

POLÍTICA Y AMOR. LA DECONSTRUCCIÓN Y EL LUGAR DE LA MUJER
 Politics and Love: Deconstruction and the Place of Woman

Renata Prati
 FFyL, UBA (Argentina)
 renataprati@gmail.com

Resumen: El objetivo de este trabajo es reflexionar en torno a las relaciones entre la deconstrucción y el feminismo. En esta indagación no contamos con puntos de partida fijos ni corpus textuales definidos. Esta es, a la vez, la debilidad y la fuerza tanto de “la” deconstrucción como del feminismo, su carácter móvil, tentacular, difuso. Elegí concentrarme en los textos en que Derrida se encuentra con pensadoras mujeres: escritos a cuatro manos, entrevistas, diálogos explícitos que establecen conexiones y deudas entre su obra y la de distintas pensadoras y escritoras. A partir de esa base textual, me preguntaré si puede hablarse de una ética y una política de inspiración a la vez feminista y derridiana, si hay, hubo o si puede haber entre estos dos regiones un intercambio que nos deje más acompañadas a la hora de pensar políticamente nuestro presente.

Palabras clave: **deconstrucción / feminismo / alteridad / política**

Abstract: The goal of this article is to reflect upon the connections between deconstruction and feminism. There are no clear or fixed starting points, nor a predefined corpus of texts to work on in this investigation. This is both the weakness and the strength of deconstruction and feminism: their changing, volatile, diffused character. I have chosen to focus on those texts Derrida has written in collaboration or in dialogue with female writers, philosophers and thinkers. On this textual basis, I shall inquire into whether it is possible to speak of both feminist and Derridean ethics and politics, if there is, there was, or there can be an enriching exchange between both of these realms of thought and praxis that can help us politically understand our time.

Key Words: **deconstruction / feminism / otherness / politics**

“Si el feminismo no implica ya una postura distinta ante la vida, si ya no implica una subjetividad otra, si ya no nos afecta radicalmente en nuestras maneras de ser y estar en el mundo, entonces, ¿para qué nos sirve?”

Yuderkys Espinosa Miñoso

“El miedo nunca nos protegió”

Audre Lorde

Son pocos, lamentablemente, los filósofos que se han preocupado y que se han dejado ocupar por “la mujer”, como tema filosófico y como sujeto de pensamiento; Derrida es uno de ellos. El objetivo de este trabajo es indagar las relaciones entre la deconstrucción y el feminismo, sin dejar de preguntarnos si tales unidades existen. Aunque no puede decirse si la deconstrucción es feminista o el feminismo es deconstructivo –ya que “no hay *la* deconstrucción ni *el* feminismo”–, sin embargo, “toda crítica del falogocentrismo es deconstructiva y feminista, toda deconstrucción comporta un elemento feminista”¹. Esta indagación no cuenta con puntos de partida fijos ni corpus textuales definidos: esta es, a la vez, la debilidad y la fuerza tanto de la deconstrucción como del feminismo, su carácter móvil, tentacular, difuso, cambiante.

Si Derrida ha sido entonces un filósofo preocupado por *le sujet*, el “tema” o el sujeto *mujer*, y ha vuelto sobre éste en repetidas y muy diversas ocasiones, también se debe señalar que no son pocas las pensadoras y escritoras que lo han rodeado y que, de una manera u otra, se han vinculado con su pensamiento. Según el biógrafo Benoît Peeters, Derrida prefería “cada vez más la compañía de las mujeres a la de los hombres y, por lo demás, piensa que son ellas quienes mejor lo leyeron”². Hay allí una relación que, como toda relación, ni es simple, ni se encuentra libre de problemas o contradicciones. Como el objeto de este estudio es la *relación*, elegí concentrarme en los textos en que Derrida se *encuentra* con pensadoras mujeres: textos escritos a cuatro manos, entrevistas, diálogos explícitos que establecen conexiones y deudas entre su obra y la de pensadoras y escritoras, como Hélène Cixous, Catherine Malabou, Judith Butler, Peggy Kamuf, entre otras.

