

UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
Máster en Filosofía y cultura moderna  
Sevilla, julio de 2023



**Revisión de la noción de “texto” de  
Kristeva desde la perspectiva abierta por  
los juegos de lenguaje wittgensteinianos  
Hacia una comprensión auténticamente intercultural**

**Trabajo Fin de Máster**

Nicolás Pastor Berdún

**Tutora:** Prof. D<sup>a</sup> Carla Carmona Escalera

## **Resumen**

Concebida desde la perspectiva semanalítica desarrollada por Julia Kristeva a partir de la segunda mitad siglo XX, *Mujeres chinas* aparece como un estudio de carácter socio-histórico y antropológico acerca de la situación de las mujeres chinas bajo el régimen de Mao Tse-tung. Nuestro objetivo es realizar una lectura crítica que no solo sitúa el enfoque kristeviano frente al contexto estructuralista de la época, sino que también desvela sus motivaciones políticas marcadas por la crisis de la izquierda francesa de finales de los sesenta y por el naciente feminismo posestructuralista. Desde allí se abordan las críticas poscoloniales que señalan el marcado carácter orientalista de la obra, examinadas a su vez desde herramientas wittgensteinianas y de la epistemología social que permiten enfatizar su importancia y extender sus límites.

**Palabras clave:** Kristeva, *Mujeres chinas*, orientalismo, Wittgenstein, epistemología social

## **Abstract**

Conceived from the semanalytic perspective developed by Julia Kristeva from the second half of the 20th century, *Chinese Women* is a socio-historical and anthropological study of the situation of Chinese women under Mao Tse-tung's regime. Our aim is to provide a critical reading that not only situates Kristeva's research within the structural context of the time, but also reveals its political motivations, characterised by the crisis of the French left in the late 1960s and Post-structural Feminism. Combining tools from Wittgenstein's philosophy and social epistemology, it addresses postcolonial criticisms that draw attention to the outstanding orientalist character of the work, which are in turn examined with a view to emphasise their relevance and extend their limits.

**Keywords:** Kristeva, *About Chinese Women*, orientalism, Wittgenstein, social epistemology

# Índice

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Introducción</b> .....   | <b>4</b>  |
| <b>1. Julia Kristeva. La perspectiva del semanálisis</b> .....  | <b>6</b>  |
| 1.1. Consideraciones preliminares. Delimitación bibliográfica y proyecto filosófico .   | 6         |
| 1.2. El semanálisis y el texto a través de sus escritos fundamentales.....  | 8         |
| 1.2.1. 1968. “La semiología como ciencia de las ideologías”. De la semiótica francesa a la semiología soviética .....                                   | 8         |
| 1.2.2. 1969. Semeiotikê. El desarrollo del semanálisis .....  | 11        |
| 1.2.3. 1973. El sistema y el sujeto hablante: del formalismo al psicoanálisis.....  | 19        |
| 1.2.4. 1974. La Revolución del lenguaje poético .....   | 21        |
| <b>2. Mujeres chinas. Psicoanalizando a la otra.</b> .....  | <b>23</b> |
| 2.1. Mayo del 68, escisión y revolución, el feminismo del goce .....  | 24        |
| 2.2. Mujeres chinas: a la búsqueda de un pasado perdido en la República Popular... 26   |           |
| 2.2.1. “Desde este lado”: el lugar desde el que se mira.....  | 26        |
| 2.2.2. La chora reprimida: un pasado matrilineal y matrilocal.....  | 30        |
| 2.2.3. El confucianismo como ideología patriarcal .....   | 33        |
| 2.2.4. La emancipación de las mujeres bajo el retrato de Mao.....   | 37        |
| <b>3. Críticas tempranas desde el pensamiento decolonial</b> .....  | <b>43</b> |
| <b>4. Juegos de lenguaje. Una relectura de Kristeva desde herramientas wittgensteinianas y de las epistemologías social y del punto de vista.</b> ..... | <b>48</b> |
| 4.1. Conocimiento situado: juegos de lenguaje y otras herramientas wittgensteinianas .....  | 49        |
| 4.2. Encarnando a los sujetos de los juegos de lenguaje wittgensteinianos .....   | 55        |
| 4.2.1. Herramientas de la epistemología del punto de vista .....  | 56        |
| 4.2.2. Injusticia testimonial y práctica etnográfica.....   | 61        |
| 4.2.3. Ignorancia perniciosa y manejo bibliográfico .....   | 66        |
| <b>5. Conclusiones</b> .....  | <b>70</b> |
| <b>Referencias</b> .....  | <b>72</b> |

## Introducción

El presente trabajo nace de un interés por conectar la noción de “texto” desarrollada por Julia Kristeva y la noción de “juego de lenguaje” de Ludwig Wittgenstein. En virtud de su pretensión por situar a los sujetos de conocimiento en contextos concretos, así como por sus coincidencias en el conjunto de autores contra los que construyen sus propuestas –Frege, Russell, Peirce–, este trabajo surgió como un intento de subrayar las concomitancias entre ambos autores.

Me amparaban en este punto al menos dos pasajes de la obra de Kristeva en la que la autora refiere explícitamente a Wittgenstein: en primer lugar, una escueta referencia al *Tractatus logico-philosophicus* –3.3 y 3.318–, en “El engendramiento de la fórmula” (1968), a propósito de una defensa de la *frase*, y no ya del signo, como punto de partida para una semiótica que pretende superar los límites del estructuralismo de la época (EF, p. 95). La segunda, una cita del párrafo §371 de las *Investigaciones filosóficas*, “la esencia se expresa en la gramática”, en un comentario precisamente acerca de la lengua china en “Moisés, Freud y la China”, un llamamiento al aprendizaje intercultural entre Europa y China (MOFECH, P. 595).

Buscando trazar un diálogo en el que se enriquecieran mutuamente, se intuía la siguiente convergencia: los juegos de lenguaje wittgensteinianos brindan una aproximación a los contextos inmediatos ausentes en la obra de Kristeva, mientras que Kristeva provee herramientas de corte marxista y feminista que permiten analizar críticamente la gramática operante en cada juego de lenguaje.

Las páginas que siguen toman, sin embargo, una dirección muy diferente. A partir del análisis de *Mujeres chinas* y sus críticas poscoloniales, de una lectura más atenta de la obra del segundo Wittgenstein, y de mi familiarización con la epistemología social, la constelación temática sufrió una transformación importante. Mi perspectiva en la redacción de este escrito no ha sido ya la de situar a Kristeva y Wittgenstein en un mismo cauce, sino la de *analizar la propuesta de Kristeva desde herramientas wittgensteinianas y de la epistemología social, que críticamente permiten incidir en sus sesgos orientalistas.*

Primero, presentaremos las nociones de *semanálisis* y *texto* de Kristeva, enmarcándolas en el estructuralismo francés de finales de los sesenta y principios de los setenta. El *semanálisis* kristeviano aparece como una reelaboración de la semiótica clásica

mediante la incorporación de herramientas marxistas, psicoanalíticas y lógico-matemáticas, que, cuestionando el modelo de racionalidad moderno e ilustrado, se enfocan hacia la comprensión de otras culturas. Nuestro objetivo será esclarecer el enfoque elaborado por Kristeva durante estos primeros años, que encontrará su aplicación práctica en *Mujeres chinas*.

La segunda parte del trabajo está dedicada a *Mujeres chinas*, obra ubicada en el contexto de crisis y descrédito del Partido Comunista Francés tras las protestas de Mayo del 68, y del naciente feminismo posestructuralista. La obra se aborda atendiendo a cuatro aspectos fundamentales: i) la explicitación de Kristeva de su propio punto de vista, ii) la hipótesis de la prehistoria matrilocal y matrilineal china, iii) la crítica al confucianismo como ideología patriarcal y feudalista y iv) la situación de las mujeres bajo el gobierno de Mao Tse-tung. Con ello nos proponemos conocer amplia y detalladamente las cuestiones abordadas en la obra, señalando su relación con las motivaciones filosóficas y políticas de Kristeva.

