

**Cómo citar:** Spivak, Gayatri Chakravorty y Ellen Rooney. 2024. “En una palabra. *Entrevista*. Gayatri Chakravorty Spivak con Ellen Rooney”. Traducida por Soledad Tuñón. *Revista de Estudios Sociales* 88: 101-128. <https://doi.org/10.7440/res88.2024.06>

## En una palabra. *Entrevista*. Gayatri Chakravorty Spivak con Ellen Rooney\*

Traducida por Soledad Tuñón

Recibida: 11 de enero de 2024 | Aceptada: 22 de enero de 2024 | Modificada: 4 de marzo de 2024  
<https://doi.org/10.7440/res88.2024.06>

**Resumen** | En esta entrevista, Gayatri Chakravorty Spivak revisita la cuestión del esencialismo y antiesencialismo a partir de la reconsideración de diferentes marcos teóricos con los que trabajó a lo largo de su trayectoria intelectual, como los de la deconstrucción, el marxismo y los feminismos, además de considerar el lugar de la filosofía. De toda esta reflexión resulta muy relevante la revisión del concepto de *esencialismo estratégico* para pensar los movimientos sociales, dado que se aleja de planteamientos anteriores de la autora. Spivak sugiere entenderlo como una crítica constante al modo en que se es esencialista, señalando que este gesto permite guardar lo crítico, lo estratégico y lo necesario de una esencia *minimizable*. También, reafirma la importancia del posicionamiento en la autoría y de esbozar la propia biografía, lo que la lleva a explayarse sobre lecciones aprendidas durante la niñez. Evalúa la enseñanza como una práctica en la que, en vez de abordar el debate teórico, es posible proponer la experiencia de la imposibilidad de las esencias. Por otro lado, analiza su propio lugar dentro del Grupo de Estudios Subalternos y la idea de “tercer mundo” en su sentido político más estricto. Hacia el final, examina el vínculo entre la perspectiva práctica de las esencias con respecto a lo empírico, y la relación entre la persona que investiga con su audiencia.

**Palabras clave** | deconstrucción; esencialismo estratégico; feminismo; marxismo; poscolonialidad

### In a Word. *Interview*. Gayatri Chakravorty Spivak with Ellen Rooney

**Abstract** | In this interview, Gayatri Chakravorty Spivak revisits the debate between essentialism and anti-essentialism by reconsidering various theoretical frameworks she has engaged with over her intellectual journey. These frameworks include deconstruction, Marxism, and feminisms, alongside reflections on the role of philosophy. One key focus of her reflection is the concept of *strategic essentialism* in understanding social movements, diverging from her previous stances. Spivak suggests viewing it as an ongoing critique of essentialist approaches, emphasizing the importance of maintaining critical, strategic, and indispensable elements within a *minimalizable* essence. She also stresses the significance of authorial positioning and autobiographical narratives, drawing on childhood lessons. She explores teaching as a practice that can convey the impossibility of fixed essences rather than engaging in theoretical debates. She examines

\* Esta entrevista fue publicada originalmente en inglés en verano de 1989 por la revista *differences*: Gayatri Chakravorty Spivak, with Ellen Rooney, “In a Word: Interview”, en *differences* 1 (2): 124-156. Copyright 1988, Brown University y *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. Republicado en español con el permiso del titular de los derechos de autor y de Duke University Press. <https://www.dukeupress.edu>  
Revisión técnica: Moira Pérez. Agradecimientos: Facundo Rocca, Juan Pablo Grabowski y Nina Picollo.

her own place within the Subaltern Studies Group and the political connotations of the “Third World.” Towards the end, she delves into the practical perspective on essences concerning empirical realities and the dynamic between researchers and their audiences.

**Keywords** | deconstruction; feminism; Marxism; postcoloniality; strategic essentialism

### Em uma palavra. *Entrevista*. Gayatri Chakravorty Spivak com Ellen Rooney

**Resumo** | Nesta entrevista, Gayatri Chakravorty Spivak revisita a questão do essencialismo e antiessencialismo ao reconsiderar diferentes referenciais teóricos com os quais trabalhou ao longo de sua trajetória intelectual, como a desconstrução, o marxismo e os feminismos, além de considerar o lugar da filosofia. De toda essa reflexão, a revisão do conceito de *essencialismo estratégico* para pensar os movimentos sociais é muito relevante, uma vez que se afasta das abordagens anteriores da autora. Spivak sugere entendê-lo como uma crítica constante ao modo como se é essencialista, apontando que esse gesto permite que o crítico, o estratégico e o necessário sejam mantidos a partir de uma essência *minimizável*. Ela também reafirma a importância do posicionamento autoral e do esboço da própria biografia, o que a leva a discorrer sobre as lições aprendidas na infância. Avalia o ensino como uma prática em que, em vez de lidar com o debate teórico, é possível propor a experiência da impossibilidade de essências. Além disso, analisa seu lugar no Grupo de Estudos Subalternos e a ideia do “terceiro mundo” em seu sentido político mais estrito. No final, ela examina a ligação entre a perspectiva prática das essências com relação ao empírico e a relação entre a pessoa que pesquisa e seu público.

**Palavras-chave** | desconstrução; essencialismo estratégico; feminismo; marxismo; pós-colonialidade

### Nota introductoria de la traductora

La traducción que sigue a estas palabras corresponde a una entrevista de 1988 en la que Gayatri Chakravorty Spivak vuelve sobre puntos clave de su legado teórico, revisitando su recorrido intelectual. A partir de la oposición esencialismo/antiesencialismo, la pensadora india radicada en Estados Unidos reconsidera distintas nociones y marcos conceptuales con los que había estado trabajando hasta aquel momento. Algunos de los temas que desarrolla con mayor profundidad son la desconstrucción, el marxismo y los feminismos. Asimismo, si bien la entrevista focaliza las reflexiones en el contexto estadounidense, alude también a otros contextos, y precisa la particular posición de la pensadora —conocida por preguntarse acerca de la subalternidad dentro de la subalternidad (Spivak 1998)— en el Grupo de Estudios Subalternos<sup>1</sup>.

En esta conversación con Ellen Rooney<sup>2</sup>, Spivak aborda dos cuestiones relacionadas entre sí, de particular interés: la reformulación del *esencialismo estratégico* y la importancia del posicionamiento en la autoría. Sobre la primera cuestión —el concepto de *esencialismo estratégico* para pensar la movilización política—, es necesario señalar que la noción había sido acuñada por la autora apenas cuatro años antes, en una entrevista sostenida con Elizabeth Grosz<sup>3</sup> en 1984. También lo había retomado desde un punto de vista historiográfico en un artículo previo<sup>4</sup>. Sin embargo, es novedosa la manera en que Spivak lo repiensa aquí. Presenta su aproximación a dicha noción de forma autocrítica debido a que le inquietaba el

1 Grupo que pretende reescribir la historia de la India desde la poscolonialidad.

2 Profesora de literatura inglesa, estudios culturales y feministas en la Universidad de Brown, Estados Unidos.

3 Profesora de estudios de la mujer y literatura en la Universidad de Duke, Estados Unidos.

4 Este texto fue traducido por primera vez al español en 1997 en el libro *Debates pos-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán.

modo en que se divulgó dentro de los espacios feministas académicos en Estados Unidos, permeados por el contexto de una cultura personalista. Spivak había planteado salir de un purismo teórico antiesencialista y pensar en los diversos usos que se le pueden atribuir a un concepto. No obstante, aquí reflexiona sobre cómo en la práctica su propuesta no fue retomada de este modo, y explica que, bajo el pretexto de decir que era estratégico, el esencialismo en su versión multiculturalista —que no prospera en sus supuestos intentos de modificar las relaciones sociales— quedó intacto. Así, en esta entrevista, Spivak desplegará los matices que abundan en la delgada línea entre una esencia-trampa y una esencia estratégica, necesaria y positiva que funcione. Propone *la crítica constante de una esencia minimizable*, una esencia en cierto sentido rebajada, que opera como consigna movilizadora o palabra maestra.

La segunda cuestión refiere al posicionamiento en la autoría, que retoma una preocupación importante desplegada en su famoso artículo “¿Puede hablar el subalterno?”. Spivak aborda el hecho de que, si bien no existe un posicionamiento objetivo y desinteresado, tampoco se puede pensar que las posiciones de los autores<sup>5</sup> son transparentes y no problemáticas. Por eso propondrá una reivindicación de la identidad a partir de narrativas históricas que vienen de otro lado, es decir, que preceden la identidad. Al esbozar su propia biografía, ella afirma su posición, con el objetivo de dar cuenta de la conciencia de que lo que a cada quien le es propio tiene una historia. Como desarrollará Spivak, el hecho de reconocer que se nos inscribe en los usos de la esencia es lo que da lugar a una crítica constante, y reconocerlo permite tomar distancia con el objetivo de “construir para la diferencia”.

La traducción al español aquí propuesta enriquece el repertorio de obras en dicho idioma dentro del ámbito de los estudios poscoloniales<sup>6</sup>, un área de particular interés en *Abya Yala*<sup>7</sup> debido a las diversas reflexiones que comparte, más allá de sus diferencias, con los estudios descoloniales. Así, la propuesta que trae este diálogo y el abordaje que realiza Spivak en su conversación con Rooney contribuyen a reflexiones producidas en esta parte del Sur Global, en particular, a la posición representativa, los movimientos políticos y sociales y sus vínculos con la producción académica.

El interés específico redonda en que los movimientos sociales críticos de la colonialidad, sobre todo de la de género, se han desvelado frecuentemente con la pregunta por la esencia en sus luchas y reflexiones (Espinosa Miñoso 2008). En ese marco han recuperado críticamente la noción de *esencialismo estratégico* (Curiel Pichardo 2014) para comprometer los ejes de distribución de poder. A modo de ejemplo, la pensadora maya-kaqchikel Aura Cumes (2014) propone confrontar el *esencialismo colonizador* impuesto, que conlleva lecturas violentas y hegemónicas del pasado, con un *esencialismo defensivo*, advirtiendo a la vez sobre el riesgo de generar narrativas fijas acerca de un pasado “auténtico”. ¿Acaso este *esencialismo defensivo* podría ser otra forma de nombrar lo que Spivak llama “esencia minimizable”, el nombre *catacrético*<sup>8</sup> que aparece como respuesta a una forma de codificación social particular? La entrevista que sigue permitirá abrir estos intercambios y volver sobre otros, tocando de lleno, en un tono franco y elocuente, problemáticas que resuenan fuerte desde la crítica de la colonialidad. *S.T.*

5 Sobre el uso de la “e” para evitar marcadores de género véase el pie de página 11.

6 Algunos ejemplares traducidos son Chakrabarty (2008); Guha (2019) y Bhabha (2013).

7 Modo en que, desde antes de la invasión colonial, el pueblo Kuna de Panamá nombraba al territorio que hoy llamamos América. Este término es de uso frecuente en los estudios descoloniales como puesta en cuestión de la noción *América*. Véase: Espinosa Miñoso *et al.* (2014) Duque Cardona *et al.* (2022).

8 Véase el pie de página 19.

## En una palabra. *Entrevista*

Emprender la tarea de situar los debates contemporáneos sobre el esencialismo en “contexto” quizá sea ya tomar partido en la controversia que esos debates han engendrado. En algunos léxicos, al menos, el contexto es una consigna antiesencialista; contextualizar es exponer la historia de lo que de otro modo podría parecer fuera de la historia, natural y por lo tanto universal, es decir, la esencia.

Como locución, “en una palabra” señala un momento comprimido y mágicamente adecuado de expresión. Resumir un asunto “en una palabra” es localizar o dar con su forma adecuada, captar su cualidad esencial y decir así todo lo que es necesario decir. El problema del esencialismo puede concebirse, en este sentido, como un problema de forma, es decir un problema de lectura. El contexto surgiría así como sinónimo de la lectura, en la medida en que leer es delimitar un contexto. El esencialismo aparece como una cierta resistencia a la lectura, un énfasis en las restricciones de la forma, los límites a los que una forma específica nos compele, hasta el punto de “estipular” un análisis.

En “Rape and the Rise of the Novel”, Frances Ferguson define la acción de estipular como aquella de “intentar poner un límite a la ambigüedad al fijar la acepción de un término o de una situación” (1987, 109); decirlo en una palabra, tal vez. Sostiene que la “intensa formalidad de la ley de violación parece diseñada para sustituir la fiabilidad de fórmulas invariables por los términos manipulables de estados psicológicos” (1987, 95); estas fórmulas invariables (violación, en una palabra) sirven para excluir la cuestión del consentimiento y para definir la violación en términos compatibles con el falocentrismo. Para la ley y también para algunas feministas, el “cuerpo de la víctima se convierte así en una prueba, al haberse convertido en un texto” (1987, 91). Pero mientras que el cuerpo es formalmente legible, los estados psicológicos individuales, específicamente los relativos al consentimiento y a su ausencia, no se leen. En un contexto falocéntrico, esta intensa formalidad sirve para excluir por completo a las víctimas de la definición de violación; por ejemplo, “para la antigua ley hebrea, el acto sexual lleva consigo la inevitabilidad del consentimiento. Para Brownmiller y Dworkin, conlleva la imposibilidad del consentimiento” (1987, 94). La relevancia de la forma queda estipulada de antemano, efecto de la morfología del cuerpo. El contexto es devorado en su totalidad, y las mujeres, como sujetos, desaparecen con él, absorbidas por completo en sus cuerpos<sup>9</sup>.

El cuerpo es por supuesto el gran texto del esencialismo: leer en su forma la esencia de la Mujer es evidentemente una de las estrategias del falocentrismo: insistir en que el cuerpo también está materialmente entretejido en los (con)textos sociales es la respuesta del antiesencialismo. Pero el persistente regreso del feminismo al cuerpo es solo en parte una réplica a la resiliencia del esencialismo antifeminista. Atrapada entre quienes se limitan a leer el cuerpo y quienes toman su inevitable poder como una relación social fragmentaria está la feminista que habla “como mujer”.

