

Lógica del Parpadeo. Deconstrucción y Diferencia Sexual

Laura Llevadot¹

“La marca de pertenencia no pertenece. Pertenece sin pertenecer y el *sin* que relaciona la pertenencia a la no pertenencia no parece sino el tiempo sin tiempo de un parpadeo. El parpadeo cierra, pero a penas, un instante entre los instantes, y lo que cierra es justo el ojo, la vista, el día. Pero sin la pausa o el intervalo de un parpadeo, nada se daría a ver en la claridad del día. Para formularlo de la manera más pobre, la más simple pero la más apodíptica: un texto no sabrá *pertenecer* a ningún género.” (Derrida, 1986-2003, p. 245)

“Los hombres querían escapar de la muerte, extraña especie. Y algunos claman, morir, morir, porque quisieran escapar de la vida. ‘Qué vida, yo me mato, me rindo’. Eso es lamentable y extraño, es un error: Sin embargo, he encontrado seres que jamás le han dicho a la vida, cállate, y nunca a la muerte, vete. Casi siempre mujeres, bellas criaturas. A los hombres el terror los asedia.” (Blanchot, 2007, p. 35)

“Pero sé por experiencia (sólo sé después de experiencia, es decir después de error) que con frecuencia una “mujer” no es una mujer, ni un un “hombre”, un hombre, que con frecuencia una “mujer”, un “hombre”, es un conjunto de X elementos. Conozco a una mujer que a la segunda ojeada es un conjunto de cinco niños y una niña. En cuanto a las ojeadas siguientes...

No sé cuál es mi conjunto. ¿Quiénes son yo? ¿Pretendo que mi son-yo es mayoritariamente mujer? Experimento un sentimiento inquietante cuando hablo de esos conjuntos. Me parece que en la escena político-social de hoy día son sobre todo las mujeres, más que los hombres, las que son conjuntos ocupados, poblados, naturalizados, injertados, por una cierta cantidad de partes del otro, y que gran parte de los hombres están ocupados por elementos mayoritariamente masculinos.” (Cixous, 2005, p. 224)

I. Un relato, un mapa.

Conocemos el relato. Habría habido en primer lugar un feminismo de la igualdad, representado espléndidamente por el *Segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, un feminismo al que sin duda debemos el estar hoy aquí, en la academia, sentadas en estas

¹ Laura Llevadot es profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona y Coordinadora del Máster en Pensamiento Contemporáneo y tradición clásica (UB). Ha sido investigadora en el Søren Kierkegaard Research Center of the University of Copenhagen, la Howard and Edna Hong Kierkegaard Library (Minneapolis, USA), y la Université Paris 8. Su investigación se centra en el pensamiento contemporáneo de la alteridad, la deconstrucción y las derivaciones ético-políticas del pensamiento post-metafísico. Es autora de *La philosophie seconde de Kierkegaard* (L'Harmattan, 2012); *Kierkegaard through Derrida: Towards a Post Metaphysical Ethics* (Davies Group, 2012) y co-editora con Jordi Riba of *Filosofías Post-metafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (2012). Actualmente dirige la serie de libros *Pensament Polític Postfundacional*, que incluye obras sobre Agamben, Laclau y Mouffe, Rancière y Lefort. Acaba de publicar en esta misma colección: *Jacques Derrida: Democràcia i sobirania* (Gedisa, 2019).

