

¿Puede el sujeto subalterno escribir?

De los archivos de la deconstrucción

Miriam Jerade Dana

Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania

RESUMEN: El presente ensayo busca entablar un diálogo entre la pregunta de Gayatri Ch. Spivak sobre la relación entre el sujeto subalterno y el discurso hegemónico y la crítica que Jacques Derrida hace a la etnografía de Lévi-Strauss en *De la gramatología* (1967). La noción de Lévi-Strauss de “pueblos sin escritura” nos llevará a plantear la posibilidad de un archivo post-colonial en una lectura del trabajo de Spivak sobre la Rani de Sirmur (1985) a la luz de *Mal de archivo* (1995) de Derrida.

PALABRAS CLAVE: Derrida, Spivak, discurso, archivo, subalternidad, archivos post-coloniales.

ABSTRACT: This paper aims to open a dialogue between Gayatri Ch. Spivak's question on the relation between the subaltern subject and hegemonic speech and Jacques Derrida's critique of Lévi-Strauss' ethnology in *Of Grammatology* (1967). Lévi-Strauss' notion of “peoples without a system of writing” will invite us to explore the possibility of a post-colonial archive based on a reading of Spivak's work on the Rani of Sirmur (1985) in light of Derrida's *Archive Fever* (1995).

KEY WORDS: Derrida, Spivak, speech, archive, subalternity, post-colonial archives.

Les Nambikwara, qui ne savent pas écrire,
nous dit-on, sont bons

Jacques Derrida, *De la grammatologie*

Según lo relata Nancy Fraser, en un encuentro en Cerisy en 1980 con el título “Los fines del hombre: a partir del trabajo de Jacques Derrida” en el que se discutieron las implicaciones políticas de la deconstrucción y en el que participaron Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Étienne Balibar, entre otros filósofos franceses y críticos literarios estadounidenses, Gayatri Ch. Spivak planteó lo que ella consideraba una versión desde la izquierda de una política de la deconstrucción:

[...] una sacudida radical (*ébranlement*) que solo puede venir de fuera y que tiene lugar (*se joue*) en la relación violenta de todo el Occidente con el otro, ya sea que se trate de una relación ‘lingüística [...] etnológica, económica, política o militar’ (Fraser, 1983; 1211).

Según Fraser, la postura de Spivak no tuvo mucho éxito durante el encuentro: “[...] resultó evidente que muchos de los participantes en el seminario no compartían con Spivak el compromiso de politizar la deconstrucción en aras del (si bien excéntrico) marxismo” (Fraser, 1983: 1212). Podríamos decir que el camino que Spivak sugiere para la deconstrucción no es otro que el que su propia reflexión habría de tomar y que responde a la crítica que ya le hacía a Derrida en aquel encuentro, principalmente en relación a la ausencia del marxismo y a la exclusión de la economía política en la deconstrucción, a la cual Derrida respondió solo hasta 1993 con *Espectros de Marx*,¹ pues como explicó en la última entrevista que concedió al diario *L’Humanité* en enero de 2004, unos meses antes de morir, dicha ausencia provenía de una negativa de pensar en los códigos políticos dominantes, y por ello la mención de Marx solo tuvo lugar una vez que los regímenes comunistas habían caído y se afirmaba en todas partes la muerte del marxismo (Derrida & Nielsberg, 2004). Si bien en *Espectros de Marx* (1993) y en otras obras de la década de los noventa, especialmente en *Políticas de la amistad* (1994), Derrida aborda de manera más directa temas políticos como la democracia, la hospitalidad o la soberanía; las cuestiones políticas están desde sus primeros textos² en torno a la crítica del etnocentrismo y de las jerarquías que enarbolan la metafísica, y que dan cuenta, como intentaré mostrar, de esa relación violenta del Occidente con el otro.

En el presente trabajo me propongo rastrear en la obra de Derrida las claves para entablar un diálogo con la pregunta de Spivak sobre la relación entre el individuo subalterno y el discurso hegemónico en una de las primeras obras de Derrida: *De la grammatología*, publicada en 1967. En ella, Derrida muestra la violencia que conlleva

el concepto metafísico de escritura alfabética relacionada al logocentrismo o a la idea de un pensamiento-sonido para la cual la escritura es una representación exterior al lenguaje y, según Saussure, extraña al sistema interno de la lengua. Derrida muestra una violencia en relación a cómo se construye la escritura en tanto que alteridad. Por un lado, hay una violencia que se ejerce al relegar a la escritura a un lugar secundario o suplementario, pero también se le ha adjudicado una violencia a la escritura, pues al considerarla exterior y suplementaria al sistema de la lengua se la conceptualiza como algo que corrompe o que contamina.

Una posibilidad de estudiar la relación entre la deconstrucción y los estudios subalternos habría podido hacerse a partir de un análisis de la dimensión colonial en la construcción de la subjetividad, con base en *El monolingüismo del otro*, quizás el texto más autobiográfico de Derrida,³ en donde expone su experiencia de la política colonial en Argelia y la relación simbólica con la metrópoli francesa. Otra obra que puede dar lugar a un diálogo con la teoría postcolonial es *El otro cabo* de 1991, en la que Derrida cuestiona el lugar que se ha dado Europa como cabo o como capital de la modernidad y de la civilización mundial.

En *El monolingüismo del otro*, Derrida ahonda en la dimensión colonial de las políticas de la lengua:

El monolingüismo impuesto por el otro opera fundándose en ese fondo, aquí por una soberanía de esencia siempre colonial y que tiende, reprimible e irreprimiblemente, a reducir las lenguas al Uno, es decir, a la hegemonía de lo homogéneo. Se lo comprueba por doquier, allí donde esta homo-hegemonía sigue en acción en la cultura, borrando los pliegues y achatando el texto (Derrida, 1997b: 58).

Derrida lleva la condición de ser un francomagrebí que tuvo el deber de aprender la lengua de la metrópoli a la relación de todo sujeto con la lengua que se construye a partir de “un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas” (Derrida, 1997b: 30).⁴ Este texto fue también un diálogo con Abdelkebir Khatibi, a quien Derrida incita al afirmar que él es el más francomagrebí de los dos puesto que tuvo y perdió la ciudadanía francesa, lo que permite llevar la discusión sobre el monolingüismo al ámbito de los derechos políticos. Si bien parecería que en *El monolingüismo del otro* se generaliza la relación del colonizado con la lengua de la metrópoli a la relación de todo sujeto con la lengua, Derrida deconstruye este universalismo a partir de la noción de idioma como la posibilidad del singular de marcar la lengua.⁵ Derrida parece jugar de nuevo con una estructura universal cuando sostiene que “el ‘colonialismo’ y la ‘colonización’ no son más que relieves, traumatismo sobre traumatismo, sobrepuja de violencia, arrebato celoso de una colonialidad esencial, como lo indican los dos nombres, de la cultura” (Derrida, 1997b: 39). No obstante, toda cultura, según

Derrida, está atravesada por la alteridad y en *El otro cabo* afirma que lo propio de toda cultura es no ser idéntica consigo misma, de no poder identificarse salvo a partir de la diferencia (Derrida, 1991: 16).