Los feminismos vuelven al problema del esencialismo —a pesar de su rechazo compartido a las mistificaciones de la Mujer— porque sigue siendo difícil comprometerse en el análisis y la política feminista si no es “como mujer”. En cada práctica de lectura feminista, por ejemplo, el esencialismo aparece como un problema tanto del texto como de quien realiza la crítica que lee “como una mujer”. Elizabeth Spelman llama a esta frase el “caballo de

9 El espacio no me permite hacer justicia al extraordinariamente interesante e intrincado ensayo de Ferguson. Su análisis revela que la preferencia del sistema jurídico para abordar los “estados estipulados” le permitió evadir el problema sistémico del desprecio por el testimonio de las mujeres en casos de violación. Ferguson señala que también dificulta enormemente que las mujeres agredidas por hombres conocidos convenzan a los fiscales de distrito incluso para que presenten cargos. (Véase el análisis de Estrich sobre la “violación simple”). A su vez, en el análisis de *Clarissa*, Ferguson subraya que la estipulación *puede* utilizarse, en casos particulares, para combatir las construcciones falocéntricas de la sexualidad y la violencia sexual.

Troya del etnocentrismo feminista”, que disimula inevitablemente las diferencias entre las mujeres (1988, x). El cuerpo puede figurar aquí como un as bajo la manga, pareciendo encarnar literalmente la mujer-idad de la mujer, ocultando el hecho de que “solo algunas veces el cuerpo se impondrá o se dispondrá como el de una mujer o de un hombre” (Riley 1988, 103). Parece que deseamos que lo que nos une (como feministas) preexista a nuestro deseo de estar unidas: algo que está fuera de nuestras propias alianzas puede autorizarlas y empoderarnos a hablar no solamente como feministas sino como mujeres, particularmente en oposición a mujeres cuyo trabajo político es otro. En Estados Unidos, se trata de un viejo sueño de no partidismo en el corazón de la política, así como lo que Donna Haraway llama “el sueño feminista de un lenguaje común... de una denominación de la experiencia perfectamente fiel” (Haraway 2007, 35). En una palabra.

Sin embargo, simplemente etiquetar este sueño político de las mujeres como esencialismo es colocar otra capa de rechazo político sobre las divisiones que existen entre nosotras. La palabra esencialismo también puede servir para encubrir las divisiones políticas entre las mujeres, en la medida en que representa dichas divisiones como puramente teóricas, una cuestión de comprensión. Los fracasos políticos, si fuera un fracaso no unir a todas las mujeres bajo una misma bandera, se interpretan como fracasos plenamente intelectuales, fácilmente corregibles. La evasión original se repite; la diferencia política se reduce a una cuestión formal errónea, en una palabra, a esencialismo.

En la lectura del cuerpo, encontrar “mujer”; en “mujeres”, asegurar el feminismo; capturar en una palabra la esencia de una cosa: el esencialismo es un sueño del fin de la política entre las mujeres, de una resolución formal a la discontinuidad entre mujeres y feminismos. El antiesencialismo puede imitar este formalismo, incluso cuando busca diagnosticarlo. Gayatri Spivak sugiere —al volver repetidamente sobre la cuestión de la palabra: ¿qué palabra elegir? ¿para qué fin?— otra lectura. *E.F.R.*

\*\*\*

Esta entrevista tuvo lugar en Pittsburgh el 9 de diciembre de 1988. Las preguntas se elaboraron con el asesoramiento de Naomi Schor y Elizabeth Weed. Agradecemos a Erika Rundle su invaluable trabajo de transcripción y a Nicole Cunningham la elaboración del texto final.

**Ellen Rooney (ER):** Como usted sabe, algunos debates actuales sobre el tema del esencialismo resultaron en nuevos llamados a asumir el *riesgo del esencialismo*, y estos llamados incluyen citas de algunos de sus comentarios más recientes. Estoy pensando aquí en el comentario de Alice Jardine en *Men in Feminism* de que “una de las declaraciones más provocativas de los últimos tiempos por parte de una teórica feminista [es] la sugerencia de Gayatri Spivak (siguiendo a Heath) de que las mujeres hoy en día pueden *tener que* asumir ‘el riesgo de la esencia’ para pensar de forma realmente diferente” (1987, 58), o en la entrevista de Bruce Robbins con Edward Said, donde Robbins pregunta: “una idea que se ha repetido mucho en las conversaciones sobre los intelectuales y su relación con la colectividad, especialmente entre las feministas, es la necesidad de aceptar ‘el riesgo de la esencia’, una frase asociada con Gayatri Spivak y Stephen Heath. ¿Parece en modo alguno generalizable o útil en el caso de los palestinos?” (1988, 51).

Usted ha examinado la cuestión del esencialismo a lo largo de su obra y ha dicho algunas cosas distintas al respecto, a veces advirtiendo contra la definición de la mujer en términos de su presunta esencia y subrayando la posibilidad de que el esencialismo pueda ser una trampa, y otras veces (la más reciente al trabajar en el texto del Grupo de Estudios Subalternos), hablando del “uso *estratégico* del esencialismo positivista impulsado por un interés político escrupulosamente visible”. Me gustaría hablar de los riesgos necesarios de adoptar

lo que pueden parecer posiciones esencialistas; de cómo podemos señalar la diferencia entre un esencialismo estratégico y uno sustantivo o real; de la posibilidad de movilizar a la gente para que haga trabajo político sin invocar algún esencialismo irreductible; en definitiva, ¿cómo podemos determinar cuándo nuestras estrategias esencializantes se han convertido en trampas, en lugar de tener efectos positivos estratégicos y necesarios?<sup>10</sup>

**Gayatri Chakravorty Spivak (GS):** Para empezar, creo que la forma en que aquí funciona la conciencia de la estrategia es a través de una crítica persistente. El momento de la crítica no llega solo en una determinada etapa en que vemos que nuestro propio esfuerzo (en términos de una esencia que se ha utilizado para la movilización política) ha tenido éxito, cuando vemos que se ha logrado que un movimiento político llegara a su conclusión, como en el caso de las revoluciones o los movimientos de liberación nacional. No es solamente en ese momento de euforia en que comenzamos a decidir que fue estratégico desde siempre, porque generalmente no es así, aunque eso es importante, también. Creo que la conciencia de la estrategia —el uso estratégico de una esencia como consigna movilizadora o palabra maestra como *mujer*, o *trabajador*, o el nombre de cualquier nación que usted quiera—, creo que esta crítica tiene que persistir durante todo el camino, incluso cuando parezca que recordárnoslo es contraproducente. Lamentablemente, esa crisis debe acompañarnos, de lo contrario la estrategia se congela en algo como lo que usted llama una postura esencialista.

Dicho esto, permítame también subrayar la importancia de quién es que utiliza la estrategia. Cuando hablo del Grupo de Estudios Subalternos, por ejemplo, no estoy hablando, digamos, de un grupo situado dentro de una institución muy privilegiada de enseñanza en uno de los países neocoloniales más poderosos. El Grupo de Estudios Subalternos trabaja como un contramovimiento dentro de la historia india tal y como la escriben incluso las personas indias políticamente correctas que intentan fabricar una identidad nacional en la descolonización; hasta cierto punto, se encuentra en una posición estructural diferente de la de alguien que trabaja desde dentro, no solo de la Universidad de Pittsburgh, sino también de la Universidad Brown. Usted y yo estamos en una posición distinta en cuanto a la producción de conocimiento neocolonialista, así que no podemos limitarnos a tomar el ejemplo de un grupo y sus historiadores. Y si usa la palabra positivismo, tiene que tener en cuenta la importancia del positivismo en la disciplina de la historia en el siglo XIX; algunas de las historias mejor logradas están escritas bajo impulsos positivistas conscientes o inconscientes. Entonces, en cierto modo, tenemos que fijarnos en dónde se sitúa el grupo —la persona, las personas o el movimiento— cuando hacemos afirmaciones a favor o en contra del esencialismo. Una estrategia se adapta a una situación; una estrategia no es una teoría.

Para terminar, como ha mencionado, creo, acertadamente, mi pasaje de una postura a otra, creo que diré que también he reconsiderado este argumento acerca del uso estratégico del esencialismo, que sé que se ha puesto de moda, para mi sorpresa, ya que en realidad solo

10 Ver Spivak, *En otras palabras, en otros mundos: ensayos sobre política cultural*: “Por supuesto, debemos recordarnos a nosotras mismas, a nuestras colegas feministas positivistas a cargo de crear la disciplina de los estudios de la mujer, y a nuestras ansiosas estudiantes que el esencialismo es una trampa. Parece más importante aprender a entender que no todas las mujeres del mundo se relacionan exactamente de la misma manera con el hecho de privilegiar la esencia, especialmente a través de la ‘ficción’ o la ‘literatura’” (Spivak 2013, 156). “Al leer el trabajo de Estudios de la Subalternidad desde adentro, pero a contrapelo, sugeriría que existen elementos en su texto que justifican la lectura de su proyecto de recuperación de la conciencia de los subalternos como un intento de desmontar esta metalepsis historiográfica masiva y ‘situar’ el efecto del sujeto como subalterno. Habría que leerlo, entonces, como un uso estratégico del esencialismo positivista impulsado por un interés político escrupulosamente visible. Esto lo alinearía con el Marx que identifica la fetichización con la determinación ideológica de lo ‘concreto’ y la enlaza con la narrativa del desarrollo de la forma dinero así como con el Nietzsche que nos ofrece una genealogía en lugar de una historiografía, también con el Foucault que diagrama la construcción de una ‘contramemoria’, con el Barthes de la semitropía y con el Derrida de la ‘deconstrucción afirmativa’. A su vez, esto les permitiría usar la fuerza crítica del antihumanismo; en otras palabras, aun cuando compartan su paradoja constitutiva: que el momento esencializador, el objeto de su crítica es irreductible” (Spivak 2013, 339).

se mencionó en una entrevista publicada en una revista australiana que no veo citada en muchos otros contextos en Estados Unidos (Grosz). No conozco el pasaje de Heath, así que no puedo contextualizarlo, pero este otro me lo han citado varias veces, quizá incluso eso me llevó a querer reconsiderarlo. Porque me parece que, así como vimos transformarse dentro del feminismo *mainstream* la adecuada insistencia en que “lo personal es político”, dentro de alianzas de clase, en una cultura muy personalista (y me gusta mucho más la palabra personalista que la palabra esencialista) en algo así como “solo lo personal es político”, entonces yo diría que una de las razones por las que el uso estratégico del esencialismo ha arraigado dentro de una cultura personalista es que da una cierta coartada al esencialismo. El énfasis termina recayendo en hablar desde un fundamento propio, más que en lo que implica la palabra estrategia, por eso, lo he reconsiderado. Creo que es un eslogan demasiado arriesgado en una cultura personalista y académica, dentro de la cual fue tomado y celebrado. En la actualidad creo que mi énfasis estaría más bien en señalar cómo una misma y otras personas somos lo que usted llama esencialista, sin reivindicar una contraesencia disfrazada bajo el pretexto de la estrategia. Repito: señalar cómo una misma y otras personas somos lo que usted llama esencialista, sin reivindicar una contraesencia disfrazada bajo el pretexto de la estrategia. Incluso diría que, en estos días, viendo con bastante humildad y sorpresa cómo estas cosas se ponen de moda, mi interés como profesora y en cierto modo como activista es construir para la diferencia, en otras palabras, pensar en lo que podríamos estar haciendo o diciendo estratégicamente, a veces tácticamente dentro de una estructura institucional muy poderosa. Dada la forma en que se dan estas cosas —la alianza entre técnicas de conocimiento y estrategias de poder determinadas— y dado el lugar en que nos encontramos, mi proyecto consiste en tener en cuenta el hecho de que, a pesar de mi buena voluntad personal, estas cosas se utilizan como si fueran teorías. Y, por lo tanto, hay que tener la precaución de que no fallen para las personas que se parecen tan poco a nosotros<sup>11</sup> que ni siquiera podemos imaginarlas, en sentido fuerte. Me parece que esa vigilancia, lo que llamo construir para la diferencia, en lugar de mantenernos limpios siendo lo que sea un antiesencialista, es lo que ha adquirido un énfasis mucho mayor para mí en este momento. Creo que probablemente ya dije suficiente en respuesta a esta pregunta. Hay mucho más para decir, pero...

**ER:** ¿Puedo preguntar algo más? Cuando dijo recién que debemos advertir nuestro propio esencialismo, me pareció una confirmación de la necesidad de criticar el esencialismo. Creo que su descripción de la forma en que su observación ha sido recogida en discursos que se producen desde lugares de influencia y poder es absolutamente cierta. Y se borra la marca del momento crítico —lo que usted llama el momento estratégico—. Entonces, lo que se reafirma es en realidad la necesidad de una especie de ingenuidad en la afirmación de la identidad personal.

**GS:** Mire, cuando empecé a enseñar en el año 65, no, incluso antes, cuando era ayudante de cátedra en Cornell, alguien, no recuerdo quién, nos dio a les ayudantes de cátedra la tarea de decirles a nuestros estudiantes que escribieran sin usar la expresión “sin embargo” y ver qué usarían en su lugar. Es exactamente lo mismo que pienso de la palabra esencia, o de antiesencialismo o esencialismo. Lo que me resulta muy sospechoso es cómo el antiesencialismo, en realidad más que el esencialismo, está permitiendo que las mujeres se insulten y se feliciten entre sí. Si nos pusiéramos a ver qué palabra se podría utilizar en lugar de esencialismo o esencia, aparecerían muchas, muchísimas palabras. Usted por ejemplo

11 Nota de la Traductora (N. de la T.). Si bien fueron conservadas las expresiones de género utilizadas en inglés tanto por la entrevistada como por la entrevistadora, en el pasaje del idioma inglés al español, se presenta con frecuencia una pérdida de neutralidad del género gramatical. Frente a estos casos, prioricé el uso de palabras epicenas y cuando eso no fuera posible, elegí utilizar la “e”. Esta elección corresponde a la crítica a la postura de que el masculino en español puede tomarse como universal, general y no marcado. Utilizar la “e” elude la concepción binaria del género y es de más fácil lectura que propuestas como el uso de la “x” o el “@”, entre otras. Al tratarse de cuestiones de género y feministas, se prestó especial atención de no usar la “e” cuando la entrevistada o entrevistadora se estuvieran refiriendo específicamente al colectivo “mujeres” o a ellas mismas.

eligió recién la palabra identidad; identidad es una palabra muy distinta de esencia. ¿Por qué me importa esto? Me importa porque, al fin y al cabo, si entiendo la deconstrucción, la deconstrucción no es exponer el error, desde luego no el error de los demás. La crítica para la deconstrucción, la crítica más seria para la deconstrucción, es la crítica de algo que es extremadamente útil, algo sin lo cual no podemos hacer nada. Es así como deberíamos encarar las formas en que somos esencialistas.