sillas y tomando la palabra, aunque seguro, es de esperar, de otro modo a como lo estuvieron y siguen estando los hombres. Es justo ese *otro modo* el que promulgó la segunda ola del feminismo, el de la diferencia, el que no quiso contentarse con la igualdad de derechos, el que ironizó con el “añadir mujeres y batir” (Fox Keller, 1991), el que quiso imprimir a la sociedad y el discurso el carácter propio de lo femenino, fuera éste de origen corporal o bien mera construcción social y cultural. En realidad, el debate entre esencialismo y constructivismo, entre corporalidad y textualidad, aporta poco a la cuestión que se trata de pensar si en ambos casos a lo que se alude es a algún tipo de “realidad femenina”, sea ésta biológica o simbólica, natural o social, originaria o históricamente construida, que habría que hacer valer. Ambas posturas, se entiende, se enmarcan dentro del feminismo de la diferencia, del que cree que hay algo así como un soporte en función del cual lo femenino podría desplazar el discurso androcentrado y logofalocéntrico. De ahí la reacción cantada, si se ha leído mínimamente a Foucault, de la teoría *queer*. El género no es solo una construcción social sino una técnica de dominación, el “aparato (discursivo) a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino” (Butler, 2004). Desde el punto de vista biopolítico, en el que también B. Preciado se ubicaría, el sexo se ha convertido, a base de performatividad y de incorporación protésica, en un tecnología del yo a través de la cual hallaríamos todos, hombres y mujeres, el modo de producir nuestra identidad individual normalizada. Habría por lo tanto que ensayar nuevas prácticas sexuales, nuevas economías trans, capaces de subvertir el orden heterosexual establecido, y olvidar probablemente de este modo toda la retórica de lo femenino, abocada a la nostalgia de una esencialidad inhallable. Y en este punto reaparece una reivindicación feminista y lacaniana, la reivindicación de un “real” no simbólico que hallaría en el cuerpo su lugar de afirmación. Copjec irrumpirá con su Lacan en mano para decirnos que necesariamente hay, debe haber, un lugar limpio de enunciación, allí donde la significación falla, un lugar que no se reduce al género, un afuera de lo simbólico, el ámbito impoluto de lo real sito en el cuerpo y que ahí radicaría la diferencia sexual. Y permítaseme dudar y pensar que ni así, que no hay afuera, que todo está dentro. Dentro del relato. Y, ahora sí, por fin, en el inicio del fin, dejemos paso al relato que dice la imposibilidad del relato, a *La folie du jour* de Blanchot y a *La loi du genre* y *Éperons* de Derrida. Relatos que explican la imposibilidad del relato y por ende la imposibilidad del género, anti-relatos que redimensionan y complican el relato que hasta aquí, con brocha gorda, se ha querido bosquejar.

Pero antes un breve apunte más, una sospecha y una posición. Hay sin duda que salir del binarismo. El feminismo de la diferencia ya tiene su lugar en la academia, su ubicación consentida y hasta alentada en las instituciones, sus proyectos de investigación, incluso sus Departamentos universitarios de Estudios de género. En filosofía las profesoras mujeres se dedican a estudiar mujeres, los profesores hombres hacen filosofía de la seria y a ellas les dejan hacer siempre y cuando se consagren a “sus cosas” sin molestar, antes se decía “sus labores”. Tanto en la sociedad como en nuestras instituciones el binarismo sigue funcionando, y es ante éste que se bate la teoría *queer*, que no pasa necesariamente por una masculinización de la mujer sino por una puesta en cuestión de la oposición misma. Ahora bien, ¿desde dónde cuestionar la oposición? Es aquí donde radica el problema. Diríase que es a través de las prácticas *trans*, desde una subversión efectiva de nuestras prácticas sexuales, desde una reinención del “arte erótica” desde donde el activismo *queer* querría desplazar la diferencia sexual, y quizás sea desde una afirmación de la corporalidad incognoscible e incalculable, desde una diferencia sexual pre-social, real y originaria, desde donde el planteamiento psicoanalítico de Copjec, en polémica con el constructivismo, podría desbordar la oposición. En ambos casos, sin embargo, hay una dudosa promesa de salvación, como si se pudiera salir de la norma por voluntarismo —esta es la crítica que Copjec dirige a Butler— o bien por afirmación de un afuera generador —la crítica de Butler a Copjec. Quizás la lectura de Derrida habrá de servirnos para ensayar otra vía, para hacer, tal vez, otro aprendizaje. Uno no se deshace de la identidad normativa por voluntad ni saltando fuera de ella, como si hubiera algún lugar donde saltar. Si alguna enseñanza a este respecto legó Foucault es que no hay una sexualidad no normativa, la sexualidad es nada menos que la norma, el dispositivo a través del cual el sujeto está obligado, al menos desde el siglo XIX, a hacer pasar su identidad, su auto-inteligibilidad, sea cuál sea su identidad sexual, incluso si esta es no normativa. Pareciera que desde el postfeminismo, tanto de corte psicoanalítico como *trans*, se hace uso de una noción de poder limitada, tal y como recientemente se ha denunciado². El poder no se ejerce únicamente en forma de ley, ni siquiera de norma, sino que lo constituyen todos aquellos dispositivos que atraviesan conformándolas nuestras subjetividades. El biopoder es aquella forma que el poder adquiere en el momento en que la sexualidad se convierte en uno de los ejes fundadores de la subjetividad. No sólo el género como constructo normativo, ni la heterosexualidad como norma social, sino la importancia decisiva que se le otorga a la

