

(m)

COREOGRAFÍAS¹

JACQUES DERRIDA

CHRISTIE V. McDONALD

Traducción al castellano del intercambio de correspondencia entre Jacques Derrida y Christie V. McDonald, en el otoño de 1981. A partir de las preguntas de McDonald, el filósofo reflexiona en torno a temas como el género, la diferencia sexual, los movimientos feministas, los feminismos, el lugar de la mujer, y el aporte que una perspectiva como la deconstrucción ofrece a su abordaje.

PALABRAS CLAVE: Jacques Derrida, filosofía, diferencia, género, feminismos.

Christie V. McDonald (C.V.M.) Emma Goldman, una feminista no-conformista [*maverick feminist*] de finales del siglo XIX dijo una vez del movimiento feminista: “Si no puedo danzar, no quiero formar parte de vuestra revolución”. Jacques Derrida, usted ha escrito en torno a la cuestión de las mujeres y sobre lo que constituye “lo femenino”. En *Espolones*, un texto dedicado a Nietzsche, al estilo y a la mujer, usted ha escrito que “lo que por la verdad no se deja conquistar es *-femenino*”, y advierte al lector que no “se apresure a traducir [esa palabra] por la feminidad, la feminidad de la mujer, la sexualidad femenina y otros fetiches esencialistas que son justamente lo que creemos conquistar cuando nos quedamos con la necesidad del filósofo dogmático, del artista impotente o del seductor inexperto” (1997: 37).

¹ Correspondencia con Christie V. McDonald publicada en *Diacritics* (1982: 12 (2), Johns Hopkins University Press [reed. *Points de suspension* (1992), París, Galilée: 95-115]). La nota de presentación precisaba lo siguiente: “Este texto es el resultado de un intercambio de cartas durante el otoño de 1981. Jacques Derrida escribía sus respuestas en francés, luego yo las traducía al inglés para publicarlas. Querría subrayar que no planteo aquí mis preguntas en nombre de ningún grupo feminista específico ni en nombre de ninguna ideología feminista. No obstante, debo expresar mi gratitud a, entre otras, A. Jardine, C. Lévesque, N. Miller, N. Schor y especialmente a J. McDonald por las largas conversaciones que he mantenido con ellas en torno al sujeto de la ‘mujer’ y de las ‘mujeres’”.

Lo que parece estar en juego cuando usted interroga la lectura heideggeriana de Nietzsche es la cuestión de saber si la diferencia sexual es o no una "cuestión regional sometida a una ontología general, luego a una ontología fundamental y, finalmente, a la cuestión de la verdad del ser". Con ello, está interrogando el estatuto del argumento y al mismo tiempo la pregunta misma. En este caso, si la cuestión de la diferencia sexual no es una cuestión regional (en el sentido de secundaria), si, en efecto, no es "quizás ya ni tan siquiera una pregunta" (1997: 71), tal y como sugiere, ¿cómo describiría usted el "lugar de la mujer" [*woman's place*]?

Jacques Derrida (J.D.) ¿Podré escribir improvisando mis respuestas? Más valdría, ¿no? Una entrevista demasiado premeditada no tendría aquí ningún interés. No veo qué finalidad podría haber. Sería interminable o, más precisamente, sobre esas cuestiones demasiado difíciles, jamás habría osado empezar. Para la premeditación muy calculada, ya hay otros textos y otras situaciones. Juguemos pues con la sorpresa, será nuestro homenaje a la danza: sólo debería tener lugar una vez, sin hacerse jamás pesada ni hundirse, sin demorarse tampoco respecto a su tiempo. No nos dejaremos pues demasiado tiempo para volver atrás, ni tan siquiera para mirar atentamente, sólo para entrever.

Ha sido una buena idea empezar con una cita, y de una feminista de finales del siglo XIX. Y hablando de oro, y suficientemente *maverick* como para plantear al movimiento feminista sus propias preguntas y condiciones. Ya ahí, ya un signo de vida, un signo de danza.

Podemos preguntarnos por la repetición. ¿Acaso a finales del siglo pasado la "matriz" del feminismo por venir ya estaba preparada? Sonríe usted, sin duda, y yo también, ante esa palabra, "matriz". Pero, ¿por qué no conservarla? Así se crea un pliegue más. Sigamos utilizando esta misma figura de anatomía o de imprenta para preguntarnos si un programa y un espacio de engendramiento ya habían encontrado su lugar en el siglo XIX, abriendo así todas las configuraciones en las que se han comprometido o desarrollado las luchas feministas en esta segunda mitad del siglo XX. Y ello a todos los niveles, tanto si se trata de reivindicaciones sociopolíticas, de alianzas con otras fuerzas, de alternancias entre acuerdo y radicalismo, de estrategia de los discursos y de las escrituras, de la teoría o de la literatura, etc. Tendemos a menudo a pensarlo, y a concluir en la estática de una simple combinatoria, con todo lo que ésta puede conllevar de interminable y de agotador; sí, agotador porque agota siempre el mismo fondo de posibilidades y, además, fastidioso a causa de la repetición que le sigue.

Esa es tan sólo una de las paradojas. El desarrollo de las luchas actuales es extraordinario en su extensión cuantitativa, por sus progresos, por las masas que levanta lentamente, en Europa, pero también, fenómeno mucho más importante, según creo, fuera de Europa. Y ese progreso induce a nuevos tipos de investigaciones históricas, a otras formas de lectura, al descubrimiento de nuevos corpus que hasta ahora habíamos ignorado, es decir, disimulado o marginado violentamente. El pasado de los "feminismos" fue a menudo, por supuesto, un "pasado silenciado". Ahora bien, he aquí la

paradoja: permitiendo despertar ese “pasado silenciado”, reapropiándose de una historia amordazada, los movimientos feministas deberán renunciar quizás a una facilidad “progresista” en la evaluación de esa historia. Una facilidad que es a menudo su axiomática misma, la presuposición inevitable, incluso indispensable (“en la lucha”, tal y como se dice) de lo que podríamos llamar el consenso ideológico de los feminismos, también quizás su dogmática, la pesantez que sospechaba su *maverick feminist*: es 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, etc. Y, sin duda, existe ese teatro del “progreso”, es el de una secuencia relativamente corta y muy reciente de la historia extremo-occidental. Sin duda, no es ni oportuno, políticamente, ni en ningún caso posible ignorarlo o renunciar a ello. Pero, si diéramos crédito a esa representación y si se lo confiáramos todo, estaríamos cediendo ante una siniestra mistificación: todo se diluiría, se disolvería, se hundiría en ese mismo río (homogeneizado, esterilizado) de la historia de los hombres con su viejo sueño de reapropiación, de “liberación”, de autonomía, de control, en resumen, el séquito de la metafísica y de la técnica. Los indicios de esa repetición son cada vez más numerosos. El vuelco espectacular de la “subjetividad” masculina más crispada sobre ella misma y sobre sus objetos propios, incluso si ese vuelco sólo representa una fase sin duda necesaria. Pero, por el momento, deja intacto el paisaje, cuyo agotamiento comentábamos hace un instante. Es cierto que esto es también válido para el conjunto de nuestra cultura, de nuestra escolástica –y el tedio está en todos los lugares en los que rige ese programa. Casi por todas partes.