La tercera parte se ocupa de las críticas que desde el pensamiento poscolonial se han vertido contra Kristeva, tomando como núcleo los escritos de los años ochenta y noventa, ya clásicos, de Gayatri Chakravorty Spivak, Lisa Lowe y Rey Chow. El objetivo de esta parte es señalar los sesgos y tópicos orientalistas que concurren en *Mujeres chinas*, y que debieran ser tenidos en cuenta en toda aproximación a la obra.

En cuarto lugar, estas críticas clásicas se abordan desde la noción de “juego de lenguaje” del segundo Wittgenstein, desde la que se incide en el carácter situado del conocimiento. Con todo, asumimos la necesidad de complementar la perspectiva wittgensteiniana con herramientas de la epistemología social y del punto de vista –guiadas por una conciencia feminista–, en la medida en que, como señala Carla Carmona (2022), el sujeto wittgensteiniano continúa siendo todavía desencarnado, concebido todavía como pura *acción*, y sin una identidad –clase, género, raza– explícita. La finalidad de esta parte es profundizar en el carácter orientalista de *Mujeres chinas*, enfatizando la raigambre colonial de sus recursos retóricos, y dilucidando el lugar que hoy, desde el contexto académico, cabe ocupar frente al escrito.

# 1. Julia Kristeva. La perspectiva del semanálisis

## 1.1. Consideraciones preliminares. Delimitación bibliográfica y proyecto filosófico

Dado que el presente trabajo se enfoca hacia un análisis crítico de *Mujeres chinas* (1974), únicamente serán tenidos en cuenta los escritos anteriores a esta fecha, aceptando la premisa de que en ellos se encuentran los presupuestos metodológicos que Kristeva pondrá en ejercicio durante su viaje a China. Nos ubicamos, así, en lo que la crítica contemporánea ha designado como su *primer periodo*<sup>1</sup>, de claros tintes estructuralistas.

Dada la importancia del estructuralismo para Kristeva, cabe ofrecer al menos una breve reseña del mismo. En *Sexual subversions* (1989), contextualizando la obra de Kristeva, Elizabeth Grosz lo define como una perspectiva en la que “el objeto a estudiar por las ciencias sociales no está empíricamente dado [...] sino que se trata de un sistema latente en cuyo seno los objetos empíricos encuentran su contexto” (Grosz, 1986, p. 10)<sup>2</sup>. Este “estructuralismo” sería el típicamente francés, desarrollado a partir del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, y que Derek Altridge nos define como “un conjunto de trabajos que emplean principios tomados de Saussure para el análisis sistemático de fenómenos culturales, políticos y psicológicos” (Altridge, 2010, p. 71). En *Hermenéutica y estructuralismo* (1969), Paul Ricoeur lo describía como “la aplicación de un modelo lingüístico a la antropología y a las ciencias humanas en general” (Ricoeur, 1975, p. 37), mientras que sus diversas manifestaciones –Matemáticas, Lógica, Física, Biología, Psicología, Lingüística, Estudios Sociales y Filosofía– fueron analizadas en 1960 por Jean Piaget en *El estructuralismo* (Piaget, 1995). Lubomír Doležel ha señalado que el término tiene su génesis en el contexto del Círculo de Praga y, concretamente, en la obra de Roman Jakobson –influido por Saussure–, quien habría utilizado el término por primera vez en 1929 para designar un *enfoque metodológico* desde el que los fenómenos se abordan “no como una aglomeración de elementos, sino como un todo

---

<sup>1</sup> Toril Moi fecha el final de este primer periodo en 1974, con la publicación de su tesis doctoral, *La Revolución del lenguaje poético*, en la que se observa un desplazamiento hacia el psicoanálisis, decisivo en épocas posteriores (Moi, 1986, p. 7). Elizabeth Grosz sitúa la línea divisoria algo más tarde, en 1980, con la publicación de *Poderes de la perversión*, donde “la cuestión del estatuto científico de su trabajo parece menos relevante”, y no se observa ya una fijación por “la extracción y formulación de leyes, reglas, estructuras” (Grosz, 1989, p. 62)<sup>1</sup>. Finalmente, Alan Sokal y Jean Bricmont enfatizan también el carácter estructuralista de los escritos de “los años sesenta y mediados de los setenta”, que “no se pueden llamar propiamente postestructuralistas” (Sokal & Bricmont, 1999, p. 53).

<sup>2</sup> La traducción de aquellos textos de los que no existe versión castellana es propia, como en este caso.

estructural cuya tarea esencial es la de revelar las leyes internas, ya sean fijas o mutables de ese sistema” (Jakobson, 1972, p. 711, como se citó en Doležel, 2010, p. 47).

El proyecto filosófico desarrollado por Kristeva en estos años se constituye como un *diálogo crítico* con los estándares de la semiótica de la época, configurada entre los mimbres del estructuralismo francés saussureano. De acuerdo con Saussure, la semiología *sería* –pues en su tiempo no había sido todavía desarrollada– “una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social”, y que enseñaría “en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan” (Saussure, 1986, p. 43). De la noción de “signo” a la que se alude, objeto central de las reflexiones de Kristeva, cabe señalar primeramente que Saussure explicita su estructura dual, pues pone en contacto, y he aquí la gran contribución del autor, no “una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica” (Saussure, 1986, p. 91). Saussure explica los dos componentes desde su contraposición:

La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. (Saussure, 1986, pp. 91–92)

Para Saussure ambos “están íntimamente unidos y se reclaman recíprocamente” (Saussure, 1986, p. 92), si bien dicha correlación es siempre *arbitraria*, sin que haya entre ellos “relación alguna interior” (Saussure, 1986, p. 93). Saussure sustituye las nociones de “imagen acústica” y “concepto” por las de “significante” y “significado”, poniendo así sobre la mesa la nomenclatura que de manera decisiva heredará el estructuralismo.

Proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante*; estos dos últimos términos tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte. (Saussure, 1986, p. 93)

A modo general, cabe poner de relieve que la crítica de Kristeva al modelo saussureano es doble. Por un lado, considerando la semiótica como una disciplina de carácter *empírico*, trata de detectar las limitaciones que entraña la noción de “signo” para estudiar determinados fenómenos culturales que no se estructuran conforme su modelo dualista. Por otro, busca elaborar un *metalenguaje* que, externo a la concepción saussureana, permita modelizar y sistematizar las prácticas significantes en general. Para ello, Kristeva emplea fundamentalmente cuatro recursos: herramientas lógico-matemáticas, el

materialismo dialéctico marxista, los aportes de los estudios literarios orientales y el psicoanálisis. Finalmente, cabe añadir que replantear de este modo la semiótica como disciplina conlleva también repensar su objeto, el “texto”, que Kristeva somete a diversas caracterizaciones a lo largo de estos escritos tempranos.

## ***1.2. El semanálisis y el texto a través de sus escritos fundamentales***

En el presente epígrafe se desarrollará la concepción kristeviana de la semiótica y el texto a través de algunos escritos fundamentales: “La semiología como ciencia de las ideologías” (1968), *Semeiotikê* (1969), “El sistema y el sujeto hablante” (1973) y *La Revolución del lenguaje poético* (1974). Aunque en todos ellos puede detectarse la crítica a la perspectiva saussureana, presentan divergencias considerables, pues el pensamiento de Kristeva de esta época es todavía un pensamiento en tránsito, no asentado definitivamente.

### *1.2.1. 1968. “La semiología como ciencia de las ideologías”. De la semiótica francesa a la semiología soviética*

Amparándose en las contribuciones de la semiótica soviética –para la que reserva el nombre de *semiología*–, en “La semiología como ciencia de las ideologías” (“*La sémiologie comme science des idéologies*”) [SCI], Kristeva plantea una propuesta de reelaboración de la semiótica francesa saussureana. La diferencia radica en la actitud autocrítica de la primera, que introduce la interrogación “por el carácter mismo del discurso científico, sus fundamentos, sus presupuestos y sus relaciones con la ideología y la historia” (SCI, p. 196). Sobre este panorama, Kristeva atribuye a la semiología dos funciones:

Por un lado, se trata de una “ciencia empírica que aspira a poner en modelos las prácticas significantes con la ayuda de fórmulas lógicas, matemáticas y lingüísticas” (SCI, p. 196). Kristeva reserva el título de “semiótica” para esta primera función (SCI, p. 197), identificándola pues con el enfoque francés desarrollado, principalmente, por Algirdas Julius Greimas y sus discípulos (SCI, p. 197). Ello no le impide, sin embargo,



destacar el valor de otras obras y perspectivas desarrolladas en terreno francés como las de Roland Barthes o Jacques Derrida (SCI, p. 197).

