

# Deconstrucción, ideología y política: cuando lo subalterno no habla, habita

Carolina Collazo

Afiliación institucional: Docente - Ciencias de la Comunicación - UBA

Correo electrónico: [carolina\\_collazo@yahoo.com.ar](mailto:carolina_collazo@yahoo.com.ar)

*“Todo concepto en el que está concluido un proceso completo, se resiste a la definición; solo lo que no tiene historia es definible” (F. Nietzsche, La Genealogía de la Moral)*

## Introducción

La filosofía de Jacques Derrida ha sido muy a menudo desestimada bajo el argumento de ser políticamente evasiva; que la deconstrucción se levanta en una operación indescifrable sin afectar la vida social; o, a lo sumo, que su pensamiento recién en los años '90 se interesa por cuestiones ético-políticas. Aún cuando podríamos desarrollar varias razones para demostrar que la cuestión política se torna pensable ya en sus escritos de la década del sesenta con relación al valor dado a la alteridad, el objeto de esta intervención supone un giro distinto al de confrontar dichas objeciones al interior de la obra derridiana, ya que esto sería la corrupción misma de su propuesta.

Lo que intentaremos hacer será una estrategia de infiltración en su trama teórica para pensar sus efectos, compartiendo la idea de Richard Beardsworth, de que frente a la actual parálisis del pensamiento y la práctica política, la deconstrucción muestra una línea contundente sobre la forma en que podríamos reinventarla, si aceptamos que “... implica una *transformación activa* del cambio político... la experiencia de lo indeterminable y lo aporético en la obra de Derrida describe un límite esencial a la lógica política y, además, brinda una ‘explicación’ de la condición misma de la decisión y de la acción”<sup>1</sup>.

Concretamente, la indagación sobre su influencia, estará basada en este caso en el lugar privilegiado que su propuesta encuentra en el estudio de la subalternidad de Gayatri Spivak, una teórica india, marxista y feminista que intenta a partir de esta noción reformular conceptualmente las relaciones de explotación imperialista en la actualidad.

La deconstrucción como operación que somete a crítica el estatuto ontológico del sentido despojando al lenguaje de su valor de verdad, invita a pensar la política en la creación de sentidos que emergen de los espacios deconstruidos en los que ella misma se infiltra. Es pues este, un caso de infiltración, o, para usar una expresión de Althusser una estrategia de “agitar políticamente la filosofía”.

---

<sup>1</sup> BEARDSWORTH, Richard, *Derrida y lo político*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2008, p. 16 a 19

## Gayatri Spivak: una mirada deconstructiva de la subalternidad

Gayatri Chakravorty Spivak nace en Calcuta en 1942 y forma parte de la primera generación de intelectuales indios del período pos-independencia. Una de las influencias que con mayor fuerza inspiró su pensamiento fue la fascinación que de niña sintió por la forma en la Indian People's Theatre Association, un grupo de teatro hindú, empleaba la escena como lucha política contra el imperialismo británico. Esta fascinación encontró una continuidad en sus estudios universitarios cursados en la India, en donde tuvo su primer acercamiento al marxismo y en cuya lectura intentó trabajar el concepto de explotación, incluso más allá de esta lectura: “De la tesis leninista según la cual el imperialismo fue el último estadio del capitalismo se llega sin demasiada dificultad a la conclusión de que el grupo de los explotados reviste tal heterogeneidad que es necesario volver a pensarlo. Porque ¿cómo poner en la misma balanza a un proletario francés, blanco, hombre, perteneciente a un sindicato, y a una colonizada hindú, de piel oscura, mujer, analfabeta y sirviente del sirviente? El primero es un explotado, la segunda una subalterna. La palabra la aprendió de Gramsci”<sup>2</sup>.

Otra influencia fuerte en el recorrido de su pensamiento y que se articula con su posicionamiento, en principio marxista, es la propuesta derridiana de deconstrucción. En sus estudios de doctorado en los Estados Unidos a comienzos de la década del sesenta, conoce a Paul de Man, quien la introdujo en esta problemática como al análisis de lo ideológico. Su interés y compromiso por la cuestión de la deconstrucción se consolida cuando en los años setenta traduce al inglés y prologa *De la gramatología* (1974), de Jacques Derrida. Este prólogo, de alguna manera, condensa lo que en sus desarrollos teóricos de allí en más, será la articulación entre marxismo, feminismo y deconstrucción.

Para completar un poco el marco de sus influencias y su posicionamiento podríamos también situar a esta autora en los llamados Estudios Culturales. La gran variedad de líneas de trabajo que estos estudios desplegaron requiere definir con más precisión su inscripción en este ámbito intelectual. Tomando como referencia la diferente genealogía que Mónica Szurmuk y Roberto McKee caracterizan en este aspecto, podemos identificar cuatro grandes líneas que configuran el mapa de los Estudios Culturales<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> ASENSI, Manuel, *Spivak o el mundo subalterno*, Revista La Vanguardia, 01-03-2006

<sup>3</sup> SZURMUK, M. y MCKEE, R., *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI e Instituto Mora, 2009

La primera genealogía es la denominada ensayística, aquella que a fines del siglo XIX bien podría estar representada, por ejemplo con el *Facundo* de Sarmiento, o con *Nuestra América* de José Martí. También podrían ser ubicados aquí, ya a principios del siglo XX, a representantes latinoamericanos exiliados a los Estados Unidos como Angel Rama y Cornejo Polar.

Una segunda genealogía sería la de la Teoría Crítica, en ella podríamos ubicar la recepción de la Escuela de Frankfurt, la Escuela de Birmingham -lo que se suele llamar “sociología de la cultura” (Thompson, Williams, Hoggart y Hall)- y, finalmente, la recepción del posestructuralismo francés, siendo esta última, quizá, la línea más difusa o la menos orgánica, pero la que más nos interesa aquí y sobre la que volveremos enseguida.