Con el fin de pensar desde la deconstrucción de Derrida la pregunta de Spivak sobre la producción de sujetos a partir de la violencia epistémica del imperialismo, no recurriré a las obras antes citadas donde Derrida aborda el colonialismo, sino que me remontaré a la crítica que Derrida hace a la etnografía y cómo ella se inserta en las problemáticas filosóficas de *De la gramatología* (1967) para mostrar que en la definición de Lévi-Strauss de los pueblos sin escritura se juega el etnocentrismo como nostalgia del origen que hace que el autor de *Tristes trópicos* quiera ver en las culturas “arcaicas” un prototipo de la infancia de lo humano, haciendo que esta categorización impida escuchar su propia historia.

Llama la atención que Spivak se refiera muy vagamente en el prefacio a su traducción al inglés a estos pasajes sobre la crítica al etnocentrismo, si bien apenas la menciona y esboza un breve reproche:

La relación entre logocentrismo y etnocentrismo es indirectamente invocada ya en la primera oración del ‘Exergo’. Sin embargo, paradójicamente, y casi por un etnocentrismo invertido, Derrida insiste en que el logocentrismo es una propiedad de Occidente. Lo hace con tanta frecuencia que una cita sería superflua. Aunque algo del prejuicio chino respecto de Occidente se discute en la parte I, el *Oriente* nunca se estudia o deconstruye seriamente en el texto derridiano (Spivak, 2013: 191).

Si bien es cierto que Derrida no deconstruye el “Oriente”, aunque inclusive la deconstrucción que hace Edward Said del orientalismo se hace desde el punto de vista de Occidente, de cómo el Occidente construye esa alteridad (Said, 2002), me parece que hay dentro del proyecto de la deconstrucción una prevención a tomar ese lugar del crítico académico eurocéntrico que hace del Oriente un ejemplo o un contra-ejemplo para su propia teoría. Como dice Homi K. Bhabha, otro teórico postcolonial quien también ha entablado un diálogo con Derrida, principalmente en cuanto a la deconstrucción del mito de los orígenes y de la estructura arqueo-teleológica en las narraciones nacionales que intentan legitimarse a partir de un pasado inmemorial o de un origen homogéneo,⁶ “[...] el lugar del crítico académico inevitablemente queda dentro del área de los archivos eurocéntricos de un Occidente imperialista o neocolonial” (Bhabha, 2002: 39).

Uno de los propósitos del presente análisis es mostrar que en la lectura que Derrida hace de la etnografía de Lévi-Strauss hay una crítica a esos archivos eurocéntricos del Occidente imperialista. A pesar de que Derrida no ahonda en consideraciones de género o de clase que marcan la pregunta por el subalterno de Spivak desde la teoría gramsciana, hace una crítica justamente de un discurso que, si bien no es ni colonial ni misionero, ope-

ra en la contradicción de pretenderse una antítesis del etnocentrismo: “[...] que se piensa por el contrario como anti-etnocentrismo dentro de la conciencia del progresismo liberador” (Derrida, 1986: 157).

El propósito del presente trabajo es mostrar que la pregunta por el subalterno estaba de algún modo en la deconstrucción cuando en la crítica que hace a la noción de Lévi-Strauss de los “pueblos sin escritura” en *De la gramatología* (1967), Derrida demuestra que bajo aquel ideal mítico se hallaba la ley de la prohibición de los nombres y la constitución histórica de aquella sociedad, es decir: sus archivos. Archivos que el etnólogo, a causa de un etnocentrismo disfrazado, no quiso o no pudo reconocer. En la segunda parte del presente trabajo, analizaremos la posibilidad de un archivo post-colonial en una lectura del trabajo de Spivak sobre la Rani de Sirmur (1985) a la luz de *Mal de archivo* (1995) de Derrida.

El archivo del discurso etnológico

Las páginas en *De la gramatología* dedicadas a la crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss son ya poco comentadas en la literatura sobre la deconstrucción, podemos incluso afirmar que ellas respondían al momento intelectual que imperaba entonces en Francia y que, supuestamente, quedó superado en la simplificada categoría de “postestructuralismo”. Categoría que se utilizó sobre todo en Estados Unidos a partir de la conferencia que Derrida dictó en la Universidad *Johns Hopkins*, en octubre de 1966, intitulada “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, y que marcó la recepción norteamericana de Derrida, junto con la traducción y la larga introducción que Spivak realizó de *De la gramatología* en 1976.⁷ En dicha conferencia, Derrida habla de una época, la de la destrucción de la metafísica como parte de la historia de la metafísica, en el que el centro de la estructura ya no se piensa como origen o presencia sino como un suplemento. Derrida señala que a pesar de que la etnología intenta ser parte de esta nueva época del signo en la que se niega la existencia de un significado trascendental y se piensa el lenguaje como un sistema de diferencias, ella “acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia” (Derrida, 1989: 388). Es decir, a pesar de que la etnología hace suyo el concepto de signo saussureano que parecía hacer estremecer la metafísica de la presencia y, de la idea que tiene Lévi-Strauss de su propio método como “bricolaje”, método en el que hace aparecer como una ilusión la exigencia epistemológica del centro, Derrida encuentra que la etnología permanece en el ámbito de la metafísica y de sus conceptos heredados al mantener la oposición naturaleza-cultura, una oposición que, según Derrida, es congénita a la filosofía (Derrida, 1989: 389).

Derrida concluye la conferencia de 1966 mostrando una tensión en la obra de Lévi-Strauss con la historia, y

señala que, con un gesto parecido al de Husserl o al de Rousseau, aparta los hechos para aprehender la especificidad esencial de la estructura. Derrida escribe a propósito de Lévi-Strauss: “Al igual que Rousseau, tiene que pensar siempre el origen de una estructura nueva sobre la base del modelo de la catástrofe –trastorno de la naturaleza en la naturaleza, interrupción natural del encadenamiento natural, separación *de* la naturaleza” (Derrida, 1989: 400). Esta comparación de Lévi-Strauss con Rousseau la encontramos también en el capítulo “La violencia de la letra. De Lévi-Strauss a Rousseau” en *De la gramatología*, donde Derrida presenta (en un argumento que no es cronológico sino genealógico) a Lévi-Strauss como heredero del autor del *Émile* –y este último como quien tiene un lugar clave en la historia del logocentrismo, pues tematiza la exclusión de la escritura que ya estaba implicada en la tradición, y la plantea como un pasaje de la naturaleza a la cultura.