Se han hecho muchos esfuerzos para describir esta relación, para nombrarla, para poder asignarle, de alguna manera, un signo y un valor reconocibles, y este ensayo les debe mucho. A grandes rasgos, creo que es posible distinguir dos grandes vías de recepción que ha tenido la propuesta derridiana en circuitos femeninos y/o feministas. Esta distinción, si bien no es tajante ni definitiva, se relaciona con la creencia de que la deconstrucción derridiana habilita un pensamiento original de la ética y la política desde, por un lado, la deconstrucción de subjetividades y jerarquías –vertiente que han retomado especialmente pensadoras como Judith Butler– y, por otro lado y en una tonalidad más afirmativa –y que se hace eco de, por ejemplo, la escritura femenina francesa– desde las figuras que ofrece para pensar la hospitalidad con la otredad y la novedad. La deconstrucción de subjetividades y jerarquías aparece en textos tales como “Coreografías” o “La ley del género” como una cuestión política y topológica: se trata de los lugares asignados, en

1. J. Derrida en C. de Peretti, “Entrevista a Jacques Derrida”, *Política y Sociedad*, n°3, Madrid, 1989, p. 106.

2. B. Peeters, *Derrida*, trad. G. Villalba, Buenos Aires, F.C.E., p. 509.

este caso, a la mujer, de los límites trazados entre uno y otro género. A la vez, sería un error grave identificar a la deconstrucción con un mero movimiento crítico y destructivo: el movimiento afirmativo, quizás más ligado al amor, es tan importante como el movimiento destructivo, solicitador; se sostiene en la afirmación del otro en tanto otro, y en ese sentido podemos decir que “la deconstrucción ‘se sostiene’ en la afirmatividad del amor”³. También aparece en los textos derridianos la posibilidad de considerar positivamente la despersonalización o la neutralización operada por la de-sujeción de los poderes, en un movimiento quizás de revalorización de lo que la tradición había rechazado. Podemos adelantar, en esta dirección, que las figuras positivas propuestas por Derrida tienen que ver sobre todo con la multiplicidad y el movimiento: mientras que la sujeción del falogocentrismo se definía por la estabilización de un solo lugar para la mujer o para el varón, una deconstrucción y desujeción de estos poderes sucede cuando los lugares se mueven, las voces se confunden, se vuelven plurales, cuando los límites estancos entre los sexos se vuelven porosos, móviles.

Creo, de todas maneras, que es posible acercar estas dos vertientes, reunir-las en un mismo espacio semántico, el campo semántico del *lugar*: esto es, una conceptualización de la política como una lucha ante todo topológica, una cuestión de espaciamiento, de desplazamientos y de viajes. Este punto de vista permite reunir tanto la desestabilización de las identidades como la recreación de las mismas, la alteración como afán deconstructivo con la preocupación ética por la venida o la invención de la alteridad. Es importante enfatizar, por lo demás, que no sólo se trata de que sea posible reunir estas dos posibles lecturas, sino que *es necesario* reunir-las, pensar-las juntas para entender más cabalmente la propuesta o el deseo de la deconstrucción: “tener lugar allí donde no tiene lugar, allí donde el lugar no es ni natural ni originario ni dado”⁴. Que haya, sí, lugar para la mujer, pero que ese lugar ya no sea, no pueda ser, ni natural ni originario ni dado, que ya no sea su único lugar, que tener lugar no excluya cambiar de lugar y cambiar los lugares.

La esperanza que anima entonces este trabajo es que una lectura conjunta, en diálogo, de deconstrucción y feminismo permita enriquecer nuestra comprensión no sólo de su relación, sino también de una y de otro. Permitiría, en el caso de la deconstrucción, superar la división en el trabajo derridiano ocasionada por la postulación de un supuesto giro ético y político y, en el caso del feminismo, permitiría quizás encontrar puntos en común, posibilidades de diálogo, entre dos amplias tradiciones en disputa que pode-

3. M. B. Cragolini, “Prólogo. Por amor a Derrida” en: M. B. Cragolini (comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra, p. 7.

4. J. Derrida, “El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolita”, trad. P. Vidarte, *Endóxa*, n°12, vol. 2, Madrid, 1999, p. 177.

mos muy provisoriamente mentar como feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia o feminismo cultural.