Por otro lado, la semiótica busca “convertirse en el punto desde donde se elaboraría un discurso nuevo que, desde el interior de la cientificidad, la enuncia al tiempo que denuncia su teoría” (SCI, p. 197). Kristeva cita como ejemplos de esta actitud crítica la “arqueología” de Michel Foucault o las “lógicas” de Phillippe Sollers (SCI, p. 197), ejemplos de discurso “crítico y autocrítico” (SCI, p. 197) en el que “la ciencia toma conciencia de ella misma” (SCI, p. 198). Para esta segunda función reserva Kristeva el nombre de “semiología” (SCI, p. 197), auxiliada por dos enfoques teóricos convergentes: el psicoanálisis, con su “escucha constante del significante”, y el marxismo, “que piensa los cortes de la historia y conduce al concepto de una historia monumental” (SCI, p. 197).

Recurrir aquí al enfoque marxista permite incorporar a la semiología una perspectiva histórica –ausente en la semiótica francesa–. La semiología soviética piensa “los sistemas significantes dentro de su historicidad”, llevando a cabo con ello “una tentativa de confrontar la reflexión semiótica con la historia” (SCI, p. 199). Ahora bien, la concepción de historia que aquí maneja ha de ser precisada: no se trata de una historia-tiempo que concibe los diferentes momentos históricos como elementos que se suceden linealmente, sino de una historia-espacio en la que los momentos se conciben como “significantes irreductibles los unos a los otros, cohabitando en la misma época o respondiéndose a través del tiempo” (SCI, p. 199).

Grosz ha señalado las reminiscencias hegelianas de esta concepción de la historia, desarrollada a partir de las lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* de G. W. F. Hegel impartidas entre 1933 y 1939 por Alexandre Kojève, y a las que asistieron Lacan, Lévi-Strauss, Althusser o Barthes, todos ellos referentes directos de Kristeva (Grosz, 1989, p. 2). De estas lecciones –en las que Kojève concede una importancia capital a la dialéctica amo-esclavo en el despliegue dialéctico de la historia (Grosz, 1989, p. 3)– hereda Kristeva una concepción en la que “se forja un vínculo directo entre la subjetividad individual, física y autoconsciente y el desarrollo socio-político, cultural e histórico” (Grosz, 1989, p. 5), de tal manera que el sujeto resulta ya siempre indisociable de su contexto.

Dotando al estudio de una faceta histórica, y ampliando sus miras culturales gracias a los trabajos realizados sobre culturas extraeuropeas –cita en este punto los escritos de A. J. Synchron acerca del sánscrito, y los de Vladímir Toporov acerca de los sistemas de representación indoeuropeos (SCI, p. 199)–, la semiología soviética se desembaraza del “signo” como “unidad de base de sus fórmulas”, lanzándose a la búsqueda de “una pluralidad de nuevos significantes” (SCI, p. 199) que trasgreden los esquemas franceses. Para ello, Kristeva plantea dos estrategias: la reformulación de la noción de “texto” y la consideración del “número como matriz de una práctica significativa” (SCI, p. 200).

En lo que al “texto” se refiere, la innovación del modelo soviético radica en abandonar la concepción del texto como una “descripción lingüística” o “conjunto lingüístico” (SCI, p. 200). En su lugar, el texto se ubica en una “reflexión sobre las relaciones de los conjuntos lingüísticos con los conjuntos significantes de la cultura donde está integrado” (SCI, p. 200), trasgrediendo así los límites de los estudios literarios. Esta apertura ha sido recogida por Dani Cavallaro, quien señala cómo la semiótica de la perspectiva kristeviana estudia “no únicamente palabras e imágenes visuales, sino también gestos, posturas, vestimenta, comida, música, arte, publicidad y otras muchas estructuras de simbolización, ampliando así sustancialmente las nociones convencionales de lenguaje y textualidad<sup>3</sup>” (Cavallaro, 2003, p. 79).

No obstante, Kristeva realiza también una crítica del enfoque soviético, señalando que este concibe los textos todavía como “productos significantes dentro del circuito social” (SCI, p. 200). Llamando la atención sobre la necesidad de concebir los textos *en su proceso productivo*, introduce la pregunta por “el proceso de producción de la significación” y por “la relación del sujeto con su discurso”, a ser iluminadas, sugiere, desde los planteamientos psicoanalíticos de Freud y Lacan (SCI, p. 200).

Cabe aludir también a la cuestión del “número como matriz de una práctica significativa”. Cautivada por los formalismos matemáticos, Kristeva defiende el potencial del número como “matriz simbólica de base no-expresiva y anti-representativa” (SCI, p. 201) que, por su carácter puramente formal, puede ser ubicado a la base de toda práctica lingüística:

---

<sup>3</sup> Cavallaro parece aquí tener en cuenta las *Mitologías* (1957) de Roland Barthes, quien, señala Toril Moi, fue “–y siempre sería–” su maestro más importante (Moi, 1986, p. 1).

Se trataría pues de orientar la semiología hacia una confrontación con los sistemas matemáticos, sistemas escriturales que operan con las MARCAS como con otras tantas configuraciones espacio-escénicas. Es en esta forma (¿inconsciente?) de salir de la representación, del expresivismo y del “logocentrismo” (Derrida) donde la semiología soviética, después de haber tocado las culturas orientales, se encuentra con el NÚMERO. (SCI, p. 201)

Obsérvese que el lenguaje formal matemático se presenta como un lenguaje *inconsciente*, estableciendo un parentesco entre psicoanálisis y matemáticas que será quebrado en escritos posteriores. Asimismo, cabe subrayar la mención de “culturas orientales”, citando de nuevo los estudios de Toporov y Syrkin acerca del “simbolismo numérico del mito y del rito, del folklore, de la literatura, de las artes y también de las construcciones abstractas de la filosofía y las ciencias de las diferentes culturas” (SCI, p. 201), recuperando también la definición de Iurii Mijáilovich Lotman del número como “símbolo universal” (SCI, p. 201). Finalmente, no debe pasar desapercibida su alusión a la crítica derridiana del logocentrismo<sup>4</sup>, que vuelve a poner de manifiesto el intento por superar los límites de la semiótica estructuralista.

### 1.2.2. 1969. Semeiotikê. *El desarrollo del semanálisis*

Las disquisiciones de Kristeva continúan en la obra *Semeiotikê. Recherches pour une sémanalyse* (1969) que reúne varios escritos de finales de los sesenta, algunos de ellos anteriores incluso a “La semiología como ciencia de las ideologías” (1968)<sup>5</sup>. Visitar *Semeiotikê* nos permite detectar los compromisos que subyacen en sus escritos más tempranos, y que a su vez abren el cauce en que se instala su pensamiento.

#### 1.2.2.1. Enlaces tempranos: 1967 en 1969

La reelaboración de la semiótica es retomada por Kristeva en “La expansión de la semiótica” [LES] (1967), donde la superación del “signo” y la semiótica francesa adquieren una dimensión cultural más amplia: Kristeva señala que el carácter representacional y denotativo de la noción de “signo” funciona como un cimiento sobre

---

<sup>4</sup> Con esta crítica comienza precisamente el exergo de *De la Gramatología* (1967), en el que se describe el logocentrismo como una “metafísica de la escritura fonética” y que constituye “el etnocentrismo más original y poderoso” (Derrida, 1986, p. 7).