A ver, un joven, un filósofo analítico que participaba en mi clase, estaba muy insatisfecho con la forma en que yo enseñaba a Derrida<sup>12</sup> porque le parecía, ya que él conocía a Nietzsche mejor que cualquier otra cosa, que yo estaba afirmando que Derrida era una versión empobrecida de Nietzsche, para usar su frase. Y, hasta cierto punto, lo que le dije fue que la forma en que yo enseñaba a Derrida podía hacer que pareciera una versión empobrecida de todo, sabe, de modo que, si conociera mejor a Heidegger, parecería una versión incompleta de Heidegger; si conociera mejor a Platón, parecería una versión empobrecida de Platón. Así que, si adoptara ese punto de vista, diría que quizás lo que estoy diciendo aquí es que Derrida es una versión empobrecida de Althusser. En el ensayo más ingenuo de Althusser, “Marxismo y humanismo”, Althusser habla del hecho de que conocer una ideología no disipa la ideología. Creo que uno de los aportes más escandalosos e importantes de Derrida es partir de lo que es muy común en varias posiciones radicales y tomarlo con profunda seriedad, con una seriedad literal, para que se transforme. Esta posición althusseriana sobre la ideología es una posición que se podría criticar muy fácilmente —el propio Althusser en su autocrítica lo sugería— como empantanada en un teoricismo, empantanada en la ausencia de autocrítica, etcétera. Pero si se olvida todo eso y se ve que Derrida nos enseña a releerlo, incluso puede rescatarse eso. Yo les recordaría a las feministas que tanto quieren ser antiesencialistas que la crítica de la esencia al estilo de la deconstrucción procede en términos de la utilidad ineludible de algo que es muy peligroso.

Así que, evidentemente, he reconsiderado mi llamado a favor de un uso estratégico del esencialismo porque es demasiado deliberado. La idea de una *estrategia* en una cultura personalista, entre personas dentro de las humanidades que generalmente son escritoras, se ha olvidado. Lo estratégico finalmente se toma como una forma de diferenciarse de los pobres esencialistas. En la medida en que la crítica del esencialismo se entienda no como exponer el error, propio o ajeno, sino como un reconocimiento de la peligrosidad de lo que necesitamos utilizar, creo que mi declaración revisada —que deberíamos considerar cómo nosotres y otros somos esencialistas de diferentes modos— creo que la mantendría. La crítica del esencialismo no debe verse como una crítica en el sentido coloquial angloamericano de tener una tendencia adversa, sino como una crítica en el sentido filosófico europeo fuerte, es decir, como un reconocimiento de su utilidad.

**ER:** Podríamos retomar las referencias que ha hecho a la deconstrucción y hablar de lo que ha llamado “la mayor virtud de la deconstrucción: cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo, transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad” (Spivak 2013, 334). Creo que una de las cosas que más llama la atención de sus argumentos sobre el esencialismo y de su obra en general es el modo en que a la vez afirma la importancia del posicionamiento y se niega a esencializarlo. ¿Hasta qué punto diría que su pensamiento general sobre el esencialismo está moldeado por su conceptualización y su propia práctica de autoposicionamiento o autoidentificación? ¿Qué tipo de relación existe entre el amplio proyecto de deconstruir la identidad —en el sentido preciso que acaba de evocar: no de rechazar la identidad sino de deconstruir la

12 N. de la T. Refiere a Jacques Derrida, filósofo ampliamente conocido por acuñar el concepto de *deconstrucción*. Dicho concepto fue desarrollado a lo largo de toda su obra, pero tempranamente abordado en su famoso libro *De la grammatologie* (1967). Es significativo que Spivak lo tradujera por su propia iniciativa al inglés en 1976, incorporando un prefacio de su autoría de cien páginas. La introducción de esta traducción en el contexto académico estadounidense fue de gran impacto, nutriendo el corpus de aquello que se llamó, en su lugar de destino, *French Theory* (Cusset 2006).



identidad (un proyecto en el que ha participado)— y su propia preocupación frecuente de identificarse a usted misma, de posicionarse, de rechazar lo que señaló hace poco en “¿Puede hablar el subalterno?” como una tendencia por parte de los pensadores que supuestamente critican el esencialismo a hacer que sus posiciones sean transparentes y no problemáticas?

**GS:** Si puedo volver a algo de lo que hablábamos antes de empezar la entrevista, me interesa una especie de homeopatía deconstructiva, una deconstrucción de la identidad por las identidades. Hablábamos de que muchas veces se afirma que “Spivak habla demasiado de sí misma”. Digo, si realmente contara la historia de mi vida, sonaría bastante diferente. Suponiendo que exista algo así como la historia de una vida (de lo que hablaremos más adelante), sonaría bastante diferente de todas las otras conversaciones sobre mí en las que participo. Creo que la forma de oponerse a la autoridad del posicionamiento objetivo y desinteresado o a la actitud de que no hay autoría (y estas dos posturas opuestas se legitiman mutuamente) es pensarse a sí mismo como un ejemplo de ciertos tipos de narrativas históricas, psicosexuales que, de hecho, debemos utilizar, así sea de forma micrológica, para realizar un trabajo deontológico en el ámbito de las humanidades. Cuando una se representa a sí misma de este modo, se convierte, curiosamente, en una desidentificación de sí misma, en una reivindicación de una identidad a partir de un texto que viene de otro lado. Para aclarar, quiero utilizar un pasaje de *De la gramatología* (Derrida 1976, 47) sobre el que ya escribí en otro lado (“Postestructuralismo”). No voy a hacer un relato exacto de ese pasaje, voy a convertirlo en una analogía un poco burda y voy a convertirlo en la analogía de una lengua materna. Una lengua materna es algo que ya tiene una historia antes de nuestro nacimiento. Estamos insertes en ella; tiene la posibilidad de ser activada por lo que coloquialmente llamamos motivaciones. Por lo tanto, aunque carezca de motivaciones, no es arbitraria. Estamos insertes en ella y, sin proponérselo, la “hacemos nuestra”. Tenemos intenciones dentro de ella; criticamos las intenciones dentro de ella; jugamos con ella tanto a través de la significación como de la referencia; y luego la dejamos así, sin más, para que otros la usen después de nuestra muerte. Hasta cierto punto, la forma en que uno se concibe a sí mismo como representante o como ejemplo de algo es esta conciencia de que lo propio, supuestamente, lo que le es propio, tiene una historia. Esa historia carece de motivaciones pero no es arbitraria y tiene un alcance mayor que nosotros, y creo que esto es muy distinto de la idea de hablar de sí mismo. Me gustaría reconocer aquí también una deuda con *El Antiedipo*, un libro del que fui muy crítica varias veces. En *El Antiedipo*, Deleuze y Guattari hablan de la forma en que se produce un *socius*<sup>13</sup> y luego se convierte en una instancia “milagrosa” que opera como una cuasi-causa (1983, 10). El ejemplo que utilizan es el capital, pero, de hecho, la cultura, la etnia, la sexualidad, todas estas cosas se convierten en instancias milagrosas como este, de modo que sentimos que, como por milagro, hablamos como agentes de una cultura o como agentes de un sexo o como agentes de... Un cuerpo sin órganos tiene inscripto en su superficie de registro esta instancia milagrosa, que parece una cuasi-causa. Ahora bien, lo que tomas como algo que representa, lo que el yo representa, es ese tipo de instancia milagrosa, una historia, una cultura, una posición, una posición institucional. Pero, a través de esa crítica constante de la que hablaba, somos conscientes de que eso nos está *milagroseando* mientras hablamos, en lugar de dejar que eso sea lo que está hablando. Otro concepto que se puede introducir aquí que es muy, muy interesante, es el concepto de biografía. Sabes que esbozas tu biografía para darle sentido. Son usos de la esencia que no es posible eludir, y se nos inscribe en esos usos de la esencia.

13 N. de la T. En *El Antiedipo*, los pensadores Deleuze y Guattari denominan *socius* a la superficie social o “cuerpo lleno”, donde la producción deseante es registrada y organizada. Incluye elementos humanos y no humanos, tecnológicos, técnicos, naturales, vivos y muertos. Es un sustrato social. Implica un ordenamiento (conexiones, disyunciones y conjunciones) o un trazado siempre particular de las máquinas deseantes como condición de posibilidad de un modo de producción específico. Dichos modos de producción pueden ser: cuerpo lleno de la tierra y máquina territorial, cuerpo lleno del déspota y máquina despótica bárbara, cuerpo lleno del capital-dinero y máquina capitalista civilizada. A esta última refiere Spivak aquí.

Esta es la estrategia con la que la historia nos pone en juego [*plays you*], el lenguaje nos pone en juego, o lo que sea que se considere como instancia milagrosa. No es cuestión de elegir la estrategia. En cierta medida, uno se distancia de ella con humildad y respeto cuando “construye para la diferencia”, como decía. En ese sentido, diría que estar bajo obligación de esbozar la biografía propia es muy diferente de la actitud de afirmar el antiesencialismo, y creo que, aunque la diferencia no sea grande, es una diferencia crucial en términos de cómo se hace el trabajo. ¿Respondí a su segunda pregunta?

**ER:** Sí, y dado lo que dijo en respuesta tanto a esa pregunta como a otra, me gustaría avanzar a algunas cosas de las que pensaba que hablaríamos más tarde, en concreto, por qué el antiesencialismo ha sido tan poderoso en el sentido al que usted acaba de referirse, como una especie de ofensa, y cuán importantes son las cuestiones de las disciplinas, las limitaciones institucionales de la academia estadounidense y las intervenciones de discursos trans o contradisciplinarios como los estudios sobre la mujer o los estudios de áreas. ¿Cuál es el atractivo del debate sobre el esencialismo en la academia? ¿En qué difiere su inflexión de una disciplina a otra? ¿El antiesencialismo es un efecto del trabajo antidisciplinario o transdisciplinario? En el feminismo y en otros discursos, el esencialismo parece ser una especie de punto ciego que no desaparece. En líneas generales, no se ha historizado ni relacionado con la historia de los esencialismos filosóficos elevados, sino que se lo ha invocado para alejar y desestimar cierto tipo de discursos. ¿Por qué la respuesta a esto no ha sido un tipo de esencialismo filosófico que contraataque, que resista este abuso y el uso ahistórico y, en cierto modo, poco informado de la palabra esencialismo?

**GS:** ¿Y por qué no hubo un esencialismo filosófico?

**ER:** En respuesta, sí.

**GS:** Porque el esencialismo es desbocado. En la casa de la filosofía, no se lo toma en serio. Las personas no filósofas lo usan para todo tipo de cosas cuando no saben qué otra palabra usar. Por eso yo, que no soy filósofa pero que soy lo bastante autodidacta como para haber aprendido a leer sola, no puedo filosofar, pero claramente he aprendido a leer ciertos tipos de filosofía, por eso me avergüenza un poco el uso de la palabra esencialismo. Me parece que, dentro de la filosofía analítica, personas como Hilary Putnam parecen estar haciendo frente mucho más astutamente, y sin nada de esa ostentación, al problema de la irreductibilidad de las esencias; pero no parecen, no suenan como feministas postestructuralistas ni nada por el estilo. De hecho, cuando se plantea filosóficamente la cuestión de las esencias, no parece muy sexy, ¿no es cierto? Por ejemplo, la ética no fundacionalista, que desde el terreno analítico no puede ir muy lejos, de modo que, digamos, el trabajo de Thomas Nagel... o el trabajo algo más interesante de Bernard Williams<sup>14</sup>, trata en realidad de resolver filosóficamente el problema de la esencia y la práctica deontológica en las humanidades. En otras palabras, la filosofía moral no tiene nada que ver con todo ese barullo en torno al antiesencialismo fuera de la filosofía. La pregunta del antiesencialismo y el esencialismo no es una pregunta filosófica, por eso no hay ninguna refutación desde la casa de la filosofía. Tiene lugar en otro lado. Y, en cuanto a por qué ha cobrado tanta importancia, no sé, francamente, si deberíamos asignar razones de ese modo. Pero me encanta imaginarlo. Usted pregunta si esto es un efecto del trabajo antidisciplinario o transdisciplinario, y, como profesora chapada a la antigua, que lleva ya casi veinticinco años enseñando a tiempo completo, diría que a veces es así de la peor manera posible. Mientras que encuentro que la construcción de un objeto en una investigación no tiene por qué ser la aceptación de esencias; a ver, en estos casos, el antiesencialismo con “a” minúscula y “e” minúscula es en realidad una forma de no hacer los deberes. Y ahora me

14 N. de la T. Filósofos del siglo XX. Entre sus aportes a la filosofía de la moral se destacan sus críticas a la búsqueda de un fundamento último, características del utilitarismo y el kantismo (o deontologismo), además de proponer una ética no fundacionalista. Para profundizar ver Nagel (1970 y 1974) y Williams (1972).

parece, viendo lo que todo esto ha ocasionado, que sería mucho más interesante tratar de infiltrarse en las viejas disciplinas que se ocupan de estas cosas, como la psicología, la historia, la antropología, los estudios de área; que dar paso a una especie de globalismo que quiere hacer todas estas cosas, llama antiesencialismo a su impaciencia con las exigencias académicas y realmente repite uno de los más grandes peligros del transculturalismo que vino de la mano del imperialismo. No se puede olvidar que la empresa cognitiva del imperialismo, que fue absolutamente espectacular —el establecimiento de la antropología, la literatura comparada, la filología comparada, la religión comparada, la historia mundial, etcétera— la empresa del conocimiento fue, en sus inicios, el transculturalismo eurocéntrico, y eso es lo que, de hecho, estamos viendo, aguado y diluido en la casa de un supuesto antiesencialismo interdisciplinario en las humanidades y las ciencias sociales. Como persona profundamente involucrada con la institución de educación superior en Estados Unidos, diría, como dije antes, que si se establece un espacio interdisciplinario que no se compromete con la esfera más importante (una esfera silenciosa, no ostentosa) del poder disputado al interior de las disciplinas mismas, en que la gente que no publica mucho, que no enseña adecuadamente, se implica día tras día... como con los requisitos de distribución, digamos, si no los cedemos, sino que multiplicamos los programas interdisciplinarios y antiesencialistas, de hecho proporcionamos una coartada, una vez más, para la operación despiadada del conocimiento neocolonialista. Entonces, si parezco estar hablando de un modo un poco anticuado... lo hago a propósito.