La tercera genealogía es aquella que pone el acento en el estudio de la subjetividad, donde podríamos mencionar a modo de ejemplo la publicación de obras de Aimé, Césaire, Albert, y Franz Fanon. Esta recepción implica principalmente una relectura de Gramsci para repensar la historia desde una lectura no hegemónica (europea). De allí nace un colectivo de historiadores que en este rescate de Gramsci y Foucault, realizan estudios sobre la subalternidad (Ranjit Guha, Beverley, Ileana Rodríguez, entre otros)

La cuarta y última de las genealogías es la de Estudios Culturales en Estados Unidos, dedicados al estudio de Áreas (minoría de género, lesbianismo, transexualidad, afroamericanismo, etc.).

Con esta breve esquematización, podríamos decir que el pensamiento de Spivak puede ubicarse en una intersección entre la segunda y la tercera genealogía en la medida que el estudio de lo subalterno desde una relectura histórica influenciada por Gramsci, también está imbricado por las influencias ejercidas de sus lecturas de Jacques Derrida.

Gayatri Spivak, junto a Ranajit Guha, Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty son algunos de los miembros del Grupo de estudios subalternos de la India, creado en la década de 1980, el cual influenció la creación del Grupo latinoamericano de estudios subalternos conformado, entre muchos otros, por Florencia Mallón, José Rabasa, Ileana Rodríguez y John Beverley.

Aquél grupo adopta el concepto gramsciano de “subalterno” en el marco de la respuesta a una historiografía nacionalista en el que las luchas de los desposeídos no son sino una mera prolongación de la propuesta de la elite nacionalista, subordinada a una propuesta nacional específica que surge a partir de Ghandi. Desde la perspectiva de este grupo, el concepto “subalterno” permite historizar al sujeto desde una amplitud conceptual -a partir de categorías como las de género, raza, etnia, etc.- trascendiendo la noción de *clase* porque

consideran que esta categoría no alcanza a explicar la complejidad de la sociedad actual en un plano que se reduzca a las relaciones materiales de explotación.

Decíamos que nos interesaba particularmente la recepción del pensamiento derridiano, ya que a propósito del pensar la diferencia entre la figura del explotado y la del subalterno, la resignificación de la estructura oposicional de categorías que propone el autor es un primer paso para entender aquella articulación. La deconstrucción de la lógica del pensamiento binario vacía al sujeto de su concepción moderna, trasladando su constitución como fundamento de sí mismo del que se deduce el mundo a la idea de sujeto como producto de las prácticas discursivas. Este giro pone en evidencia la ausencia de origen tanto de la constitución de la subjetividad como del campo social en el que se inscribe. Para decirlo en una palabra, en esta filosofía el sujeto no es otra cosa que la otredad.

#### Una pregunta que ya sabe la respuesta: lo subalterno no puede hablar

En la nota introductoria al texto de G. Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*<sup>4</sup>, Santiago Giraldo, señala “La pregunta y su consiguiente respuesta no debe ser tomadas de manera literal, ya que el argumento general apunta al silenciamiento estructural de lo subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista. Es claro que el subalterno “habla” físicamente; sin embargo, no adquiere estatus dialógico -en el sentido en que lo plantea Bajtín-, esto es, el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que puede hablar o responder. Como indica Spivak, es el espacio en blanco entre las palabras, aunque el que se le silencie no significa que no exista”.

Entonces, el no que sigue a la pregunta *¿puede lo subalterno hablar?* se sitúa ya en la crítica del silenciamiento que en el discurso occidental europeo supone el solapamiento de la voz en la desinstitucionalización legitimadora de la palabra de lo subalterno. Este ocultamiento, entonces, no se da en el plano de la existencia, sino en el plano de la representación, más precisamente, en la ilusión de que lo subalterno al no poder ser representado, podría hablar por sí mismo. Más que *¿a quien se dirige esa palabra?*, la pregunta sería *¿quién se constituyen en el otro interlocutor de ese discurso?*

Es en este punto en el que se podría situar el gesto Spivak que simultáneamente elogia y critica el proyecto del Grupo de estudios subalternos en la India del que formaba parte, porque si “subalterno” son los grupos que, como oprimidos, poseen una política de oposición auténtica diferenciándose definitivamente con el movimiento nacionalista, esta no

---

<sup>4</sup> SPIVAK, G., *¿Puede hablar lo subalterno?*, Revista Colombiana de Antropología, Volumen 39, enero-diciembre 2003

dependencia corre el riesgo de hacer de lo subalterno la marca del retorno a un sujeto cuya identidad se define por referencia a sí mismo. Vale decir, a una noción de conciencia moderna, de la que el trabajo intelectual debe necesariamente deconstruir como estructura oposicional para no caer, conciente o inconscientemente, en una operación funcional a la dominación del subalterno silenciándolo, o lo que es lo mismo, “hablando por él”.

Des-centrar el sujeto supone pensar, para Spivak, la función de la ideología que hace del sujeto libre, blanco y masculino, el efecto de evidencia transcultural, transhistórica y transpolítica. En definitiva, ocultar el proceso por el cual aquello que se presenta como universal y natural, es de hecho el producto de un proceso histórico. Desconocer el proceso de identificación ideológica es volver al sueño de la reconciliación universal de la teoría moral de Feuerbach, “calculada para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en ninguna parte”<sup>5</sup>.

Dice Spivak en su introducción que el camino que se propone transitar en este texto es “una crítica a los actuales esfuerzos en Occidente de problematizar el sujeto hacia la pregunta de cómo es representado el discurso occidental el sujeto del tercer mundo”<sup>6</sup>.

Una inmensa cantidad de problemáticas se encuentran enlazadas y condensadas en este lúcido y profundo desarrollo teórico crítico, pero como ya hemos adelantado, nos detendremos en la especificidad de los ejes que ya hemos mencionado como desprendimiento de su crítica a los Estudios de subalternos de la India y la implicancia políticas, muchas veces desatendidas, de la propuesta derridiana como posibilidad de intervención.