² Birulés, 2014, p. 72.

sexualidad a partir del siglo XIX, el modo de retomar en plena modernidad la exigencia cristiana de decirse a sí mismo, y de creer que en este discurso sobre sí hallaremos nuestra verdad en el análisis de su sexualidad. El hecho mismo de estar hablando hoy aquí de sexualidad es un claro síntoma de los efectos del biopoder. En palabras de Guattari: “El término mismo de sexualidad es ya una entrada, una aventura hacia la edipización de la energía deseante (...) No hay una sexualidad específicamente sexual, una energía biológica sexual, resultado de la división entre sexos, que sería una zona particular de la energía deseante. La energía deseante no conoce los sexos, no sabe de personas, ni siquiera de objetos” (Deleuze, G. & Guattari, 2015, p.212). Pero es precisamente por ello que antes de lanzarse fuera de la biopolítica para poder pensar este deseo que tal vez ya no sea ni sexual, quizás sea necesario adentrarse en la complejidad de la diferencia sexual y hacerla estallar desde dentro, mostrar que en realidad no era tal, que el relato no cierra, que nunca cerró, y quizás sea eso lo que invita a plantearnos Derrida en *Espolones* y *La ley del género*, y lo que Blanchot puso en obra en *La folie du jour*: que no hay sino relato, que no hay sino género, y que a la vez, “*au même temps*”, ningún texto podrá pertenecer a un género, como tampoco nadie, ningún cuerpo, se identificará con “su” género, esto es, al decir de Derrida, que “la marca de pertenencia no pertenece”.

II. La diferencia sexual

“Los hombres querrían escapar de la muerte, extraña especie. Y algunos claman, morir, morir, porque quisieran escapar de la vida. ‘Qué vida, yo me mato, me rindo’. Eso es lamentable y extraño, es un error: Sin embargo, he encontrado seres que jamás le han dicho a la vida, cállate, y nunca a la muerte, vete. Casi siempre mujeres, bellas criaturas. A los hombres el terror los asedia” (Blanchot, 2017, p.35). Este extraordinario fragmento de *La folie du jour* parece poner en obra la diferencia sexual. Los hombres son nihilistas, tienen miedo, no aman la vida suficientemente. En cambio las mujeres, no todas pero sí algunas, matiz importante, aman vivir y no temen morir: “bellas criaturas”, dice Blanchot. Aquí opera la crítica feminista al logocentrismo, aún si es un hombre quien escribe. La mirada sometida que veremos sublevarse en Cixous: “nosotras somos ‘negras’ y somos bellas” (Cixous, 2005, p. 22.), levanta cabeza y mira de frente el discurso tristemente androcentrado. Aquí tiene lugar la ironía femenina, vital, que polemiza con el hombre dogmático, dueño de la verdad y del falo, pero temeroso de todo lo que escapa a la razón. Sin embargo este texto de Blanchot, como el de Nietzsche, responde a una estrategia de