1. Alteración

En los primeros textos derridianos hay muchos elementos que permiten establecer conexiones y reinterpretaciones muy ricas desde perspectivas feministas, ya desde el momento en que Derrida formula su crítica hacia la metafísica tradicional en términos de *falogocentrismo*. Bajo ese concepto, la crítica derridiana a la metafísica de la presencia, con sus dicotomías jerarquizadas entre presencia y ausencia, la voz frente a la escritura, se engarza con la crítica a la dicotomía, también obviamente jerarquizada, entre varón y mujer: falo como símbolo del tener, de la presencia, de la plenitud, y la mujer como ser castrado, que se define justamente por una ausencia, una falta. Hay entonces una complicidad esencial entre metafísica y falocentrismo en la medida en que, como tan claramente lo pone Agacinski, “nociones como lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, la identidad y la diferencia están siempre sexualmente connotadas”: así, siempre es la mujer quien “difiere del hombre, jamás a la inversa, como si el punto de vista masculino fuera neutro, el del género humano universal, mientras que lo femenino sería ese ‘género’ diferente del género, siempre un poco *degenerado*, derivado, exótico, débil, particular, *menor*”⁵.

Si se trata resumir el entramado de sentidos que compone la noción de falogocentrismo, podría decirse que ésta implica, por lo menos, tres enunciados. El primero es, como ya se ha señalado, que los sentidos y las diferencias son organizados de manera binaria y jeraquizada, la asignación de los lugares no es neutra ni ingenua sino que responde a razones de fuerza y poder. En segundo lugar, esta relación toma la forma de un dominio mayestático, fálico, de lo idéntico: este soberano sólo puede erigirse como tal en la medida en que introyecta, fagocita, ingiere a lo otro de sí. Es una relación en la que lo diferente se define por su apropiabilidad, por su disponibilidad a ser objetivado por el sujeto-soberano en ciernes. Finalmente, el tercer enunciado es una explicitación de lo que puede ya leerse entre líneas: no habría falo sin la mujer, no habría Sujeto sin un otro pasible de apropiación. En términos butlerianos, el otro abyecto, expulsado de la inteligibilidad social, es el afuera constitutivo de esta misma inteligibilidad.

La deconstrucción del falogocentrismo implica una solicitud de la dicotomía misma: no se trata de oponer a lo masculino un femenino superador, sino de desbaratar la estructura, mostrando cómo se deconstruye desde sus

5. S. Agacinski, *La metafísica de los sexos. Masculino/femenino en las fuentes del cristianismo*, trad. E. del Amo, Madrid, Akal, 2007, p. 7.

adentros. La deconstrucción no es una estrategia destructiva, en primer lugar, porque no es algo que un sujeto pueda hacer, voluntaria y decididamente: es algo que sucede gracias a que la realidad no es ni dada ni natural ni cerrada, y todo sentido tiene desde que surge su principio de ruina interno. La deconstrucción es el trabajo no del filósofo, no de un pensador encaprichado con polemizar, sino del tiempo y las cosas mismas: es el trabajo de la *différance* que opera en y por los sentidos mismos, impidiendo una y otra vez su detención y su cierre.

En este sentido, lo que el sintagma “deconstrucción del falogocentrismo” implica no (solo) es una declaración de independencia de las mujeres, una reivindicación de lo femenino antes marginado por lo masculino, sino (y sobre todo) un proceso de resquebrajamiento por el cual se hace cada vez más evidente que las mujeres nunca fueron apropiables, que lo femenino y lo masculino nunca fueron identidades fijas y estables, y que la verdad de la diferencia sexual nunca fue más que una apariencia de verdad, una apariencia (más) que se quiso erigir como verdad.

Esto es precisamente lo que Butler retoma de la noción derridiana de performatividad: performatividad entendida como iterabilidad, como el espaciamiento que constituye la identidad de un sujeto y por el cual esa identidad nunca puede ser idéntica a sí. El trabajo de Derrida ha contribuido en la crítica feminista de la naturalización del género y las identidades, esto es, en la problematización de cómo llegamos a ser sujetos y sujetas generizados, varones y mujeres. Su noción de performatividad permite desnaturalizar sin caer en un mero constructivismo cultural: en la medida en que el género es “repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una identidad aparentemente de una sola pieza”⁶, no se trata de algo natural ni dado ni fijo, pero tampoco puede ser entendido como una mera construcción cultural o voluntaria, ya que el género no es *un* acto performativo, *una* declaración, sino aquello “que uno asume, invariablemente, bajo coacción, a diario e incesantemente, con ansiedad y placer”⁷. La dimensión de la performatividad del género permite, justamente, problematizar la distinción entre naturaleza y cultura, entre materia y voluntad. La construcción de las identidades generizadas es una construcción siempre inestable, siempre a caballo entre el cuerpo, subjetividad y ley. Cuando Butler se ocupa de las identidades de género afirma que, en virtud de este carácter performativo de las mismas, todo género es travestido: en la medida en que la repetición es iteración, en cada repetición hay un margen de desviación de la norma, una chance de alteración; toda identidad conlleva desde el comienzo, en su corazón mismo, un principio de ruina interno, una inestabilidad constitutiva.