En dicho capítulo, Derrida analiza dos secciones de *Tristes Trópicos* (1955) en las cuales el etnólogo recita su encuentro con la tribu de los nambiquara en las Amazonas, a la que Lévi-Strauss califica como un pueblo sin escritura, esta última que solo descubrirán por la irrupción del etnólogo en ese “mundo perdido” (Lévi-Strauss, 1988: 271). Derrida demuestra que la noción de pueblo sin escritura no solo no corresponde a ninguna realidad, sino que esconde la clave para comprender el etnocentrismo de Occidente. El segundo capítulo que Derrida analiza de *Tristes trópicos*, “La lección de escritura”, habla de cómo el supuesto aprendizaje de la escritura por el jefe de la tribu implica dominación y explotación. A partir de estos dos momentos de la crítica de Lévi-Strauss y la manera en que se insertan en la problemática general tanto de *De la gramatología* como de la deconstrucción, me gustaría iniciar una reflexión sobre discurso y subalternidad, el tema del presente número de *Versión*.

La crítica al etnocentrismo del autor de *Tristes Trópicos* se inscribe en la inquietud con la que se inicia *De la gramatología*, como se lee en el exergo:

El etnocentrismo que tuvo que dominar siempre y en todas partes al concepto de escritura. [...] sobre lo que denominaremos el *logocentrismo*: metafísica de la escritura fonética (por ejemplo, del alfabeto) que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que –por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico– el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta [...] (Derrida, 1986: 7).

y, que en el mismo orden dirige: el concepto de escritura, la historia de la metafísica y el concepto de ciencia.

Uno de los elementos principales de los escritos de Derrida de los años sesenta fue mostrar que el etnocentrismo está ligado a una sobrevaloración de la escritura fonética, excluyendo del “orden” las escrituras no fonéticas o clasificando a los pueblos según sus modos de escri-

tura en una jerarquía que progresaría de la barbarie hacia la civilización, “una especie de monogenetismo gráfico que transforma todas las diferencias en extravíos o retardos, accidentes o desviaciones” (Derrida, 1986: 123). No obstante, la deconstrucción del concepto tradicional de escritura no busca hacer una defensa a favor de la pluralidad de escrituras, sino de cuestionar los cimientos de toda una tradición de pensamiento y su jerarquía que trabaja no solamente para mantenerla, también para disimular su historia con el fin de apropiarse el concepto de universalidad. En *De la gramatología*, Derrida escribe: “El concepto de escritura en un mundo donde la fonetización de la escritura debe disimular su propia historia en el acto de su producción” (Derrida, 1986: 7).

Derrida hace una crítica a la noción de escritura heredada de Saussure y de la tradición, es decir, de la escritura como secundaria y derivada, exterior al habla, o mejor dicho, un suplemento que viene a añadirse de manera póstuma. Derrida denunciará lo que llama la lógica del suplemento que implica que aquello que es anterior y primario tiene mayor valor (la palabra sobre la escritura, la naturaleza sobre la cultura). A su vez, Derrida demuestra la falla de dicha lógica, puesto que si el suplemento se agrega es porque desde el origen había una falta.⁸ Lévi-Strauss pone en primer plano de su narración del encuentro con los nambiquara esta noción de escritura como suplemento que se suma a una nostalgia del origen que mezcla con una búsqueda de la pureza que cree hallar en las “sociedades arcaicas” a sus ojos ejemplares (Derrida, 1989: 400). Esta nostalgia del origen también es uno de los blancos de la deconstrucción,⁹ como Derrida afirma en una entrevista en 1969 publicada en *Posiciones*: “La gramatología, ciencia general de ‘la architrazza’, se presenta entonces como un pensamiento explicativo del mito de los orígenes” (Derrida, 1977: 72) y este mito de los orígenes responde a esa narración arqueo-teleológica que surge de la estructura –Derrida señala en la conferencia de Baltimore que origen y fin son otras metáforas o nombres de la estructura.

Encontramos una primera violencia, dentro de esta concepción arqueo-teleológica de la historia, en relación a la manera en que el etnólogo observa y etiqueta a la tribu como una “pequeña banda de indígenas nómadas que están entre los *más primitivos* que puedan encontrarse en el mundo”, siendo el concepto de “lo primitivo” deconstruible, sobre todo en términos de una idea de progreso de la humanidad que los nambiquara vendrían a confirmar de manera empírica. Derrida menciona otras definiciones, no sin cierta ironía, por ejemplo, la que explica que para cualquier observador, los nambiquara podrían ser tomados como una “infancia de la humanidad” si no fuera por la prohibición del incesto y por las estructuras del lenguaje, lo que pareciera otorgarles el derecho de entrada en el género humano y en el estado de cultura (Derrida, 1986: 140-41). Derrida señala que la “lección de escritura” se hace en el registro de la violencia, si bien

no se practica bajo el signo de la opresión colonial o misionera, “violencia contenida o diferida, violencia a veces sorda, pero siempre oprimente y gravosa.” (Derrida, 1986: 140). Y esta violencia es doble porque refiere tanto a la representación que el etnólogo se hace de la violencia –que estará ligada a la escritura –como a la violencia que el etnólogo ejerce en sus descripciones.

Derrida comienza el análisis de la sección “La guerra de los nombres propios” cuando el etnólogo se confronta al hecho de que esta tribu del Amazonas prohíbe el uso del nombre propio. Lévi-Strauss reporta: “Por más ‘fáciles’ que fueran los nambiquara –indiferentes a la presencia del etnógrafo, a su libreta de notas o a su máquina fotográfica–, el trabajo se veía complicado por razones lingüísticas. Primeramente, el empleo de los nombres propios está prohibido entre ellos” (Lévi-Strauss, 1988: 301). El etnólogo pretende que los nambiquara, quienes tenían prohibido revelar su nombre y usaban nombres en portugués prestados o impuestos por los trabajadores de la línea (una línea telefónica que atravesaba el territorio de los nambiquara), carecían de escritura. Por un lado, Derrida muestra que si existen nombres propios, si hay obliteración de lo propio, entonces hay escritura: “Existe escritura desde que se tacha el nombre propio dentro de un sistema” (Derrida, 1986: 142). Por el otro lado, Derrida subraya que el nombre propio nunca es propio, por decirlo de otro modo, para que signifique tiene que entrar en el juego de diferencias, su producción es su obliteración y su tachadura es de origen.