Todavía no he empezado a responder a su pregunta pero voy a intentar acercarme a ella lentamente, perdóneme. Había que recordar las sorpresas que el “pasado silenciado” podía reservar o dejar esperar, como la danza para su *maverick feminist*. ¿Quién era realmente? Sin disponer del contexto, intento imaginar lo que ella quería manifestar.

C.V.M. Sí, en ese sentido, el reconocimiento de la paradoja sugiere que si los feminismos del siglo XIX y de finales del siglo XX se parecen, no es tanto a causa de su matriz histórica, sino a causa de los rasgos característicos que los definen. Por supuesto, el programa ya había encontrado su lugar². El renacimiento en los Estados Unidos durante los años sesenta de actitudes de tipo anarquista, en particular en el seno del movimiento feminista, da prueba de ello. Pero Goldman ni se adelantó ni estaba en retraso respecto a su época. Admiradora de un Nietzsche “rebelde e innovador”, proclamaba que “la revolución no es más que el pensamiento en acción”. Era una activista incapaz de apoyar las formas de feminismo organizado, cuya única consigna se limitaba a contestar la institucionalización de las desigualdades impuestas a las mujeres. Su posición era más radical: ella reclamaba la reestructuración de la sociedad en su conjunto. Si, por ejem-

² El 26 de agosto de 1970, un grupo de mujeres que se habían puesto el nombre de “Brigada Emma Goldman” bajaba la Fifth Avenue en Nueva York con muchas otras feministas, cantando: “Emma lo dijo en 1910 / Ahora nosotras volveremos a decirlo.”

plo, se negaba a ir a votar, era porque consideraba que, detrás de las formas típicas de la actividad política, había coerción. En tanto que feminista anarquista, no quería tener nada que ver con la política que sólo da lugar al inmovilismo [*politique du "sur place"*].

J.D. Puede ser que la mujer no tenga historia, no a causa de un “eterno femenino”, sino porque se puede, solo, sola, resistir, separarse (para danzar, precisamente) de cierta historia en la que se inscribe en general la revolución o, al menos, su “concepto”, la historia como progreso continuo, a pesar de la ruptura revolucionaria, historia aquí orientada por el movimiento de la mujer hacia la reapropiación de su propia esencia, de su propia diferencia, hacia su “verdad”. Su *maverick feminist* decía estar dispuesta a romper, y de entrada por tedio y gusto por la danza, con el consenso mayoritariamente autorizado, el más dogmático, el más grave puesto que pretende hablar en nombre de la revolución y de la historia. Puede ser que ella pensara también en otra historia muy distinta, con sus leyes paradójicas, discontinuidades no dialectizables, islotes absolutamente heterogéneos, singularidades irreductibles, diferencias sexuales inauditas, incalculables, mujeres que fueron “más lejos” hace siglos, al margen y de un solo paso danzando, otras que inventan hoy idiomas sexuales separándose del gran foro feminista, con una cierta reserva que no les impide forzosamente inscribirse en ese gran foro y militar en él en ciertas ocasiones.

Pero estoy especulando. Vale más que vuelva a su pregunta. Tras algunos rodeos o etapas, usted se pregunta cómo describiría yo lo que llaman *woman's place*, expresión que apela en general, si no me equivoco, a *in the home*, incluso a *in the kitchen*. Francamente, no lo sé. Creo que yo no describiría ese lugar, justamente, evitaré hacerlo. ¿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* o hacia arrestos domiciliarios [*assignments à résidence*], como se dice en francés en el lenguaje penitenciario –lo cual sería a fin de cuentas lo mismo? ¿Por qué tendría que haber un lugar para la mujer? ¿Y por qué uno, sólo uno, uno que fuera esencial?

Cuestión que usted podría traducir irónicamente diciendo que a mis ojos *no hay lugar para la mujer*. Esto es, en efecto, lo que se enunciaba claramente en 1972 en el coloquio de Cerisy sobre Nietzsche, en la conferencia a la que usted hacía alusión, *Espolones*. Es sin duda arriesgado decir que no hay un único lugar para la mujer, pero si este pensamiento no es antifeminista, ni mucho menos, es verdad que tampoco es feminista. Sin embargo, me parece ser bastante fiel, a su manera, a cierta afirmación de las mujeres, a lo más afirmativo y más “danzante”, como dice la *maverick feminist*, en el desplazamiento de las mujeres. ¿No podemos decir, en el lenguaje de Nietzsche, que hay un feminismo “reactivo” y que cierta necesidad histórica lo lleva a menudo al poder en las luchas organizadas hoy en día? De ese se burla Nietzsche, y no de la mujer o las mujeres. Quizás no hay que combatir de frente ese poder reactivo –pues ello haría el juego a otros intereses–, sino evitar que ocupe todo el terreno. ¿Y por qué, en efecto, tendríamos que apresurarnos a responder a una pregunta

topológica (¿cuál es el lugar de la mujer?) o a una pregunta *económica* (ya que todo se resume al *oikos*, *home*, casa, *chez soi*, ley del lugar propio, etc.) cuando nos preocupamos por un lugar de la mujer? ¿Por qué habría que someter a la urgencia de esa preocupación topoeconómica (esencial, es cierto, e inextricablemente filosófica) un nuevo “pensamiento” o un nuevo paso de/sin mujer? Ese paso sólo da un paso a condición de recusar un cierto pensamiento del puesto y del lugar (toda la historia de Occidente y de su metafísica), y de danzar de otro modo. Es tan poco frecuente, si no imposible y no se presenta más que bajo la forma de lo imprevisible y de la ocasión³ más inocente. 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. Tras su paso, ya no se reconoce el sitio. La alegre perturbación que tales movimientos de mujeres, y también algunas mujeres singulares, han aportado a nuestro pequeño espacio europeo (ya no hablo de un seísmo más amplio y en vías de mundialización), ¿acaso no ofrece precisamente la ocasión para alguna turbulencia aleatoria en la asignación de lugares? Entonces, ¿volveremos a construir esos documentos geográficos, topográficos, etc.? ¿A distribuir documentos de identidad sexual?