6. J. Butler, “Actos performativos y constitución del género”, trad. M. Lourties, *Debate feminista*, n° 18, pp. 296-314, México, 1998.

7. *Ibid.*, p. 314.

Esta apertura de las identidades a su alteración, es lo que Derrida reclama en el feminismo: es su ausencia lo que le critica a ciertos feminismos que, al fundarse en una política de la identidad, corren el riesgo de volverse esencializantes, “pesados”. Esta crítica puede leerse en muchos de los textos en los que se aborda la cuestión de la mujer: en *Espolones* toma la forma de crítica a un feminismo esencializante, que los y las comentaristas acuerdan en ubicar en ciertos movimientos feministas de los setenta con los cuales discutió Derrida. Así, el feminismo aparece en esta conferencia sobre Nietzsche, el estilo y la mujer, como “la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad”⁸. Por otro lado, en “Coreografías” la crítica se formula hacia una cierta “pesantez” dogmática del feminismo: “la imagen de una “liberación” continuamente acelerada, acompasada en etapas determinables, ordenada por un *telos* al fin pensable, por una verdad de la diferencia sexual y de la feminidad”⁹. Este feminismo embanderado en una identidad femenina sustancial sería un vuelco especular, un nuevo anclaje del falogocentrismo contra el cual se quería alzar: “deja intacto el paisaje”¹⁰.

Es, justamente, esta capacidad de alteración la que Derrida celebra en la hermosa cita que abre “Coreografías” sobre un feminismo que pueda bailar (un feminismo en el que se baile, con el que dé gusto bailar, o que baile), y es esta misma capacidad lo que lee en los dichos de Nietzsche sobre la mujer como lo que no se deja conquistar. El “sentido de lo femenino”¹¹, de la operación femenina, del movimiento de rescate de lo femenino en la deconstrucción del falogocentrismo, es entonces el de la fuga, de la inapresabilidad, del movimiento: “lo ‘masculino’ no será ya un término dentro de una oposición, sino la propia *posición* dentro de la oposición; y será ‘femenino’ mostrar en qué medida depende dicha oposición de lo que ella misma desvaloriza”¹².

En esta dirección se comprende, pues, la respuesta de Derrida, quizás casi indignado, a la pregunta que le formula McDonald por “el lugar” de la mujer: ¿por qué *un* lugar, y por qué *para* ella? “¿No tiene usted miedo de que, en cuanto emprendamos el camino de esa topografía, nos encontremos forzosamente de vuelta *at home or in the kitchen?*”¹³ El lugar, si debe haberlo (se volverá sobre esto), debe permanecer indecible, transformable, revocable, reinventable. Y no ha sido ni puede ser de otra manera: por más que se

8. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Madrid, Pre-textos, 1977, p. 38.

9. J. Derrida y C. V. McDonald, “Coreografías”, *Lectora*, n° 14, 2008, p. 159.

10. *Idem*.

11. Cfr. C. Malabou, “El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual”, *Lectora*, n° 15, 2009, pp. 281-299.

12. G. Bennington, “Derridabase” en: G. Bennington y J. Derrida, *Jacques Derrida*, trad. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 2004, p. 225.

13. J. Derrida y C. V. McDonald, “Coreografías”, trad. cit., p. 160.

intente detener la historia, el tiempo sigue siendo siempre aquello que *pasa*; por más que se logren condensaciones más resistentes, congelamientos más duraderos en las relaciones de poder, éstas siguen siendo relaciones, y como tales, son esencialmente inestables.

2. Alteridad

“La danza más inocente ya no daría juego a arrestos domiciliarios, como se dice en francés, a residencias vigiladas, esa danza cambia de lugar, cambia sobre todo los lugares”¹⁴. El sentido de retomar el campo semántico del lugar y del movimiento no se agota en la alteración de los lugares asignados a cada género: este esfuerzo es ciertamente valioso y necesario, pero no es el único que nos anima. Desde este sentido del movimiento de lugares que implica la danza, nos desplazamos, viajamos ahora al del movimiento como viaje.