<sup>5</sup> Estos ensayos fueron eliminados en la edición en francés de 1978, que es la que hoy pone en venta Éditions Points. Dado que los textos fueron publicados (1969) con anterioridad a *Mujeres chinas* (1974) sí que han sido tomados en consideración.

el que la cultura europea ha sido edificada, fundamentando una determinada concepción de *racionalidad* que excluye *prácticas semióticas* que no se acogen a su modelo. Para su superación, Kristeva plantea principalmente el empleo del enfoque marxista –desde el que aborda formas culturales extraeuropeas–, así como los lenguajes formales. Con estas herramientas, la semiótica no solo alcanza nuevos territorios, sino que también se vuelve críticamente contra sus propios fundamentos:

Tras las adquisiciones de la lingüística y más especialmente de la semántica, la semiótica que esas adquisiciones han engendrado extiende cada vez más la zona de sus investigaciones, y esa extensión se ve acompañada por un cuestionamiento a la vez de los presupuestos del discurso filosófico clásico que organiza en la actualidad el espacio de las “ciencias humanas”, y de los propios principios de que partió la semiótica (y por lo tanto la lingüística moderna). (LES, p. 55)

De este modo, la disciplina opera un viraje hacia “el estudio de las prácticas semióticas que no siguen lo que la lingüística considera que es la lógica del discurso natural” (LES, p. 55), *ocultadas y marginadas* por la “cultura europea oficial” que las considera “irracionales o peligrosas” (LES, p. 55), enfocándose hacia el estudio «de la “magia”, de las adivinaciones, de la poesía, de los textos “sagrados”; de los ritos, de la religión, de la música y de la pintura rituales» (LES, p. 55), todas ellas formas de lenguaje que trascienden las barreras de la “comunicación denotativa” (LES, p. 55) en que se fundamenta la racionalidad europea.

Inciendo en el carácter crítico del proyecto de Kristeva, afirma Cavallaro que “usa la semiótica para mostrar que la idea de un signo estable es un mito promovido por ciertos estratos de la sociedad en épocas concretas en pro de la estabilidad ideológica”, entendiendo la propuesta de Kristeva como un intento de “desarrollar herramientas teóricas que nos permitan identificar las aporías y lagunas en el lenguaje” tal y como es concebido desde el signo (Cavallaro, 2003, p. 79).

Cabe llamar la atención sobre una precisión a pie de página acerca del término de “prácticas semióticas” que Kristeva maneja a lo largo de este escrito. Enmarcándose en la estela de los semiólogos soviéticos, justifica su elección terminológica exponiendo que, frente a “estructura, el término *práctica* “1) es aplicable a complejos semióticos no sistemáticos, 2) indica la inserción de los complejos semióticos en la actividad social, considerada como proceso de transformación” (LES, p. 58). Con todo, y como puede

constatarse en el escrito de 1968, Kristeva juzga todavía necesario ahondar en esta cuestión.

Kristeva extiende su crítica en un epígrafe titulado precisamente “Contra el signo<sup>6</sup>”, donde, aun concediendo sus virtudes propedéuticas, lo describe como un “presupuesto metafísico que a menudo dificulta las investigaciones ulteriores” (LES, p. 59), pues se basa todavía en una distinción “simbólico/no simbólico” que actualiza “la antigua división espíritu/materia” (LES, p. 59).

Kristeva mantiene aquí una actitud ambigua. Si bien insiste en que este dualismo es “inexistente en las sociedades arcaicas” (LES, p. 60) –lo que impediría emplearlo socapa de mutilar las prácticas investigadas–, mantiene todavía su validez para ser *aplicado íntegramente* “a las normas simbólicas que forman y consolidan todas las variantes de la sociedad europea moderna (el discurso científico, la literatura representativa, etc.)” (LES, p. 60). Las críticas vertidas no conducen, por tanto, a un abandono definitivo de la noción.

En este punto, Kristeva remite esta nueva perspectiva crítica a los estudios de la Universidad de Tartu, de los que destaca su fijación por “los formalismos matemáticos” y “la tradición cultural de las civilizaciones lejanas” (LES, p. 56), estudiada desde una perspectiva marxista. Desde el marxismo, que entiende “las *estructuras sociales* como *prácticas semióticas* abordables a partir de una base lingüística” (LES, p. 64), y que “estudia todos los gestos significativos de la sociedad productiva [...] como redes de relaciones cuya significación se articula mediante las aplicaciones o las negaciones de una norma” (LES, p. 70), la semiótica se concibe ahora como una labor de trazado de *isomorfismos* que, realizable sobre cualquier cultura, permite desentrañar su “modelo global del mundo” (LES, p. 65). Ejemplos de este tipo de trabajo son, de nuevo, los trabajos de Syrkin sobre la Chandogya Upanishad (LES, p. 66), y las investigaciones de Toporov sobre el pueblo ket o la iconografía budista (LES, p. 66; p. 69).

---

<sup>6</sup> Los autores mencionados explícitamente en este punto son Frege y Peirce, a cuyas teorías “se refieren más a menudo los semióticos soviéticos” (LES, p. 59). No obstante, dado el contexto de la época, no es desacertado tener también aquí en mente a Saussure. En un artículo de reciente publicación, M<sup>a</sup> Uxía Rivas Monroy ha señalado las diferencias entre el modelo saussureano –diádico, que diferencia entre significante y significado– y el modelo peirceano –triádico, que incorpora el “objeto” al que el signo se refiere– (Rivas Monroy, 2020, p. 1). Rivas Monroy considera sin embargo el “signo” como el punto en que coinciden la tradición analítica –Peirce– y la semiótica continental –Saussure–. Estos planteamientos han sido recogidos también por Derek Altridge, quien afirma que, a pesar de sus diferencias, Peirce y Saussure se posicionan conjuntamente frente a “la perspectiva nomenclaturista que ve los signos como nombres que refieren directamente a objetos” (Altridge, 2010, p. 87).

Este subversivo interés por prácticas extraeuropeas aparece también en otro escrito de 1967 recogido en *Semeiotikê*, “El sentido y la moda” (“*Le sens et la mode*”). Kristeva abre el texto afirmando que, forjado en unas coordenadas culturales concretas, la noción de signo resulta “históricamente limitada” para analizar “el pensamiento salvaje” y el “discurso del Otro” (SEM, p. 77). En este punto, es necesario reparar en el choque existente entre el interés crítico de Kristeva y la constelación de términos empleada para referirse a estas culturas extraeuropeas.

Finalmente, la introducción de los formalismos matemáticos obedece al deseo de convertir la semiótica en “el discurso que expulsará el habla metafísica del filósofo gracias a un lenguaje científico y riguroso, capaz de dar modelos del funcionamiento social” (LES, p. 70). Tomando como punto de partida las intuiciones del lingüista Jakob Linzbach (LES, p. 70), Kristeva se inclina finalmente por adoptar la concepción *formalista* de David Hilbert, que acepta el intuicionismo y rechaza el realismo positivista (LES, p. 74). Con estas herramientas, piensa, la semiótica podría avanzar hacia una *axiomatización* que, distanciándose del estructuralismo, no configura ya un “sistema de entidades”, sino una “red de articulaciones” (LES, p. 74). No obstante, el afán de sistematización aquí expuesto entronca todavía, como señala Grosz, con los intereses y valores estructuralistas (Grosz, 1989, p. 11).

#### **1.2.2.2. El semanálisis. La semiótica como texto de la semiótica**

Ubicado como apertura de *Semeiotikê*, “El texto y su ciencia” (“*Le texte et sa science*”) [TES] (1969) pretende funcionar como casilla de salida para las reflexiones que siguen. No obstante, escrito con posterioridad a los que le suceden, funciona también como punto en que se anudan las reflexiones hasta ahora expuestas. Se compone de dos partes numeradas –I y II–, cada una de las cuales divide a su vez en una serie de párrafos identificados con una letra mayúscula –A, B, C y D–. De este escrito nos interesan, fundamentalmente, dos cuestiones: la noción de “texto”, y la noción de “semanálisis”.