La gravedad de la dificultad es la necesidad de acordar la danza, el tiempo de la danza, con la “revolución”. Esta ocasión, la atopía o la locura de la danza, puede también comprometer las ocasiones políticas y servir de coartada para desertar las luchas “feministas” organizadas, pacientes, laboriosas, en contacto con todas las resistencias que un movimiento de danza no puede levantar, aunque la danza no sea sinónimo de impotencia ni de fragilidad. No voy a insistir en ello, pero ya ve usted a qué imposible y necesario acuerdo estoy haciendo alusión, a qué negociación incesante, cotidiana, individual o no, a veces microscópica, a veces acompasada al “echarse un farol”, siempre privada de seguridad, ya sea en la vida privada o en las instituciones. Cada hombre y cada mujer compromete ahí su singularidad, lo intraducible de su vida y de su muerte.

Nietzsche monta una escena a las mujeres, al feminismo sobre todo, una escena sobredeterminada, dividida, aparentemente contradictoria. Y me interesó justamente a causa de eso, de todos los paradigmas que exhibe y multiplica, y en la medida en que se debate a menudo, a veces danza, se arriesga siempre en un espacio histórico cuyos rasgos esenciales, “matriciales”, no han cambiado quizás desde entonces en Europa (y digo en Europa, ahí reside quizás toda la diferencia, aunque no podamos separar el feminismo mundial de cierta europeización fundamental de la cultura mundial –enorme problema que aquí dejo de lado). En *Espolones*, he intentado formalizar los movimientos y los momentos típicos de la escena que monta Nietzsche –a través de un corpus muy diverso y muy amplio. Lo he hecho hasta un cierto límite, que también indico, en el que la decisión

³ El término “ocasión” (*chance*) está íntimamente relacionado con el pensamiento derridiano del acontecimiento (*événement*), cf. Derrida, 1988. [N. de los T.]

formalizadora fracasa por razones absolutamente estructurales. Como esos rasgos típicos son inestables, deben serlo, y a veces contradictorios, finalmente indecibles, cualquier pausa en la lectura se instalaría en el contrasentido, en *el sentido* que se convierte automáticamente en contrasentido. Ese contrasentido puede ser más o menos ingenuo o complaciente. Podríamos citar muchos ejemplos. En los casos más sumarios, la simplificación consiste en aislar los enunciados violentamente antifeministas de Nietzsche (dirigidos de entrada contra el feminismo reactivo como figura especular del filósofo dogmático y de cierta relación del hombre con la verdad), arrancarlos (atribuyéndomelos eventualmente, pero eso importa muy poco) de todo movimiento y de todo el sistema que intento reconstituir. Y aún más sumariamente, a veces se ha reaccionado sin ver más allá de la punta de las formas fálicas que sobresalen del texto, empezando por las del estilo, del espolón o del paraguas, sin tener en cuenta lo que se dice sobre la diferencia entre estilo y escritura o sobre la complicación bisexual de esas formas o de otras. De una manera general, diría que detener el texto en una posición, una tesis, un sentido o una verdad, no es leer, e incluso llegaría a decir que no es leer la sintaxis ni la puntuación de una u otra frase. Ese error hermenéutico, ese error de la hermenéutica es justamente lo que debería desbaratar el juego del *envoi* final de “he olvidado mi paraguas”. Pero dejémoslo. El valor de Verdad –a saber, la Mujer, alegoría mayor de la Verdad en el discurso occidental–, el valor correlativo de Femenidad (esencia o verdad de la Mujer) sirven para calmar esa angustia hermenéutica. Son el fondo o los lugares más sólidos en los que se ancla la racionalidad occidental (lo que he propuesto llamar fallogocentrismo). Esos son los lugares que conviene, por poco que uno quiera hacerlo, reconocer. No para hacer de ellos un simple objeto de conocimiento (justamente se trata de las normas del conocer y del saber como norma), aún menos para vivir en ellos o fijar su domicilio (ahí habría todavía algún *woman's place in the kitchen*), sino para saber inventar otra inscripción, muy vieja o muy nueva, otro desplazamiento de los lugares y de los cuerpos.

Usted ha hablado de la expresión “fetiches esencialistas” (la verdad, la feminidad, la esencialidad de la mujer o de la sexualidad femenina *como* fetiches). Difícil improvisar brevemente aquí, pero señalaré dos escollos. El primero puede ser evitado precisando en qué contexto y a qué concepto de fetiche nos referimos, aunque sólo sea para desplazarlo. Me permito remitir sobre este punto a lo que se dice del fetichismo y de la sexualidad femenina en *Espolones, Glas* o *La tarjeta postal* (más precisamente en *El Cartero de la verdad*). El otro escollo, más político, sólo puede ser evitado si se tienen en cuenta las condiciones reales en las que se desarrollan, en todos los frentes (económico, ideológico, político), las luchas de las mujeres. Esas condiciones hacen a menudo necesario, en fases más o menos largas, el mantenimiento de presupuestos metafísicos que ya sabemos que deberán ponerse en cuestión en una fase ulterior –o en otro lugar– porque pertenecen al sistema dominante que se está deconstruyendo *prácticamente*. Esa multiplicidad de lugares, de momentos, de formas y de fuerzas no siempre significa abandonarse al relativismo, al empirismo o a la contradicción.

¿Cómo respirar sin acompañar y sin esas multiplicidades de ritmos o de pasos? ¿Cómo danzar, diría su *maverick feminist*?

C.V.M. Ello plantea una cuestión importante que no se debería ignorar, incluso si no tenemos aquí el lugar para desarrollarla: la complicada relación entre una práctica política y los diferentes géneros de análisis que hemos considerado aquí (en particular, el análisis “deconstructivista” implícito en sus respuestas). El hecho de que esa relación no pueda ser traducida simplemente en una oposición entre lo empírico y lo no-empírico se ha advertido en un contexto completamente diferente⁴. Debería explorarse más profundamente la cuestión de saber cómo debemos negociar con las implicaciones recíprocas de esas fuerzas y necesidades en el contexto de las luchas feministas. Otra vez será. Pero volvamos a la ontología de Heidegger.