Lo primero que quisiera decir acerca del viaje es que “lo que uno siempre espera de un viaje es que traiga ‘un otro’ –lo inesperado, un cierto tipo de desfamiliarización, si no aventura o exotismo. Uno siempre puede irse lejos, pero si no hay esta súbita emergencia de la otredad, cualquiera sea la forma que asuma, el viaje no se cumple, no tiene realmente lugar, no sucede o no llega”¹⁵. La idea y la experiencia del viaje reúnen varios tópicos que me interesan: la alteridad, el desplazamiento, la destinación y la destinerrancia, el porvenir, lo desconocido, el extranjero, la hospitalidad, el amor. Si la deconstrucción provoca una sollicitación de la categoría misma de lo político, una de las maneras en que lo hace es a través de repensar la política como viaje, y repensar el viaje fuera del paradigma homérico.

En su ensayo “The parting of ways. Drift, arrival, catastrophe”, Malabou despliega una lectura de Derrida en clave del viaje: así, la deconstrucción del falogocentrismo reaparece como la deconstrucción del paradigma de la Odisea: esa “cierta forma del viaje” que es la “forma misma de una economía, literalmente ‘la ley de la casa’ [...] el viaje que es la Odisea significa en primer lugar la posibilidad de volver a la casa”¹⁶. Por el contrario, lo que me gustaría sostener acerca del viaje, acerca de la política, acerca de la deconstrucción y del feminismo, es que no son tales si no saben ser un “viaje de no retorno”, si no logran hacer lugar para lo diferente, lo incalculablemente otro. Así, para Derrida “viajar es entregarse a la conmoción: darse a uno mismo a la desestabilización que, como resultado, nos afecta hasta los huesos,

14. *Idem.*, p. 161.

15. C. Malabou, “The parting of ways. Drift, arrival, catastrophe” en: C. Malabou y J. Derrida, *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*, trad. D. Wills, California, Stanford University Press, p. 2. La traducción al español es mía.

16. C. Malabou, *op. cit.*, p. 4

pone todo a disposición, nos da vuelta la cabeza y no deja ninguna previsión intacta. [...] No hay nada más atemorizante, nada más deseable”¹⁷.

Así como lo que esta apertura a la alteridad y el acontecimiento es lo no puede faltar en un viaje, tampoco puede faltar en una política que se quiera transformadora, que se esfuerce por hacer justicia. Política seria, quisiera sostener, el esfuerzo por hacerle un lugar al otro, darle lugar al acontecimiento.

Creo en la Revolución, es decir, en una interrupción, una cesura radical en el curso ordinario de la Historia. [...] Toda responsabilidad es revolucionaria, porque trata de hacer lo imposible, de interrumpir el orden de las cosas a partir de acontecimientos no programables. Una Revolución no se programa. En cierto modo, como el único acontecimiento digno de tal nombre, excede todo horizonte posible, todo *horizonte de lo posible*, por lo tanto de la potencia y el poder.¹⁸

Este esfuerzo por hacerle un lugar al acontecimiento es un esfuerzo paradójico, ya que prescribe programar lo que por definición no puede ser programado. El acontecimiento es, justamente, lo que llega sin programa, sin previsión alguna, por lo cual anticipar el acontecimiento es negarlo como tal: así, preparar y programar el acontecimiento sería intentar contra él. A la vez, si la posibilidad del acontecimiento es la esencia misma del viaje, de la política como viaje, no puede huir de un cierto tipo de oportunidad programada: el otro, el acontecimiento, es lo que *debe* suceder. “Preparar, es o bien prepararse para amortiguar el acontecimiento, o bien prepararse para el imprevisto de su venida. O bien/o bien, y entre ambos dos”¹⁹: siempre, a la vez, uno *u* otro y uno *y* otro, en el indecible *entre*. Se trataría entonces de no cerrarle la puerta al azar, no quitarle la oportunidad a la oportunidad (*chance*): en eso consiste, finalmente, la hospitalidad como acogida desmesurada de lo otro, y esta hospitalidad es para Derrida la ley misma de la justicia.

Quizás sea esto lo que Derrida y Cixous discuten en el seminario de Barcelona en torno a la posibilidad del amor como un amor-otro, que no busca asegurarse ni apropiarse sino “correr el riesgo del otro”, que ama la alteridad como tal, “en vida y en diferencia”²⁰, y no en la medida en que se deje reconducir a la orilla de lo mismo. Ahora bien, la posibilidad de este amor-

17. J. Derrida, “Correspondence. Letters and Postcards (Extracts)” en: *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*, op. cit., p. 36.