La noción de “texto” es abordada en el párrafo A de la Parte I *desde* la cuestión de su origen, retomando con ello la pregunta por el *sujeto productor*. La respuesta de Kristeva llega mediante una metáfora que permite reparar en la estructura misma de la pregunta: “sin ser un niño heraclítico que se divierte con sus juegos, es ese anciano que regresa a

antes de su nacimiento para designar a los que hablan que son hablados” (TES, p. 9). La pregunta por el sujeto productor presupone de antemano que el texto ha de tener *un origen*. Ahora bien, argumenta Kristeva, el texto nunca tiene un origen único delimitado en las manos de un sujeto, pues lo precede al revelarse también como *entorno*. La relación entre texto y sujeto corre así en doble dirección: al tiempo que el sujeto configura el texto, el texto lo enmarca y recorta también a él. La cuestión es desarrollada en el párrafo siguiente:

Así, sin estar en el “origen” del lenguaje y eliminando la cuestión misma de origen, el “texto” (poético, literario o de otro tipo) excava en la superficie del habla una vertical donde se buscan los modelos de esa significancia que el lenguaje representativo y comunicativo no recita, aun si los señala. Esa vertical, la alcanza el texto a fuerza de trabajar el significante: la huella sonora que Saussure ve que envuelve al sentido, un significante que hay que pensar aquí en el sentido, también, que le ha dado el análisis lacaniano. (TES, p. 9)

Como dijimos, pensar al sujeto *como origen del texto* nos permite descubrir que, en realidad, nunca lo es: si el texto es hablado o escrito por dicho sujeto, el texto escribe y habla a su vez al sujeto, produciéndolo y limitándolo. La pregunta ha de plantearse solo como propedéutica, debiendo deshacernos de ella una vez la hemos formulado.

Desde nuestra perspectiva, en este pasaje resuenan los ecos de la tesis de “la muerte del autor” de Roland Barthes, quien se desembaraza de la idea de un “Autor-Dios” que autónomamente produce un texto dotado de un *sentido único* (Barthes, 1994, p. 69). Todo lo contrario, el sujeto solo ordena y dispone los textos para producir una práctica que, sin embargo, nunca le pertenece exclusivamente.

Esta hipótesis se ve reforzada por la insistencia en la pluralidad del texto que ocupa el final el párrafo, donde Kristeva acomete también contra la idea del sentido único. Afirma así que el “significante (que ya no es Uno, puesto que ya no depende de Un Sentido) textual es una red de diferencias” (TES, pp. 12–13). La concepción del texto como “significante”, y la expresión “red de diferencias” revelan a su vez las herencias de Saussure, quien, tras exponer su noción de signo, afirmaba:

Todo lo precedente viene a decir que en la lengua no hay más que diferencias. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua sólo hay diferencias sin términos positivos. (Saussure, 1986, p. 144)

La pluralidad significativa del texto aquí apuntada debe ser precisada en un doble sentido. Por un lado, atendemos de nuevo a una ampliación en el objeto de estudio, pues,

afirma Kristeva, el texto es “poético, literario o de otro tipo”. Es ahí, en ese “otro tipo” (TES, p. 9), donde se esconde la multiplicidad de formas y prácticas a la que aludía Cavallaro (2003, p. 79). Pero, además, atendemos también, en el párrafo B, a una crítica contra la noción de representación misma. Para Kristeva, el texto no debe concebirse ya como un portador de sentido, pues “no se contenta con *representar* –con *significar* lo real” (TES, p. 10). Como apunta Grosz, Kristeva no entiende el lenguaje como “un mero sistema para nombrar, etiquetar o incluso comunicar”. Es, por el contrario, “el umbral de todo significado y valor posibles” (Grosz, 1989, p. 39), y no un medio que porta *algo que le es externo o distinto*.

El estudio del texto, sea cual sea su tipología, implicará ya siempre para Kristeva tomarlo desde su materialidad, como “huella sonora que Saussure ve que envuelve al sentido”, pero “que hay que pensar aquí en el sentido, también, que le ha dado el análisis lacaniano” (TES, p. 9).

Estas líneas resultan valiosas, pues permiten atender a la genealogía de la comprensión kristeviana del “texto”, recurriendo a Lacan y, otra vez, a Saussure. La mención aquí de Lacan responde a las intuiciones de 1968 acerca de la del psicoanálisis para comprender el papel de los sujetos en la producción textual. Grosz incide en el valor que la perspectiva lacaniana tiene para Kristeva, pues “enlaza las teorías de productividad del lenguaje con teorías acerca de la constitución del sujeto” (Grosz, 1989, p. 40), mientras que Manuel Asensi Pérez (2006, p. 144) señala que este intento de conjugar el psicoanálisis lacaniano con el enfoque materialista resulta característico del grupo Tel Quel en estos años. Por otro lado, la mención de Saussure nos lleva a repasar la ambivalente postura de Kristeva respecto de su noción dualista de signo: a pesar de sus críticas, Kristeva no abandona la noción de *significante*, tomándola todavía como herramienta para el estudio empírico.

Finalmente, el estudio propuesto por Kristeva resulta indisociable de la historia, de tal modo que estudiar el texto implica estudiar su “significancia”, esto es, el proceso histórico a lo largo del cual tienen lugar las transformaciones por las que los textos *significan*, situando con ello también al sujeto que los recibe. En términos de la propia Kristeva, la significancia es “ese trabajo de diferenciación, estratificación y confrontación que se practica en la lengua, y deposita en la línea del sujeto hablante una cadena significativa comunicativa y gramaticalmente estructurada” (TES, p. 9).



La noción de “significancia” guarda estrecha relación con la concepción de la historia como espacio, y sobre la que vuelve en el párrafo C. Actualizando su perspectiva marxista con la noción de “texto”, Kristeva se opone a la idea de “la historia como un todo lineal” (TES, p. 15), abogando por una “historia estratificada”, “temporalidad cortada, recursiva, dialéctica, irreductible a un único sentido y formada por tipos de prácticas significantes cuya serie plural no tiene origen ni fin” (TES, p. 15). En tanto que texto, la historia también es múltiple e irreductible, sin tener tampoco un punto de inicio ni uno de llegada.

En la Parte II, Kristeva aborda la configuración de una disciplina encargada del texto –sabemos ya, el *semanálisis*–, problematizando el “derecho a la existencia de un *discurso* que daría cuenta del funcionamiento textual” y buscando “esbozar los primeros intentos de construcción de ese discurso” (TES, p. 21).

En el párrafo A, Kristeva define de nuevo la semiótica como “una *ciencia* de los discursos” (TES, p. 22), expresión que ya nos resulta familiar. Es en el párrafo B donde Kristeva profundiza en la cuestión, exponiendo su noción de “semanálisis”, que adquiere las funciones atribuidas en 1968 a la semiología soviética: se trata de una ciencia crítica que, desde el propio discurso semiótico, somete a cuestionamiento sus prácticas, presupuestos y límites. Mediante este examen crítico, el *semanálisis* permite “escapar a las leyes de la significación de los discursos como sistemas de comunicación” –enfoque de la semiótica clásica–, y así “pensar otros terrenos de la *significancia*” (TES, p. 23).

Los párrafos C y D abordan el carácter científico de la semiótica, estudiando su relación con otras ciencias y su condición como “metalenguaje”. Siguiendo a Saussure, Kristeva reconoce que, siendo la semiótica misma un texto –pues es una disciplina históricamente situada–, no puede aspirar a “una neutralidad formal semejante a la de la axiomática pura, ni incluso a la de la lógica y de la lingüística” (TES, p. 24). Ahora bien, Kristeva persiste en su consideración de la semiótica como ciencia, argumentando que, poseyendo “un objeto específico: los modos y las leyes de la significación (la sociedad, el pensamiento)” y, elaborándose “en el cruce de otras ciencias” (TES, p. 25), ella también puede tomar “distancia teórica” (TES, p. 25) respecto de su objeto.

La consagración del estatus científico de la semiótica es posible si, tomando esa distancia teórica para consigo misma, lleva a cabo una reflexión crítica sobre “los discursos teóricos de los que forma parte” (TES, p. 25). La científicidad de la semiótica

residirá pues en su capacidad para investigarse a sí misma, deviniendo una “actividad filosófica (en el sentido kantiano del término)” (TES, p. 27), en la medida en que se interroga por sus propias *condiciones de posibilidad*.