J.D. Para responder a su pregunta en torno a Heidegger y sin poder rehacer aquí el trayecto de una lectura netamente dividida, en *Espolones*, en dos tiempos, debo limitarme a una indicación, o más bien a una pregunta muy abierta. Procede del final, si puede decirse, del punto en el que el pensamiento del “don” y de la “propiación” altera, sin darle simplemente un vuelco, el orden de la ontología, la autoridad de la pregunta “¿qué es?”, la subordinación de las ontologías regionales a una ontología fundamental. Voy demasiado rápido, pero, ¿cómo hacerlo aquí de otro modo? Desde ese punto, que no es un punto, podemos preguntarnos si ese pensamiento tan difícil, quizás imposible, puede conservar todavía una relación esencial con la diferencia sexual, o si la diferencia sexual, por ejemplo la feminidad, resulta, por más irreductible que sea, derivada, subordinada en relación con el pensamiento del don o de la destinación (digo “pensamiento” porque no podemos decir ni filosofía, ni teoría, ni lógica, ni estructura, ni escena, ni nada; cuando ya no podemos utilizar ninguna palabra de ese género, cuando ya no podemos decir casi nada, decimos “pensamiento” aunque podríamos demostrar que sigue siendo demasiado). No lo sé. ¿Debemos pensar la “diferencia” “antes” de la diferencia sexual o “a partir” de ella? ¿Acaso esta pregunta, aunque no tenga sentido (aquí estamos en el origen del sentido y ese origen no puede “tener sentido”), ofrece al menos la ocasión de abrir algo, sea lo que sea, por más im-pertinente que parezca?

C.V.M. Usted pone en cuestión la forma característica de la protesta de las mujeres, a saber, la subordinación de la mujer al hombre. Voy a intentar describir aquí la progresión de su argumento, tal y como lo entiendo, para poder después comentarlo.

El nuevo sentido de la escritura que se asocia con el término deconstrucción se ha formado durante ciertas lecturas precisas que usted ha presentado sobre textos tan diferentes como los de Platón, Rousseau, Mallarmé y otros. Es un sentido para el cual las parejas binarias tradicionales (como en la oposición entre el espíritu y la materia, entre el hombre y la mujer) ya no funcionan según el privilegio concedido al primer término con

⁴ Cf. Rodolphe Gasché, “*La bordure interne*”, y la respuesta de J. Derrida (Lévesque y McDonald, 1982).

respecto al segundo. En una serie de entrevistas publicadas bajo el título *Posiciones* en 1972, usted habló de un programa en dos fases (“fase” entendida aquí como un término estructural antes bien que cronológico) necesario para el acto de deconstrucción.

En la primera fase, debe tener lugar un vuelco en el que los términos opuestos se invertirían. En consecuencia, la mujer, en tanto que término anteriormente subordinado, podría convertirse en el término dominante en relación con el hombre. No obstante, dado que el esquema de un vuelco podría estar repitiendo solamente el esquema tradicional (en el que la jerarquía de la dualidad siempre quedaría reconstituida), ese esquema sería incapaz de efectuar un cambio significativo. Un tal cambio no podría tener lugar más que a través de la fase “segunda” y más radical de la deconstrucción, en la que se forjaría al mismo tiempo un “nuevo” concepto. El motivo de la diferencia que no es ni un “concepto” ni una mera “palabra” nos ha proporcionado la constelación ya familiar de términos cercanos: la huella, el suplemento, el *pharmakon* y también otros. Entre éstos, hay dos que llevan marcas sexuales y, en su significación aceptada más corrientemente, se vinculan al cuerpo de la mujer: himen (cuya lógica se desarrolla en “La doble sesión”, 1975) y doble invaginación (un *leitmotiv* en *Survivre*, 1986).

Tomemos tan sólo el término “himen” en el cual hay una confusión o una continuación del término “coito”, del que recibe su doble significación: 1) “un pliegue membranoso de tejido que obstruye parcial o completamente el orificio vaginal externo” (palabra griega para membrana) y 2) matrimonio (de la mitología griega; el dios del matrimonio). En la primera significación, el himen es lo que protege la virginidad y está delante del útero. O dicho de otra manera, se encuentra entre el interior y el exterior de la mujer, entre el deseo y su cumplimiento. De tal modo que, aunque el deseo (masculino) sueña con perforar o desgarrar violentamente el himen (en el segundo sentido, el de la consumación), si ello sucede, no hay himen.

De igual manera que el importante juego de las etimologías (en las que ciertas motivaciones inconscientes se manifiestan a través de las transformaciones y excesos históricos de su uso) efectúa, según me parece, un desplazamiento de esos términos, todo eso resulta asimismo problemático para aquéllos que intentarían definir lo que es específicamente femenino. Ello es debido no tanto al hecho de que esos términos estén, o bien infravalorados, o bien sobrevalorados como partes del cuerpo de la mujer. Ello se debe más bien al hecho de que en la economía de un movimiento de escritura que siempre es evasivo, no se puede decidir propiamente si el término en cuestión implica una complicidad o una ruptura con la ideología del momento. Puede ser que sea porque, como Adán le dice a Eva en la sátira de Mark Twain, *The Diary of Adam and Eve*, no solamente la “nueva criatura nombra [...] cada cosa” porque “se parece a la cosa”, sino porque –y ahí es donde duele– “su espíritu está desordenado [o si se quiere, es nietzscheano], todo lo demuestra”.

Con respecto a esto, me viene a la memoria una nota de la página 208 de “La doble sesión” (1975: 274), que se relaciona con el desplazamiento de

la escritura, su transformación y generalización. El ejemplo citado es el de un cirujano que, advirtiendo el esfuerzo de Freud para admitir la posibilidad de la histeria masculina, exclama: “Pero, apreciado colega, ¿cómo puede usted decir tal absurdidad? *Hysteron* quiere decir útero. ¿Cómo puede pues un hombre ser histérico?”

¿Cómo podemos cambiar la representación de la mujer? ¿Podemos alejarnos de la costilla, ahí donde la mujer es esposa (“ésta se llamará mujer, *icha*, porque ha sido tomada del hombre, *ich*”, Gen. 2, 23)⁵ para ir al vientre en el que es madre (“el hombre nace de la mujer”, Job 14, 13), sin una pérdida esencial? ¿Tenemos ahí lo que usted considera como el comienzo de la segunda fase, un “nuevo” concepto de la mujer?