Lévi Strauss sostiene que los nambiquara carecen de escritura y no considera que algunos punteados o zigzags sobre sus calabazas puedan constituir una, inclusive afirma que no la tienen porque en su lengua no tienen una palabra para referirse a dicha acción, como si “hacer rayas” u otro concepto como “grabar” o “tallar” no pudiera traducirse por escribir (ver Derrida, 1986: 160-61), mas es evidente que Lévi-Strauss identifica el concepto de escritura con la escritura alfabética. Derrida mostrará que la idea de una sociedad sin escritura no corresponde a ninguna realidad sino al onirismo etnocéntrico que, como hemos visto antes, hereda de la metafísica el desprecio por la escritura y sobre todo por la escritura no alfabética que sueña con la plenitud del habla en la presencia.¹⁰

Derrida retoma un pasaje casi insignificante de la experiencia de Lévi-Strauss: una pelea surgida entre unas niñas a partir de la prohibición de revelar el nombre propio, para mostrar la dimensión más bien ético-política de esta noción de pueblo sin escritura ligada a “una inocencia y una no-violencias interrumpidas por la efracción occidental” (Derrida, 1986: 144). En una pelea entre dos niñas, una pequeña se acerca al etnólogo y le revela el nombre de su pequeña enemiga. El etnólogo se aprovecha de la ocasión e incita a los niños a romper la prohibición hasta que logra recopilar los nombres de pila de los adultos de la tribu. Derrida toma esta escena

infantil y expone la estructura compleja de la violencia y sus articulaciones, sosteniendo que la violencia empírica –la pelea infantil– está precedida de dos violencias o archi-violencias:¹¹ por un lado, la de nombrar: “tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto” (Derrida, 1986: 147). Derrida llama a esto la archi-escritura, manteniendo el término “escritura” para dar cuenta de su operación frente al concepto tradicional. Esta primera violencia estaría confirmada por una segunda violencia, reparadora y protectora, la de la moral o la violencia de la ley. Como decíamos, hay dos niveles de violencia en esta lectura que hace Derrida, por una parte, hay una digresión sobre la violencia “que *no sobreviene* de afuera, para sorprenderlo, a un lenguaje inocente, que padece la agresión de la escritura como el accidente de su mal [...] sino violencia originaria de un lenguaje que es ya desde siempre una escritura” (Derrida, 1986: 139). El segundo nivel de esta violencia se refiere, como hemos sugerido antes, a la mirada etnocéntrica de este evento, que opera como esa imposición, no menos colonial, de los trabajadores de la línea a adoptar “sobrenombres ridículos, obligándolos a asumirlos desde dentro” (Derrida, 1986: 148). Hay que recordar que Lévi-Strauss cuenta que los trabajadores de la línea les habían dado nombres en portugués como liebre, azúcar e inclusive Cavaignac a un indígena que no era lampiño. El etnólogo se atribuye una violencia en la posición que él mismo se da en la narración, como si su sola presencia violara un espacio virginal. De ahí, como subraya Derrida, sigue un *mea culpa* del etnógrafo por “la responsabilidad de una violación que lo ha satisfecho” (Derrida, 1986: 149).

La violencia del eurocentrismo etnográfico radica en la manera en que se construye al otro como imagen de un pasado prístino, es un etnocentrismo a la inversa, que eleva al otro al estatuto de prototipo, imaginando su bondad original y natural, y que está implicado no solo en la noción de pueblo sin escritura, sino que se extiende a la idea de un pueblo sin historia como veremos más adelante. En *De la gramatología*, Derrida cita otro pasaje de *Tristes trópicos* en el que el etnólogo parece inferir a partir de su observación, la bondad intrínseca de los nambiquara:

En todos se adivina una inmensa gentileza, una profunda despreocupación, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, reuniendo esos sentimientos diversos, algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana (Lévi-Strauss citado en Derrida, 1986: 153).

La asunción de la bondad natural de la tribu del Amazonas es esencial para entender lo que Lévi-Strauss considera la explotación del hombre por el hombre, a partir de la escritura.

En la segunda parte del relato, Lévi-Strauss describe el momento en el que el jefe nambiquara, supuestamen-

te, comprende que la finalidad de la escritura es política y no teórica. Sin captar del todo su funcionamiento y remedando al etnólogo, el jefe de la tribu habría adivinado el poder de la escritura. Derrida cita a Lévi-Strauss: “Un indígena todavía en la edad de piedra había adivinado que el gran medio de comprender, a falta de comprenderlo, podía servir al menos para otros fines” (Derrida, 1986: 165) y estos últimos son: “la jerarquización, la función económica de la mediación y de la capitalización, la participación en un secreto casi religioso [...]” (Derrida, 1986: 164). En esta escena de aprendizaje del poder de la escritura, Lévi-Strauss se coloca como el culpable que incita a los nambiquara a perder su inocencia y como un conservador frente a los rebeldes que se emanciparon del jefe de la tribu cuando este quiso jugar la carta de la civilización (Derrida, 1986: 174).

Hay dos cuestiones en el análisis que Derrida hace de este pasaje de Lévi-Strauss que me parecen importantes para reflexionar sobre discurso y subalternidad: una es la manera en que el etnólogo se refiere a la aparición instantánea de la escritura como una agresión que viene de fuera, la escritura como el peligro que trae un extranjero. La segunda es sobre las implicaciones que tiene la noción de pueblos sin escritura, la única que, según Lévi-Strauss, se preferiría retener tras haber eliminado todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización. La caracterización de “pueblos sin escritura” es ideológica. La escritura, así como la violencia, habían comenzado desde un principio, lo que no significa negarlas, sino mostrar más bien la violencia que supone mantener la idea de una pureza anterior a la corrupción. Esta violencia se cifra en que para el etnólogo, carecer de escritura es carecer también de historia: según Lévi-Strauss, los nambiquara

[...] impotentes para retener el pasado más allá de esa franja que la memoria individual basta para fijar, quedarían prisioneros de una historia fluctuante a la que siempre faltaría en origen la conciencia duradera de un proyecto (Derrida, 1986: 167).

Así, el etnólogo relata el encuentro con los nambiquara, en el modo de las confesiones que eran propias de Lévi-Strauss y de Rousseau, con la firme creencia de que estos no podrían escribir su propia historia ni tampoco proyectarse al futuro.

Lo que el etnólogo no quiso o no pudo ver fue que, bajo ese ideal mítico del pueblo sin escritura, se hallaba la ley de la prohibición de los nombres y la constitución histórica de aquella sociedad, es decir, sus archivos.