Estas condiciones, ha señalado Grosz, “no han de ser concebidas como históricamente inflexibles, sino susceptibles a transformaciones diacrónicas” (Grosz, 1989, p. 11). Ello permite a Kristeva escapar de ese “esbozo de un trascendentalismo sin sujeto” que Ricoeur encontraba en el *Pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss (Ricoeur, 1975, p. 61), y al que, afirmará Kristeva, se aproximan algunos semióticos.

Resulta difícil no detectar aquí aires de familia con la noción de *a priori histórico* de Michel Foucault, a quien Kristeva no cita sin embargo en este escrito. Definido en *Las palabras y las cosas* (1966) –publicada ya en estas fechas– como el “fondo” o “elemento de positividad” sobre el que “han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades” (Foucault, 1968, p. 7), la noción de “a priori histórico” parece corresponderse con el tipo de *condición* que la semiótica debe estudiar<sup>7</sup>.

Finalmente, Kristeva añade que la semiótica debe también lanzar su mirada crítica hacia otras disciplinas, en aras de extraer el “fundamento científico del *materialismo dialéctico*” (TES, p. 25). A nuestro juicio, esta peculiar expresión debe ser leída a la luz de la genealogía althusseriana trazada por Grosz: desde un enfoque marxista, Althusser repiensa la noción de “ideología” como un “efecto de distorsión *sistemáticamente* analizable” padecido por la conciencia –noción heredada de Hegel (Grosz, 1989, p. 12) –, fruto de “representaciones de valores histórico-políticos específicos al servicio de intereses dominantes” (Grosz, 1986, p. 14) que interpelan a los sujetos desde su condición de clase y sus experiencias vitales (Grosz, 1989, p. 12). En la medida en que las ciencias son también producto de la conciencia, ellas se ven afectadas también históricamente por la distorsión ideológica, de tal manera que, propone Kristeva, la semiótica debe encargarse de estudiar críticamente sus condiciones de posibilidad, funcionando como una “palanca que guía las ciencias hacia la elaboración de una gnoseología materialista” (TES, p. 27).

---

<sup>7</sup> *Las palabras y las cosas* es referenciada en *Polylogue* (1977), que por su fecha de publicación escapa sin embargo del alcance del presente trabajo.

Con todo, Grosz enfatiza también las precisiones derridianas que Kristeva realiza sobre el enfoque althusseriano. Frente a la consideración de la ideología como un añadido a una realidad que todavía se piensa objetivamente accesible, Derrida muestra “cómo los propios términos, conceptos centrales, métodos, definiciones [...] están ya implicados en las relaciones de poder y dominación” (Grosz, 1989, p. 40). En “El texto cerrado”, Kristeva expone este tipo de intuiciones derridianas, señalando la dimensión intrínsecamente ideológica de todo texto. Así, «no se trata ahora de una actividad interpretativa posterior al análisis que “explicaría” como “ideológico” lo que primero ha sido “conocido” como “lingüístico”» (LTC, p. 148).

Finalmente, Kristeva señala también las aportaciones que otras disciplinas –sociología, matemáticas, psicoanálisis, lingüística y lógica (TES, p. 27)– ofrecen a la semiótica para su investigación empírica: “las ciencias matemáticas, lógicas y lingüísticas ofrecen [...] modelos formales y conceptos operativos; las ciencias sociales y filosóficas precisan las coordenadas de sus objetos y sitúan el lugar de que habla su investigación” (TES, p. 38). Los descubrimientos realizados por estas disciplinas permiten incidir en el carácter permanentemente revisable del proyecto semanalítico, que no ha de concebirse como un “edificio terminado”, una “enciclopedia general de las estructuras semióticas”, o un «*metalenguaje* “final”» (TES, p. 28).

El semanálisis desgarró la neutralidad secreta del metalenguaje supra-concreto y superlógico, y designa a los lenguajes sus operaciones definitivas para asignarles el sujeto y la historia. Pues lejos de compartir el entusiasmo de la glosemática que marcó la “belle époque” de la Razón Sistematizadora persuadida de la universalidad de sus operaciones transcendentales, el semanálisis se resiente del resquebrajamiento freudiano y, en otro plano, marxista, del sujeto y de su discurso, y, sin proponer un sistema universal y cerrado, formaliza para desconstruir. (TES, p. 29)

Toril Moi incide en la ruptura que esto supone frente al estructuralismo más rígido (Moi, 1986, p. 2), pues, lejos de constituirse como una red tensada que estáticamente abarca la totalidad de prácticas significantes, el semanálisis muta y fluctúa plásticamente.

### 1.2.3. 1973. *El sistema y el sujeto hablante: del formalismo al psicoanálisis*

Pasemos ahora a “El sistema y el sujeto hablante” (“*The System and the Speaking Subject*”) [SSS] (1973), donde anudando las ideas presentadas en los escritos de finales de los sesenta, Kristeva avanza a su vez los puntos centrales de su tesis doctoral, *La*

*Revolución del lenguaje poético*. Configurando finalmente el *semanálisis* como una propuesta propia, Kristeva bosqueja en este texto su concepción del “sujeto”, que, desde la mirada psicoanalítica y marxista, se concebirá ya siempre como encarnado y situado.

La cuestión del sujeto aparece a raíz de la superación de la semiótica tradicional y su lectura de las prácticas sociales como “sistemas de signos” –“*sign-system*”–. Aunque Kristeva enfatiza la riqueza del “*descubrimiento* específicamente semiótico”, esto es, *que las ideologías o prácticas sociales se encuentran articuladas como un lenguaje*, critica el estatismo de esta perspectiva clásica, todavía apoyada en la concepción dualista del signo saussureano (SSS, p. 25). De nuevo, aceptar estas premisas implica restringir el alcance del estudio a las prácticas que se acogen a los parámetros de racionalidad europea, y que –recordemos la puntualización de Cavallaro acerca de la dimensión política del signo (2003, p. 79)–, “no hacen más que ponerse al servicio de los principios de cohesión social” (SSS, p. 26). La reelaboración de la semiótica muestra una dimensión político-social, pues, en términos de Kristeva, “no debe permitirse que la semiótica se convierta en la mera aplicación de un modelo lingüístico a las prácticas significantes” (SSS, p. 26).

Kristeva se distancia así de una “fase de la semiología” que considera acabada –“aquella que se extiende desde Saussure y Peirce a la Escuela de Praga y al estructuralismo” (SSS, p. 27)–, avanzando hacia una nueva etapa donde el acento recae en el papel del *sujeto hablante*, comprendiendo el lenguaje como un “*acto* llevado a cabo por un *sujeto*” (SSS, p. 27).

Este sujeto, sin embargo, no debe ser pensado como un “ego trascendental” de corte cartesiano y husserliano, “separado de su cuerpo” (SSS, p. 28), y de hecho aceptado por algunos lingüistas como Jakobson y Kuroda (SSS, p. 27). Todo lo contrario, el sujeto de Kristeva queda iluminado por la perspectiva psicoanalítica de Freud y Lacan, por tanto “expuesto a fuerzas extrañas a la lógica de lo sistemático” (SSS, p. 28) y afectado por “procesos bio-fisiológicos” o “pulsiones” (SSS, p. 28), así como por la perspectiva marxista, situado entre “restricciones sociales (estructuras familiares, modos de producción, etc.)” (SSS, p. 29).

La introducción de herramientas psicoanalíticas y marxistas, que sitúan la teoría del significado “en una encrucijada” (SSS, p. 28) no solo obligan a replantear la semiótica como disciplina, sino que sacuden también los cimientos de las concepciones de conocimiento y racionalidad manejadas por la tradición europea. Además, con esta nueva

perspectiva, Kristeva se despidió también de las herramientas lógico-matemáticas, que observa ahora como propias de la concepción trascendental, despegadas, precisamente por su formalismo, de los contextos en que se sitúan las prácticas significantes (SSS, p. 28). Así, cuando más adelante habla del semanálisis como metalenguaje (SSS, p. 30), lo hace ya libre del tipo de consideraciones formalistas que protagonizaban escritos anteriores.