J.D. No, no creo que lo *tengamos*, incluso suponiendo que pudiéramos tener algo así, o que algo así existiera o se dejara prometer. Personalmente, no estoy seguro de que eso me falte. Antes de tener uno nuevo, ¿estamos seguros de haber tenido uno antiguo? Por mi parte, yo cuestionaría más bien la palabra “concepto”, “concepción” y su relación con alguna esencia rigurosa y propiamente identificable. Ello nos llevaría a las preguntas precedentes. Con todo su sistema, el concepto de concepto pertenece a esa ordenación que una problemática de la mujer y de la diferencia como diferencia sexual debería alterar a su paso. Además, no estoy seguro de que la “fase 2” marque una ruptura con la “fase 1”, una ruptura bajo la forma de un corte a lo largo de un trazo indivisible. La relación de esas dos fases tiene sin duda otra estructura. Por comodidad expositiva, hablé de fases distintas, pero la relación de una fase con la otra se marca menos por determinaciones conceptuales (un nuevo concepto sucede a un concepto arcaico) que por una transformación o una deformación general de la lógica, del elemento o del mismo medio “lógico”, por ejemplo, por el paso más allá de lo “posicional” (diferencia determinada como oposición, dialécticamente o no). Ello tiene grandes consecuencias para lo que estamos hablando, incluso si lo estoy formulando de una manera vacía y desencarnada en apariencia. Podríamos, creo, demostrarlo: cuando se determina la diferencia sexual a partir de la *oposición* en el sentido dialéctico, según el movimiento hegeliano de la dialéctica especulativa cuya necesidad sigue siendo muy potente mucho más allá del texto de Hegel, parece que se desencadene una guerra de sexos; aunque precipitamos su fin con la victoria del sexo masculino. La determinación de la diferencia a partir de la oposición está destinada en verdad, a la verdad, a borrar la diferencia sexual. La oposición dialéctica *neutraliza* o “supera” [*relève*] la diferencia. Pero cada vez, siguiendo una operación subrepticia que hay que descubrir, se está asegurando el control falocéntrico so capa de neutralización. Esas paradojas ahora nos son más conocidas. Y ese falocentrismo se engalana a veces, aquí y allá, con un apéndice: un cierto feminismo. De igual manera, falocentrismo y homosexualidad pueden ir, si puedo decirlo así, a la par, y

⁵ “Ésta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada”. Se cita siguiendo la traducción de E. Nacar y A. Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969. [N. de los T.]

entiendo esas palabras en un sentido muy amplio y radical, tanto si se trata de homosexualidad femenina como masculina.

¿Y si “la esposa” o “la madre” –que usted parece estar muy segura de poder disociar– fueran todavía figuras de esa dialéctica homosexual? Me estoy refiriendo ahora a su pregunta sobre la “representación” de la mujer y sobre tal “pérdida” en el paso de la costilla del hombre a la vagina de la mujer, de la esposa, como usted dice, a la madre. ¿Por qué habría que escoger, y solamente entre esas dos posibilidades, esos dos “lugares”, suponiendo de nuevo que pudiéramos verdaderamente disociarlos?

C.V.M. La ironía del uso que he hecho al principio del cliché del “lugar de la mujer”, el cual, en el viejo dicho, acaba diciendo “en casa” o “en la cocina”, permite una gran libertad para pensar en otros espacios sin cambiar nada el sentido de la frase. Por lo que se refiere al “lugar” de la mujer en el Génesis y en *Job*, en tanto que costilla (esposa) o vientre (madre), se trata aquí de diferencias funcionales más fundamentales. No obstante, dentro de esos dos roles tradicionales, escoger uno significa perder el otro. Tiene usted toda la razón cuando advierte que esa elección no es necesaria; podría haber una yuxtaposición, sustitución u otras combinaciones posibles. Pero esos textos bíblicos no son frívolos cuando consideran una distinción funcional que ha determinado igualmente el “lugar de la mujer” en la cultura occidental.

J.D. Puesto que evoca el Génesis, me gustaría evocar de nuevo la maravillosa lectura que propone Levinas⁶, sin que sepamos claramente si él

⁶ Jacques Derrida se refiere aquí al texto citado más arriba “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, en *Textes pour Emmanuel Levinas* (1980), París, J.-M. Place [Patricio Peñalver (trad.), 1997, *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona: Proyecto A: 81-116.]. Derrida interpreta ahí dos textos de Levinas principalmente (“El judaísmo y lo femenino”, en *Difficile Libertad* y “Y Dios creó a la mujer”, en *De lo sagrado a lo santo*). Para facilitar la comprensión de esta entrevista, citaré un pasaje del texto de Derrida, citando y comentando a su vez el comentario de Levinas: “[...] El sentido de lo femenino se verá esclarecido así a partir de la esencia humana, la *Ischa* a partir de *Isch*: no lo femenino a partir de lo masculino, sino la partición entre femenino y masculino –la dicotomía– a partir de lo humano. [...] Más allá de la relación personal que se establece entre esos dos seres surgidos de dos actos creadores, la particularidad de lo femenino es cosa secundaria. No es la mujer la que es secundaria; es la relación con la mujer en tanto que mujer lo que no pertenece al plano primordial de lo humano. En el primero plano, están las tareas que realizan al hombre como ser humano y a la mujer como ser humano. [...] El problema, en cada uno de los párrafos que estamos comentando en este momento, consiste en conciliar la humanidad de los hombres y de las mujeres con la hipótesis de una espiritualidad de lo masculino, no siendo lo femenino su correlato sino su corolario, ni situándose de entrada la especificidad femenina o la diferencia de los sexos que se anuncia a la altura de las oposiciones constitutivas del Espíritu. Pregunta osada: ¿cómo puede la igualdad de sexos provenir de la prioridad de lo masculino? [...] Hacía falta una diferencia que no comprometiera la equidad: una diferencia de sexo; y, entonces, cierta preeminencia del hombre, una mujer que llega más tarde y, en tanto que mujer, apéndice de lo humano. Comprendemos entonces la lección. La humanidad no es pensable a partir de dos principios completamente diferentes. Era preciso que hubiera algo mismo común con esos otros: la mujer fue extraída del hombre, pero vino posteriormente con respecto a él: la femineidad misma de la mujer está en ese inicial posteriormente [*après-coup*]. (“Et Dieu créa la femme”, en *Du sacré au saint* (1977), París, Minuit: 132, 135, 141, 142 [“Y Dios creó a la mujer”, en *De lo sagrado a lo santo* (1977), Soedade López Campo (trad.), Barcelona, Ríopiedras. La numeración de las

