeto en el discurso del poder, y el sujeto introducido no es otro que un sujeto europeo. Intentando criticar la soberanía del sujeto, los autores fundan al sujeto occidental como el único sujeto/tema posible. Para Spivak, ambos filósofos ignoran la ideología, omiten la división internacional del trabajo y eluden la manera en la que están inmersos en la historia económica e intelectual.

Frente a la idea de Foucault y Deleuze acerca de que ya no existe representación y lo único que existe es acción, Spivak (1998) retruca fuertemente afirmando que la producción teórica es también una práctica —análogamente a como Marx (1980) afirma, criticando a Feuerbach, que la actividad sensorial es también una práctica. La teoría es rebelarse en la práctica. No hay tal oposición entre teoría abstracta y práctica concreta. Por otro lado, la representación existe aunque Foucault y Deleuze la ignoren en su análisis. Y además de que existe, es importante que los intelectuales entiendan su responsabilidad institucional como críticos y puedan representar a los sujetos subalternos. Se requiere de representación porque existen subalternos que no pueden ser escuchados o leídos aún. A pesar de la complejidad de su análisis, Spivak (1998) se muestra clara y categórica respecto al quehacer intelectual: “El individuo subalterno no puede hablar (...). La representación no se ha marchitado. La mujer intelectual tiene como intelectual una tarea circunscripta que ella no puede desheredar poniendo un florilegio en su firma” (p. 44).

Para Spivak (1998), tanto Foucault como Deleuze sostienen una presuposición metodológica incuestionable: el sujeto es dependiente del deseo y del poder. Además, el sujeto es introducido como sujeto aproximado a sí mismo, o por lo menos, como sujeto idéntico de los oprimidos. La autora critica el hecho de que en dicha concepción los intelectuales no formen parte de ninguno de estos grupos de sujetos y, solo puedan describir —pero sin describir— acerca del sujeto sin representación, y analizar —pero sin analizar— los desarrollos del poder y del deseo (Spivak, 1998). Este sujeto, por un lado es innominado, y por otro está presupuesto por ese mismo poder y deseo.

Según Spivak (1998) estos filósofos ejercen un realismo representacionista, ignorando la difícil tarea de producir ideología contrahegemónica. Más aún, al sostener que “la realidad es lo que pasa efectivamente hoy en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría” (Foucault, 1979, p. 83), justifican el positivismo del capitalismo neocolonial: establecen qué es lo real y qué no lo es. La atracción política de estos intelectuales por los espacios seleccionados parecería no verse cuestionada por ellos mismos. El teórico está

determinando cuáles son los espacios desde los cuáles se inicia la emancipación, y por lo tanto, está realizando el ejercicio de la representación (Spivak, 1998).

La crítica de Spivak a Foucault y Deleuze es profundamente postcolonial. Para la autora, es imposible que los intelectuales franceses a los que refiere imaginen “un tipo de Poder y de Deseo que encarne al sujeto innominado del Otro de Europa” (Spivak, 1998, p. 12). Y la cuestión no pasa solamente porque cada lectura o producción teórica que realicen estos intelectuales queda atrapada en colaborar a constituir o criticar al Sujeto siempre desde el lugar/tema Europa. El problema radica en que constituyendo el sujeto distinto al europeo, “se han preocupado de anular los ingredientes textuales con los que tal sujeto podría tomar posesión de su itinerario” (Spivak, 1998, p. 12). Han ignorado la posibilidad de que los subalternos realicen una investidura, de que se definan a sí mismos, de que tomen posición, de que conquisten su propio territorio.

Spivak (1998) plantea una alternativa postcolonial ante esta posibilidad de que los intelectuales sean cómplices de la persistente constitución del Otro como un propio reflejo de sí mismos. La misma consiste en la práctica política de considerar lo económico. Es decir, tener en cuenta la clase, la historia económica, la división internacional del trabajo, entre otros elementos. Pero esto no es un mero giro economicista. Para Spivak (1998), los intelectuales deben considerar la economía pero teniendo en cuenta su inscripción en el campo social: contemplar lo económico “pero de tal modo como para ver ese factor en su condición de insoslayable según aparece inscripto en el texto social” (p. 12).