**ER:** Sus referencias a la empresa del conocimiento y a la discusión filosófica sobre la irreductibilidad de las esencias me recuerdan un pasaje de “Una representación literaria del subalterno” que habla, creo, de la relación entre el esencialismo y la producción de conocimiento. Es una de sus opiniones sobre el argumento de que “solo un nativo puede conocer la escena” y usted dice: “la posición de que solo el subalterno puede conocer al subalterno, solo las mujeres pueden conocer a las mujeres, etc., tampoco puede sostenerse como un supuesto teórico, pues predica la posibilidad de conocimientos sobre la base de la identidad. Sea cual fuere la necesidad de sostener esa posición, sea cual fuere la conveniencia de intentar ‘identificar[se con]’ el otro como sujeto para poder conocerlo, lo que hace posible el conocimiento es la diferencia irreducible y no la identidad. Lo conocido siempre excede al conocimiento. El conocimiento nunca es adecuado para su objeto. El modelo teórico del conocedor ideal en la posición asediada que estamos analizando es la de la persona idéntica a su situación desdichada. Esta es, en realidad, la figura de la imposibilidad y la no necesidad de conocimiento. Aquí la relación entre la práctica —la necesidad de reivindicar la identidad subalterna— y lo teórico —ningún programa de producción de conocimiento puede suponer la identidad como origen— es, una vez más, la de una ‘interrupción’ que persistentemente pone en crisis cada uno de sus términos” (Spivak 2013, 412). Este pasaje toca varios temas de los que me gustaría hablar: el primero es la deconstrucción y lo que nos ha enseñado sobre la identidad y la diferencia, lo propio y la lectura, y su relación con la producción de conocimiento. ¿Cómo diría que su interés por la deconstrucción ha alimentado su reflexión sobre el esencialismo? ¿Qué importancia tiene la deconstrucción para desmantelar el esencialismo? ¿Cómo se relacionan esencialismo y antiesencialismo en el texto de Derrida?

**GS:** En cuanto a la primera parte que leyó, hay otro problema, que ahora llamo “aferrarse a la marginalidad”. Estas cosas ocurren rápidamente en el capitalismo microelectrónico, y la institución de la enseñanza superior en Estados Unidos es algo extraordinario, con casi 4.000 instituciones que otorgan títulos, una comunicación telemática increíble; es destacable. A menos que hayas trabajado en el seno de otros sistemas con colegas y estudiantes igualmente inteligentes, no te das cuenta de hasta qué punto todo el dogma sobre el antiesencialismo se apoya en esta estructura política y económica. Bueno, dentro de ese contexto, durante la última década, hemos visto que se está produciendo ese “aferrarse a la marginalidad” para que le estudiante complaciente y de movilidad social ascendente (la universidad

es una institución de movilidad ascendente; sería ridículo negar eso, y sería ridículo decir que la movilidad ascendente es necesariamente mala), en una situación de ascenso social, al joven estudiante, estudiante supuestamente marginal, que pretende validación, se le está enseñando (porque no tenemos el sentido de la estrategia de la que hablaba, de manera que lo que era bueno en estrategia se ha convertido ahora en una consigna, sin considerar el paso del tiempo) se le está enseñando esta idea de hablar por uno mismo, lo cual de hecho está operando precisamente para clausurar a quienes se supone que esta persona representa. En otras palabras, el milagroseo funciona como si realmente fuera un milagro. Así, la comunidad a la que se supone que esta persona representa cuando dice “solo yo puedo hablar de la chicana”, queda relegada al olvido.

Retomando la cuestión de la deconstrucción, diría que lo que la deconstrucción me ha enseñado desde el principio es la necesidad del esencialismo y lo prudentes que debemos ser al respecto. Como suelo decir, la deconstrucción considera que el sujeto siempre está centrado y observa los mecanismos del proceso de centramiento; no dice que exista algo llamado sujeto descentrado. Cuando digo esto, lo que la gente dice es “bueno, acabas de centrar al sujeto en Derrida”. Esto muestra, me parece, un deseo real de tomar un tipo de posición política por sobre otra posición, de no ver que una forma de pensamiento se refiere al peligro de lo que es poderoso y útil, y en su lugar simplemente pensar que esa forma de pensamiento está diciendo que el peligro no existe. La primera es para mí la enseñanza de la deconstrucción. No digo que Derrida esté necesariamente aseverando eso mismo, pero esto es lo que yo aprendo de él. Toda lectura es una transacción. Llegas con lo que tienes y te transformas en otra cosa. Así que la deconstrucción también me enseña acerca de la imposibilidad del antiesencialismo. Me enseña un poco sobre las condiciones de producción del hacer, del saber, del ser, pero no me da ninguna pista hacia lo real. En la deconstrucción, lo real no es ni esencialista ni antiesencialista; la verdadera... dificultad con la deconstrucción es que, si te gusta, tienes que pensar desde la posición extraordinariamente contraintuitiva de que podría haber esencias y podría no haber esencias. De nuevo, si quieres, una versión empobrecida del agnosticismo, ¿de acuerdo? Ese “empobrecida” —palabra que me dio este alumno bastante entrometido, que aparece y desaparece de mi clase—, ese “empobrecida” significa, literalmente, banalmente, lo que está implícito en el momento radical en otro tipo de enseñanzas. La deconstrucción no es una esencia. No es una escuela de pensamiento; es una manera de releer. La deconstrucción en sí misma puede ser un esencialismo. Estaba leyendo un libro titulado *Ausencia ilustrada* (Salvaggio). Es un ejemplo, creo, de feminismo esencialista, humanista, deconstructivista. Considero que desde luego puede llegar a ser un punto de vista en la deconstrucción, una descripción de lo que es ser femenino, de cómo lo femenino antiesencial es la esencia de lo femenino. Puede ser un esencialismo, creo; no viene en un envase ni con una cosa ni con otra.

**ER:** Yendo en otra dirección, a partir del mismo pasaje, y esto está relacionado con lo que decía antes sobre cómo uno habla de sí: ¿puede usted hablar sobre su propia historia, o sobre la trayectoria de su obra, su historia intelectual y política más temprana, y su repercusión en su reflexión sobre el esencialismo? ¿Su obra reciente y su enfoque parcial sobre el problema del esencialismo es una reinscripción de preocupaciones anteriores, preocupaciones que quizá sean anteriores a su obra sobre Derrida?

**GS:** La verdad es que no lo sé, lo siento. Muchas de las respuestas a estas preguntas son “no lo sé”. Sin embargo, lo que agradezco es la posibilidad de bocetarme a partir de sus preguntas. Así que si se entiende que eso es lo que estoy haciendo, dando cuenta de algo sobre lo que realmente no me detuvo a pensar y que esto es simplemente un relato, en el sentido de *parvenue*<sup>15</sup>, creo que una de las lecciones aprendidas tempranamente para una niña en un contexto colonial, que proviene de un entorno que padece toda la ambivalencia hacia

15 N. de la T. En el original en francés significa “ascenso social”.

la cultura del imperialismo, está relacionado con el hecho de que la lengua nativa operaba con mucha fuerza en mi clase particular; todavía leemos, escribimos, hablamos en nuestra lengua nativa cuando estamos por nuestra cuenta. Nos criaron claramente en ese contexto. Había un cierto tipo de nacionalismo por despecho. En esa situación, además, era aprender a través de la infiltración de la violencia epistémica del imperialismo... en la escuela, por extraño que parezca, la mayoría de mis docentes eran cristianos tribales. Ahora bien, yo soy hindú de casta. Una niña hindú de casta, en su lengua materna, el hegemónico bengalí de Calcuta, que es muy diferente de las lenguas tribales, que no conocen los bengalíes, recibiendo clases de cristianos tribales, que están, si se sabe algo de la historia de la India, en cierto sentido al margen de las religiones de la India; cristianos milenares que ya no son hegemonía. No fueron cristianizados, se convirtieron al cristianismo, en cierto sentido. Fueron, por supuesto, cristianizados, pero lo uso en ese sentido. Al estar en esa situación, tenerles como docentes... Todavía, al pensar en mi época escolar tengo un inmenso sentimiento de gratitud hacia mi madre y mi padre por enviarme a una escuela así en vez de a una escuela de estilo occidental o a una escuela nativa menos moderna. En una situación así, una comienza a percatarse sin darse cuenta explícitamente de la extraordinaria multiplicidad de lugares de donde puede venir el conocimiento; a la larga, las fuentes de conocimiento eran nuestros rivales raciales en todos los sentidos. Por otro lado, mis docentes más inmediatos, que no tenían la misma religión, que eran de una casta inferior, en ciertos sentidos, parias, y, no obstante, eran mis docentes, docentes que se respetaban, cristianos. El sentido de la enorme escisión que hay en la propia existencia se hizo patente muy pronto.

Entonces es ese sentimiento de escisión, y luego el interés por el pensamiento de izquierda... En una situación en la que, tras la independencia, la idea del internacionalismo está bajo la mira del partido nacional, los límites entre el internacionalismo socialista y la producción de la identidad nacional fueron limados por la izquierda. Esa es una idea que nuevamente se interpone en el camino de... usted sabe, cuarenta años más tarde, treinta años más tarde, al bocetar la biografía propia, me preguntan por qué hay cierta simpatía por esa palabra que no me gusta —antiesencialismo— en la constitución de una misma... Esas son las cosas en las que una sigue pensando. Me parece que es esa la experiencia del ingreso planificado en la poscolonialidad en una infancia de clase media en esa parte de la India. La palabra experiencia tendría que entenderse en el sentido del que hablaba, la lengua materna, la inserción, la representación, el ejemplo, el anti-milagroseo... La experiencia de eso, creo, es quizás el vínculo más fuerte, y a la vez la impaciencia más fuerte, con el antiesencialismo como grito de guerra.

**ER:** Su referencia a la izquierda sugiere otra forma de plantear una pregunta similar a la que hice sobre la deconstrucción, una pregunta sobre el marxismo. Quiero decir, ¿cómo su interés y su trabajo sobre Marx influyó en su manera de pensar el esencialismo? ¿Cómo encaja la tradición marxista de antiesencialismo en su propia práctica y pensamiento? ¿Podría hablar de una dinámica de esencialismo y antiesencialismo en el marxismo?

**GS:** Bueno, a ver, mi relación con el marxismo es como todas las demás; al releer tanto, se modifica mucho, y en Marx es el descubrimiento paulatino de la importancia de la cuestión del valor lo que me ha revelado muchas cosas. Y me parece que en Marx hay un sentido muy fuerte de que todos los compromisos ontológico-políticos (así como en nuestra región, todos los compromisos ontológico-culturales), es decir, los compromisos ontológicos con los sujetos políticos, los agentes históricos, se consideran negociables en términos de codificación del valor.

Yo llamaría su atención muy especialmente sobre, en concreto, los capítulos de *El Capital*, Volumen III, en los que Marx habla de la fórmula de la trinidad y se burla de la idea de que haya algo —en el sentido que usted le da— esencialista sobre la clase. Y luego el capítulo final sobre la clase, que, por supuesto, sabemos que está inconcluso. Eso no es solo un momento en Marx, si nos fijamos cuidadosamente en la forma en que desarrolla la idea

de valor. Lamentablemente, las traducciones al inglés de Marx en este aspecto han obliterado casi uniformemente el rastro, de índole contraintuitiva, de la invitación de Marx a su presunto público —es decir, los trabajadores— y lo contraintuitivos que quiere que sean los trabajadores para que puedan darse cuenta de que son agentes y no víctimas, de forma que toda la idea de agencia es estructuralmente negociable. La relación entre el reino de la libertad y el reino de la necesidad en Marx, ya desde los *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, se desplaza de millones de maneras después del descubrimiento del valor, y finalmente llega a alojarse en esa famosa sección de *El Capital III* que a menudo es citada sin que se sepa mucho lo que está pasando allí.

Esos sentidos, los sentidos de la posibilidad de negociar el compromiso y la extraordinaria maleabilidad del valor, se han perdido. Mire, Marx llama al valor, a ver si logro decirlo bien, “desprovisto de contenido y simple” (*inhaltlos und einfach*). Las traducciones al inglés *siempre* lo llaman “ligero en contenido” (*económico*). Hay una gran diferencia entre “desprovisto de contenido y simple” y “ligero en contenido”. El valor no es una forma. Marx no habla de forma pura. Marx está hablando de lo que en el lenguaje actual llamaríamos un “casi nada”, un *presque rien*<sup>16</sup>, que no puede aparecer, sino que... No es la mediación, es la posibilidad de la posibilidad de mediación, digamos, lo que establece el intercambio y luego su apropiación y extracción, etcétera, como excedente... y así. Ahora bien, esto es por supuesto algo muy, muy complicado en Marx, pero yo diría que esta manera de entender el proyecto de Marx evidentemente no subestimaría la importancia de la clase, pero no la vería como un intercambio de esencias. Eso es algo que va mucho más allá de lo que yo pude decir. Recientemente he escrito algo donde tomo las diversas formas de valor de las que habla Marx, y es en aquella pieza, *Post Structuralism, Post-coloniality, Marginality, and Value*, que he intentado relacionar esto con otros análisis que no sean el económico, pero creo que a esta altura lo dicho es seguramente suficiente.

**ER:** ¿Podríamos pasar, entonces, a la relación entre el actual interés creciente por las producciones del llamado “tercer mundo” y el esencialismo? ¿Existe una percepción de un momento esencialista estratégico que se sitúa “ahí afuera” en el “tercer mundo”, quizás en forma de luchas de liberación, que está relacionado con el interés renovado, específicamente entre la crítica y la academia estadounidense, por el esencialismo y por ese deseo —bienintencionado, como usted lo ha llamado, pero problemático— de traducciones de textos del “tercer mundo” y la producción de nuevas formas de conocimiento sobre un “tercer mundo” que también se presenta con frecuencia monóticamente, tanto dentro del feminismo como fuera de él? ¿Hasta qué punto la dificultad que tienen los académicos estadounidenses para evitar ciertas trampas esencialistas tiene que ver con el desplazamiento de las cuestiones de raza y etnia a este “tercer mundo” monolítico y distanciado de forma tal que no sea amenazante, con el consiguiente borramiento del imperialismo en sí?