18. J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, F.C.E., 2002, p. 95.

19. J. Derrida, “Fourmis” en: A. Aneja et al., *Lectures de la différence sexuelle Textes réunis et présentés par Mara Negrón*, París, Des Femmes, 1994, p. 98. La traducción es mía.

20. H. Cixous, “Sorties”, citada en: H. Cixous y J. Derrida, *Lengua por venir/Langue à venir. Seminario de Barcelona*, ed. y trad. M. Segarra, Barcelona, Icaria, 2004, p. 28.

otro es la posibilidad de lo imposible: “Lo diré de una manera quizá un poco desesperante o desesperada: no podemos dejar de intentar apropiarnos de las cosas por la mirada o por el tacto”²¹. La apropiación, el deseo de *comer al otro*, “es la tentación del amor mismo”²².

Si bien este diálogo entre Derrida y Cixous puede dejarnos con la impresión de que ella defiende, frente a un “él” más escéptico, la posibilidad de este amor-otro, no creo que sea posible sostener esta oposición, por ninguno de los dos lados: ni Derrida cierra esta vía, lo cual se hace patente cuando se recuerda que lo imposible derridiano no es lo imposible sin más, ni tampoco Cixous confía ciegamente en ella, como se desprende de sus desarrollos, por ejemplo, sobre el amor del lobo. Ambos saben que hacer lo imposible es la esencia misma de toda responsabilidad ética, ya que ser imposible es justamente la “esencia” del acontecimiento, de la venida o invención de la alteridad. Y ambos también saben que “en todo momento la caricia puede volverse violencia”²³:

Para nosotros, comer y ser comidos pertenece al terrible secreto del amor. Sólo queremos a la persona que podemos devorar. A la persona que amamos sólo soñamos en comérmola. Es una historia bellísima, la del propio tormento. Porque amar es querer y poder comer y detenerse en el límite. En el mínimo latido entre el brinco y el acecho brota el miedo. El brinco estaba ya en los aires. El corazón se detiene. El corazón arranca de nuevo. Todo en el amor está vuelto hacia esta absorción. Al mismo tiempo, el verdadero amor es un no-tocar, pero casi-tocar de todos modos. Devórame, amor mío, de lo contrario te devoraré. El miedo a comer, el miedo de lo comible, el miedo de aquél de ambos que se siente amado, deseado, que quiere ser amado, deseado, que desea ser deseado, que sabe que no hay mayor prueba de amor que el apetito del otro, que se muere de ganas de ser comido y se muere de miedo ante la idea de ser comido, que dice o no dice, pero significa: te lo suplico, devórame. Quiéreme hasta el tuétano. Y sin embargo arréglatelas para dejarme vivir.²⁴

El amor y la ética existen en y por esta encrucijada: entre el dejarse atravesar, dejarse invadir por el otro, hacerse disponible para el acontecimiento del otro, y dejarle al otro su lugar, respetar su espacio aún queriendo y *puediendo* invadirlo. Esa es la tentación misma del amor, lo que hace a la atracción y al gusto de la otredad; todo amor es un amor de lobo: “amar con

21. J. Derrida en: *ibid.*, p. 103

22. J. Derrida en: J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, trad. cit. p. 79.

23. H. Cixous en: *Lengua por venir*, trad. cit., p. 109.

24. H. Cixous, *El amor del lobo y otros remordimientos*, trad. M. Serrat Crespo, Madrid, Arena, 2009, pp. 23-24.

amor o con amistad significaría siempre: puedo matarte, puedes matarme, podemos matarnos”²⁵. El amor, y la ética junto con él, es a la vez intento de dominio y fracaso inevitable de todo dominio, irreductible vulnerabilidad e irreductible violencia.

Ahora bien, en distintos lugares Derrida afirma que *no hay lugar* en la política para este tipo de exposición a la alteridad sin la cual no existe el amor, sin la cual no existe el viaje. ¿Cómo, entonces, seguir sosteniendo mi hipótesis acerca de la política como viaje? Es cierto: no hay, no puede haber, incluso no deberíamos querer que hubiera, un lugar señalado para la hospitalidad incondicionada, ya que esto sería una contradicción en los términos. La hospitalidad pura no puede tener lugar *por definición*, porque es eso que desborda todo lugar, todo límite con el que se pueda demarcar un lugar de otro. Señalar un lugar para la hospitalidad pura sería trazarle límites: condicionarla. Sin embargo, es también lo que no puede dejar de asediar las fronteras y los espacios políticamente determinados, si queremos que la política no quede reducida a programa, a cálculo, a administración de los posibles. La política no puede prescindir de los límites, pero tampoco puede hacer oídos sordos a esa urgente exigencia de alterarlos, de reinventarlos, de abrir nuevos espacios; la violencia es, sí, irreductible, pero la justicia como hospitalidad incondicionada hacia el otro es lo indeconstruible. Y lo indeconstruible quizá sea, simplemente, el otro como lo que sucede: “lo que acontece de todos modos, y quizás ésta es la oportunidad de la oportunidad, lo queramos o no, lo aceptemos o no, es que hay que renunciar a dominar”²⁶. Las dos formas de la hospitalidad, la pura y la jurídica, “siguen siendo irreductibles entre sí”, y es en esa tensión en la que podemos quizá encontrar lo político.