Decíamos entonces que esta problemática giraba en torno al desplazamiento radical que sufre la noción de sujeto, y para ello habrá que analizar la forma que este desplazamiento adquiere en la teoría marxista por un lado y, la idea de representación que opera en la teoría de la ideología, por otro.

Lo que primero advierte Spivak, a propósito de sus objeciones a Foucault y Deleuze, es que en la crítica de Occidente a la noción de sujeto esconde, en realidad, “un deseo interesado en conservar al sujeto de Occidente, o al Occidente como sujeto”<sup>7</sup>. Es decir, que la insistente crítica al sujeto soberano como origen del sentido, ese sujeto sin totalidad que en su estructura lo trascienda, inaugura, en efecto, un Sujeto. La mismidad del ser encuentra así toda su expresión, por cuanto su centralidad fundamental no es desplazada por el efecto de la

---

<sup>5</sup> ENGELS, F, Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú (sin fecha)

<sup>6</sup> SPIVAK, G. (2003) ob. cit. p.301

<sup>7</sup> Ídem, p. 302

crítica, sino reforzada por una autorreferencialidad del sujeto inaugural que no es alterada en absoluto.

Asumiendo el riesgo de una simplificación extrema, diremos que las críticas que Spivak formula frente a Foucault, Deleuze y Guatari, se condensan básicamente en el hecho de que estos autores rechazan la noción de ideología al entender que solo es un concepto esquemático. Con ello, ignoran la implicancia propia de la ideología en la historia intelectual y económica, y los aleja de una crítica real a la noción de sujeto. El producto de esta censura es que todos ellos terminan por alinearse “con los sociólogos burgueses que llenan el lugar de la ideología con un ‘inconsciente’ continuista...”<sup>8</sup>

A nuestro entender, fue Louis Althusser quien con mayor claridad ha sabido explicar como la ideología supone una forma muy particular de conciencia que es la no-conciencia, para delimitar su especificidad y despojarla de lecturas apresuradas y simplistas en los términos de “falsa conciencia”, en la medida que no puede entenderse un mera mecanismo de engaño respecto de una realidad verdadera, sino más bien en cuanto ocultamiento o velo pero de algo que no está por fuera de ella en cuanto ente. Por el contrario, lo que esta velando la ideología son las reglas de su propio funcionamiento. Y es en este punto en el que la noción de “representación” se vuelve necesaria.

Advierte Spivak, “Dos significados de representación están operando al mismo tiempo: representación como ‘hablar a favor de’, como en la política, y representación como ‘re-presentación’, como en arte o en filosofía... estos dos significados están relacionados pero son irreductiblemente discontinuos. Encubrir la discontinuidad con una analogía que es presentada como la prueba refleja otra vez un paradójico sujeto-privilegiado”<sup>9</sup>

En ambos casos, el significante se pone en lugar de otra cosa. Pero mientras que en el primer caso, hay un sujeto que se pone en el lugar del otro y habla en su “representación”, en el segundo, lo que está puesto en lugar de otra cosa no son sino un conjunto de significaciones que olvidando que son significaciones ocupan el lugar de lo real. A esto nos referimos cuando hablábamos de ideología, ya que ese real no es lo “distorsionado”, sino lo imposible de simbolizar por fuera de una relación vivida de los hombres con su mundo, es decir, “... no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo cual supone a la vez una relación real y una relación ‘vivida’, imaginaria... En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación

---

<sup>8</sup> Ídem, pp. 305-306

<sup>9</sup> Ídem, p. 308

imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad”<sup>10</sup>.

Continúa Spivak diciéndonos “Operar conjuntamente ambas nociones de representación, en especial con el propósito de decir que más allá de ambas es donde los sujetos oprimidos hablan, actúan y conocen *por sí mismo*, conduce hacia una política utópica y esencialista”<sup>11</sup>. Sería sostener al mismo tiempo la existencia de un sujeto soberano que puede hablar por sí mismo, pero, “habilitado” por un otro más soberano aún que es el que le brinda ese lugar para hablar. Y que de la trascendencia tanto de ésta idea de representación como aquella que en la que un sujeto habla por el otro en su representación, supone anular sin más la estructura de opresión. Lo mismo sería decir que la relación de opresión solo puede darse por fuera de la ideología, lo cual dice, Spivak, no solo es un retorno al esencialismo, sino que supone que quien habla, en el momento mismo de hablar por fuera de la relación imaginaria que mantiene con sus condiciones de producción, adquiere una conciencia de sí alcanzando entonces el ideal utópico y, en definitiva, acrítico por irrealizable, de que el que habla ya no estaría, estrictamente hablando en una relación de desigualdad. El que hablaría, en todo caso, ya no sería el oprimido, sino un sujeto libre para la crítica ideológica. De uno u otro modo, queriendo ofrecer el lugar de la palabra al oprimido no se hace sino reafirmar su mudez.

En este punto Spivak pone sobre la escena la forma en que Marx en le *Dieciocho Brumario* esclarece, de alguna manera, la dinámica entre las dos significaciones de representación en tanto *Vertretung* (en el contexto político) y *Darstellung* (como concepto filosófico en tanto que significación) para explicar la noción de “explotación”: “De acuerdo con Marx, bajo el capitalismo, el valor, como producido por trabajo necesario y excedente, es computado como la representación/signo del trabajo objetivado –el cual se diferencia rigurosamente de la actividad humana-. Inversamente, en ausencia de una teoría de la explotación como extracción –producción-, apropiación y realización del valor –excedente- como la representación de la fuerza de trabajo, la explotación capitalista debe ser vista como una variación de la dominación –la mecánica del poder como tal-”<sup>12</sup>

Ahora, “En Foucault y Deleuze parece no haber representación ni significante. En esta postura posrepresentacionista esconde una agenda esencialista, del que se deduce rol del intelectual en tanto árbitro, juez y testigo universal que se sostiene sobre el efecto de

---

<sup>10</sup> Althusser, “Marxismo y humanismo” en *La revolución teórica en Marx*, Siglo XXI, Bs. As., 1967, pp. 193-194

<sup>11</sup> SPIVAK, G. (2003) ob. cit., p. 310

<sup>12</sup> Ídem, p. 314

transparencia intelectual”. Podríamos decir, interpretando la crítica de la autora, que en ese ocultamiento lo que en virtud se está poniendo en juego es en realidad la evidencia de una noción de representación que arrastra en su sentido más moderno, un fuerte contenido de dominio.