**GS:** Bueno, a ver, funciona en ambos sentidos. Se lo desplaza al tercer mundo, pero, por otro lado, se vuelve a reconstruir el tercer mundo como gente de color y gente marginalizada en Estados Unidos, como todos los otros síndromes, a ver, como *little Italy* y *little Ireland* y ahora, cada vez más, *little India*, que se tornan más reales que las culturas originales para disgusto de las culturas originales. Insisto, la palabra “original” es un atajo. De hecho, hay un argumento, que aprendí a partir de la lectura detenida del libro de Robin Blackburn, que sostiene que incluso Nueva Inglaterra, hasta cierto punto, con todo el entusiasmo por lo anglosajón en Estados Unidos y su discrepancia con la separación de Gran Bretaña, y demás, que es esta relación de un ámbito fabricado, un simulacro en Estados Unidos, que luego viene a ocupar el lugar de Gran Bretaña. Nadie habla del surgimiento recurrente de esta diferencia entre el simulacro en Estados Unidos, la esfera de lo “hiperreal”, por citar

16 N. de la T. En el original en francés significa “casi nada”.

a un crítico al que no suelo suscribir, y los pretendidos “lugares originales” que tienen también sus historias (Baudrillard). Entonces, hasta cierto punto, no es solo desplazarlo al tercer mundo, sino desplazarlo, como muy acertadamente sugeriste, incluso por dentro de “tercer mundo”. Si se considera el denominado “tercer mundo” como tal, (ahora en realidad estoy citando algo que he escrito), entre dos textos como *La nueva división internacional del trabajo*, de Fröbel Folker, y *El fin del tercer mundo*, de Nigel Harris, hay una década<sup>17</sup>. Y entre estos dos libros, se puede notar que ese nuevo programa económico tan definido, tras la Segunda Guerra Mundial y el cambio de perfiles globales que se produjo después, sufrió realmente un cambio. Utilizar eso como una especie de descripción culturalista es en sí mismo bastante pobre desde el punto de vista académico, sinceramente. Si el “tercer mundo” se utiliza como una especie de consigna movilizadora para... llámese naciones no alineadas o lo que sea, creo que está bien, pero eso es bastante diferente del esencialismo. Si se fija en las conferencias, y demás, donde se utiliza seriamente este vocabulario, verá que cada uno de los países llegó reivindicando su diferencia. Realmente saben que es estratégico, porque no están sentados en departamentos de humanidades intentando ser diferentes del resto. Se trata de una estrategia que cambia de un momento a otro y, de hecho, llegan reafirmando sus diferencias mientras utilizan la unidad movilizadora para hacer algo en concreto. Y ahí es donde se ve la estrategia en acción. Eso no tiene nada que ver —cuando el tercer mundo reivindica la unidad como bloque— con las esencias. Y creo que no deberíamos olvidarnos de eso.

Desde el punto de vista de la política cultural, el tercer mundo es un mundo poscolonial. Consideremos, por ejemplo, la idea de que el realismo mágico es el estilo paradigmático del tercer mundo. ¿Cuál es (y este es un punto que sostuve en otro lado) la agenda ética y política oculta tras la declaración de que esa parte del tercer mundo que se relaciona más íntimamente con Estados Unidos, es decir, América Latina (tal como India solía vincularse con Gran Bretaña en el siglo XIX), que un estilo practicado de modo sumamente notable por escritores de allí, es paradigmático de un espacio que intenta lidiar con el problema de narrativizar la descolonización, mientras que, en el contexto latinoamericano, una de las cosas que no se pueden narrativizar es la descolonización, tal como lo evidenció claramente el debate Ariel-Calibán sobre el que he escrito?<sup>18</sup> ¿Cuál es la agenda detrás de este tipo de cosas?

Así que me parece que, si miramos al tercer mundo en su conjunto como fundamentalmente poscolonial, fundamentalmente haciendo reivindicaciones catacréticas<sup>19</sup>... Las reivindicaciones políticas no hablan de etnicidad, para eso están los ministerios de cultura o, digamos, las personas que se gradúan; las reivindicaciones políticas por las que se libran batallas son la nacionalidad, la soberanía, la ciudadanía, el secularismo, todo ese tipo de asuntos. Esas reivindicaciones son catacréticas en el sentido de que todo el mundo sabe que las supuestas narrativas adecuadas acerca del surgimiento de esas cuestiones no se escribieron en los espacios que se han descolonizado a sí mismos, sino más bien en los

17 N. de la T. Las primeras ediciones de ambos textos son: en su versión en inglés, traducido de la publicación alemana del mismo año: Folker *et al.* (1980) y Nigel (1986).

18 Ver Spivak (1985); Rodó (1967); Retamar (1974).

19 N. de la T. La *catacrésis* refiere al uso de una metáfora frente a la ausencia de un término específico para designar algo, que se arraiga con el tiempo, por ejemplo “hoja de papel”. Allí, el carácter metafórico pasa a ser imperceptible. Señala Eco que “cuando la metáfora arraiga, se verifica un proceso de *catacrésis* y dos sememas adquieren el mismo lexema correspondiente (es decir, que dos unidades de contenido, que poseen algunos componentes en común, aceptan la misma expresión)” (2000, 176). En la traducción al español del ensayo de Spivak “¿Puede hablar el subalterno?” el traductor José Amícola aclara que “la catacrésis es definida en retórica como el tropo que produce la denominación no a través de un *verbum proprium*, sino basándose en la costumbre; un ejemplo de ello sería el llamar ‘patas’ a las extremidades de una mesa o silla. Véase: Heinrich Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, Munich, 1963, 65. La autora parece aludir aquí, por otra parte, al tratamiento de este tropo por Paul de Man, quien considera bajo ‘catacrésis’ el acto mismo de nombrar; cf. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, 48” (1998, 31).

espacios de los colonizadores. Esa es una situación catacrética. Ahí la cuestión de las esencias se torna en la cuestión de los conceptos políticos regulativos. Quiero decir, no pienso realmente en esencialismo o antiesencialismo cuando observo lo que está ocurriendo en el tercer mundo. Veo unidad de bloque, altamente estratégica en el sentido político más estricto, o bien estas reivindicaciones catacréticas en las que la gente tiene que negociar asuntos como la lengua nacional, la soberanía, la ciudadanía, etcétera. La cuestión de la esencia realmente no se plantea ahí porque es catacrética. Y, de hecho, si se quisiera dar un ejemplo aquí, se podría encontrar uno estupendo en los sesenta y tres millones de personas tribales en India, en cuanto a cómo la idea de nación, unidad, etcétera, se están negociando dentro de ese ámbito, pero eso llevaría mucho tiempo.

Quisiera terminar esta larga y entusiasta respuesta diciendo brevemente que también se puede ver de otro modo. Nuevamente, quiero reconocer cierta deuda frente a una relectura de *El Antiedipo*. Quizá si vuelvo a leer *Mil mesetas* me guste. Antes no me gustaba *El Antiedipo*, pero lo estuve relejendo. Se puede poner así: el capital es antiesencializante porque resulta abstracto en sí mismo. De eso no hay duda. No hablo del capitalismo, hablo del capital y, frente a él, la esencia de las naciones, culturas, etcétera, desplegadas para la gestión política del capital. Y hoy, hasta cierto punto, la “política de sobredeterminación”<sup>20</sup> es el nuevo giro en esa gestión, incluyendo la idea de una multiplicidad antiesencialista de agentes. Hablo obviamente en la línea del libro de Laclau y Mouffe. Ese es el giro más novedoso en esta gestión del movimiento básicamente antiesencializante del capital en tanto abstracto como tal. Dejémoslo acá. Es una buena respuesta.

**ER:** Entiendo lo que dice de que cuando se piensa en el tercer mundo, sobre todo desde el punto de vista político, no se plantea la cuestión del esencialismo. Pero en lo que ha escrito, por ejemplo, sobre el Grupo de Estudios Subalternos, su práctica y su búsqueda de una categoría o definición esencial...

**GS:** ...la conciencia subalterna...

**ER:** ...usted describe un cierto tipo de proyecto: producen, en el proceso que desmenuza, un encuentro antiesencialista con la textualidad radical, creo que así es como lo expresa<sup>21</sup>.

**GS:** Sí.

**ER:** Eso era en parte a lo que iba dirigida mi pregunta, la forma en que su trabajo sobre su obra, al menos en cierto modo, se ha articulado en términos del debate sobre esencialismo y anti-esencialismo.

**GS:** Quizá deba decir algo al respecto. Nunca dije nada en realidad. Mire, sigo formando parte del colectivo (Grupo de Estudios Subalternos) y espero asistir al próximo taller, pero mi intervención ha incomodado un poco. Creo que resultó que yo era más... bueno, utilizaré la palabra que usted utilizó, anti-esencialista...

**ER:** ...entre comillas...

**GS:** ...de lo que habían imaginado. Así que, hasta cierto punto, trabajamos en conjunto. No voy a poner al grupo en un pedestal. No son un grupo de historiadores del tercer mundo que son simplemente geniales y estratégicamente esencialistas de forma acertada, etcétera.

20 N. de la T. Laclau y Mouffe retoman el concepto de sobredeterminación de la filosofía althusseriana para aludir al hecho de que lo social se constituye como orden simbólico. En este marco (de equivalencia y diferencia), la política de la sobredeterminación es aquella en que las identidades no pueden ser plenamente fijadas. Es la práctica de la articulación a partir de la cual se construyen puntos nodales capaces de tornarse en significantes vacíos la que fija parcialmente un sentido. Véase, Laclau y Mouffe (2011).

21 Ver Spivak (2013); ver también Guha (1982/86).



Creo que, al menos parte del grupo, había apostado más por la conciencia subalterna de lo que yo pensaba cuando me admitieron en el grupo. Así que, me parece que, en lugar de considerarlo como mi trabajo sobre ese colectivo, debería verse como un trabajo que realizo dentro de él, como una especie de molestia, una crítica persistente dentro del grupo. Esa es la posición peculiar que parece que ocupó a pesar de la, para mí, bastante desacertada frase<sup>22</sup> con la que Colin MacCabe abre la introducción de mi libro. La posición que ocupó es tal que la mayor parte de los pensadores deconstructivistas piensan que soy demasiado vulgar; la mayor parte de los pensadores marxistas piensan que soy demasiado elitista y que estoy demasiado enamorada de las modas parisinas; muchas feministas, feministas *mainstream*, están empezando a sentir, de hecho lo han dicho, que soy, en cierto modo, antifeminista. Y, del mismo modo, en el Grupo de Estudios Subalternos, soy una elitista encubierta quizás. Entonces, me gusta eso, no sé cómo, por qué esto ocurre, pero me mantiene a salvo (risas de ER) en una medida, me mantiene alerta. A ver, Benita Parry nos ha acusado recientemente a Homi Bhabha, a Abdul Jan Mohammed y a mí de estar tan enamorados de la deconstrucción que no podemos dejar hablar a los nativos<sup>23</sup>. Olvidó que nosotres también somos nativos, ¿no es cierto? El sujeto poscolonial es el viejo sujeto colonial. De ese modo, yo soy subalternista; no trabajo *sobre* el grupo. Y como subalternista, no como historiadora subalternista, sino como crítica subalternista, voy a contrapelo de sus postulados tanto como voy a contrapelo del antiesencialismo. De hecho, un grupo muy comprometido con el antiesencialismo en Australia me describió una vez en una revista, lamento haber olvidado el nombre de la revista, y el nombre de la persona que en realidad era representante de este grupo que me describió así —lo conservo como si fuese un premio— como representante de la decadencia de lo real. Así que, ya sabe, no voy a quedarme con esa reivindicación del esencialismo, como usted dice, de la conciencia subalterna para siempre, diciendo “observen este fantástico uso estratégico del esencialismo”. Ahí, también, la escena cambia a medida que las cosas pasan.

**ER:** Usted ha hecho varias referencias al problema de la teoría, ya sean marxistas acusándola de apearse demasiado...

**GS:** No acusando – pensando en mí...

**ER:** Pensando en usted...

**GS:** No soy tan importante como para que la gente me acuse... En efecto, uno de los subalternistas me acusó de varias cosas, pero ya he escrito sobre eso en mis libros<sup>24</sup>.

**ER:** (riendo) Okay...

**GS:** ...pero eso es una excepción; no, cuando piensan en mí, piensan...

**ER:** (risas)

**GS:** ...si surge mi nombre, por así decirlo...

22 N. de la T. La frase a la que refiere Spivak se encuentra en el prefacio de su libro *En otras palabras, en otros mundos: ensayos sobre política cultural*, realizado por Colin MacCabe. Estimo que se trata de la siguiente frase, en que alude a su vínculo con el Grupo de Estudios Subalternos: “Esta obra se sitúa en —y en relación con— el colectivo histórico llamado Estudios de la Subalternidad. Aunque apoya la posición del grupo de abandonar la narrativa de los modos de producción, Spivak sostiene que esa renuncia no es suficiente” (MacCabe 2013, 25).

23 N. de la T. Benita Parry, Homi Bhabha y Abdul Jan Mohammed, autores de renombre en el área de los estudios poscoloniales. Aquí Spivak se refiere a las críticas que hizo Parry (1987) a los pensadores.

24 Las cosas han cambiado en cierto modo desde que se realizó esta entrevista en diciembre de 1988 [y el momento de su publicación, en verano de 1989].

**ER:** (riendo) Okay... en cualquier caso, hay una lectura del esencialismo en el contexto estadounidense que sugiere que tiende a ser empírico, que es una especie de esencialismo práctico más que teórico, o que es un esencialismo por defecto. Me pregunto qué piensa de esa lectura, y eso me devolvería a la pregunta anterior sobre la ausencia de un tipo de réplica filosófica al antiesencialismo. Ya hablamos de eso, pero me pregunto si cree que es posible en la actualidad construir una especie de esencialismo teorizado de forma consciente, o si tendría algún sentido incluso intentarlo. Por supuesto, hay discursos quizás en las ciencias biológicas o genéticas que parecen tratar de aislar rasgos humanos universales o esenciales. ¿El reduccionismo que tiende a caracterizar este tipo de maniobras es una estrategia primaria del esencialismo? ¿Acaso este tipo de reducciones van a contrapelo o a contramano de prejuicios disciplinarios e implicaciones del discurso literario y filosófico y, por consiguiente, desactivan un esencialismo teórico sustantivo en el debate?

**GS:** Bien, la sociobiología, los estudios cognitivos, la inteligencia artificial, que adoptan algo como fundamento, son casos exagerados de la mayoría de esos discursos, ¿no es cierto?