Archivo y subalternidad

En un texto intitulado “Postcolonialism’s Archive Fever”, las autoras se preguntan si ante la sorprendente conclusión de Spivak, sobre la imposibilidad del individuo sub-

alterno de hablar, convendría reconfigurar su pregunta y formularla de la siguiente manera: ¿Puede existir un archivo postcolonial? (Shetty & Bellamy, 2000: 25). Quisiera mostrar que esta pregunta puede entenderse mejor a partir del concepto de archivo en Derrida, que subraya la dimensión jurídica de la institucionalización de los archivos.

En *Mal de archivo*, Derrida se pregunta sobre la necesidad de reelaborar un concepto de archivo en una configuración a la vez técnica y política, ética y jurídica y recuerda las dos etimologías griegas de *arkhé*, que nombran a la vez el comienzo y el mandato. Derrida recuerda que el *arkheion* refiere a los arcontes que tenían el derecho de hacer y de representar la ley y, dada su autoridad, eran guardianes de la casa donde se depositaban los documentos oficiales. Pero además, los arcontes tenían el poder de interpretar los archivos.

Esta aproximación del archivo en Derrida no se puede entender sin su concepción de la ley en *Fuerza de ley* (1984) obra en la que sostiene que el derecho es esencialmente deconstruible porque está fundado sobre “capas textuales interpretables y transformables” (Derrida, 2002: 35). Derrida ahí sostiene, en una reflexión sobre Pascal y Montaigne quien se refería al “fundamento místico de la autoridad” que las leyes no se obedecen porque son justas, sino porque tienen autoridad y esto implica el uso de la fuerza coercitiva: no hay ley sin fuerza de ley (Derrida, 2002: 28-30). Así, en *Mal de archivo* Derrida propone pensar la dimensión no solo histórica de la constitución del archivo, sino también su fuerza de ley:

Una ciencia del archivo debe incluir la teoría de esa institucionalización, es decir, de la ley que comienza por inscribirse en ella y, a la vez, del derecho que la autoriza. Ese derecho establece o supone un haz de límites que tienen una historia, una historia deconstruible [...] (Derrida, 1997c: 11-12).¹²

Al igual que la ley, el archivo está configurado e institucionalizado a partir de capas textuales interpretables y eso es lo que permite su deconstructibilidad.

Quisiera centrarme ahora en la reflexión que hace Spivak sobre los archivos en “The Rani of Sirmur: an essay in Reading the Archives” (1985), un análisis de la práctica del “Sati”, abolida por los ingleses en 1829.¹³ Spivak se refiere a un “archivo colonial” en cuanto a los registros de la Sati por parte de los ingleses de la East India Company que tenía de trasfondo una operación colonialista de subyugar a los pueblos conquistados convirtiéndolos en objeto de conocimiento y, que ella resume irónicamente con la frase “Los hombres blancos están protegiendo a las mujeres de piel oscura de los hombres de piel oscura” (Spivak, 1998: 30). Spivak se centra específicamente en la Rani de Sirmur, una reina del siglo XIX en las colinas de Simla en los Himalayas que decidió convertirse en “Sati”, es decir, inmolarse en la pira funeraria de su marido el Raja de Sirmur, Karma Prakash. Spivak muestra que la

mención de la Rani de Sirmur en los archivos responde a la conveniencia que tenía para los británicos de la East India Company el persuadirla de no hacerlo para sus propios fines políticos.

De la Rani no tenemos nombre, de hecho Spivak se refiere a la violencia que implica que en los archivos los nombres propios de las mujeres que cometieron Sati estén transliterados como sustantivos, del tipo “Gardenia”, “Eco”, “Ojo Suave”, y que esta sustantivación sea utilizada como evidencia sociológica (Spivak, 1985: 266). Algo que recuerda la imposición de los nombres portugueses a los nambiquara. Pero más allá de esta violencia sobre la traducción de los nombres, es relevante el hecho de que “Nativas que cometen Sati” sea un significante que se percibe distinto cuando es enunciado por los británicos de la East Indian Company. Spivak se confronta por un lado con lo que ella llama una violencia epistémica en cuanto al establecimiento del “nativo” como otro consolidado (Spivak, 1985: 250), por el otro lado, con una incapacidad para contar esa historia. La Rani emerge solo en el espacio de la producción imperial cuando se necesita para ciertos propósitos, la intención o el deseo de la Rani son interpretados por los generales británicos, los historiadores e incluso por su propia familia; lo que hace resonar la pregunta: ¿puede el subalterno ser escuchado?

Si bien Spivak no es historiadora, buena parte de su texto se juega en la tensión entre ir a buscar en los archivos tanto británicos como ingleses e inclusive desplazarse hasta Sirmur y no encontrar a quien al final llamará “my Rani” en una exaltación de la singularidad, pero también de la ficción inherente a la escritura de la historia. Spivak retoma el concepto de sobredeterminación que Freud presenta en *La interpretación de los sueños*, según el cual un efecto observado es determinado por múltiples causas y esto hace que el texto del sueño no pueda interpretarse como una mera expresión de la conciencia de un sujeto. Spivak va a trabajar las sobredeterminaciones de clase, raza y género, haciendo un énfasis en la dimensión mercantil del imperialismo y del dominio que tuvo una transnacional como la East India Company en lo político. Así, Spivak demostrará que la Rani de Sirmur aparece en los archivos por intereses comerciales y territoriales, y de qué manera la operatividad del concepto de raza fue fundamental para lograrlos; esto último no puede ser ignorado en un estudio postcolonial de los archivos.

En principio, se trata para Spivak de mostrar que el documento del archivo imperial en su propia historicidad da fe de relaciones de poder o de contextos sociopolíticos que no pueden obliterarse en la idea de un cúmulo de huellas para reconstruir el pasado. Esto se relaciona muy bien con la idea de Derrida de una violencia del archivo, no solo los documentos del archivo que dan fe de la ejecución de ciertas violencias, sino una violencia del archivo, que al igual que la fuerza de ley de acuerdo con Benjamin,¹⁴ instituye y conserva el poder (Derrida, 1997c: 15). El poder, con el fin de legitimarse, instituye

una política de la memoria institucionalizada y Derrida subraya: “Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria” (Derrida, 1997c: 12).