escritura más compleja. De una parte, suponiendo que es un hombre quien escribe, a juzgar por los adjetivos, sin embargo ya al inicio del relato se pondrá también él del lado de esas bellas criaturas: “experimento al vivir un placer sin límites y tendré al morir una satisfacción sin límites” (Blanchot, 2017, p.31). De otra parte, la mujer es así mismo la ley: “La ley criticaba vivamente mi conducta (...) ella se encolerizaba singularmente (...) La verdad es que ella me agradaba. En ese ambiente superpoblado de hombres era el único elemento femenino” (Blanchot, 2017, p.57-59). En este relato de alguien, aparentemente insano, loco de atar, interrogado por médicos que tratan de averiguar lo sucedido, y ante los cuales el enfermo se escabulle porque no sabe ni puede llegar a decirse, en este relato imposible la figura de la mujer sufre, como en Nietzsche, innumerables desvíos. Corresponde a Derrida haber localizado al menos tres posiciones posibles en los escritos de Nietzsche sobre la mujer. 1) La mujer es, en primer lugar, la castrada. Condenada por mentirosa, repudiada por engañar, los textos falocéntricos de Nietzsche reproducen el punto de vista de la metafísica dogmática que él mismo quería abandonar pero que justo en el momento en que emerge la diferencia sexual le sobrepasan, se le imponen como la norma que no ha conseguido invertir: “nuestras pequeñas histéricas”, para referirse a los artistas mediocres, o más directamente: “Escúchese a los médicos que han hipnotizado a mujeres (Frauenzimmer): para terminar diciendo que las aman – ¡que se han dejado hipnotizar por ellas! ¿Qué es lo que ocurre siempre? Que son ellas las que ‘se dan por’, incluso cuando – se dan..” (47). 2) Después, hay otra secuencia de textos, aquellos en los que Nietzsche condena de nuevo a la mujer pero esta vez por ser verdad, por ser la verdad que no se deja conquistar. Resulta aquí paradigmático el celebrado aforismo de *El crepúsculo de los ídolos*: “De como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”. Primero, “el mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, — él vive en ese mundo, es ese mundo”; “El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible — *se convierte en una mujer*, se hace cristiana)”. Aquí es el filósofo-artista el que condena a la mujer, por convertirse en verdad inalcanzable, por mantenerse en la distancia inasequible, por hacer desgraciados a los hombres con ese arte de las distancias, por castrarlos. Ambas mujeres, la castrada y la castradora, pertenecen sin embargo a la economía de la verdad, ambas ocupan posiciones reactivas. 3) Pero hay también textos de Nietzsche que conceden a la mujer una tercera posición, una posición afirmativa por ambivalente, la de una potencia afirmativa, disimuladora, artista, dionisiaca, la inversión exacta del feminismo que quería poseer la misma verdad triste y dogmática del hombre de ciencia: aquí la mujer es la verdad