la hace suya verdaderamente ni cuál es el estatuto del “comentario” que le consagra. Habría, ciertamente, cierta *secundariedad* de la mujer, *Ischa*. El hombre, *Isch*, vendría primero, sería el primero, estaría en el comienzo. No obstante, la secundariedad no sería la de la mujer o de la feminidad, sino la de la partición masculino / femenino. Sería tan sólo la relación con la diferencia sexual lo que sería segundo, y no la sexualidad femenina. En el origen, y es esto lo que importa, habría una humanidad en general, antes de toda marca sexual, más acá y más allá, pues, de ella. Así se salvaría la posibilidad de la ética, entendiéndola como una relación con el otro en tanto que otro que no tiene en cuenta ninguna otra determinación y, en particular, ningún carácter sexual. ¿Qué sería la moral si la pertenencia a un sexo impusiera su ley o su privilegio? ¿Si la universalidad de las leyes morales se modulara o se limitara según los sexos? ¿Si la moral no fuera incondicional, sin condición sexual en particular?

Sean cuales sean la necesidad, la fuerza o la seducción de esa lectura, ¿acaso no está corriendo el riesgo de restaurar una interpretación clásica y de enriquecer lo que yo llamaré la panoplia? De una manera ciertamente sutil y sublime, en nombre de la ética, es decir, de lo irreprochable mismo. De nuevo, la interpretación clásica marca como sexualidad masculina lo que se presenta como una originalidad neutra o, al menos, anterior y superior a toda marca sexual. Levinas ya percibe el riesgo que habría si se borrara la diferencia sexual. Así pues, la mantiene: el humano en general sigue siendo un ser sexuado, pero no puede seguir siéndolo, según parece, sin dar a la sexualidad (diferenciada) un lugar por debajo de la humanidad (la que se sitúa a la altura del espíritu) y, sobre todo, sin dar simultáneamente a lo masculino el lugar del comienzo y del comando, de la *arkhè*, a la altura del Espíritu. Llevando en él mismo la contradicción más interesada, ese gesto se repite desde, digamos, “Adán y Eva”, y la analogía insiste en la “modernidad” a pesar de todas las diferencias de estilo y tratamiento. ¿No es eso un rasgo “matricial” como lo decíamos hace un momento? ¿O patricial, si así lo prefiere, aunque sea lo mismo, no? Sean cuales sean la complejidad de los trayectos y los nudos de la retórica, ¿no cree usted que el movimiento freudiano repite esa “lógica”? ¿No es también ése el riesgo que corre Heidegger? Deberíamos quizás decir, más bien, el riesgo que *evita*, ya que el falogocentrismo es una seguridad contra el retorno de lo que se aprehende, sin duda, como el riesgo más angustiante. Y ya que he

páginas corresponde a la del original)). Derrida anota a continuación: “Extraña lógica la de esa ‘pregunta osada’. Habría que comentar cada paso y verificar que la secundariedad de la diferencia sexual significa ahí cada vez la secundariedad de lo femenino (pero, ¿por qué?) y que la inicialidad de lo pre-diferencial queda marcada cada vez por ese masculino que debería, empero, como toda marca sexual, venir sólo posteriormente. Habría que comentar, pero prefiero de entrada subrayar esto, a título de protocolo: Levinas mismo comenta, y dice que comenta; ese discurso no es literalmente el de E.L., y hay que tenerlo en cuenta. Dice, mientras sostiene ese discurso, que está comentando a los doctores, en ese mismo momento (‘los párrafos que estamos comentando en este momento’ y, después: ‘No tomo partido; hoy, comento’). Pero la distancia del comentario no es neutra. Lo que está comentando concuerda con toda una red de afirmaciones que son suyas, o de ‘él’” (53, 54). [Cf. *Psyché* (1998: 195 y ss.)]

nombrado a Heidegger en un contexto en el que esa referencia es más bien poco frecuente y puede parecer insólita, voy a detenerme en ello un instante, si usted me lo permite, aun temiendo ser de nuevo demasiado prolijo y demasiado breve a la vez.

Heidegger parece no hablar nunca, por así decir, de sexualidad o de diferencia sexual. Como usted puede imaginar, no es una omisión o una negligencia. Nunca habla, casi nunca, de psicoanálisis, a excepción de una u otra alusión negativa hecha de pasada. No es ni una omisión ni una negligencia. Esos silencios puntúan, espacian o suspenden un discurso que tiene uno de sus puntos fuertes (yendo demasiado rápido y esquematizando a ultranza) en que comienza rechazando todas las seguridades adquiridas, todas las presuposiciones sedimentadas de la ontología clásica, de la antropología, de las ciencias humanas o naturales, volviendo más acá de los valores de sujeto / objeto, consciente / inconsciente, alma / cuerpo, es decir, también de muchas otras cosas. El *Dasein*, cuya analítica existencial abre, si puede decirse así, el camino de la cuestión del ser, no es ni el ser humano (al que nos remitía hace un momento el pensamiento de Levinas) ni el sujeto, ni la conciencia, ni yo mismo [*moi*] (consciente o inconsciente). Todas esas determinaciones son derivadas y sobrevenidas en relación con el *Dasein*. Ahora bien –y es ahí a donde quería ir a parar después de esta inadmisibles aceleración–, un curso de 1928 (1978: 171 y ss.) vuelve a justificar de alguna manera el silencio de *Sein und Zeit* sobre la sexualidad. Ese silencio no se ha roto verdaderamente, que yo sepa, después de *Sein und Zeit*. En un párrafo de ese curso consagrado al “Problema de *Sein und Zeit*”, Heidegger nos recuerda que la analítica del *Dasein* no es ni una antropología, ni una ética, ni una metafísica. Frente a toda definición, posición o evaluación en esos campos, el *Dasein* es neutro. Heidegger insiste y precisa esa esencial y original “neutralidad” del *Dasein*:

Esa neutralidad significa también que el *Dasein* no es ninguno de los dos sexos. Pero esa a-sexualidad (*Geschlechtslosigkeit*) no es la indiferencia de la nulidad vacía, la negatividad lisiada de una nada óptica indiferente. El *Dasein* en su neutralidad no es indiferentemente nadie-y-todo-el-mundo (*Niemand und Jeder*), sino la positividad originaria y la potencia del ser (o la esencia, *Mächtigkeit des Wesens*).