Es por medio de este giro argumentativo que para Spivak se hace necesario desplazar la noción de explotación a la noción de subalternidad tomada de Gramsci, ya que al preocuparse por el papel del intelectual en el movimiento cultural y político del subalterno dentro de la hegemonía, Gramsci “extiende el argumento posición-clase/conciencia-clase aislado en el *Dieciocho Brumario*”<sup>13</sup>. Ahora bien, ¿cuáles son los argumentos de Spivak para plantear que bajo la órbita de cierta influencia foucaultiana, los estudios de la subalternidad encontrarán obstáculos para llevar a cabo una verdadera deconstrucción de la historiografía colonial india? Citando a Said dice, este es en efecto el problema de ‘el permiso para hablar’, problema que es en virtud discutido en la medida que “Ciertas variedades de la elite india son, en el mejor de los casos, informantes nativos para los intelectuales del primer mundo interesados en la voz del Otro. No obstante, uno debe insistir que el *sujeto* colonizado subalterno es irremediamente heterogéneo...”<sup>14</sup>

Cuando Guha propone el término “*política del pueblo*” para pensarla como contrapuesta a la elite india, Spivak explicita su desacuerdo en virtud de que esta estructura de oposición es homologable a pensar una conciencia subalterna de plena autonomía que en la práctica historiográfica no encuentra tal privilegio. Esto lleva a la misma conclusión de la crítica a Foucault y Deleuze en tanto éstos como el Grupo de estudios subalternos caen en la trampa de suponer que hay una forma pura de conciencia, es decir que existiría una verdadera “subalternidad” que, siendo su identidad diferencia, no encarna un sujeto representable y, siendo el subalterno un sujeto irrepresentable, puede conocerse y hablar por sí mismo.

No obstante, frente a esta posible crítica, Guha propone una definición de pueblo -el lugar de la esencia- que puede ser únicamente una identidad-en-diferencia. Él propone una red de estratificación dinámica describiendo la producción social colonial en general. Incluso, el tercer grupo de la lista, el grupo amortiguador (grupos dominantes indígenas regionales y locales), entre el pueblo y los grandes grupos macroestructurales dominantes (extranjeros e indígenas en toda la India), se define a sí mismo como un lugar de intermediación, lo que para

---

<sup>13</sup> Ídem, p. 321

<sup>14</sup> Ídem, p. 322



Spivak se acercaría más a la noción derridiana del “entre”<sup>15</sup>, pero es ella la que, a diferencia del resto del grupo, avanza radicalmente en esta dirección.

Pero antes de entrar de lleno en esta problemática, es necesario mencionar otra intervención althusseriana: en la afirmación de que en el contexto de la producción colonial, lo subalterno no tiene historia y no puede hablar<sup>16</sup>, es donde Spivak insiste sobre la utilidad de una teoría de la ideología ¿por qué?

Una de las tesis que Althusser desarrollo en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*<sup>17</sup> es la que afirma “La ideología no tiene historia”. Solo es posible entender esta tesis si de inmediato se dice que la ideología no tiene historia *propia*, y que cuando hablamos de ideología lo hacemos como ideología general, lo cual no excluye pensar en una historia de las ideologías (en particular y plural). Por otro lado, excluye de la definición la acepción ahistórica como trascendental, para dar lugar a lo ahistórico como transhistórico, es decir, una ideología omnipresente. El funcionamiento ideológico de esta manera es una estructura objetiva en la que los individuos son interpelados por la ideología que los recluta como sujetos -tesis central de Althusser- cuyo efecto ideológico es el de haber sido desde ya siempre sujetos. Cuando Althusser dice, “por eso marchamos solos” está diciendo que en la libre sujeción al mandato ideológico solo tenemos conciencia de nuestra práctica de reconocimiento ideológico, pero no nos da el conocimiento del mecanismo de este reconocimiento. Vale decir, la eficacia ideológica reside centralmente en esta doble operación de reconocimiento-desconocimiento.

Ahora aquí, queda claro por qué para Spivak resulta útil esta noción de ideología para disipar los contrasentidos que obturen, desde el trabajo intelectual, valorizar el lugar de la subalternidad, cuya advertencia encarna la principal crítica al Grupo. Pero cómo hacer confluir una idea de ideología como estructura objetiva para pensar la subjetividad y una propuesta de deconstrucción que necesariamente debe situarse en un pensamiento no estructuralista (Nótese que no estamos mencionando el término “postestructuralista” lo que llevaría necesariamente a plantear la crítica desde un lugar de exterioridad, superación, ajenidad al objeto de crítica).

Esta idea es correlativa a la confrontación de Spivak frente a la postura trascendencia representacional de Foucault y Deleuze, y que en su texto intenta ejemplificar a partir de la

---

<sup>15</sup> Ídem, pp. 322-323

<sup>16</sup> Aunque no es objeto del presente, cabe mencionar que, en este punto la autora desarrolla lo femenino como lo subalterno de lo subalterno imperialista, es decir, como aquello que está aún más profundamente en tinieblas de lo que Derrida definió como “falologocentrismo”.

<sup>17</sup> ALTHUSSER, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Bs. As. 1970

violencia epistémica de la codificación británica de ley hindú. Allí aclara que esto no supone una postura nostálgica que ansíe recuperar las raíces perdidas de su propia identidad, ni tampoco el intento por “describir la forma en que realmente fueron las cosas o privilegiar la narrativa de la historia como imperialismo como la mejor versión de la historia. Es, más bien, ofrecer una relación de cómo una explicación y una narrativa de la realidad fueron establecidas como las normativas”<sup>18</sup>. Es decir, lo que hace la autora es encarnar la figura del *bricoleur*.