porque a diferencia del hombre ella sabe que no hay verdad, no cree en lo que ingenuamente se cree que ella es, es la que no se deja conquistar porque desvía siempre el tiro de los que se creen conquistadores a la caza de fetiches esencialistas: “la verdad es mujer, no se le debe hacer violencia”, les advierte. Esta heterogenidad del texto de Nietzsche, esta diversidad de posiciones, muestra antes que nada que no hay mujer en sí, que no hay, ni en Nietzsche ni en Blanchot, la verdad de la mujer. O mejor, que lo que Nietzsche y Blanchot consiguen mostrar en su estrategia de escritura es la ausencia de esta esencia, la imposibilidad de la verdad. Y sin embargo, la tercera posición señala la afirmación de un desplazamiento, otro modo de decir que no hay verdad (de la mujer) pero que a un tiempo esta verdad de la no-verdad tiene nombre de mujer. La cuestión de la mujer es justo, en esta tercera posición, la que suspende la oposición entre lo verdadero y lo falso. Corresponde al sexto movimiento de la historia de la verdad, que es la historia de un error: “6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (p. 52). Aquí la mujer, en su tercera posición afirmativa, reaparece para desplazar la cuestión de la verdad. La eliminación de lo verdadero y lo aparente, de lo esencial y lo accidental, de lo inteligible y lo sensible y, por ende, de lo femenino y lo masculino, tiene nombre de mujer. Es decir, la mujer es el lado de la oposición desde donde puede empezar a desmontarse la estructura falocéntrica. Basta afirmarla en toda su ambigüedad, desposeerla de su esencia, mostrar que su esencia consiste en el descrédito irónico hacia toda pretensión esencialista, típicamente masculina, para que la oposición se venga abajo. “Si la forma de la oposición, la estructura oposicional, es metafísica, la relación de la metafísica a su otro no puede ser ya de oposición” (Derrida, 1981. p. 70). Y no lo es. La relación es de desplazamiento y contaminación. La mujer, o mejor, lo femenino, o todavía mejor, la “operación femenina” —para indicar su carácter activo y su condición acontecimental, de no-cosa—, es el polo a través del cual la metafísica y su binarismo constitutivo es desalojado. La “operación femenina” consiste justo en señalar una identidad que estriba en la no-identidad. De ahí que aquello que por convención seguiremos llamando “la mujer” pueda devenir un buen modelo para la deconstrucción (Derrida, 1984, p. 194). Las figuras del *hymen*, o la de *Khora* sobre las que discurrirá largamente Derrida, señalan también este carácter doblemente ambiguo del desplazamiento. De un lado, tanto el *hymen* como *khora* parecen señalar directamente a la mujer: el velo, la membrana, el espasmo, el repliegue, de un lado; del otro, la madre, la nodriza, el receptáculo. Topologías femeninas que acto seguido deben ser desposeídas de su identificación con lo femenino.

Derrida insiste “*hymen e invaginación*, al menos en el contexto en el que estos términos han sido introducidos, no designan ya simplemente figuras del cuerpo femenino” (Derrida, 2008, p. 37), y no dejará de advertir que “la feminidad de la madre o de la nodriza nunca le será atribuida (a *Khora*) en propiedad” (Derrida, 2011, p. 31), justo porque el pensamiento de la *Khora* tiene por tarea perturbar el orden mismo de la polaridad. Lo femenino afirmado es el desplazamiento de la oposición masculino/femenino, del mismo modo que la escritura al ser afirmada como “archi-escritura” desplazaba la oposición entre escritura y habla. Podríamos pensar aquí en un “archi-femenino” consistente nada menos que en el borramiento de la identidad. Por eso puede decir Cixous, situada ya en esta posición archi-femenina, que ella es un conjunto de X elementos, cinco niños y una niña, tal vez, elementos de los que no podría priorizar el componente mujer, pero al mismo tiempo que en la realidad, en la “escena político-social de hoy en día” son sobretodo mujeres, aunque no todas, seguro, aunque “casi siempre” (como escribía Blanchot), las más dispuestas a dejarse componer por multiplicidad de elementos ni masculinos ni femeninos, justo porque como decía Nietzsche lo femenino antes que una esencia consistiría en el borramiento de toda esencialidad, en la afirmación de la no-identidad. Al menos en su tercera posición: *Incipit Zarathustra*.

Este desplazamiento de la diferencia sexual a través de la afirmación de su polo femenino que en el mismo gesto de afirmación se despoja de su esencialidad revelando su esencial polémica con toda esencia, ha sido criticado por posiciones feministas nostálgicas de centro. Incluso una lectora tan atenta de Derrida como lo es G. Spivak no podrá sino polemizar con este desplazamiento de la diferencia sexual operado por la deconstrucción. Lo que Spivak lee en el famoso aforismo de *El crepúsculo de los ídolos*, en esa larga historia de un error, es que al principio el sabio estaba en la verdad como en el vientre de su madre, hasta que la verdad se alejó, inasequible pero prometida, apareció la mujer como algo separado, aconteció la diferencia sexual. Y todo lo que vino después, la mujer-verdad como “cosa en sí” inalcanzable, más tarde inútil, poco interesante, hasta ser eliminada del todo finalmente, no es leído por Spivak sino como el “doble desplazamiento”³ de la mujer, la abolición paulatina de ella y su representación, tal y como ocurrirá de facto en nuestra historia occidental. El planteo deconstructivo no haría entonces más que consumir esta eliminación, la mujer como instrumento de la auto-deconstrucción masculina, una vez más, al servicio del dominador. Y la apuesta de este feminismo decolonial será, a pesar de todo,