**ER:** Claro.

**GS:** Estas cosas se vuelven políticamente ofensivas; una forma, precisamente, de diferenciar el comportamiento opresivo. No tengo ningún problema; estoy en contra de eso. Y no necesariamente quiero esperar a teorizar el esencialismo para decir eso; de verdad creo en que hay que socavar el vanguardismo de la teoría. Realmente creo que es muy importante que la gente en el antiesencialismo hable de ese esfuerzo continuo. Así que, en parte, no quiero una teoría de las esencias. Ya tenemos suficientes. No tenemos más que la práctica de las esencias. Así que, cuando dije estrategia, quise decir estrategia. Ni siquiera creo que sea capaz de pensar la teoría en ese sentido. Con las esencias, al menos siento que son tan útiles que pueden llegar a ser peligrosas. Con la teoría siento que, por ahora, para mí al menos, es mejor mantenerla lejos. Así que diría, desde mi extraño lugar, que no veo por qué deberíamos querer un esencialismo sustantivo. Me parece que no hay motivo alguno. Lo que una persona como yo quiere analizar es por qué se confunde el esencialismo con lo empírico. ¿Por qué la gente hace esta confusión terminológica? Antes, con mi tono de maestra de escuela, decía que esta confusión es una forma de no querer introducirse en las disciplinas, en los intereses particulares, en los problemas reales. En su lugar, se dice que la construcción cuidadosa de un objeto de investigación en un campo es esencialismo. Esto es lo mismo que confundir el esencialismo con lo empírico. Lo único que realmente queremos afirmar es que no hay esencia femenina; no hay sujeto de clase esencial; el asunto de la esencia en general no es una buena base para la investigación. Esto es bastante diferente de ser empírico.

Si basamos nuestros compromisos ontológicos en diversas formas de codificación, sabe, y hay personas como, digamos, Gayle Rubin, cuyo ensayo, también, he releído recientemente. Es, para mí, espectacular que alguien que viene de un humanismo estructuralista Freudiano/ Levi-Straussiano pueda realmente meterse con la idea de valor de una manera tan significativa y prácticamente no se habla de esa parte, la gente habla de sistemas sexo-género, etcétera. Me parece que si, independientemente de que nos declaremos esencialistas o antiesencialistas, nos esforzamos lo suficiente como para ver que nuestros propios compromisos ontológicos (y deben estar ahí, aunque sea solo con el antiesencialismo) dependen de diversas formas de codificación, si basamos nuestros compromisos ontológicos en diversas formas de codificación, y ahora me estoy basando en cosas que ya había dicho antes, podemos presuponer una variedad de nombres catacréticos generales, sabe, como fundamento. Aunque tomé ejemplos de la poscolonialidad, se pueden encontrar ejemplos de este tipo en todas partes. De hecho, Richard Rorty, al hablar del nominalismo en el posestructuralismo<sup>25</sup>, da en el clavo. Lo que hace con eso es otra cosa. Pero ver eso, basar

25 N. de la T. Véase Richard Rorty (1986).

el compromiso ontológico propio en un examen de la codificación del valor y luego tomar, presuponer, un nombre catacrético para fundamentar nuestro proyecto, nuestra investigación, nos permite ser completamente empíricos sin ser necesariamente esencialistas a ciegas, esencialistas a secas. A la larga, si me permite decirlo, se necesita algún tipo de voz, ya sabe, en su revista, que hable desde el otro lado, tengo que decir que muchos escritos conscientemente antiesencialistas me parecen un poco inútiles y aburridos ¿Me explico? Suelen ser muy poco originales, asemejándose a otros modelos mejores que no tienen tanto miedo a las esencias. Me parece que ser empíricos del modo en que comentaba sería un mayor desafío, requeriría un trabajo mucho más duro, socavaría... haría que la gente leyera cosas diversas, sabe. Es decir, si estás leyendo economía del desarrollo o etnografía anticuada que todavía se publica... para poder reformularla de esa manera, ocupas todo tu tiempo; no lees lo último de Cixous<sup>26</sup>. De hecho, estoy muy desactualizada en mucho de lo que se escribe “de moda” porque me lleva tiempo leer lo otro y luego *hacer* esto de lo que estoy hablando, y ni siquiera lo hago bien. Así que eso es lo que diría. Creo que confundir el trabajo empírico con la búsqueda de esencias es, en sí mismo, algo que debería examinarse, y no veo ninguna necesidad de una teoría sustantiva del esencialismo.

**ER:** Llevamos todo el rato hablando de feminismo, pero para abordarlo de lleno, cómo diría usted que el feminismo, como tal, que ya es problemático... (risas)... *¡los feminismos!*... ¿Cómo han influido los feminismos en su pensamiento sobre el esencialismo? ¿El feminismo o los estudios sobre la mujer pusieron el esencialismo en agenda en la academia estadounidense? ¿Y qué diría usted —acaba de mencionar a Cixous— sobre el modo en que el esencialismo y el antiesencialismo se entrelazan en la práctica de la teoría feminista y los estudios sobre la mujer, en Estados Unidos o en Francia, en la obra de las feministas antifeministas como Cixous o Kristeva?

**GS:** Creo que, en general, la filosofía de los estudios sobre la mujer es humanista. Hay un artículo de Jean Grimshaw en el último número de *Radical Philosophy* sobre el humanismo de Mary Daly. Por supuesto, Mary Daly no es representativa del feminismo estadounidense, pero creo que de ahí se pueden extraer algunas conclusiones sobre el debate esencialista o antiesencialista.

Cuando empecé a escribir como feminista, la idea de que las diferencias se establecen injustamente y de que las diferencias, injustamente, no se reconocen, requería presuponer que lo que era igual a sí mismo o idéntico era una esencia. Estaba bien como presupuesto estratégico; evidentemente me permitía aprender y enseñar. Pero parece que, como la mayoría de las estrategias, al menos para mí, ha cumplido su propósito, y a esta altura ya no puedo seguir insistiendo en eso. De hecho, ahora mi feminismo se distancia de ese debate.

Como sabe, antifeminista significa otra cosa en Francia. La verdad es que no tengo mucho que ver con eso, porque responde a una situación muy determinada. Me gusta leer a Irigaray, pero la leo dentro de la tradición de los franceses, haciendo hincapié en la retórica. Veo que gran parte de mis estudiantes, que la acusan de ser esencialista cuando habla de las mujeres, no la leen *de esa manera*. Dicen: “bueno, dice esto sobre las mujeres, esto sobre...”. Si la leemos del modo en que, desde los surrealistas en adelante, se nos ha enseñado a leer lo mejor de la literatura francesa, sin dar por sentadas sus propias rupturas, a veces tediosamente declaradas... pero sabemos que Hegel tiene que ser leído de ese modo, Marx tiene que ser leído, Derrida tiene que ser leído de ese modo. ¿Por qué nos convertimos en lectores esencialistas cuando leemos a alguien como Irigaray? Yo disfruto mucho leerla porque escribe dentro de esa tradición y... es bueno.

26 N. de la T. Refiere aquí a la pensadora feminista Hélène Cixous. Una de sus obras principales es *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura* (1995). También publicó en conjunto con Derrida.

Me fastidia la política en Kristeva: lo que me parece su confianza en una especie de narrativa histórica banal para producir “el tiempo de las mujeres”; lo que me parece un psicoanálisis cristianizante; lo que me parece una especie de feroz europeísmo occidental; y lo que me parece una suerte de positivismo implícito de larga data: naturalización de la *chora*, naturalización de lo presemiótico<sup>27</sup>, etcétera. Esto me desanima tanto que ya no puedo leerla en serio, así que es más un problema mío. Es decir, ya no soy lo suficientemente generosa y católica como para aprender de ella. A Cixous debería retomarla, y quizás lo haga ya que voy a enseñar... He puesto algunas cosas de Cixous en la lista de lectura para obligarme a revisarla verdaderamente. Creo que el tipo de antiesencialismo que me gusta actualmente —de nuevo, cada vez que utilizo esa palabra, la utilizo porque es la suya— es (ya me referí a Rubin), es, por así decirlo, la obra de alguien a quien he recurrido mucho, una mujer llamada Kalpana Bardhan. Pero, si la lee, probablemente no vería de qué estoy hablando. Como decía, hay que hacer el trabajo de aprender a honrar el trabajo empírico. En su obra, habla de lo estratificada que está, digamos, toda la idea de la mujer en un lugar como India. En el trabajo de Bardhan (es economista del desarrollo), se empieza a vislumbrar lo imposible que es focalizarse, incluso dentro de los linajes matrimoniales endogámicos o exogámicos, lo imposible que es focalizarse en algo llamado un espacio a partir del cual se definirá y articulará algo llamado mujer. Ella incluso diversifica del mismo modo a los radicales que pueden unirse a su lucha. Luego, en otro espacio, diversifica a las personas que se interesan por estudiarlo —gente idónea, ella misma, Barbara Miller... Me parece que, en ese tipo de trabajo que no está en contra del esencialismo, sino que pluraliza completamente la cuadrícula, es mi tarea como lectora, como lo es con la deconstrucción, leerlo y seguirle la corriente e ir a otra parte. Es mi tarea como lectora ver dónde en esa cuadrícula hay espacios donde, de hecho, la mujer se escurre, ¿sabe? Ese es el tipo de cosas que realmente me emocionan hoy en día, ¿sabe? Así que eso es lo que leo. Las esencias, me parece, son solo un tipo de contenido. Todo contenido no es esencia. ¿Por qué tanta ansiedad al respecto? Por qué no rebajar la palabra “esencia”, porque sin una esencia minimizable, y ahora estoy pensando en la noción de Derrida de un mínimo de idealización, sin una esencia minimizable, una esencia como *ce qui reste*<sup>28</sup>, una esencia como lo que permanece, no hay intercambio. La diferencia articula estas esencias negociables. Por lo tanto, no tengo tiempo para esencia/antiesencia. Me parece que hay tanto trabajo por hacer que degradar la noción de esencia, minimizando, mirando estas esencias minimizables, viendo que así es como funciona, se puede seguir adelante y hacer otra cosa. ¿Me explico?

**ER:** Sí, pero me parece que la razón de que eso no se pueda hacer de forma generalizada es la enseñanza. Siempre tengo que “trabajar” esencialismo/antiesencialismo con mis estudiantes porque en el primer arrebato del pensamiento feminista se vuelven energíamente esencialistas, o personalistas, tal vez. Y eso es, por supuesto, una cosa muy diferente de un programa de investigación o del tipo de libros que una quiere escribir, pero en mi experiencia esa es parte de la razón por la que la cuestión no desaparece. Es una suerte de pregunta inicial, política e intelectualmente, del momento en que los estudiantes descubren la posibilidad de un discurso feminista.

**GS:** Bueno, por supuesto que eso es un problema. Lo que estoy tratando de sugerir, porque este no es un problema que no tenga, lo que estoy tratando de sugerir es que en lugar de hacer de esto un tema central, se lo puede incorporar al método de enseñanza para que la clase se convierta en un ejemplo de la minimización de las esencias, de la imposibilidad de las esencias; en lugar de hablar de ello constantemente, hagamos de la clase una prueba de esta postura. Si hablamos de estrategia, usted sabe tan bien como yo... que la enseñanza es

27 N. de la T. Julia Kristeva (1984) concibe la *chora* como un período pre-edípico en el desarrollo del psiquismo relacionado directamente con la función materna. De este modo propone una alternativa para pensar la constitución de la subjetividad como un estado previo a la constitución del lenguaje y no únicamente ligada a un proceso simbólico.

28 N. de la T. En el original en francés significa “lo que queda”.

una cuestión de estrategia. Quizá sea el único lugar en el que realmente logramos alguna experiencia en lo que es la estrategia, aunque hablemos tanto de ella. Y me parece que es un cambio que la estrategia requiere. Creo que hablar sobre esencialismo y anti-esencialismo y hacer que el estudiantado tome partido... no están... aún no están en condiciones, no saben... no saben nada sobre el verdadero significado de esencia, que es una gran palabra, ¿no? No saben nada de lo mucho que se ha logrado en nombre de las esencias. En ese contexto, me parece que se puede elaborar una estrategia para quitarles la autoridad de su marginalidad, la centralidad de su marginalidad, a través de la estrategia de una enseñanza cuidadosa, para que lleguen a comprobar que esa autoridad no les llevará muy lejos porque el mundo es muy vasto. Les otros son muchos [*Others are many*]. El yo está confinado; lo concreto es fabricado. Se puede ejercitar en la auténtica enseñanza en lugar de hablar de eso *ad infinitum* porque ni siquiera están en situación de tomar partido. Nosotras tenemos que asumir que nosotras, como perros en el rango (Rey Lear, ya sabe, “un perro obedecido por su rango”<sup>29</sup>), les estamos enseñando, ¿no? Eso es lo que me atrevo a decir.

**ER:** ¿Cómo distinguiría —obviamente lo haría— entre especificidad y esencia, de modo que sea posible articular especificidades sin avanzar en la dirección de la totalización y, por lo tanto, sin caer en el esencialismo? Quizás una de las cosas que ocurrieron en el debate en Estados Unidos es que se acusó de esencialistas a quienes hacían críticas cuando en realidad hablaban de especificidad.

**GS:** Bueno, no estoy diciendo que no exista un problema al congelar el pequeño ámbito de especialización de cada quien en un modelo global. Ese problema atañe tanto a quienes se denominan esencialistas como a quienes se denominan antiesencialistas. ¿Recuerda que decía “qué haría si tuviera que usar otra palabra”? Creo que hay que abordar ese problema. No sé si debería diagnosticarse como esencialismo, porque a estas alturas esa palabra se volvió realmente... se ha desgastado demasiado. Ni siquiera sé si originalmente estaba preparada para ser utilizada, pero ahora, me parece, no está haciendo nada excepto señalar de qué color es la insignia que se lleva en el sombrero.

**ER:** Ha existido, al menos en los estudios literarios, una especie de consenso en cuanto a que las críticas feministas hicieron exactamente lo que usted describe, tomar una muestra muy pequeña y luego generalizar sobre una “estética femenina” o una “tradicción de la mujer” —produjeron distorsiones ahistóricas de las cosas como femenino, femenino, ya sabe, lo Femenino, con “F” mayúscula—. En la medida en que esta crítica ha sido ampliamente aceptada, existe una especie de consenso a favor de perseguir la especificidad, de multiplicar las diferencias. ¿Hay alguna forma de que la multiplicación se convierta en pluralismo? ¿Cuáles son las consecuencias de eso?