Cuando Derrida afirma que el lenguaje lleva consigo la necesidad de criticarse a sí mismo, está, en un mismo movimiento, mostrando el límite propio del proceso deconstructivo y la esterilidad de una crítica puramente filológica o histórica para despojar al lenguaje de su valor de verdad. De todas formas, este gesto evita una intención -si fuera posible, en todo caso- de pararse por fuera de la filosofía o pretender una vuelta de página, sino una crítica del lenguaje en la forma de *bricolage*<sup>19</sup>, “... *aquel que utiliza ‘los medios abordo’, es decir, los instrumentos que encuentra a disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hacen que sirvan...*”<sup>20</sup>. En sintonía con ello Spivak confiesa: “Recurro al material indio porque... ese accidente de nacimiento y educación me ha provisto con un *sentido* el trasfondo histórico, cierta competencia en los lenguajes pertinentes que son herramientas útiles para un *bricoleur*”<sup>21</sup>.

Entonces, el cruce interpretativo al que recurre Spivak para pensar la fertilidad en la articulación de conceptos como *ideología* y *deconstrucción* es justamente que “‘Deconstrucción’ no es una nueva palabra para ‘desmitificación ideológica’”<sup>22</sup>

Vale añadir otra cuestión para pensar un acercamiento posible entre Althusser y Derrida, en este caso, no tanto en como aparece en la reflexión de Spivak, sino más bien para pensar un marco conceptual que a primera vista parecería un tanto desarticulado. Párrafos atrás evitábamos encasillar a Derrida en un pensamiento postestructuralista, y aunque claramente no pueda pensarse en un autor estructuralista, escribe en el marco del estructuralismo de fines de los '60 y principios de los años '70 en la que la idea de desaparición del sujeto circulaba con fuerza. Y esta cuestión de la ausencia de sujeto es un

---

<sup>18</sup> SPIVAK, G. (2003) ob. cit., p. 317

<sup>19</sup> Término que Derrida retoma de *El pensamiento salvaje* de C. Levi Strauss

<sup>20</sup> DERRIDA, J., *De la gramatología*, Madrid, Editorial Nacional, 2002, p. 391

<sup>21</sup> SPIVAK, G. (2003) ob. cit., p. 318

<sup>22</sup> Ídem, p.335

punto clave en el que se articulan los pensamientos de Derrida y Althusser a propósito de la problemática de la alteridad.

Pero esta idea de desaparición del sujeto cobra, en los escritos tardíos de Althusser un sentido muy particular que trasciende una visión de ortodoxia estructuralista en el que la estructura se levanta en detrimento del individuo. Esta primacía de la estructura cuyo valor de centralidad del pensamiento es criticado por posestructuralista como Deleuze y Foucault, tampoco sería asimilable a la especificidad de la crítica derridiana, ya que en su propuesta, la ausencia del sujeto no se da en virtud de ninguna otra primacía. Cuando define la escritura como funcionamiento en ausencia del escritor, de lo que se trata más bien es de demostrar la esterilidad de concebir al lenguaje como totalidad estructurada, tal como supone el relato de la metafísica occidental en su necesidad de fundamento, de origen y certezas.

Nos arriesgamos aquí a esbozar nuestra propuesta: hasta aquí no hemos hecho mención a la teoría althusseriana más que en aquellos ejes teórico retomados explícitamente por Spivak para pensar la cuestión de la subalternidad. Sin embargo, lo que esta discusión inspira, sobre todo en su articulación con la obra derridiana, sugiere hacer una justa relevancia a la contribución de Louis Althusser no ofrece en sus escritos tardíos, publicados póstumamente sobre la filosofía del encuentro, en donde esboza los principios de lo que llamó un “materialismo aleatorio”. Dejaremos para más adelante un breve desarrollo de estos principios, pero para presentar de alguna manera la línea reflexiva que de aquí más sumaremos al análisis, basta con decir que la idea de alteridad radical del ser en Althusser y la crítica derridiana de la determinación del ser como presencia compartirían un sentido de subjetividad al que no alcanzan a explicar ni las teorías estructuralista ni las críticas posestructuralista, cuyo saldo resultaría la construcción de un espacio de intervención para pensar la política.

### Deconstrucción y Subalternidad

Para adentrarnos en la relación entre deconstrucción y subalternidad, empecemos por aclarar por qué Spivak defiende el pensamiento de Derrida y qué es lo que en virtud de este pensamiento cobraría utilidad a largo plazo para la gente del tercer mundo cuando ella misma señala que el objeto de investigación derridiana es la filosofía clásica.

Frente a las críticas de Perry Anderson en su acusación de la propuesta de Derrida como inaccesible, esotérica, textualista, ahistórica y apolítica, Spivak recurre nuevamente a Said, “... [la crítica de Anderson] delata un profundo malentendido de la noción de

‘textualidad’: La crítica de Derrida nos mueve *hacia el interior* del texto, la de Foucault *en y hacia fuera* de él (Said, 1983: 183)”<sup>23</sup>

El planteo general de Derrida en *De la Gramatología* es el de obrar “... necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre resulta en cierto modo presa de su propio trabajo”<sup>24</sup>.