La reflexión sobre la ley en Derrida se remonta hasta *De la gramatología* cuando habla del encubrimiento de la ley en la idea de un origen natural; por ejemplo, en la oposición entre naturaleza y cultura con relación a la escritura. Si bien podríamos pensar que el archivo opera como la escritura según el *Fedro* de Platón, es decir, como una memoria artificial, una mnemotécnica, un auxiliar o mejor dicho, un suplemento;¹⁵ la memoria no es lo contrario del olvido como tampoco el archivo es una memoria consignada o guardada: el archivo tiene una dimensión política en la institución de una historiografía. Spivak critica la noción de un archivo como depósito de la memoria y retoma de Dominik La Capra la idea de una “transferencia” en el sentido psicoanalítico de repetición y desplazamiento del pasado en el presente, pero también como esa relación de doble sentido entre el historiador y el archivo, una transferencia que se debe negociar de manera crítica.

En la lectura de la Rani, Spivak hace coincidir la idea de una violencia epistémica en Foucault y una violencia del archivo que, en un texto posterior, conceptualizará Derrida. El proyecto del imperialismo reuniría una violencia epistémica con base en lo que significamos (para otros) y sabemos (para uno mismo) del sujeto colonial, lo que permite fabricar la respuesta a la pregunta: ¿Quién es el nativo? Al mismo tiempo, Spivak muestra cómo el significado/conocimiento se intersecta con el poder (Spivak, 1985: 255), los británicos invitan a brahmanes letrados¹⁶ “[...] consultándolos para decidir si el *suttee* [Sati] era legal dentro de la versión homogeneizada con que presentaban la legislación hindú” (Spivak, 1998: 211). Esto hace eco de una de las etimologías del archivo que subraya Derrida, la del *arkheion* que se refiere al domicilio donde los arcontes hacen y representan la ley, los arcontes “que ostentaban y significaban de este modo el poder político” (Derrida, 1997c: 10), recuerdan a los brahmanes letrados a quienes se consulta sobre la Sati. Pero la violencia epistémica se refiere también a la recodificación de los textos antiguos que tampoco pueden recobrase en un estado “puro” sino que están atravesados por la visión orientalista de los estudios del sánscrito (Shetty & Bellamy, 2000: 44). En este sentido, Spivak retoma el trabajo textual de la deconstrucción para entender el palimpsesto narrativo del imperialismo leyendo los textos antiguos (Shetty & Bellamy, 2000: 30).

En “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” (1988),¹⁷ Spivak hace una defensa de Derrida en la tercera sección, citando a Terry Eagleton que opinaba que a diferencia de Foucault que trata de la política y de los problemas sociales reales, Derrida era esotérico y textualístico. (Spivak, 1998: 24). Spivak muestra por qué la anterior es una mala comprensión de las operaciones de la deconstrucción y afirma: “Con todo, Derrida resulta menos

peligroso –cuando se lo entiende– que el baile de máscaras intelectual del Primer Mundo como el ausente sin representación que deja que los oprimidos hablen por sí mismos” (Spivak, 1998: 25). Esto último hace ecos del anti-eurocentrismo de Lévi-Strauss que se reveló fundamentalmente etnocéntrico. Spivak cita también una crítica de Perry Anderson a la lectura que Derrida hace de Lévi-Strauss y de Foucault diciendo que el padre de la deconstrucción no tiene empacho en deshacer las construcciones de sus dos antecesores adscribiéndoles una “nostalgia por los orígenes”, de corte rousseauiano en el caso del primero. Spivak sostiene que, en defensa o no de Derrida, “una ‘nostalgia por los orígenes’ puede ser negativa de la exploración de las realidades sociales dentro de una crítica del imperialismo” (Spivak, 1998: 25). Es justamente esa “nostalgia por los orígenes” la que Spivak va a criticar en su texto, sobre todo mostrando cómo los británicos buscando construir una “sociedad buena y civil” recodifican los textos de la antigüedad hindú. Spivak vuelve en esta tercera sección de su texto a *De la gramatología*, no a los pasajes sobre los nambiquara, sino al desprecio etnocéntrico de las escrituras china y jero-glífica, un prejuicio que adquiere la forma de una admiración hiperbólica, para mostrar cómo Derrida consigue analizar la manera en que el eurocentrismo construye al Otro como marginal al etnocentrismo y la manera en que le da un lugar a dicho proceso como problema (Spivak, 1998: 27).

Spivak inicia su ensayo sobre la Rani de Sirmur hablando sobre un cambio de paradigma a propósito del título de una conferencia “Europa y sus Otros” y propone intervenirlo para cambiarlo a “Europa como Otro”, mostrando que si bien la intención del primer título era mostrar cómo Europa se había consolidado en tanto que sujeto soberano definiendo a sus colonias como “otras” a partir de sus propósitos económicos y administrativos, esto tenía la fantasía de que una crítica del imperialismo iba a restaurar la soberanía de la identidad perdida de las colonias. Spivak enfatiza que este tipo de aproximaciones hacen que emerja el “tercer mundo” como un significante conveniente que instituye una disciplina. En este sentido, solo el trabajo sobre el archivo, sobre la institución del archivo y la deconstrucción del sujeto soberano pueden producir una narrativa histórica alterna, incluso una que solo se puede sostener por la ausencia que tenemos de la Rani de Sirmur en los archivos, ahí donde “la mujer del tercer mundo” parece un significante consagrado para la crítica desde la metrópolis –un tema que Derrida ahonda en *El otro cabo*, donde justamente cuestiona, por un lado, la constitución de Europa como sujeto soberano, Europa como un cabo, la capital, la cabeza y el monopolio cultural; por el otro, Europa bajo la forma de sujeto que solo podría pensarse a partir de la no-identidad consigo o de la diferencia.

Al final de “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” Spivak vuelve a Derrida y a la cuestión del origen: “Derrida

lee la catacresis en los orígenes; exhorta a la reescritura de un impulso estructural utópico ‘reproduciendo como delirante la voz interior que es la voz del otro en nosotros’” (Spivak, 1998: 235). La catacresis es el tropo que consiste en utilizar una palabra en sentido metafórico para designar algo que carece de nombre;¹⁸ en este sentido, la catacresis es el “origen” del archivo que tiene como condición estructural la no escucha del subalterno, porque, como dice Spivak, el trabajo de archivo es una tarea de “medir los silencios”.

En “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” Spivak habla de otro caso de Sati sobre el que más que buscar en los archivos, inquiriere del lado de la familia, de un secreto encriptado y de un texto no leído:

Una joven de 16 o 17 años, Bhuvaneswari Bhaduri, se ahorcó en la modesta casa de su padre en 1926 en el norte de Calcuta. El suicidio se presentó como un enigma, pues dado que la joven se hallaba menstruando en el momento de su muerte resultaba claro que la motivación de su acto no provenía de un embarazo involuntario. Aproximadamente una década después, se descubrió que Bhuvaneswari era miembro de uno de los muchos grupos envueltos en la lucha armada por la independencia de la India (Spivak, 1998: 217).