3. Posición

Cuando hablo de política como una cuestión topológica pretendo que esa conceptualización me ayude a entender en qué sentido la deconstrucción puede ser política, cómo se puede concebir la política y especialmente la política feminista, pero no me refiero a una topología entendida en la dirección de la territorialidad. Hablo de lugares no sólo en el sentido de lugares materiales, de coordenadas geográficas, de tierras y raíces (aunque también está presente ese sentido en la medida en que somos seres encarnados y nuestro cuerpo ocupa un lugar). No me limito a este sentido de lugar, puesto que implicaría una vuelta hacia una política estrecha, fija, atada a un territorio, una identidad, una cultura, una nacionalidad, en definitiva, sería una

25. J. Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, p. 143.

26. J. Derrida en: *Lengua por venir*, trad. cit., p. 104.

política nuevamente supeditada a una propiedad que se cree tener y que se cree demarca una comunidad de pertenencia. Por el contrario, Derrida se esfuerza por “recordar la disociación cada vez más necesaria entre lo político y lo territorial”, ya que atar la política al territorio sería atarla a la lengua, a la cultura, a una cierta identidad, excluyendo todas las otras.

En ciertas situaciones, no obstante, hay que asumir responsabilidades políticas que nos ordenan cierta solidaridad con los que luchan contra tal o cual discriminación [...] El riesgo debe ser reevaluado a cada instante, en contextos móviles que dan lugar a transacciones siempre originales. En esto no hay ningún relativismo; por el contrario, es la condición de una responsabilidad efectiva, si algo semejante existe.²⁷

El hecho de asumir un compromiso político y estratégico con una política de la identidad o del territorio no implica que no se pueda seguir desconfiando, que no se deba mantener abierta y alerta la pregunta, la duda, la reevaluación de los riesgos siempre presentes. El sentido de este énfasis en el lugar tiene que ver justamente con poder dar cuenta de esa doble preocupación de la deconstrucción: un ojo puesto en el desplazamiento, en el movimiento, y el otro puesto en la necesidad de emplazamiento, aunque sea estratégico, que no deja de ser necesario para hacer lugar para la venida de la alteridad, para dejarle lugar al otro. Como dice Anne Berger, aunque Derrida “privilegie (o disfrute) del temperamento danzarín de las mujeres inconformistas y acoja sus tentativas de “moverse más allá de lo ‘posicional’”, su posición de danza (casi un oxímoron), su movimiento o movimientos deconstructivos nunca son simplemente opositivos.”²⁸ No se trata de contraponer la danza a la posición, descartando en el proceso todo esfuerzo de emplazamiento: “más bien, aboga por un dar un incesante paso dentro y fuera y salir de los confines políticos y filosóficos tradicionales”²⁹.

Creo que pensar la política como una lucha topológica permite poner en un mismo plano la alteración y la alteridad, la necesidad de desestabilizar los lugares junto con la necesidad de abrirlos. Así, se puede reunir y pensar el equilibrio entre desplazamiento y posición, entre deconstruir y afirmar, decir sí al otro y a su lugar; y el equilibrio nunca es la detención sino “la suspensión incierta del movimiento que no controlamos, sino a la que nos entregamos”³⁰. El objetivo de poder pensar estas necesidades juntas es pensar la política –como lo que hacen las feministas, la política como movimiento, esfuerzo y militancia cotidiana, pero también como procesos lentos, históri-

27. J. Derrida en: J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, trad. cit., p. 31.

28. A. Berger, “Sexuar las diferencias”, *Lectora*, n° 14, 2008, p. 175.

29. *Idem*.