**GS:** El verdadero problema, una de las razones por las que se convierte en pluralismo, es que vivimos en un país que tiene el pluralismo —el pluralismo de la tolerancia represiva— como lo más destacado de su doctrina política. Por eso se convierte en pluralismo, ¿no? Quiero decir, no nos interesa particularmente cambiar nuestras relaciones sociales, así que la verdadera respuesta es esa. ¿Qué hacer al respecto? Claramente, no conversar sobre el esencialismo. Creo que deberíamos archivar esa pregunta y luego hablar un poco más sobre ella dentro de esos límites. Creo que la proliferación de la multiplicidad, que siempre está limitada por las opciones que están permitidas, es una muy mala idea. Me parece que debemos focalizar donde podemos focalizar, hacer posible que les estudiantes se focalicen un poco más.

29 N. de la T. Aquí refiere a *El rey Lear* de William Shakespeare (2018) acto IV, escena 6. El rey señala que la imagen de la autoridad es la de un perro que ejerce un cargo público, que es digno de todo respeto. Sería así el rango el que da el poder, es por ello que hasta un perro sería obedecido en el mando.

Una vez que hayamos dejado asentada la historia del hombre heterosexual, blanco, judeo-cristiano y propietario como el universal ético, no debemos repetir la misma trayectoria. Creo que sin duda debemos observarlo, pero no es posible... Somos... Tenemos límites, ni siquiera podemos aprender muchos idiomas. Esa idea de una feria global es una pésima idea como pedagogía. Una de las primeras cosas que hay que hacer es reflexionar acerca de los límites del nuestro propio poder. Hay que socavar despiadadamente esa historia de la que hablaba, la historia del universal ético, del héroe. Pero la alternativa no es evocar constantemente la multiplicidad; la alternativa es saber y enseñar a los estudiantes a ser conscientes de que se trata de una muestra limitada, debido a las preferencias y capacidades con las que contamos para aprender lo suficiente como para tomar una muestra mayor. Y este tipo de trabajo debería ser colectivo. Otras personas harán otro trabajo. Así es como creo que se debería proceder, en vez de hacer de cada estudiante un campo de multiplicidad. Eso conduce a un pluralismo. Y veo tan a menudo en ese estudiante estadounidense —hablábamos de la instancia milagrosa— le pregunto a le estudiante estadounidense: “¿cuál crees que es la inscripción que te permite pensar el mundo sin ninguna preparación? ¿Qué tipo de codificación produjo ese sujeto?”. Creo que es duro para los estudiantes saber esto, pero tenemos la responsabilidad de hacer que esta lección sea más bien paliativa en lugar de profundamente destructiva. No se trata de enseñar algo paralizante. De hecho, cuando se le dice a cualquier estudiante que la responsabilidad significa partir de una conciencia de los límites del propio poder, lo entiende de forma muy distinta a cuando se le dice “Mira, no puedes hacer todo esto”. ¿Me sigue? No puedo hacer todo esto. Pero compartiré con ustedes lo que aprendí sobre el saber, que esos son los límites de lo que me propongo, buscando que otras personas me enseñen. Creo que eso es lo que se debe hacer en lugar de invocar la multiplicidad.

**ER:** ¿Cómo se relaciona este problema del sujeto con la relación entre el esencialismo y los esfuerzos por teorizar el cuerpo, o los cuerpos, como alguien me señaló cuando le mostré esta pregunta? ¿Qué tipo de problema es este? ¿Podemos teorizar sobre nuestros cuerpos sin esencializarlos como el cuerpo? ¿Es nuestra confusión sobre cómo teorizar sobre los cuerpos la raíz del problema del esencialismo? En la medida en que hay otro factor que hace que la cuestión del esencialismo se mantenga en estado de ebullición, creo que tiene que ver con el hecho de que, al menos en Estados Unidos, el esfuerzo por biologizar el género no se ha disipado en la cultura general, en la cultura política, por ejemplo, la portada del *New York Times* hace unas semanas explicando por qué en ciertos momentos del mes no podemos encontrar nuestros autos debido a nuestras...

**GS:** ¿En serio?

**ER:** ...hormonas alborotadas. Sí.

**GS:** No había visto eso ¡me da una respuesta a mi pregunta!

**ER:** (risas) ¿En qué medida su propio esfuerzo por abordar los cuerpos en parte de su obra se inscribe en su reflexión sobre el esencialismo? ¿Y cómo entran aquí en juego la raza y la clase, además del género obviamente?

**GS:** Bueno, ya sabe, todas esas generalizaciones, de nuevo, estoy en contra de universalizar de esa manera. Quiero decir que yo me fijaría en por qué son esencializantes, en lugar de decir necesariamente “esto es malo”, porque creo que hay algo, algún remanente biológico en la noción de género, incluso en la buena noción de género. La biología no desaparece sin más, solo que no debería ofrecerse como fundamento de todas las explicaciones. Así que básicamente en eso, sabe, soy no fundacionista en ese sentido, especialmente cuando se encuentran fundamentos para justificar la mala política. Así que es casi como si yo fuera en el sentido contrario, una especie de antiesencialista deductiva, ¿cómo se utiliza la esencia? Pero aparte de eso yo diría que la biología, una biología, es una forma de pensar

la sistematicidad del cuerpo. El cuerpo, como todas las otras cosas, no puede ser pensado como tal. Como todas las otras cosas, nunca intenté acercarme al cuerpo como tal. Sí adopto el punto de vista ecológico extremo de que el cuerpo como tal no tiene contorno posible. Usted conoce, de nuevo, los *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, donde Marx, hablando sobre la vida de las especies, dice que la naturaleza es el gran cuerpo sin órganos. Sabe, si uno realmente piensa en el cuerpo como tal, no hay contorno posible del cuerpo como tal<sup>30</sup>. Creo que eso es más o menos lo que yo diría. Hay pensamientos de la sistematicidad del cuerpo, hay codificaciones de valores del cuerpo. El cuerpo, como tal, no puede ser pensado, y desde luego yo no puedo acercarme a él.

**ER:** Esta también es una pregunta que no está aquí, *per se*, porque cuando volví a examinar esa pregunta no muy bien formulada sobre el inconsciente y la muerte, me di cuenta de que no hay ninguna pregunta sobre el psicoanálisis en ninguna parte.

**GS:** Está bien.

**ER:** (risas) ¿Está bien?

**GS:** ¡Sí!

**ER:** (riendo) Estas son mis últimas preguntas que no encajaban en otro lugar. ¿Es posible hablar de una esencia no esencial? ¿Sería eso una especie de glosa del esencialismo estratégico?

**GS:** Creo que no.

**ER:** ¿No?

**GS:** Es decir, también se podría hablar de una no-esencia esencial. Se puede hablar de todo. Pero una esencia, si es minimizable, también está atravesada. Pero en la pregunta más larga como usted la tenía antes había preguntado sobre la relación con la muerte... Me gustaría decir que la muerte para mí —cuerpo, mujer, trabajador, amante, por lo que esto quizá aplique a todas las palabras— pero la muerte como tal solo puede pensarse a través de la esencia o de la ruptura de la esencia, esa analogía de la lengua materna que mencioné... No puedo acercarme a la muerte como tal, ¿ve lo que digo? En cierto modo, esto nos remite a la cuestión de la catacrexis. La catacrexis es algo lindo... mejor que una antiesencia.

**ER:** Ya le pregunté sobre la deconstrucción como una especie de cuestionamiento de las esencias o de la relación entre lo esencial y lo antiesencial, y al mirar atrás quiero preguntarle sobre de Man<sup>31</sup>, como opuesto... Estaba a punto de decir como opuesto a Derrida, pero no necesariamente como opuesto a Derrida, sino en su especificidad como alguien que puede ser de ayuda.

**GS:** Bueno, ya sabe, Derrida, desde sus primeros trabajos estaba animado por esta intuición peculiar de la deconstrucción. Por supuesto, cuando conocí a de Man era un fenomenólogo, interesado en personas como Levi-Strauss, Poulet<sup>32</sup>, etcétera, y la deconstrucción era algo que le atraía mucho y huyó con ella hacia otro lado. Veo su trabajo como lapidario y fuerte en sus propios límites. Es decir, no creo que nunca cediera su control al escribir. Hablaba de renunciar al control, pero en realidad nunca lo cedió de la forma en que lo hace constantemente Derrida. De Man incluso escribe sobre eso en alguna

30 N. de la T. Spivak refiere aquí al debate que tuvo lugar en las décadas de 1970 y 1980 en relación con la posibilidad de una lectura de Marx desde una perspectiva ecológica (ver Clark [1989]). Sobre un análisis más actual de la cuestión, puede consultarse el ensayo “El cuerpo inorgánico en el joven Marx. Un concepto-límite del antropocentrismo” de Judith Butler (2020).

31 N. de la T. Alude aquí al crítico literario Paul de Man. Véase de Man (1986).

32 N. de la T. Refiere aquí al crítico literario Georges Poulet.

introducción de algo donde dice por qué él escribe de la manera normal. Pero escribir, rendir cuentas de algo, a veces puede entenderse de una sola forma. Me parece que la fuerza dentro de sus límites era una especie de entrenamiento extraordinario en la lectura, que luego está abierto para su uso de múltiples maneras. Igual que le decía a usted que lo que se aprende de la deconstrucción es la importancia de las esencias, lo útiles que son. La lección que aprendo de de Man es la enorme importancia de una lectura hecha desde una mentalidad absolutamente literal. Creo que ese es su punto fuerte. Y eso atraviesa tantas manifestaciones diferentes.

**ER:** Antes hablé, varias veces, de otras palabras que podrían utilizarse en lugar de antiesencialista, y aunque no sabía que iba a decir eso, mientras pensaba en hablar con usted, me fijé en ciertos términos de su obra, como “interrupción”, o “transaccional”, o “discontinuo”. No quiero decir que estuviera pensando en esto cuando hizo los comentarios anteriores, pero ¿podrían ser otras palabras que pueden servir a la estrategia, tener efectos estratégicos?

**GS:** A riesgo de ser repetitiva, pero creo que vale la pena repetirlo, me siento más enfocada o posicionada por esa palabra esencia de lo que me gusta, porque después de todo esencia es la palabra en el anti-esencialismo también, si se toma una posición frente al anti-esencialismo. Así que me siento más posicionada o centrada por esa palabra, mientras que nunca desarrollé una posición de pensar su relación con la cuestión de las esencias. Pensé en esa parte sobre las esencias como *ce qui reste* (lo que queda) porque quería ponerme a disposición, responder a preguntas que claramente me posicionaban como teniendo una posición basada en, a ver, ese par de frases que le dije a Liz Grosz y de las que en parte me arrepiento<sup>33</sup>. Ahora, después de haber asumido esa disculpa, por así decirlo, si se relaciona esa idea de las esencias como lo que queda, lo minimizable, algo con lo que negociamos (estábamos hablando de la estrategia de la enseñanza, etcétera y esto funciona con los estudiantes), sin hablar del debate, convirtiéndolo en un tema de discusión —si se relaciona eso con la interrupción como lo que lleva a la crisis—, entonces se puede ver cómo es posible relacionarlas. En realidad, ese llevar a una crisis puede relacionarse con anti-muchas cosas.

Ahora, en esta ola, algo así como en esta larga ola de mi reflexión —y estoy hablando de dónde estoy aquí, ahora— estoy perseverando a mi manera para poner en crisis la metafísica antiesencialista. No es que esa vaya a seguir siendo la única agenda si habla conmigo otra vez. Estratégico significa estratégico. Intento poner la metafísica antiesencialista en crisis porque me preocupa. Todo este asunto con el que empecé —que se critica deconstructivamente algo que es tan útil para una misma que no se puede hablar de otra manera... Sabe, acabo de decirles a mis estudiantes de posgrado lo que buscaré en sus trabajos, y una de las cosas que dije fue “gánense el derecho a usar palabras, su lengua. Nunca digan texto cuando alcanza con decir libro. Nunca digan discurso cuando alcance con decir lengua. Nunca digan análisis crítico [*critique*] cuando alcance con decir criticar [*criticize*]”, porque esto es demasiado importante para nosotros, y no quiero que mis estudiantes lo menosprecien y piensen que esto se enseña en una crítica al humanismo. Así que, en ese sentido, diría, porque me importa, porque al fin y al cabo es la única manera en que puedo hablar... Hablé un poco acerca de cómo lo poscolonial en el umbral de la descolonización es transformado casi en un caso paradigmático de este tipo de cosas. Me parece necesario poner en crisis la

33 N. de la T. La autora refiere aquí a la entrevista llevada a cabo con Elizabeth Grosz en Sydney en 1984 a la que hice alusión en la nota introductoria. Al hablar sobre “ese par de frases” alude, muy probablemente, al momento de la entrevista en que condensa más puntualmente la idea de “esencialismo estratégico” de forma novedosa: “Creo que es absolutamente acertado posicionarse en contra de los discursos del esencialismo, el universalismo tal y como se presenta en términos de lo universal —de la filosofía clásica alemana o lo universal como el hombre blanco de clase alta... etc. Pero estratégicamente no podemos. Incluso cuando hablamos de la práctica feminista, o de privilegiar la práctica sobre la teoría, estamos universalizando, no sólo generalizando, sino universalizando. Dado que el momento de esencializar, universalizar, decir sí a la cuestión ontofenomenológica es irreductible, al menos situémoslo en el momento, seamos vigilantes sobre nuestra propia práctica y utilicémosla tanto como podamos en lugar de hacer el gesto totalmente contraproducente de repudiarla” (Spivak 1990, 11).



metafísica antiesencialista. No queremos que las cosas que nos importan se echen a perder tan fácilmente. Esto nos lleva, por supuesto, a la siguiente cuestión de la que hablé hace un rato, la política de la sobredeterminación —buscar alguna salida a ser marxista sin perder crédito—. Esta idea de la política de las alianzas, etcétera. El trabajo de Laclau y Mouffe, hasta cierto punto, está apoyando el tipo de pluralismo muy reaccionario que le gusta a la mayor parte de los estudiantes de humanidades. Cuando le hice esta pregunta a Laclau en Londres, me explicó con mucho esmero la diferencia entre pluralidad y pluralismo en la arena pública, al igual que, de hecho, había explicado con el mismo tipo de esmero la diferencia entre contingencia y aleatoriedad a un joven filósofo unos diez minutos antes. El filósofo había dicho algo bastante parecido a lo que yo había dicho, así que no me sentí completamente abatida porque (ambas se ríen a carcajadas) simplemente pensé que estaba fuera de lugar. Pero me parece que esto, la metafísica antiesencialista, de hecho está dando apoyo a una política de la sobredeterminación: “todes estamos sobredeterminades”, una especie de multiplicidad de agentes, que en realidad es más bien una posición reaccionaria.