Habría que leer de muy cerca el análisis que sigue, intentaré hacerlo en otro momento (1998: 395 y ss.). Insiste mucho en ese carácter positivo, de alguna manera, originario y potente de esa neutralidad a-sexual que no es el *ni-ni* (*Weder-noch*) de una abstracción óptica. Es originaria y ontológica. Más precisamente, la a-sexualidad no significa aquí la ausencia de sexualidad –diríamos de pulsión, de deseo o incluso de libido–, sino la ausencia de marca de pertenencia a uno de los dos sexos. No es que el *Dasein* no pertenezca de hecho u ópticamente a un sexo; no es que esté privado de

sexualidad, sino que, en tanto que *Dasein*, no lleva las marcas de esa oposición o de esa alternativa entre uno u otro de los dos sexos. Esas marcas no son estructuras existenciales, al menos en tanto que marcas oponibles y binarias. Ninguna alusión en todo ello a una bi-sexualidad primitiva o sobrevenida. Una alusión de ese tipo conduciría de nuevo hacia determinaciones anatómicas, biológicas o antropológicas. Y el *Dasein*, en sus estructuras y su "potencia" originarias sería "anterior" a esas determinaciones. Pongo comillas en "anterior" puesto que no hay ahí ninguna significación literalmente cronológica, histórica o lógica. Ahora bien, la analítica del *Dasein* era, ya en 1928, el pensamiento de la diferencia ontológica y la repetición de la pregunta por el ser, la abertura de una problemática que sometía a una elucidación e interpretación radicales todos los conceptos de la tradición filosófica occidental. Se trata pues de valorar el alcance de esa neutralización que se sitúa más acá de la diferencia sexual y de su marca binaria, sino de la sexualidad misma. El título del inmenso problema que aquí me limito a nombrar sería pues: diferencia ontológica y diferencia sexual.

Y puesto que su pregunta evocaba el "motivo de la diferencia", yo diría que esa pregunta se ha desplazado hacia los parajes de esa zona tan oscura. Lo que ahí también se busca, es el pasaje entre diferencia ontológica y diferencia sexual, un pasaje que ya no se deja quizás pensar, acompañar o abrir según las polaridades que nombrábamos hace un momento (originario / derivado, ontológico / óntico, ontología / antropología, pensamiento del ser / metafísica o ética, etc.). La constelación de términos que usted ha citado sería, *podría ser* (pues aquí nada está nunca dado ni asegurado) una suerte de transformación o de deformación del espacio que tiende a desbordar esos polos y a reinscribirlos en ella. Algunos de esos términos, "himen" o "invaginación", como usted decía, "en su significación aceptada más corrientemente, se vinculan al cuerpo de la mujer...". ¿Seguro? Le agradezco que haya utilizado una expresión tan prudente. Por supuesto, no me ha pasado por alto que esas palabras señalan "su significación aceptada más corrientemente", y la insistencia que he demostrado siempre en re-sexualizar un discurso filosófico o teórico demasiado "neutralizador" en ese sentido se me imponía como dictada por las reservas que he mencionado hace un momento en torno a la estrategia de la neutralización, sea ésta deliberada o no. Pero eso debe hacerse sin ningún tipo de facilidad y, sobre todo, sin regresión si es posible, en relación con lo que podía justificar, como hemos visto, los modos de proceder de Levinas o de Heidegger, por ejemplo. Dicho esto, el "himen" o la "invaginación", al menos en el contexto en el que esas palabras se encuentran implicadas, ya no designan simplemente figuras del cuerpo femenino. Suponiendo incluso un saber seguro de lo que es un cuerpo femenino o masculino, y suponiendo que la anatomía sea aquí el recurso último. Lo que aquí resulta indecible no concierne tan sólo sino también el rasgo disyuntivo entre los dos sexos. Tal y como usted ha dicho, ese movimiento no se reduce finalmente ni a palabras ni a conceptos, y lo que queda de lenguaje ahí entro no se deja abstraer de la performatividad (marcante, marcada) que nos pre-

ocupa aquí, empezando, para los ejemplos que usted ha escogido, por los textos de Mallarmé o de Blanchot, por el trabajo de lectura o de escritura que los ha convocado y que ellos, a su vez, han convocado. Podríamos decir de manera rigurosa que el himen no *existe*. Todo lo que construye el valor de existencia es ajeno al “himen”. Y si hubiera himen, no digo si el himen existiera, el valor de propiedad tampoco le convendría, por razones en las que he insistido en los textos a los que usted se ha referido. ¿Cómo podría entonces atribuirse *propiamente* a la mujer *la existencia* del himen? Éste tampoco es lo propio del hombre, ni siquiera del ser humano. Podría decir lo mismo de la “invaginación”. Ésta, además, ha sido reinscrita siempre en un quiasmo, y doblemente plegada, redoblada e invertida⁷, etc. Entonces, ¿no es difícil reconocer ahí una “representación de la mujer”? Y además, incluso en la representación corriente, ¿por qué la vagina tendría que ser solamente materna? Por otro lado, no sé tampoco si hay que confiar el porvenir precisamente a un cambio de representación. Como todas las cuestiones en las que nos debatimos en este momento, ésta, y de entrada como cuestión de la representación, me parece a la vez demasiado vieja y todavía por nacer, una suerte de viejo pergamino [*parchemin*] surcado en todos los sentidos, sobrecargado de jeroglíficos y, sin embargo, tan virgen como el origen, tan matinal como el Oriente del que viene.

No sé cómo va a traducir esta última frase.

C.V.M. Es un problema. En el uso moderno del inglés, la palabra *parchment* no comporta ya la significación del *parchemin* francés, “en o por la carretera, el camino”, tal y como era todavía el caso de la palabra del inglés medio, *perchement* o *parchemin*. El *American Heritage Dictionary* esboza la etimología de la siguiente manera: “Parthian (leather) from pergamina, parchement, from Greek pergamene, from Pergamēnos, or Pergamun, from Pergamon...”. El *Classical Dictionnaire* de Lempriere añade que la ciudad de Pergamus fue fundada por Philaeterus, un eunuco, y que el pergamino se llamó *charta pergamena*.

J.D. Y usted sabe que la palabra “pergamino”, con la que deberíamos poner punto final, no viene por ningún “camino” de Pérgamo, en Asia. Littré, que da esta etimología, considera la guerra como responsable de la aparición del “pergamena”, o del “pergamina”. Es pues un producto de guerra: se empezó a escribir sobre el cuerpo, sobre esas pieles de bestia, porque el papiro se volvía muy escaso. Se dice también que el pergamino se prepara a veces con la piel de los corderos mortinatos. Y que, según Plinio, es por *celos(ía)* [*jalousie*] por lo que Eumeno, rey de Pérgamo, recurrió al pergamino. Su rival, Ptolomeo, el rey de Egipto, muy orgulloso de su biblioteca, sólo tenía libros en papel. Hacía falta encontrar nuevos cuerpos de escritura.