A la hora de reflexionar sobre el rol de los intelectuales críticos en los procesos emancipatorios, es necesario definir aquello de lo cual se busca la emancipación. A grandes rasgos y simplificando bastante, se construirá un breve recorrido. Gramsci —y la teoría marxista en general— busca la liberación del sistema capitalista y su estructura económica, política y cultural, para transformar el sistema en su totalidad. Los catalogados como postmarxistas, Laclau y Mouffe, también pretenden la transformación del capitalismo —aunque radicalizando la democracia— pero entienden las subordinaciones como múltiples: la opresión no es solo capitalista, sino patriarcal, racista y extractivista, entre otras. Foucault y Deleuze comparten este último aspecto respecto a que actualmente existen múltiples desigualdades que actúan de diferentes maneras sobre variados sujetos en distintos espacios. Spivak, como autora postcolonialista analizada, comparte con el marxismo la preocupación por la opresión del capitalismo a nivel mundial, aunque particularmente en el texto trabajado señala la existencia y peligrosidad de abordajes teóricos opresivos, *violencias epistémicas* desplegadas por corrientes de pensamiento.

Hasta el momento, a través del análisis de estas cuatro perspectivas hemos entendido la opresión como algo exterior, que viene desde fuera y es ejercida de un otro hacia un nosotros. Sin negar este tipo de sujeciones, pretendemos mirar la encrucijada de otra manera trayendo algunas reflexiones planteadas por Paulo Ravecca.

Al pensar en la opresión, Ravecca (2017, 2019a, 2019b) entiende que la misma no solo viene de fuera. No solo es ejercida por otros-opresores o entelequias subordinadoras. Uno mismo habita la opresión y la violencia: “No se trata, (...) solamente de enfrentar las tendencias autoritarias y abusivas del otro sino sobre todo de cuestionar los modos en que ellas ya están operando en nuestro interior” (Ravecca, 2019b, p. 395). La opresión y la violencia no son solamente “patrimonio de otro” sino que son “vinculares y situadas”, pudiendo ser “potencialmente reproducidas” si no se realiza un ejercicio de problematización y reflexividad constante (p. 395). Entender la política como inscrita en una “economía de la violencia” implica pensar que no existe un “afuera superior o supremo”, pero también que

“no todo es igual” o que no da exactamente lo mismo el origen y carácter de la opresión (p. 400). El objetivo de pensar en esta clave es tener en cuenta que la opresión puede venir de lugares inesperados y puede ser ejercida en nombre de lo que sea (Ravecca, 2019b), y en este sentido, es que les intelectuales deben estar en alerta y en constante ejercicio de (auto) reflexión respecto a sus formas de violencia y pretensiones opresoras. Les intelectuales también ocupan un lugar en la economía de la opresión y es pertinente detenerse en sus implicancias.

Por otro lado, Ravecca (2017) reflexiona sobre un episodio personal ocurrido en una entrevista en la cual le hicieron una pregunta con un sesgo colonial³, y él, no pudiendo contestar como hubiese querido, evadió los términos de la pregunta y así ejerció la propia colonialidad que estaba intentando desarticular. A partir de esta vivencia, Ravecca (2017) se interroga por cómo podemos pensar sin oprimir, si nuestras categorías son fruto de relaciones históricamente desiguales que se reproducen en nuestros cuerpos y subjetividades. En parte, esta idea guarda relación con la de *violencia epistémica* desarrollada por Spivak. Pero hay diferencias, y una posible, radica en que Ravecca, además de abordar la violencia «sufrida», analiza la ejercida. El autor propone *escribir el trauma* como forma de atravesar la experiencia de la injuria y de la inferiorización.