³ Spivak, G. 1997, p. 60.

mantener la diferencia sexual como lo irreductible a la deconstrucción, privilegiando en otro lugar la figura del clítoris y su ocultamiento frente al *hymen* derridiano⁴. Este gesto de resistencia se acerca bastante al intento de Copjec de salvaguardar la diferencia sexual de sus críticas post-estructuralistas, como si algo aquí se resistiera a ser desplazado, como si la nostalgia de centro siguiera operando cuando lo que está en juego, lo que se pone en cuestión, es la mujer.

III. El instante del parpadeo

Consideremos el parpadeo. La imagen del *clin d'oeil* aparece a vueltas en los textos de Derrida. En primera instancia en *La voz y el fenómeno* en referencia Husserl, de otra parte, hay que recordar, es también la figura que Kierkegaard utiliza para describir el instante, pero es además el artillo fisiológico que permitiría percibir la continuidad del cine a través de lo que se ha dado en llamar “post-imagen”. Esta analogía con el cine nos conviene para comprender lo que Derrida plantea en *La loi du genre* a propósito del texto de Blanchot. Si seguimos las tesis de la óptica fisiológica, diferenciada ya de la óptica geométrica que convendría a la fotografía, el espectador de cine percibe una imagen en movimiento allí donde sólo hay sucesión de fotogramas estáticos debido a la ilusión óptica que produce la persistencia retiniana en el momento del parpadeo. Al parpadear retenemos una imagen anterior que unimos a la posterior dándonos sensación de continuidad, allí donde en realidad hay salto, corte, interrupción, diferencia. Es el viejo experimento que popularizaron los juguetes ópticos como el zootropio. El mismo principio serviría para explicar el montaje cinematográfico. Walter Murch, el montador de *Apocalipsis Now*, explicaba la necesidad de montar los diversos planos de un “buen film” haciendo coincidir el momento del corte, del salto entre plano y plano inevitable en el montaje cinematográfico, con el parpadeo del espectador, de modo que este tenga siempre sensación de continuidad, que obtenga la percepción de estar ante un relato unitario y fluido que se despliega ante su mirada distendida. A este propósito Isaki Lacuesta escribirá un bello texto, narrado en voz en *off* en sus *Variaciones Marker*, acerca de cómo Chris Marker en *La Jetée* buscó hacer exactamente lo contrario del cine narrativo, trató de mostrar el “entre”, el instante del parpadeo que desmiente la continuidad de la historia al tiempo que la hace posible.

⁴ Spivak, G. 1998, p. 134-153.