Bhuvaneswari espera al momento de la menstruación y deconstruye el significado del Sati, como lo explica Spivak, al desplazar un signo que escribe de manera fisiológica en el cuerpo, ya que estaba prohibido por los Vedas cometer el Sati en momentos de impureza.¹⁹ Bellamy y Shetty encuentran ecos de la reflexión de Derrida sobre la circuncisión como un evento de escritura en el cuerpo y como una marca textual de la genealogía (Shetty & Bellamy, 2000: 45-46). Pero también, se puede pensar el acto de Bhuvaneswari no solo desde la resistencia, sino desde el evento de la creación de un archivo, inclusive de uno que respondería la pregunta sobre la posibilidad de un archivo postcolonial. Bhuvaneswari crea, si bien encriptado, el archivo en donde la mujer subalterna habla. Esto nos remite a la idea que Derrida tiene del archivo como evento:

Otra forma de decir que el archivo, como impresión, escritura, prótesis o técnica hipomnémica en general, no solamente es el lugar del almacenamiento y conservación de un contenido archivable *pasado* que existiría de todos modos sin él, tal y como aún se cree que fue o que habrá sido. No, la estructura técnica del archivo archivante determina asimismo la estructura del contenido *archivable* en su surgir mismo y en su relación con el porvenir (Derrida, 1997c: 24).

El archivo es el acontecimiento de lo archivable, pero como hemos mencionado antes, el archivo es también el lugar de la autoridad, es decir, el lugar a donde la soberanía se da un origen. Tanto el texto del encuentro con los nambiquara como el texto de Spivak sobre la Rani y la

memoria de Bhuvaneshwari, juegan en estos dos niveles, entre el archivo como el lugar de la hermenéutica soberana y el acontecimiento del archivo o de sus silencios en relación con el provenir. En los dos casos hay una intervención en el texto en el reconocimiento de la violencia etnocéntrica. Y esto recuerda lo que Spivak dice sobre la deconstrucción en el *postscriptum* del texto de la Rani de Sirmur y que explica también la operación de Derrida frente al texto de Lévi-Strauss: un cuidadoso método deconstruccionista (aunque Derrida jamás aceptó que la deconstrucción fuera un método),²⁰ que desplaza más que invierte las oposiciones, como la del colonizado y colonizador (o como la del etnólogo sapiente y el pueblo sin escritura inocente), tomando en cuenta la propia complicidad del investigador, no para encontrar el origen de las sociedades, sino para convertirse en un tábano que espera tomar la distancia que exige el pensamiento crítico.²¹

Referencias

- Beardsworth, R., (2008). *Derrida y lo político*. Buenos Aires, Prometeo & Universidad Nacional de la Plata.
- Benjamin, W., (1973). *Tesis de la filosofía de la historia*. Madrid, Taurus.
- Bennington, G., (2000). *Interrupting Derrida*. Londres/ NY, Routledge.
- Bhabha, H. K., (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Derrida, J., (1967). *De la grammatologie*. París, Les éditions de minuit.
- , (1977). *Posiciones*. Valencia, Pre-Textos.
- , (1985). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la filosofía de Husserl*. Valencia, Pre-Textos.
- , (1986). *De la gramatología*. 3° ed. México, Siglo XXI.
- , (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- , (1991). *L'autre cap*. París, Les éditions de minuit.
- , (1997a). "Carta a un amigo japonés". En *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales*, 23-27. Barcelona, Proyecto A Ediciones.
- , (1997b). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial.
- , (1997c). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta.
- , (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires, Manantial.
- , (2002). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, Tecnos.
- , (2007). *La diseminación*. 3° ed., Madrid, Espiral.
- Derrida, J. y Jérôme-Alexandre Nielsberg, (2004). "Jacques Derrida, penseur de l'évènement". *L'Humanité*, 28 de enero. Disponible en: <http://www.humanite.fr/node/299140>.
- Fraser, N., (1983). "Postestructuralismo y política'. Los discípulos franceses de Jacques Derrida". En *Revista Mexicana de Sociología* 45 (4): 1209-29.
- Gasché, R., (1986). *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press.
- Hiddleston, J., (2015). "Derrida, Autobiography and Postcoloniality." *French Cultural Studies*.
- Jerade, M., (2015a). "Herir la lengua. por una política de la singularidad -Derrida, lector de Celan-." *Revista Aisthesis. Instituto de Estética - Pontificia Universidad Católica de Chile* 57: 73-92.
- , (2015b). "El monolingüismo del huésped". En *Revista Isegoría del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Madrid, N° 53, diciembre 2015, pp. 661-677.
- Lévi-Strauss, Claude, (1988). *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós.
- Mani, L., (1999). "Tradiciones en discordia. El debate sobre la Sati en la India colonial" en *Pasados poscoloniales*, Dube, Saurabh (coord.). México, El Colegio de México.
- Marrati-Guénoun, P., (1998). *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et de Heidegger*. Dordrecht, Kluwer.
- Said, E., (2002). *Orientalismo*. 2° ed., Madrid, Debate.
- Shetty, S. y Elizabeth Jane Bellamy, (2000). "Postcolonialism's Archive Fever." *Diacritics* 30 (1): 25-48.
- Spivak, G. Ch., (1985). "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives". *History and Theory*, 24(3): 247-72.
- , (1995). "Ghostwriting." *Diacritics*, 25(2): 65-84.
- , (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius* 3(6): 175-235.
- , (2013). *Sobre la deconstrucción. Introducción a "De la gramatología" de Derrida*. Buenos Aires, Hilo Rojo.

Notas

- 1 Sobre las críticas de Spivak a *Espectros de Marx* ver Spivak, 1995.
- 2 Sobre una defensa de lo político a lo largo de la obra de Derrida, ver el capítulo "Derrida & Politics" en Bennington, 2000. Ver también Beardsworth, 2008.
- 3 Jane Hiddleston propone repensar la relación de Derrida con la teoría postcolonial, que ha sido puesta en duda arguyendo que su filosofía es demasiado abstracta y poco informativa para entender los mecanismos de la opresión colonial y poscolonial. Hiddleston ve en la relación entre filosofía y autobiografía, en un texto como *El monolingüismo del otro*, la posibilidad de examinar los efectos de la hegemonía de la cultura europea o la imposición colonial de la lengua, que expresadas en primera persona, hacen más dramática la aporía entre la universalidad del colonialismo como cultura y la singularidad (Hiddleston, 2015).
- 4 En cuanto a la reflexión de Derrida sobre la lengua como criterio de identificación, me permito remitir al lector a mi artículo "El monolingüismo del huésped" en Jerade, 2015b.
- 5 Sobre la relación del singular a la lengua a partir del idioma, me permito remitir al lector a mi artículo "Herir la lengua. Por una política de la singularidad. -Derrida, lector de Celan" en Jerade, 2015a.
- 6 Ver el capítulo "DisemiNación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna" en Bhabha, 2002: 175-209.
- 7 La introducción de Spivak durante muchos años acompañó como