3 En la entrevista le preguntaron si tras estudiar ocho años en Toronto, ahora volviendo a Uruguay se sentía como ‘un misionero en África’. Posteriormente Ravecca (2017) señala que la interrogante que homogeniza e inferioriza a África y además, autodegrada a la academia uruguaya a partir de la degradación de un otro (África).

Para Ravecca (2017), un intelectual puede producir algo muy potente si narra teóricamente desde ese lugar, trazando así un ambicioso horizonte político y subjetivo. “La crítica tiene que ser primero autocrítica” (s/p). En otro momento y espacio histórico, Gramsci (1971) realiza un planteo similar: “El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, (...) un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora, el cual ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas (...)” (p. 3). Lo político en Gramsci no sólo es construcción hegemónica en la acción. Lo político en Gramsci también es introspección. Volviendo a Ravecca (2019b), el autor propone la *autorreflexión* como “una práctica de desarticulación de nuestras tendencias autoritarias, ejercidas al amparo de la naturalización y el camuflaje” (p. 395).

Para finalizar, traemos un último aspecto de Ravecca (2017). Para el autor, la teorización es una actividad humana necesariamente colectiva: siempre se precisa un otro para decir. Esto se acentúa en las teorías críticas, ya que “entendidas como traducciones dialécticas de distintos clamores por la justicia” (s/p), son parciales y universales a la vez, y se reclaman unas a otras. Marxismo, feminismo, antiracismo, anticolonialismo, deben “aceptar la parcialidad de sí y celebrar la universalidad del otro” (s/p). Y en el desarrollo de esta tarea, al igual que plantean Laclau y Mouffe (1987), los teóricos deben realizar un papel fundamental. Para articular las múltiples luchas emancipatorias, es necesario que intelectuales críticos y la izquierda toda, avance en una *ética de la escucha*, comprendiendo los lenguajes y silencios de estos distintos clamores por la justicia, en la búsqueda de la universalización de las luchas, sin aplastar las especificidades que las hacen particulares.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Foucault, Michel. (1979). “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault Gilles Deleuze”, en *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta. Seseña, 59.
2. Madrid-24. Segunda edición, mayo 1979.
3. Gramsci, Antonio. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Fondo documental EHK. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Disponible en: www.ehk.eus
4. Gramsci, Antonio. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Ediciones Nueva Visión. Diciembre 1980, Madrid.

5. Gramsci, Antonio. (2006). “La formación de los intelectuales”, de Cuadernos de la Cárcel
6. 12 (XXIX), 1932, en *Los intelectuales y la organización de la cultura* (Recopilador: Iván
7. Valdez Jiménez). Recuperado de: <http://www.gramsci.org.ar/>
8. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia..* Siglo XXI, Madrid, 1987.
9. Marx, Karl (1980). “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx y Engels, Obras Escogidas, Tomo I. Pp. 2-3. Editorial Progreso. Moscú.
10. Messina, Pablo. (2021). “¿Cincuenta años de qué? Releyendo *Las venas abiertas de*
11. *América Latina*”. Periódico *Brecha*, 11 de junio de 2021, año 36, N°1855. Montevideo, Uruguay.
12. Ravecca, Paulo. (2017). “Sobre capitalistas llorones y machos en pena: teorías críticas y producción ideológica hoy”. Revista Bravas 1, 2017. Disponible en: www.viejo.revistabravas.org
13. Ravecca, Paulo. (2019a). *The politics of political science. Re-writing Latin American Experiences*. New York: Routledge.
14. Ravecca, Paulo. (2019b). Respuesta a Jerónimo Ríos Sierra y Diego Rosello. *Eunomía*.
15. *Revista en Cultura de la Legalidad*, 16, 394-403. Doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2019.5044>
16. Razmig, K. (2016). “Las mutaciones de la teoría crítica. Un mapa del pensamiento radical hoy”. Revista Nueva Sociedad, N° 261. Enero-febrero de 2016.
17. Spivak, Gayatri Chakravorty. (1998). “¿Puede hablar el subalterno?”. *Orbis Tertius*, 1998, 3(6).