⁷ Alusión, entre otros, a todos los pasajes sobre el argumento “dit de la gaine”, en *Glas*, sobre todos los vuelcos de la “vaina” [*gaine*] y de la “vagina”, principalmente (232 y ss, 250 y ss). Por otra parte, la palabra “invaginación” se encuentra siempre en la sintaxis de la expresión “doble invaginación quiasmática de los bordes”, en *Living on (Deconstruction and criticism)* y *La loi du genre* (en *Glyph 7*). Cf. “Survivre” y “La loi du genre”, en *Parages* (1986).

C.V.M. Me gustaría volver sobre la escritura y la danza, sobre la coreografía que ha mencionado hace un momento. Si no disponemos todavía de un “nuevo” “concepto” de la mujer, puesto que la radicalización del problema va más allá del “pensamiento” o del concepto, ¿qué ocasiones se nos ofrecen para pensar “la diferencia”, como usted decía, “menos ‘antes’ de la diferencia sexual” que “‘a partir’ de ella”? ¿Qué ocasión, según usted, se nos ofrece y “quiénes” somos sexualmente?

J.D. Siempre me ha parecido, en los alrededores de esta penumbra, que la voz misma debía dividirse para decir lo que se da a pensar o a decir. Ningún discurso monológico –y aquí entiendo monosexuado– puede dominar, con una sola voz, con un solo tono, el espacio de esta penumbra. Incluso si el “discurso que se sostiene” está firmado por un patronímico sexualmente marcado. Así, limitándome a un testimonio y sin proponer ningún ejemplo, he sentido la necesidad del coro del texto coreográfico con firmas polisexuadas cada vez que cierta legitimidad de lo neutro, de la neutralidad sexual aparentemente menos sospechosa de dominio falocéntrico o ginecéntrico, podía llegar a inmovilizar en silencio, o a colonizar, detener o unilateralizar de manera sutil o sublime lo que resulta sin duda irreductiblemente disimétrico⁸. Más directamente: cierta disimetría es sin duda la ley de la diferencia sexual y de la relación con el otro en general (digo esto contra cierta violencia del aplanamiento “democrático”, de la homogeneidad, en cualquier caso de cierta ideología democrática), pero la disimetría a la que hago alusión es además, no digamos a su vez simétrica, lo cual podría parecer absurdo, sino doblemente, bilateralmente desmesurada, como una suerte de desmesura recíproca, respectiva y respetuosa. Puede ser que esta doble disimetría desborde las marcas conocidas, digamos metafóricamente la gramática y la ortografía de la sexualidad. Esto renueva en efecto la cuestión: ¿y si estuviéramos alcanzando aquí, y si nos estuviéramos acercando aquí (ya que eso no se alcanza como un lugar determinado) a la zona de una relación con el otro en la que el código de las marcas sexuales no fuera ya discriminante? ¿Relación, entonces, ya no a-sexuada, ni mucho menos, sino sexuada de otra manera, más allá de la diferencia binaria que gobierna la conveniencia de todos los códigos, más allá de la oposición femenino / masculino, como también más allá de la bisexualidad, de la homosexualidad o de la heterosexualidad que resultan ser lo mismo? Soñando con salvar al menos la ocasión de plantear esa pregunta, querría creer en la multiplicidad de voces sexualmente marcadas, en ese número indeterminable de voces entrelazadas, en ese móvil de marcas sexuales no identificadas cuya coreografía puede arrastrar el cuerpo de cada “individuo”, atravesarlo, dividirlo, multiplicarlo, ya esté clasificado como “hombre” o como “mujer” según los criterios al uso. Por supuesto, no es imposible que el deseo de una sexualidad innumerable venga aún a protegernos, como un sueño, contra un implacable destino que lo sella todo

⁸ Alusión a “*Pas*” (1976), en *Gamma 3-4*; *La Vérité en peinture* (1978); “*En ce moment même dans cet ouvrage me voici*”, en *Textes pour Emmanuel Levinas* (1980); *Feu la cendre*, (próxima publicación). [Publicado posteriormente en 1987, París, Éditions Des Femmes]

perpetuamente con la cifra 2. Y esa clausura despiadada vendría a detener el deseo en el muro de la oposición, por más que nos debatiéramos, no habría nunca más que dos sexos, ni uno más ni uno menos, la tragedia tendría ese gusto, bastante contingente en suma, que haría falta afirmar, aprender a amar, en lugar de ponerse a soñar lo innumerable. Sí, puede ser, ¿por qué no? Pero, ¿de dónde vendría entonces el “sueño” de lo innumerable, si es un sueño? ¿Acaso no prueba él solo aquello con lo que sueña y que debe estar ahí para hacer soñar? Y, además, permítame preguntarle, ¿qué sería la danza, habría danza si no intercambiáramos ahí los sexos en un número indeterminado, y la ley de los sexos, con ritmos muy variables? En un sentido estrictamente riguroso, *el intercambio* mismo, a decir verdad, ya no bastaría, puesto que permanece el deseo de escapar a la simple combinatoria y de inventar coreografías incalculables.

Traducción de Joana Masó y Javier Bassas Vila

© Marguerite Derrida

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Derrida, Jacques (1975), *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos [(1972), *La dissémination*, París, Seuil].

— (1986), “Survivre”, *Parages*, París, Galilée.

— (1988), “*Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes*”, *Cahiers Confrontation*: 19, París, Aubier [(1984), “My Chances / *Mes chances. A Rendez-vous with Some Epicurean Stereophonies*”, *Taking Chances, Derrida, Psychoanalysis and Literature*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins University Press].

— (1997), *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos [(1978), *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion].

— (1998), “*Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*”, *Psyché, Invention de l'autre*, t. I, París, Galilée.

— (1998), “*La main de Heidegger (Geschlecht, II)*”, *Psyché, Invention de l'autre*, t. I, París, Galilée.

Heidegger, Martin (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe*, Bd.26: Marburger Vorlesung Sommersemester 1928, ed. K. Held, Frankfurt / M. Klostermann.

Lévesque, C. y C. McDonald (dir.) (1982), *L'oreille de l'autre: textes et débats avec Jacques Derrida*, Montreal, VLB.