- el “Translator’s preface” a la edición en inglés de *De la gramatología*, publicada por Johns Hopkins University Press. Se puede encontrar una traducción al español *Sobre la deconstrucción. Introducción a ‘De la gramatología’ de Derrida*, Buenos Aires, Hilo Rojo, 2013. Recientemente, con motivo de los cuarenta años de la publicación, la propia Spivak realizó una extensa revisión de su traducción al inglés. La nueva edición también por Johns Hopkins University Press tiene ahora una introducción por Judith Butler. Geoffrey Bennington publicó el pasado 20 de marzo de 2016 una reseña sobre los distintos problemas de dicha traducción en *Los Angeles Review of Books* URL: https://lareviewofbooks.org/review/embarassing-ourselves?utm_content=buffer262e9&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer#_ftnref5
- ⁸ “Y si la indicación, por ejemplo la escritura en el sentido corriente, debe necesariamente ‘añadirse’ al habla para llevar a término la constitución del objeto ideal, si el habla debía ‘añadirse’ a la identidad pensada del objeto, es que la “presencia” del sentido y del habla había comenzado ya a faltarse a ella misma” (Derrida, 1985: 145-6).
- ⁹ Lo encontramos ya en los análisis que Derrida hace del *Origen de la geometría* de Husserl en los que muestra que la inscripción en la memoria y la transmisión histórica de las verdades universales recondiciona al problema del origen y de su reactivación. De hecho, Derrida encuentra un “diferir” entre la constitución y la reactivación de los objetos ideales, de modo que la tensión entre el origen y el devenir en la discontinuidad entre trascendencia e immanencia resulta en el aplazamiento del origen y abre al problema de la alteridad en el seno del lenguaje. Ver Marrati-Guénon, 1998.
- ¹⁰ Dos de los tres epígrafes del exergo a *De la gramatología* son muy ilustrativos sobre esta cuestión. El primero es del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau y reza: “Estas tres maneras de escribir responden exactamente a los tres diversos estados bajo los cuales se puede considerar a los hombres agrupados en nación. La pintura de los objetos es propia de los pueblos salvajes; los signos de las palabras y de las proposiciones, de los pueblos bárbaros; y el alfabeto, de los pueblos civilizados”. El segundo, más conciso, es de la *Enciclopedia* de Hegel y reza: “La escritura alfabética es en sí y para sí la más inteligente” Derrida, 1986: 7. El proyecto de *De la gramatología* no es hacer una ciencia de la escritura, pues más bien se propone deconstruir el concepto de ciencia que es vehiculado por el concepto de escritura, sino mostrar por qué la historia de la metafísica le da preferencia a la escritura alfabética y al fonocentrismo como un sistema de oírse-hablar en el que aparentemente no hay exterioridad.
- ¹¹ Rodolphe Gasché llama a la “archi-escritura” y a la “archi-violencia” infraestructuras que transgreden la lógica que parece fundarlas. Así, el concepto de archi-escritura comunica con el concepto vulgar de escritura para mostrar la estrategia histórica de su obliteración en el sistema. Gasché inclusive dice que las infraestructuras operan como fantasmas que acechan a las estructuras y dan cuenta de las desigualdades discursivas Gasché, 1986: 164).
- ¹² Derrida, 1997c: 11-12.
- ¹³ Lata Mani hace un agudo recorrido sobre las discrepancias alrededor de la prohibición del Sati: por un lado, había quienes se oponían a la abolición y hacían énfasis en su fundamento “religioso”; y por otro, quienes apoyaban la prohibición hacían énfasis en sus aspectos “materiales”, como el deseo de la familia de deshacerse de la carta financiera de mantener a la viuda. De ahí que la aprobación oficial del Sati exigía que se rectificara el libre albedrío de la viuda (Mani, 1999). Agradezco a Laura Carballido la referencia bibliográfica.
- ¹⁴ En la tesis VII sobre la filosofía de la historia, Benjamin escribe: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (Benjamin, 1973).
- ¹⁵ Ver a este respecto: “La farmacia de Platón” en Derrida, 2007.
- ¹⁶ Lata Mani traza esta producción de conocimiento oficial de la Sati, sobre todo antes de la prohibición, que se remonta a 1805 cuando la corte plantea a los *Pundits* dar una respuesta sobre la Sati en conformidad con las escrituras. Sin embargo, “las escrituras” era un extenso corpus de textos que se prestaban a interpretaciones que no hacían fácil una respuesta tajante. Hay que recordar que la Sati se toleraba en un primer momento por razones estratégicas Mani, 1999: 222: 227.
- ¹⁷ El texto de Spivak se citará en una versión en español que se publicó en la revista *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p.r.2732.pdf. Los números de página se citarán conforme al pdf, que inicia en el número 1.
- ¹⁸ En *El lugar de la cultura*, Bhabha retoma la catacresis como la plantea Spivak. Esta metáfora sin un referente adecuado crea un desfase temporal que pone en cuestión un contiguo social, pero a su vez, le da un sentido performativo, con el ejemplo de la frase de Fanon “Todo lo que yo quería era ser un hombre entre otros hombres. Quería ingresar esbelto y joven a un mundo que era nuestro y que construíamos juntos”. Aquí Bhabha señala una inversión catacrésica que busca tener una agencia en el discurso de la supremacía cultural y del universalismo del Hombre Bhabha, 2002: 224, 286.
- ¹⁹ Según los *pundits*, se le permitía a cualquier mujer de las cuatro castas quemarse con el cuerpo de su marido a condición de no tener hijos pequeños, ni estar embarazada o en un estado impuro y haber alcanzado la pubertad Mani, 1999: 222.
- ²⁰ Ver “Carta a un amigo japonés” en Derrida, 1997a.
- ²¹ “A careful deconstructive method, displacing rather than only reversing oppositions (such as here between colonizer and colonized) by taking the investigator’s own complicity into account –I remind the reader of my use of Freud as monitory model– does not wish to officiate at the grounding of societies, but rather to be the gadfly who alone may hope to take the distance accorded to a ‘critical’ ‘thought’” Spivak, 1985: 272.

Recibido: 13/09/2015

Aceptado: 20/03/2016

Cómo citar este artículo:

Jerade, Miriam. “¿Puede el sujeto subalterno escribir? De los archivos de la deconstrucción”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 35-44, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.