30. J. Limón, bailarín y coreógrafo estadounidense.

cos, impersonales, que exceden lo que cada uno puede esperar de sus acciones— desde un sentido renovado de responsabilidad, desde una ética que se haga cargo de la vulnerabilidad. Esta vulnerabilidad está dada y es insuprimible, desde que somos seres encarnados y expuestos a nuestra propias contradicciones e inestabilidades, a ser interpelados por la alteridad, a ser invadidos en la misma seguridad de nuestro hogar más propio. Toda casa tiene puertas y ventanas, y toda hospitalidad limitada, jurídica, económica, es susceptible de ser desestabilizada e incluso forzada.

4. Habitabilidad

Retomemos entonces nuestra pregunta original acerca del feminismo deconstructivo o la deconstrucción feminista; podemos reformularla de varias maneras, y aprender algo de cada una de las posibles respuestas. En primer lugar, como ya se anticipó, si la cuestión es si deconstrucción y feminismo son “propuestas” o “teorías” compatibles, coherentes entre sí, la respuesta tiene que ser que no. Ninguno de los dos es una tal unidad, no hay ni “la” deconstrucción ni tampoco “el” feminismo; y aún si los hubiera, si pudiera simplificarse con tal nivel de injusticia, seguirían siendo inconmensurables sus problemas, sus propósitos, sus lenguajes.

En cambio, si preguntamos si Derrida le debe al feminismo, o si el feminismo le debe a Derrida, creo que la respuesta es que sí, que ambos se deben: ha habido entre ellos una relación de compartir espacios, aires, luchas, y creo que ambos se han enriquecido de esas convivencias.

Derrida abría caminos [...]. Practicó, conscientemente o no, una política de contaminación. Sus ideas políticas, sutiles y, según nuestros estándares, izquierdistas, conocían pocas fronteras y dejaban correr su savia por los terrenos pastorales y sagrados de la más alta erudición. De pronto, la universidad adquirió color: color y mujeres impertinentes y eso es algo que no se le perdonará fácilmente. [...] Para ellas esta teoría era habitable y respirable, mientras que los departamentos de Filosofía —aunque no sólo ellos— son relativamente inhabitables para las mujeres y las minorías.³¹

Si bien no han formado comunidad, sí han sabido convivir. No se puede “sumar” deconstrucción y feminismo y obtener algo así como un conjunto coherente de creencias y experiencias al que ambos pertenezcan. No han conformado un cuerpo, no han construido una nueva casa, un nuevo *oikos* con sus nuevas fronteras de inclusión/exclusión y sus requisitos para perte-

31. A. Ronell, citada en: B. Peeters, *Derrida*, trad. cit., p. 546.

necer, porque no son coherentes ni entre ellos ni dentro de sí mismos, ni su relación está exenta de contradicciones, en muchos casos muy graves y angustiantes. Pero aquí se trata de señalar que han sabido con-vivir, compartir e inventar lugares, se han participado sin pertenecerse. Por eso la deconstrucción sería habitable, respirable para el feminismo, por eso el feminismo traería aire a la deconstrucción. En primer lugar, porque ambos se “definen” por mantener “como axioma” la apertura del porvenir, la apertura al otro, la indecidibilidad radical entre promesa y amenaza. Siguen dando que pensar y que inventar, y en eso radica la fuerza de esta relación amorosa. En segundo lugar, porque ambos han sabido hacerle frente a la suciedad, a la incertidumbre, a la contradicción y la incoherencia con las que hay que (aprender a) vivir. Esos son los dos rasgos con los que elijo quedarme, ante todo y más allá de todos los defectos, tanto de la deconstrucción como del feminismo.

“¿Cómo respirar sin acompasar y sin esas multiplicidades de ritmos o de pasos? ¿Cómo bailar, diría su *maverick feminist*?”³² Quizás el pensamiento de Derrida nos resulte respirable, quizás si podemos habitarlo sin sentirnos de nuevo encerradas en la casa, es porque es un pensamiento que no descansa, que no se detiene, porque mantiene vivo el ritmo: como confesaba Derrida, es una cuestión vital: “cambio de ritmos, vivo a varios ritmos, no quiero encerrarme en un solo ritmo”³³.

32. J. Derrida y C. V. McDonald, “Coreografías”, trad. cit., p. 163.

33. J. Derrida y C. Paoletti, “A corazón abierto”, trad. C. de Peretti y F. Vidarte, edición digital de *Derrida en castellano*. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar (Fecha de consulta: 12/08/2012)