El efecto de exterioridad del sujeto subalterno, el efecto tranquilizador de que la subalternidad poseería una conciencia autónoma, se licua cuando por gramatología entendemos una práctica que está obligada a desarrollarse al interior del discurso logocentrista. “No es solo una crítica de la presencia sino un reconocimiento del itinerario del discurso de la presencia en la *propia* crítica, precisamente una vigilancia contra un demasiado grande clamor de transparencia. La palabra ‘escritura’ como nombre del objeto y modelo de la gramatología es una práctica ‘solo al interior de la clausura *histórica*, es decir al interior de los límites de la ciencia y de la filosofía”<sup>25</sup>

Spivak encuentra en este desarrollo la utilidad para pensar las mecánicas de la constitución del Otro: “... podemos usarlas como una ventaja intervencionista y analíticamente más grande que las invocaciones de la *autenticidad* del Otro”<sup>26</sup>. Esta es la mirada política con la que Spivak sugiere alinear los estudios de la subalternidad con la deconstrucción, porque la operación derridiana es menos peligrosa en cuanto no está disfrazada de no-representante ausente, es decir, no encarna la fantasía de que el oprimido podría hablar por sí mismo en al medida que se constituye como sujeto irrepresentable, porque justamente la cuestión estriba en que al suprimir la representación de la subalternidad como planteo de liberación de su voz, se construye y refuerza en ese mismo acto la definición selectiva del otro por parte de un Sujeto etnocéntrico.

La crítica sostenida por Derrida a la determinación del *ser* como *presencia* implica una crítica a la tradición racionalista de corte cartesiana poniendo en evidencia el carácter de relato de la historia de la ciencia en Occidente. Una filosofía de la presencia que es criticada no por sus estructuras formales -enteramente legítimas-, sino más bien porque éstas sostienen la idea de una estructura poseedora de un centro, o mejor dicho, de una serie de sustituciones de centro a centro. Este encadenamiento de determinaciones sobre las que se levantó el relato

---

<sup>23</sup> SPIVAK, G. (2003) ob. cit., p. 334

<sup>24</sup> DERRIDA, J., *De la gramatología*, Madrid, Editorial Nacional, 2002, p.32

<sup>25</sup> SPIVAK, G. (2003) ob. cit., p. 335

<sup>26</sup> Ídem, p. 336

de la historia de la metafísica, encarna la idea tranquilizadora de que el lenguaje es una estructura transparente posibilitada por el carácter intocable y acabado del centro organizador de cada época.

Ese centro intocable en la modernidad es el sujeto fundante de sí mismo. Un sujeto que si bien mantiene de la Grecia clásica las categorías de pensamientos dentro de una estructuración binaria, el principio fundacional del pensamiento occidental lo glorifica como totalidad trascendental del existente humano. La soberbia con la que se inaugura la filosofía moderna a partir del punto arquimédico cartesiano no sólo en el sostenimiento de un fundamento *-arkhé-*, sino que ese fundamento es la mismidad del ser.

En este sentido, lo que rescata Spivak de los Estudios de la Subalternidad es el trabajo de ofrecer una teoría del cambio, pero el problema de este giro funcional-significativo fue plantear la crisis más que como un hecho violento como un gesto dialéctico, alejándose de una operación de deconstrucción -que de hecho es lo que la autora reconoce que efectivamente se da en el plano de su práctica real- para exponerse al antiguo debate entre espontaneidad y conciencia o estructura e historia.

Esto supone un ejemplo de cómo el pensamiento actual tiene todavía dificultad para pensar sin binarismos ni teleología, en donde la noción de representación como principio de dominio que ya hemos desarrollado está necesariamente superpuesta a la noción de propiedad: aquello a partir de lo cual puedo organizar el mundo en torno a mí mismo como propio. Al ser el sujeto su propio propietario se unifica lo diverso para su apropiación dándole un sentido unitario.

“Para mí [dice Spivak de Derrida] es más importante que, como filósofo europeo, él articula la tendencia del Sujeto europeo a constituir al Otro como marginal al etnocentrismo y localiza *ese* como el problema de todos los empeños logocéntricos y por consiguiente también todos los gramatológicos –pues la tesis principal del capítulo [*Gramatología como ciencia positiva*]es la complicidad entre los dos-... ‘*pensamiento* es... la parte en blanco del texto’; aquello que sea pensamiento, aunque en blanco, sigue estando *en el texto...*”<sup>27</sup>.

Ese “blanco” entre las palabras, ese “entre” al que ya hicimos referencia cuando Spivak intentaba acercar el planteo de Guha a esta perspectiva, encarna el lugar de los *indecidibles*, que en su irreductibilidad a una unidad de sentido, Derrida caracteriza como partes de

---

<sup>27</sup> Ídem, p. 337

unidades verbales que están siempre poniendo en jaque las estructuras binarias en la metafísica occidental<sup>28</sup>.

Esta oscilación permanente que se rehúsa a instalarse en los extremos, hace impensable incluso la idea de extremidades, puesto que el lugar del sentido es por excelencia el de la incertidumbre de dicha ambivalencia. De allí que la operación de sustitución resulte estéril y que inevitablemente tenemos que manejarnos con el lenguaje que la propia metafísica ofrece.

Lo que Derrida llama *différance* es "... una estructura y un movimiento que ya no se deja pensar a partir de la oposición presencia / ausencia. La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del *espaciamiento* por el cual los elementos se relacionan unos con otros."<sup>29</sup>.

Así, la comprensión no está dada por el significante en sí, sino entre los significantes. De allí la noción de *huella* que "... es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir; una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación... y ningún concepto de la metafísica puede describirla"<sup>30</sup>. En esta huella que se inmuniza ante el racionalismo al prescindir de una pisada que inaugure su origen, no es sino una huella de huella... sin origen, sin cógito. Entender la comprensión como huella en la que no yace implícita una pisada que le dio origen, supone asimismo la imposibilidad de un sujeto originario como acto de voluntad.

Este origen tachado que ilustra la ausencia de un sujeto cobra importancia principalmente en la figura del *fantasma*<sup>31</sup>. Frente a la forma moderna de pensar la presencia de un yo y de otro, Derrida plantea que no existen estas dos instancias en tanto modo de habitar como lugares distintos y determinados. Frente a la ausencia de un yo como fundamento de la realidad, la figura de lo fantasmático ocupa el lugar de lo ilocalizable. "Es el interés de tales preocupaciones que Derrida no apela a 'permitir al otro(s) hablar por sí mismo' sino que más bien acude a un 'recurso' o 'llama' al 'cuasi-otro' *-tout-autre* como opuesto al otro-consolidante-, a 'volver *delirante* esa voz interior que es la voz del otro en nosotros"<sup>32</sup>

### Si lo subalterno no habla pero habita, pues ¿Dónde habita lo subalterno?

"¿Dónde? Equivale a decir que la pregunta primera no es la del sujeto como '*ipse*', sino más radicalmente la del movimiento mismo de la pregunta partir de la cual el sujeto

---

<sup>28</sup> Los ejemplos a los que recurre más a menudo Derrida para ilustrarlos son *phármakon*, *himen*, *timpano*.