Desde estas transformaciones, que distancian definitivamente su propuesta de los enfoques semióticos precedentes, Kristeva propone el término “semanálisis” cuyo rasgo distintivo es la concepción del significado, «no como sistema de signos, sino como un “proceso signifiante”» –“*signifying process*”– (SSS, p. 28). Esta noción permite actualizar la noción de “prácticas semióticas”, englobando ejemplos tan heterogéneos como la música, la danza o la pintura (SSS, p. 30). Podemos observar de nuevo el dinamismo que Toril Moi destaca de la propuesta kristeviana (Moi, 1986, p. 2), así como la diversificación de objetos de estudio señalada por Cavallaro (2003, p. 79).

En tanto que disciplina empírica, el semanálisis adquiere finalmente un marcado carácter psicoanalítico. A partir de este punto, la comprensión de las prácticas significantes –y con ello de las culturas– queda tamizado por el filtro del “genotexto” y el “fenotexto”, nociones ya mencionadas en este escrito pero que, como afirma Toril Moi, solo aparecerán desarrolladas en *La Revolución del lenguaje poético* (Moi, 1986, p. 25).

#### 1.2.4. 1974. *La Revolución del lenguaje poético*

Publicada el mismo año en que viaja a China, *La Revolución del lenguaje poético* (“*La Révolution du langage poétique*”) [RLP] (1974) asienta finalmente las bases del semanálisis kristeviano, ya indisociable del psicoanálisis. De la obra nos interesa, como avanzábamos, las nociones de “genotexto” y “fenotexto”, así como el núcleo común en que ambas se anudan: la *chora*.

En “El sistema y el sujeto hablante”, Kristeva concibe el “genotexto” como “la liberación y articulación de impulsos coartados por el código social”, mientras que el fenotexto refiere al “sistema signifiante tal y como aparece ante una intuición fenomenológica” (SSS, p. 28). El genotexto ha de concebirse, así, como aquello que, inconsciente –pero no por ello ajeno a la mediación sociocultural– subyace a las prácticas

significantes que constituyen el fenotexto, explícito, legible y analizable. En términos de Noelle McAfee, el genotexto refiere a “la movilidad entre palabras”, siendo, en una expresión casi paradójica “el significado potencialmente disruptivo que no es todavía significado que subyace al texto”. Por su parte, el fenotexto involucra ya una *sintaxis* y una *semántica* bien definidas, conformando el “mero lenguaje” que funciona en el intercambio sociocultural (McAfee, 2004, p. 24).

Las nociones de “genotexto” y “fenotexto” son más ampliamente desarrolladas en el capítulo duodécimo de *La Revolución del lenguaje poético*, en el que se presupone ya la noción de *chora* y el diálogo con Lacan que permea la obra. Demos pues un breve rodeo.

Kristeva emplea el término “*chora*” –tomado del *Timeo* de Platón– para designar la faceta del sujeto que, previo a su entrada en el orden simbólico y sus estructuras de poder, queda todavía como un entramado de pulsiones, fluctuantes e indeterminadas, no verbales. En términos de la propia Kristeva, la *chora* ha de ser pensada como una “totalidad no-expresiva formada por los impulsos y sus estasis en una motilidad que si bien es móvil también está regulada” (RLP, p. 25), comprendiéndose pues como un “sujeto de un proceso regulador, que sin embargo difiere de la ley simbólica” (RLP, p. 26), en tanto que es previo a la misma.

Las nociones de “ley”, “intercambio” o “registro simbólico”, como señala Celia Britton (2010, p. 279), son tomadas por Kristeva directamente de la obra de Lacan, quien en el *Libro I del Seminario* define “el intercambio simbólico” como “lo que vincula entre sí a los seres humanos, o sea la palabra, y en tanto tal permite identificar al sujeto” (Lacan, 1981, p. 215). Sean Homer, intérprete de Lacan, rastrea los orígenes de la noción hasta el *Curso* de Saussure, de donde toma la concepción del lenguaje como una cadena de oposiciones (Homer, 2016, pp. 56–63), así como los estudios estructuralistas de Lévi-Strauss sobre la organización social de los grupos humanos (Homer, 2016, pp. 54–56).

Definido lo simbólico como “concepto totalizador [...] que marca el límite del universo humano” (Homer, 2016, p. 65), “orden social y significante que gobierna la cultura” (Grosz, 1989, p. xxii) o “significado como posición del sujeto, como estructura y, como cerramiento ideológico” (Britton, 2010, p. 279), este se contrapone al último gran giro del pensamiento kristeviano de este primer periodo: el orden de lo semiótico.

“Modalidad psicosomática del proceso significante” (RLP, pp. 28–29), lo semiótico refiere al espacio en que anida la *chora*, previo y opuesto a lo simbólico. El orden

semiótico y la *chora* sirven a Kristeva para sustantivar un espacio que asegura la libertad del sujeto –entendida en un sentido amplio–, ubicándolo fuera de las estructuras sociales vigentes. Por otro lado, el peligro del trascendentalismo desaparece en la medida en que, corporal y situada, la *chora* es afectada, pero no aprisionada, por dicho orden social.

Desde aquí puede verse ahora cómo genotexto y fenotexto corresponden al orden de lo semiótico y lo simbólico, respectivamente. Como se afirma en el duodécimo capítulo, al genotexto quedan referidos “los impulsos, su disposición y su división en el cuerpo, además del sistema ecológico y social que rodea al cuerpo” (RLP, p. 86), mientras que el fenotexto “denota el lenguaje que sirve para comunicar”, entendido como “una estructura [...] que obedece a las leyes de la comunicación y presupone tanto un sujeto enunciador como un receptor” (RLP, p. 87). El genotexto comprende así las pulsiones propias de lo semiótico, mientras que el fenotexto articula el espacio de lo simbólico.

Desde estas coordenadas, estudiar una cultura deviene una cuestión psicoanalítica, en la que, ante una práctica social dada, cabrá diferenciar entre la práctica propiamente dicha que se actualiza socialmente –fenotexto– y los impulsos que le subyacen –genotexto–.

Este es el enfoque empleado en *Mujeres chinas*. La *chora* adquiere una dimensión sociohistórica, concebida como un *metasujeto* que Kristeva identifica con una sociedad matrilineal y matrilocal prehistórica que China habría tenido a su nacimiento. Fundamentada en el equilibrio –que no la identidad– entre los sexos –hombre y mujer– mediante el reconocimiento de su papel social específico, este tipo de sociedad habría desaparecido tras el desarrollo del confucianismo –alrededor del año 1000 antes de nuestra era–. Perviviendo solo a través de las tímidas manifestaciones fenotextuales, la *chora* china es traída a la luz por el Partido Comunista de Mao Tse-tung, cuyas reformas para la emancipación de las mujeres se hacen eco de aquel pasado perdido. China se convierte así, ante los ojos occidentales de Kristeva, en una suerte de promesa, históricamente mediada y psicoanalíticamente comprobable, de desestabilización del patriarcado capitalista.

## **2. *Mujeres chinas*. Psicoanalizando a la otra.**

Habiendo recorrido ya la génesis del semanálisis y su paulatino acercamiento al psicoanálisis, quedamos en disposición de abordar *Mujeres chinas* (“*Des Chinoises*”)

[MC] (1974)<sup>8</sup>. Producto del viaje realizado en abril y mayo de 1974 en compañía de otros miembros del grupo Tel Quel –Philippe Sollers, Marcelin Pleynet, Roland Barthes y François Wahl, pero no Jacques Lacan, quien renunciaría en último momento–, *Mujeres chinas* destaca sobre otras de las piezas producidas tras el itinerario por su enfoque feminista. Reivindicando la necesidad de estudiar la situación de las mujeres en su especificidad, Kristeva vierte su mirada sobre la significación social de lo femenino, estudiando su relación polar con lo masculino y sus diversas transformaciones a raíz de las reformas sociales propugnadas desde el Partido Comunista de China.