Pues bien, en *La folie du jour* y con la cuestión del género en general, ocurre algo semejante y de ello trata de dar cuenta Derrida. ¿Qué tipo de texto es éste de Blanchot? ¿A qué género pertenece? “Desde el momento en que oímos hablar de género, desde el momento en que aparece, desde que se intenta pensarlo, un límite se dibuja. Y cuando un límite se asigna, la norma y la prohibición no se hacen esperar: “debes”, “no debes”, “dice el género” (Derrida, 1986-2003, p. 234). El género pertenece al orden de la ley, es un concepto clasificatorio que trata de establecer límites allí donde hay confusión, difuminación, contaminación, mezcla. El género busca trazar fronteras, normativizar, es del orden de lo biopolítico, tal y como la teoría *queer* ha sabido mostrar. Y lo que exige la ley, como en el texto del Blanchot, es un relato. ¿A qué género perteneces? ¿quien eres? Hay que responder, hay que relatar. El narrador de *La folie du jour* es bien consciente de que la biopolítica lo que le exige es identificarse, e incluso encuentra cierto placer en ello: “Me gustaban los médicos, no me sentí minimizado por sus dudas. El problema es que su autoridad aumentaba por momentos. No nos damos cuenta pero son unos reyes. Abriendo mis habitaciones, decían: Todo lo que está allí nos pertenece. Se lanzaban sobre mis recortes de pensamiento: Eso es nuestro. Interpelaban a mi historia: Habla, y ella se ponía a su servicio” (Blanchot, 2007, p. 52-53). La biopolítica quiere relato, a poder ser de género masculino, pero sobre todo un relato, algo del género relato, del mismo modo que el cine narrativo, el de Hollywood por ejemplo, quiere historia, preferiblemente de amor, ideológica y androcentrada. Pero ocurre que el relato es imposible, está constituido de innumerables parpadeos, de interrupciones (a-significantes) que son la posibilidad y la imposibilidad misma del relato. Lo que cuenta el texto de Blanchot es esta imposibilidad del relato, la locura del género relato, del género y del relato: “Me solicitaron: Cuéntenos cómo ha pasado todo *exactamente*. -¿Un relato? Comencé: Yo no soy sabio ni ignorante...”- y aquí el narrador vuelve a repetir el inicio del texto que, se supone, los médicos inquisidores ya habían oído: “Después de este comienzo, decían, vaya a los hechos”. ¡Cómo es eso! El relato había terminado” (Blanchot, 2007, p.62). Lo que revela el texto de Blanchot en plena estela nietzscheana es que no hay hechos, del mismo modo que no hay cuerpo sexuado. Hay relato, el relato del cuerpo sexuado de una u otra manera, esto es, hay género. Pero el género es la ley. Y lo que se hurta a la ley no es un relato otro, la poesía contra la novela, por ejemplo, sino la imposibilidad del relato, el relato que muestra su fracaso. Esto implica un trabajo dentro de la ley, de la norma, del género. Exige mostrar que es dentro mismo del género donde reside la interrupción, el momento del parpadeo, el “entre” que no permite cerrar ningún relato y en el que consiste este relato imposible de

Blanchot que acaba donde empieza sin pasar ni un sólo momento por los hechos, por el cuerpo: nunca los ha habido. Derrida insiste en que no se trata de anarquía y nada más, de oposición voluntarista a la ley. Este texto, que en un principio llevaba la marca en el subtítulo *Un récit par Maurice Blanchot* para luego desaparecer, contradice en realidad la marca, la vuelve falsa. Su identidad consiste, como la de la mujer, en falsear toda identidad. El texto lleva la marca “relato”, lleva el género impreso, para mostrar su imposibilidad, su estar hecho de parpadeos. Participa del género “relato” sin pertenecerle, del mismo modo que cada uno de nosotros participamos de nuestro género sin pertenecer a él, llevamos en nuestro cuerpo la marca de una participación sin pertenencia. La marca “reúne el corpus y al mismo tiempo, en el mismo instante del parpadeo le impide cerrarse, identificarse a sí mismo. Este axioma del no-cierre o de la incompletud cruza en ella la condición de posibilidad y de imposibilidad de una taxonomía. Esta inclusión y esta exclusión no son exteriores la una en relación a la otra, no se excluyen, pero tampoco son inmanentes o idénticas la una a la otra. No hacen ni una ni dos. Ellas forman lo que yo llamaría la *cláusula del género*, cláusula que dice a la vez el enunciado jurídico, al mención que hace derecho y texto de ley, pero también el cierre, la clausura que se excluye de aquello que incluye (se podrá hablar también sin parpadeo de una esclusa de género). La cláusula o la esclusa del género desclasifica lo que permite clasificar” (Derrida, 1986-2003, p. 245-246).