<sup>29</sup> DERRIDA, J. *Posiciones*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 27

<sup>30</sup> DERRIDA, J., *De la gramatología*, Madrid, Editorial Nacional, 2002, p. 105.

<sup>31</sup> Específicamente en una conferencia de 1993 que luego dará lugar a la edición impresa *Espectros de Marx*.

<sup>32</sup> SPIVAK, G. (2003) ob. cit., p. 337-338

adviene... o más bien de la imposibilidad del comienzo, de un origen primero indiscutido donde se inscribiría *el logos*”<sup>33</sup>

Cuando Spivak señala que frente al recurso a este “permiso para hablar”, la voz del otro no habita más que en nosotros mismos, lo que está significando de alguna manera es la problemática derridiana de la hospitalidad. Así como la deconstrucción de la metafísica no se desprende de una crítica exterior y desmistificadora, sino que la deconstrucción supone un modo de habitarla para ayudar a lo que desde siempre ha estado ya deconstruyéndose, el sujeto ya no puede ser pensado como fundante, sino como aquel que desde siempre ha estado habitado por el otro. La alteridad es justamente el sujeto alter-ado, es decir, atravesado por el otro.

La constitución de la subjetividad en Derrida es aquella que Nietzsche ilustra en la figura del “ultrahombre” como deconstrucción del sujeto de dominio. El ultrahombre es dación más allá del acto del reconocimiento, acto moral propio de la caridad cristiana, es decir, lo que Derrida caracteriza como don que desaparece en el mismo instante que es identificado como tal. Esta dación de sí cobra sentido en este marco en la figura del huésped.

Acá parece otra característica de algunas filosofías contemporáneas que es la figura de “comunidad”. Si es posible seguir hablando de sujeto, lo es a partir de la idea de “ser con”, aunque no invita a pensar la forma de conformación de la comunidad, es decir, “como ser comunidad”, sino que somos desde ya siéndolo, en la medida que desde siempre ya estamos habitados por el otro. El carácter ontológico de la hospitalidad es el de estar “constitutivamente siendo otro”.

En su intento de pensar la subalternidad de manera deconstructiva, Spivak concluye así que “Esta es la virtud más grande de la deconstrucción: cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo; transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad... Así, el discurso de la conciencia unificada del subalterno *debe* habitar la estrategia de estos historiadores...”<sup>34</sup>

Pero esto, cabe decir, no es una invitación fácil de aceptar. Es, ante todo, pedir pararse en el abismo de una tensión irresoluble. Es asumir el abandono del reposo tranquilizador del fundamento para reconocer en la alteridad que habitamos y nos habita la imposibilidad del refugio de una quietud identitaria y autorreferencial. Es bajar a los subsuelos en un sentido en

---

<sup>33</sup> DUFOURMANTELLE, ANNE, “Invitación” en DERRIDA, J. y DUFOURMANTELLE, A., *La Hospitalidad*, Ediciones De la Flor, Buenos Aires, 2008, pp. 61-63.

<sup>34</sup> SPIVAK, G., “Estudios de la Subalternidad”, Traducción de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui del artículo “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography” en *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor, Dehi, Oxford University Press, 1985.

el que arriba y abajo desaparecen en el borramiento del horizonte y con él, también la referencia a un destino y una procedencia “... esta pregunta por el lugar invita al sujeto a reconocer que él es ante todo un huésped”<sup>35</sup>.

### A modo de cierre y apertura

En la operación por la cual Derrida pone en jaque las estructuras binarias de la filosofía de la presencia, una de las dicotomías que con mayor énfasis revisa es teoría/práctica, y en la que residen primordialmente los rasgos políticos de su posicionamiento: “... en el campo de una deconstrucción de las oposiciones filosóficas, la oposición *praxis/theoria* debe analizarse de entrada y no ordenar ya simplemente nuestra definición de práctica. Por esta razón también, la deconstrucción sistemática no puede ser una operación ni simplemente teórica ni simplemente negativa. Hay que mantener una constante vigilancia para que el valor de ‘práctica’ no sea reapropiado”<sup>36</sup>.

Si de lo que se trata es de habitar la estructura misma de la metafísica y ayudar a lo que desde siempre ha estado ya en un proceso de deconstrucción, esta filosofía del riesgo que no parecerían querer asumir quienes, en sus críticas, no hacen más que encarnar el sentido más metafísico de la política, implica el difícil compromiso de entender que la batalla se libra dentro y no por fuera de la filosofía.

Distanciándose de nociones radicalmente pesimistas como la de Shopenhauer, al asumir y soportar vivir con la herida de poner siempre en jaque las certidumbres, la deconstrucción invita a pensar la política en la creación de sentidos que emergen de los espacios deconstruidos en los que ella misma se infiltra, aunque ello no suponga “... *el gesto arbitrario de imponer la subjetividad sobre lo escrito, sino que se trata de seguir los hilos de la trama del texto*”<sup>37</sup>. Es exactamente por ello que la deconstrucción no es neutra y difícilmente podría verse en ella un gesto meramente rupturista que redujera así toda su potencialidad de intervención.