“Transacción”: una transacción puede ser una transacción entre esencias, así que no es necesariamente antiesencialista. Y la discontinuidad radical no puede aparecer, como la diferencia pura; recuerde, las esencias tampoco pueden aparecer. Es decir, en la teoría las esencias están impedidas de aparecer, así que no hay mucha diferencia teórica entre la esencia pura y la diferencia pura. La discontinuidad radical no puede aparecer. Así que la discontinuidad, para relacionar esto con lo que pensé en términos de esencias para su conjunto de preguntas —lo minimizable, lo que permanece— la discontinuidad debe circular en continuos mínimos. Así que volvemos a *ce qui reste*, fragmentos de esencias con los que contar, y ahí es donde escritos como los de Bardhan son tan interesantes. Fragmentos de esencias con los que contar en lugar de preservarme de ellas. Si ve esto como un proyecto anti-esencialista, empiezo a huir para el otro lado otra vez. (ER se ríe). Porque ya ve, este es todo el asunto de la estrategia, preguntarse qué regula el diagnóstico, ¿por qué me quieren con ustedes, qué me llama, qué me está llamando? He escrito sobre eso también. Le diré contra qué estoy: contra el corporativismo no reconocido. Soy anticorporativista, y eso es transversal al esencialismo y el antiesencialismo.

**ER:** ¿Podemos hablar, solo por lo último que dijo, de la cuestión de la audiencia? Cuando pensé en estas preguntas también pensé en mi propio trabajo. He estado escribiendo sobre el pluralismo<sup>34</sup>. Lo que he estado llamando pluralismo es en parte a lo que acaba de referirse como corporativismo. Es un esencialismo que no tiene tanto que ver con el objeto de estudio como con la audiencia. La pluralista asume no solo su propia transparencia —de hecho, es posible que enuncie su posición—, sino la transparencia organizativa y, por consiguiente, la unidad de su público. Ahí es donde reside la esencia, o se expresa, eso es lo que el pluralismo no reconoce. Quizás esto no es lo que usted quería decir con anti-corporativismo... Supongo que lo que estoy pidiendo es que hable un poco más de ello. Lo que yo veo como el momento pluralista es el momento en el que no reconocemos —y he aprendido esto de usted, al menos eso creo— las exclusiones que fragmentan a nuestra audiencia.

**GS:** Sí. Ahora una cosa que voy a decir es que cuando se toma la posición representativa —la deconstrucción homeopática de la identidad por la identidad— se es consciente de que fuera de esa representación de una misma en términos de una corriente, hay áreas que nos son completamente inaccesibles. Eso, por supuesto, es un hecho. Del mismo modo, me parece que cuando dije “construir para la diferencia”, el sentido de audiencia ya está suponiendo que el futuro es simplemente un futuro presente. Así que, hasta cierto punto, el desafío más radical de la deconstrucción es esa noción de que el pensamiento es una parte vacía del texto dado a un futuro que no es solo un futuro presente. Así que, en ese

34 N. de la T. Véase Rooney (1989).

sentido, la audiencia no es una esencia, la audiencia es un espacio vacío. Cuando hablaba de construir para la diferencia, pensaba en el hecho de que una audiencia puede estar constituida por personas que ni siquiera puedo imaginar, afectada por esta obra insignificante y trivial, que no se limita a la enseñanza directa y a la escritura. Ese asunto desplaza la cuestión de la audiencia como esencia o fragmentada o exclusivista o lo que sea. Derrida llama a esto una responsabilidad ante el rastro de le otre, creo, y eso me parece muy... Es algo que hay que recordarse todo el tiempo. Por eso lo que no puedo imaginar custodia todo lo que debo/puedo hacer, pensar, vivir, etcétera.

Pero cuando una audiencia, una vez dicho esto, cuando una audiencia es responsable, responde, es invitada, en definitiva, a coinvestigar, entonces compartimos el posicionamiento con ella. Público y persona que investiga: no es solo una oposición binaria cuando un público es realmente un público. Por eso, quiero decir, no lo había pensado bien, pero muchos de los cambios que he hecho en mi posición se deben a que la audiencia se ha convertido en coinvestigadora y me di cuenta de lo que es tener un público. ¿Sabe a qué me refiero? Una audiencia forma parte de una. Una audiencia nos muestra algo. Bueno, esa es la transacción, usted sabe, es una responsabilidad hacia le otre, ser respetuosa. No es... No veo que esto desesencialice particularmente, sino que más bien deconstruye la oposición binaria entre persona que investiga y público. Radicalmente, en el sentido de que no es un futuro presente, es el vacío del futuro, pero también... el método menos radical, el lógico, en el que una empieza a imaginar a la audiencia respondiendo, responsable, e invitada a ser coinvestigadora, una empieza a adueñarse del derecho a que su invitación sea aceptada, dado que la invitación es, como todas las cartas, cartas abiertas interceptadas y que la gente se presenta en otros lugares para otras ocasiones con esa invitación, de modo que poco a poco empezamos a deconstruir esa oposición binaria. No lo veo particularmente como desesencializante. Es otra cosa. Pero sí, creo que la pregunta que ha formulado es muy, muy importante.

**ER:** Mientras contestaba... utilizó la palabra “futuro”; después de haber terminado estas preguntas, a último momento, me di cuenta de que no había ninguna pregunta sobre la historia, ni como discurso potencialmente esencializante ni como discurso potencialmente anti-esencializante. De hecho, ahora estas preguntas, con las palabras esencializante y antiesencializante...

**GS:** ¿Ve lo que ocurre?

**ER:** ...incluidas tan densamente, ya no son las preguntas correctas, pero, habiendo dicho esto, ¿qué diría usted de la historia?

**GS:** Bueno, le daré una respuesta muy breve. Depende de su punto de vista sobre la historia como un determinante negociable o un hecho.

**ER:** Gracias.

**GS:** Gracias.

## Referencias

1. Bardhan, Kalpana. 1986. “Women’s Work, Welfare and Status: Forces of Tradition and Change in India”. *South Asia Bulletin* 6 (1): 3-16. <https://www.jstor.org/stable/4375118>
2. Baudrillard, Jean. 1983. *Simulations*. Traducido por Paul Foss, Paul Patton y Philip Beitchman. Nueva York: Semiotext(e).
3. Bhabha, Homi K. 2013. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
4. Blackburn, Robin. 1988. *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. Londres: Verso.
5. Butler, Judith. 2020. “El cuerpo inorgánico en el joven Marx. Un concepto-límite del antropocentrismo”. Traducido por Facundo Rocca. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 7 (1): 479-507. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/170>
6. Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.

7. Cixous, Hélène. 1995. *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Madrid: Anthropos Editorial.
8. Clark, John P. 1989. "Marx's Inorganic Body". *Environmental Ethics* 11 (3): 243-258. <https://doi.org/10.5840/enviroethics198911315>
9. Cumes, Aura. 2014. *Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. Más allá del feminismo: caminos para andar*. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales.
10. Curiel Pichardo, Ochy. 2014. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkis Espinosa Miñoso, Diana Marcela Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 325-334. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
11. Cusset, François. 2006. *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. París: Éditions La Découverte.
12. de Man, Paul. 1986. *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
13. Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Traducido Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.
14. Derrida, Jacques. [1967] 1976. *Of Grammatology*. Traducido por Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
15. Duque Cardona, Natalia y Alderlan Wellington de Oliveira Silva. 2022. "Latinoamérica, Abya-Yala, América, Namérica. ¿Desde dónde hablamos?" *Universitas Humanística* 91: en línea. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh91.laya>
16. Eco, Umberto. 2000. *Tratado de semiótica general*. Traducido por Carlos Manzano. Barcelona: Lumen.
17. Espinosa Miñoso, Yuderkis. 2008. *Hasta dónde nos sirven las identidades: repensando la política de identidad en los movimientos feministas y étnico-raciales. Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires; Lima: En la Frontera.
18. Espinosa Miñoso, Yuderkis, Diana Marcela Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, eds. 2014. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
19. Estrich, Susan. 1987. *Real Rape*. Cambridge: Harvard University Press.
20. Ferguson, Frances. 1987. "Rape and the Rise of the Novel". *Representations* 20: 88-112. <https://doi.org/10.2307/2928503>
21. Fernández Retamar, Roberto. 1974. "Caliban: Notes towards a Discussion of Culture in Our America". Traducido por Lynn Garafola, David Arthur McMurray y Robert Marquez. *Massachusetts Review* 15: 7-72.
22. Fröbel, Folker, Jürgen Heinrichs y Otto Krey. 1980. *The New International Division of Labor*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Grimshaw, Jean. 1988. "'Pure Lust': The Elemental Feminist Philosophy of Mary Daly". *Radical Philosophy* 49: 24-30, <https://www.radicalphilosophy.com/article/pure-lust>
24. Grosz, Elisabeth. 1984/85. "Interview with Gayatri Spivak". *Thesis Eleven* 10 (11): 175-187.
25. Guha, Ranajit, ed. 1982/86. *Subaltern Studies: Writings of South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press.
26. Guha, Ranajit. 2019. *Dominación sin hegemonía: Historia y poder en la India colonial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
27. Haraway, Donna. 1985. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s". *Socialist Review* 80: 65-107.
28. Haraway, Donna. 2007. "Manifiesto Cyborg". Traducido por Manuel Talens. <https://manifiestocyborg.blogspot.com/>
29. Harris, Nigel. 1986. *The End of the Third World: Newly Industrializing Countries and the Decline of Ideology*. Londres: Penguin.
30. Heath, Stephen. 1978. "Differences". *Screen* 19 (3): 50-112.
31. Jardine, Alice. 1987. "Men in Feminism: Odor di Uomo or Compagnons de Route?". En *Men in Feminism*, editado por Jardine y Paul Smith, 54-61. Londres: Methuen.
32. Kristeva, Julia. 1984. *Revolution in Poetic Language*. Nueva York: Columbia University Press.
33. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Traducido por Winston Moore y Paul Cammack. Londres: Verso.
34. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 2011. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
35. Lausberg, Heinrich. 1963. *Elemente der literarischen Rhetorik*. Munich: Max Hueber Verlag.
36. MacCabe, Colin. 2013. Prólogo a *En otras palabras, en otros mundos: ensayos sobre política cultural*, editado por Gayatri Chakravorty Spivak. Buenos Aires: Paidós.
37. Marx, Karl. 1964. *Economic and Philosophic manuscripts of 1844*, editado por Dirk J. Struik. Nueva York: International Publishers.
38. Miller, Barbara D. 1981. *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in Rural North India*. Ithaca: Cornell University Press.
39. Nagel, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*. Oxford: Oxford University Press.
40. Nagel, Thomas. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review* 83 (4): 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
41. Nagel, Thomas. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
42. Parry, Benita. 1987. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse". *Oxford Literary Review* 9 (1-2): 27-58. <https://doi.org/10.3366/olr.1987.002>

43. Putnam, Hilary. 1979. *Meaning and the Moral Sciences*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
44. Riley, Denise. 1988. *Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
45. Robbins, Bruce. 1988. "American Intellectuals and Middle East Politics: Interview with Edward Said". *Social Text* 19/20: 37-53.
46. Rodó, José Enrique. 1967. *Ariel*, editado por Gordon Brotherson. Cambridge: Cambridge University Press.
47. Rooney, Ellen. 1989. *Seductive Reasoning: Pluralism and the Problematic of Contemporary Literary Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
48. Rorty, Richard. 1982. "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida". En *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, 90-109. Minneapolis: University of Minnesota Press.
49. Rorty, Richard. 1986. "The Higher Nominalism in a Nutshell: A Reply to Henry Staten". *Critical Inquiry* 12 (2): 462-466. <https://doi.org/10.1086/448343>
50. Rubin, Gayle. 1875. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". En *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna Reiter, 157-210. Nueva York: Monthly Review Press.
51. Salvaggio, Ruth. 1988. *Enlightened Absence: Neoclassical Configurations of the Feminine*. Urbana: University of Illinois Press.
52. Shakespeare, William. 2018. *Lear rey & Mendigo*. Traducido por Nicanor Parra. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
53. Spelman, Elizabeth V. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon.
54. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism". *Critical Inquiry* 12 (1): 243-261. <https://doi.org/10.7916/D8KD1WSW>
55. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Methuen.
56. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?". En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana: University of Illinois Press.
57. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1990. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, editado por Sarah Harasym. Nueva York: Routledge.
58. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1992. "Poststructuralism, Postcoloniality, Marginality and Value". En *Literary Theory Today*, editado por Peter Collier y Helga Geyer-Ryan, 198-222. Cambridge: Polity Press.
59. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1997. "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía". En *Debates pos-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. La Paz: SEPHIS; Editorial historias; Ediciones Aruwiry. <https://reflexionesdecoloniales.files.wordpress.com/2013/03/spivak.pdf>
60. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1998. "¿Puede hablar el subalterno?" Traducido por José Amicola. *Orbis Tertius* III (6): 175-235. [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf)
61. Spivak, Gayatri Chakravorty. 2013. *En otras palabras, en otros mundos: ensayos sobre política cultural*. Buenos Aires: Paidós.
62. Williams, Bernard. 1972. *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge University Press.
63. Williams, Bernard. 1982. *Moral Luck: Philosophical Essays, 1973-1980*. Cambridge University Press.

---

### Gayatri Chakravorty Spivak

Profesora en Columbia University, Estados Unidos. Teórica crítica, feminista poscolonial y activista, en sus obras confluyen el deconstructivismo, el marxismo y el feminismo. Es autora del famoso ensayo "¿Puede hablar el subalterno?" (1998).

### Ellen Rooney

Profesora de literatura inglesa, estudios culturales y feministas en Brown University, Estados Unidos.

### Soledad Tuñón

Estudiante del doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina. Magíster en Estudios de Género de la Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis, Francia. Sus intereses de investigación se centran en los estudios descoloniales y poscoloniales, y en los feminismos y teorías *queer*. [soledad.tunon@gmail.com](mailto:soledad.tunon@gmail.com)