Esta lógica de la participación sin pertenencia, esta economía del parpadeo que pertenece al relato a la vez que lo niega, resulta especialmente relevante para lo que se trata de pensar aquí, responde de otro modo, diría, a la pregunta por el *desde dónde* cuestionar la oposición. La esclusa del parpadeo no busca saltar fuera del género, ni por una apelación al cuerpo asignificante, ni a través del activismo voluntarista. Reconoce en su participación con el género, en su hacer parte del relato, la vigencia de la ley y de la norma pero al mismo tiempo la desfundamenta, la hace estallar, da a ver su estructural incompletud. La norma no es lo masculino, es la diferencia sexual. ¿Por qué le llaman diferencia cuando quieren decir identidad? cabría preguntarse. Pero al afirmar uno de los polos de esa oposición identitaria la diferencia aparece bajo la forma de un parpadeo. Habría que poder pensar lo archifemenino de este modo, como la aparición no ya de la diferencia sexual, sino la de la sexualidad diferenciándose, la de un sexo difer(i)ente, o tal vez la de un “entre” que no está fuera sino dentro del relato mismo, del mismísimo género. Como señala Derrida a propósito de *kehora*, cada relato es el receptáculo de otro, “No hay más que receptáculos de

receptáculos narrativos”⁵. No hay afuera, sólo texto. Todo sucede dentro, gracias al afuera interno de la diferencia que opera antes de la identitaria diferencia sexual pero sólo cuando ésta, y por lo tanto también después, se ha desplazado diferenciándose en virtud del arrastre y la fuerza de propulsión de uno de sus polos, el de lo femenino.

Habría quizás que dejar de pensar la diferencia sexual como lo salvo frente a los poderes de la biopolítica, habría que abandonar toda mitología de cuerpo mudo, habría tal vez que pensar el cuerpo como un texto interrumpido, parpadeante, como un *sexto*, como le gusta decir a Cixous, un sexo-texto, un texto sexualizado y un sexo textualizado. Pero como advierte Derrida la resexualización del discurso debe hacerse sin facilidades, sin regresiones respecto a los procedimientos de Heidegger y Levinas, y habría que añadir también, respecto a Derrida y Foucault. Dar a ver con nuestros cuerpos, nuestros textos, el parpadeo del sentido sería quizás el mejor modo de rendir homenaje a ese género que no somos, del que participamos sin pertenecer, sería tal vez arruinar la diferencia sexual, desocultarla como producto de la biopolítica, tal y como quisiera la posición *queer*, pero pasando por ella, desarmándola desde dentro, para alcanzar una diferencia ya sin adjetivos, la única diferencia que se distingue de la identidad. *Incipit Zarathustra*.

Referencias bibliográficas

- BIRULÉS, F. (2014) *Entre actes*, Trabucaire.
- BLANCHOT, M. (2007) “La locura de la luz”, en *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, Tecnos, Madrid.
- CIXOUS, H. (2005) “Cuentos de la diferencia sexual”, *Lectora* 21: 209-231.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2015) “Entretien su l’*Anti-Oedip* avec Raymond Bellour”, en DELEUZE, G. *Lettres et autres textes*, Paris: Ed. Minuit.
- DERRIDA, J. (2011) *Khora*, Amorrortu, Buenos Aires.
- DERRIDA, J. (2008) “Coreographies”, *Lectora. Revista de dones i textualitat*, n. 14.
- DERRIDA, J. (1986-2003) “La loi du genre”, *Parages*, Galilée, Paris.
- DERRIDA, J. (1984) “Women in the Beehive”, *Subjects/objects*, spring.
- DERRIDA, J. (1981) *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pre-textos, Valencia.
- SPIVAK, G. (1998) “French feminism and International Frame” en *In other Worlds. Essays in cultural politics*, Routledge, London-New York.
- SPIVAK, G. (1997) “Displacement and the Discourse of Woman” en *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania University Press.

⁵ Derrida, *Khora*, op. cit., p. 65.