De igual modo que no es posible pensar en los escritos tardíos de Althusser como una postura rupturista respecto de sus obras clásicas queda pendiente, no obstante, un desarrollo más profundo en esa continuidad sobre los conceptos centrales que circularon en todo su recorrido y que aquí solo hemos esbozado muy superficialmente algunos como el de

---

<sup>35</sup> DUFORMANTELLE, A. (2008), ob. cit., p. 22

<sup>36</sup> DERRIDA, J., *Posiciones*, ob.cit., p. 90

<sup>37</sup> Cragnolini, M. “Temblores derridianos” en *Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida*, Publicado en “Pensamientos de los Confines”, Buenos Aires, número 12, junio de 2003



*ideología e interpelación*. Sin embargo, quisiera aquí simplemente retomar aquella noción de sujeto ausente sobre el que dejamos pendiente la hipótesis que atravesó estas líneas.

Una de estas continuidades que acompaña el recorrido althusseriano para pensar la significación como un proceso sin sujeto en tanto origen -o borradura, diría Derrida-, sigue presente como una de las tesis centrales en *Para un materialismo aleatorio*, conjuntamente con las nociones de contingencia y alteridad. Esta alteridad que en su mayor radicalidad hace impensable la noción de sujeto, se sustenta en el argumento de que “En cada acontecimiento late el infinito de alternativas, la otredad es radicalmente partícipe de la ‘toma de forma’. El materialismo del encuentro es entonces una filosofía de la *alteridad radical del ser*, en un sentido en el que no se trata del ser en sí que deviene para-sí, sino de un proceso de articulaciones contingentes, precarias, donde no sólo el sentido de la determinación se construye en la *mirada hacia atrás*, sino que todo elemento carece de identidad previa al encuentro, su existencia *es dada siempre-ya* en lo que *ha-advenido*. Pero una vez ahí dado, el mundo, insiste contra su propia nada, su precariedad, los infinitos mundos posibles acechando en la alteridad constitutiva de toda forma”<sup>38</sup>.

Insisto en que la relación entre Althusser y Derrida respecto del tema de la alteridad que aquí hemos sugerido, amerita un análisis del que este trabajo solo ofrece algunos indicios en esa dirección -si es a lo sumo que este propósito fuera alcanzado-, pero para subir la apuesta de tal provocación insinúo lo siguiente:

Cuando Althusser, al final de su vida reconoce la radicalidad del pensamiento de Derrida para pensar en el límite como condición de toda acción dice: “Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategias en filosofía y tiene razón, puesto que toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizas para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario”<sup>39</sup>.

En el materialismo propuesto por Althusser, el vacío que precede al encuentro no funda la libertad sino que revela la inexistencia de su garantía; al resultado que deviene en un “vacío de la propia filosofía” solo puede llegarse “tras un gigantesco trabajo sobre los conceptos... trabajo de deconstrucción diría Derrida”<sup>40</sup>, en la medida que se construye deconstruyendo, ¿qué es, pues, lo construido?; Althusser nos dice: “un plan muy diferente con

---

<sup>38</sup> ROMÉ, N. y COLLAZO, C. “Acerca de la autonomía, la determinación y la relatividad. Notas para un debate vigente” Actas de X Encuentro de Investigadores en Comunicación, San Juan (edición en CD). ISSN 1515-6362, 2006

<sup>39</sup> Traducción de Juan Pedro García del Campo para la revista Youcali Nro. 4 - ISSN: 1885-477X con la autorización de Jean-Moulier Boutang.

<sup>40</sup> ALTHUSSER, L. *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 44.

otras bases, de lo cual es testigo esta inagotable teoría de la historia, pero en sus funciones efectivas, políticas”<sup>41</sup>. Lo que se construye es, entonces, al igual que en la propuesta derridiana de deconstrucción, un espacio de intervención.

No creo casual que este espacio de intervención haya sido últimamente vislumbrados por muchos como el intersticio en donde empiezan a surgir los movimientos populares y las luchas marginales que han demostrado una organización muy distinta a la de los partidos políticos. Pensar en una práctica política efectiva no es sucumbir ante los argumentos de despolitización sino, como dijimos al comienzo, una posibilidad de reinventar la política.

Al asumir una política sin fundamento y exenta de causas necesarias y principios morales, Derrida podría ser, en el sentido de la filosofía del encuentro, un materialista, o esta filosofía podría entenderse ya como un proceso deconstructivo. Para no ser presos de esta dicotomía, quizá lo subalterno sea un síntoma de que tal opción no sea necesaria.

## Bibliografía

- ALTHUSSER, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Bs. As. 1970  
ALTHUSSER, L., *La revolución teórica en Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1967  
ALTHUSSER, L. *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002.  
ASENSI, Manuel, *Spivak o el mundo subalterno*, Revista La Vanguardia, 01-03-2006  
BEARDSWORTH, Richard, *Derrida y lo político*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008  
CRAGNOLINI, M. “Temblores derridianos” en *Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida*, Publicado en “Pensamientos de los Confines”, Buenos Aires, Nro. 12, junio de 2003, pp. 11-119  
DERRIDA, J. y Dufourmantelle, A. *La Hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008  
DERRIDA, J., *Spectros de Marx*, Madrid, Editora Nacional, 2002  
DERRIDA, J., *De la gramatología*, Madrid, Editorial Nacional, 2002  
DERRIDA, J., *Posiciones*, Madrid, Editorial Nacional, 2002  
ENGELS, F. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú (sin fecha)  
NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, Madrid, Editorial Alianza, 2001  
ROMÉ, N. y COLLAZO, C. *Acerca de la autonomía, la determinación y la relatividad. Notas para un debate vigente*, Actas de X Encuentro de Investigadores en Comunicación, San Juan (edición en CD). ISSN 1515-6362, 2006  
SPIVAK, G., *¿Puede hablar lo subalterno?*, Revista Colombiana de Antropología, Volumen 39, enero-diciembre 2003, pp. 297-364  
SPIVAK, G., “Estudios de la Subalternidad”, Traducción de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui del artículo “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography” en *Subaltern Studies IV: Writings an South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor, Dehi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363  
SZURMUK, M. y MCKEE, R., *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI e Instituto Mora, 2009

---

<sup>41</sup> Ídem