Antes de acceder a *Mujeres chinas*, debemos reparar sin embargo en el contexto en que se sitúa la obra. Marcada por la escisión de Tel Quel del Partido Comunista Francés y su giro hacia el maoísmo, esta es también la época en la que despierta en Francia una nueva conciencia feminista de raigambre postestructuralista, de la que la propia Kristeva ha sido considerada a posteriori como referente. Reparar en el contexto desde el que Kristeva parte nos permite examinar las expectativas intelectuales y políticas que guían su viaje y determinan su mirada sobre China.

### **2.1. Mayo del 68, escisión y revolución, el feminismo del goce**

El acercamiento de Tel Quel al maoísmo se fragua en el contexto del descrédito del Partido Comunista Francés, entre finales de los sesenta y principios de los setenta. A los motivos de descontento –el estalinismo soviético (Lowe, 1991, p. 175), el inmovilismo ante los abusos coloniales en Argelia e Indochina (Lowe, 1991, p. 175)– se suma su negativa a apoyar las protestas estudiantiles de Mayo del 68 (Lowe, 1991, p. 177), a su vez percibidas como un intento fallido de revolución (Lowe, 1991, p. 174).

Frente al PCF y su perspectiva soviética, China, distanciada ya del comunismo soviético (Asensi Pérez, 2006, p. 149), aparece como una “alternativa al posicionamiento ortodoxo” del PCF (Lowe, 1991, p. 175). Mayo del 68 palidece frente a la Revolución Cultural, al parecer un verdadero proyecto de reforma social, y Mao Tse-tung es visto

---

<sup>8</sup> Se ha empleado la traducción de Víctor Goldstein para Capital Intelectual (2016). Con todo, algunos pasajes han sido cotejados con la edición original francesa, que se cita como (MCf).



como un líder comprometido que no solo apoya la revolución, sino que, de hecho, la promueve personalmente<sup>9</sup>.

Ha de señalarse que el distanciamiento entre China y la URSS –del que Kristeva dará cuenta en su obra– fue ya examinado en la época. En *Mao y la Revolución China* (1965), el sinólogo chino-canadiense Jerome Ch'ên aludía ya a “la polémica chino-soviética” (Ch'ên, 1968, p. 14). En sus memorias, Richard Nixon, entonces presidente de los Estados Unidos, recoge una entrevista de 1972<sup>10</sup> con André Malraux en la que el escritor francés recordaba un encuentro con Mao Tse-tung en el que este había hablado de Rusia como una amenaza, posicionándola en su discurso junto con Estados Unidos:

Pregunté a Malraux acerca de sus impresiones sobre Mao. “Hace cinco años”, dijo, “Mao tenía un solo temor: que los americanos o los rusos, con diez bombas atómicas, destruyeran los centros industriales de China y la devolvieran a cincuenta años atrás una vez Mao hubiera muerto”. (Nixon, 1978, p. 557)

Asensi Pérez cifra la fractura entre Tel Quel y el PCF en 1971, cuando, durante la celebración anual del periódico *L'Humanité*, se prohíbe la publicidad y venta de la obra *De la Chine*, de Maria-Antonietta Macciocchi (Asensi Pérez, 2006, p. 147). Para entonces Kristeva lleva ya tiempo estudiando chino junto con Phillippe Sollers (Asensi Pérez, 2006, pp. 148–149), síntoma de “una identificación con la revolución cultural y política llevada a cabo por Mao” (Asensi Pérez, 2006, p. 149). En primavera de 1972, Tel Quel publica un volumen monográfico destinado a China, marcando definitivamente su ruptura con el PCF (Asensi Pérez, 2006, p. 150).

Por otro lado, el pensamiento de Kristeva toma aquí una nueva dirección feminista – si bien la autora mantendrá siempre una relación complicada con el movimiento–. Aunque su artículo “El tiempo de las mujeres” no vería la luz hasta 1979, Kristeva se involucra en el naciente feminismo postestructuralista que aflora en el panorama francés –más tarde conocido como “*féminisme de la jouissance*”–, protagonizado por Hélène Cixous y Luce Irigaray. Para este nuevo feminismo, el desafío consiste en trazar un espacio ajeno a las

---

<sup>9</sup> La sinología ha incidido en los esfuerzos maoístas por transformar la cultura china, considerados ya en los años sesenta como uno de sus rasgos distintivos frente al comunismo soviético (Ch'ên, 1968, p. 24). Desde el panorama contemporáneo se subraya que, para Mao, las instituciones tradicionales fueron un signo de debilidad del que cabía liberarse para lograr una China “socialista, igualitaria y orientada hacia el futuro” (Ebrey et al., 2009, pp. 458–459). La Revolución Cultural constituye el proyecto más evidente en esta dirección (Holcombe, 2017, p. 365).

<sup>10</sup> Siendo que el viaje se produjo el 17 de febrero de 1972 (Nixon, 1978, p. 559), podemos fijar la entrevista con Malraux a inicios de febrero de ese mismo año.

estructuras patriarcales, donde las identidades masculina y femenina se desdibujan en una diferencia irreductible a cualquier identidad. Asensi Pérez cifra como fecha clave el mismo año 74: Cixous inaugura el seminario “Doctorat d’Etudes féminines” en la Universidad París VIII, Irigaray publica el *Espéculo de la otra mujer*, y Tel Quel consagra su publicación nº58 a la lucha de las mujeres (Asensi Pérez, 2006, p. 167). Kristeva, sabemos ya, publica *Mujeres chinas*.

## ***2.2. Mujeres chinas: a la búsqueda de un pasado perdido en la República Popular***

Como obra, *Mujeres chinas* se divide en dos partes: “De este lado”, en la que Kristeva explicita el punto de vista desde el que emprende la investigación, como mujer occidental, procedente de una cultura capitalista y monoteísta; y “Mujeres de China”, donde realiza a cabo un estudio antropológico y sociohistórico de la situación de las mujeres chinas desde su hipotética prehistoria hasta la época del gobierno maoísta. En el penúltimo capítulo de esta segunda parte, “Entrevistas”, Kristeva desarrolla más pormenorizadamente algunas de las cuestiones abordadas a raíz de sus diálogos con mujeres chinas.

A lo largo del presente epígrafe conduciremos un análisis sobre la obra que se articula en cuatro puntos: la posición de la propia Kristeva como investigadora, su hipótesis de la sociedad matrilineal y matrilocal prehistórica, su crítica al confucianismo como tradición patriarcal, y la situación de las mujeres en la República Popular de Mao.

### ***2.2.1. “Desde este lado”: el lugar desde el que se mira***

A grandes rasgos, Kristeva responde en la primera parte de la obra a tres cuestiones: cuál es el carácter y alcance de la obra, por qué escoge a las mujeres chinas como centro de su investigación y cuáles son los prejuicios que condicionan su mirada.

El carácter de la obra comienza a ser esbozado en una nota introductoria previa a la primera parte de la obra: “Estas notas no son un libro. Apenas constituyen una libreta de informaciones e interrogantes suscitados por el viaje que pude hacer a la República popular de China en abril-mayo de 1974” (MC, p. 17). Más abajo define el escrito como

“croquis de análisis”, “resumen de informaciones” o “reportajes relámpago”, señalando el carácter abierto de los temas abordados, “que más que dar respuestas abren vías de reflexión” (MC, p. 17). De este modo, *Mujeres chinas* se presenta desde el principio como una obra de estilo ambiguo que pulula transitoriamente entre diversos géneros: “ensayo(s), documental, etnografía, biografía intelectual, biografía parcial, ciencia social con especial perspectiva de género” (Uberoi, 1991, pp. 398–399).

“Ni libro de erudición ni ensayo subjetivo” (MC, p. 17), la obra nos ofrece una visión personal, propia de un sujeto de conocimiento –la propia Kristeva– que destina buena parte de la obra a esclarecer el emplazamiento epistémico desde el que emprende su labor. Así pues, en esta primera parte de la obra, Kristeva se introduce como objeto de su propio estudio, actualizando con ello, nótese, la tarea autocrítica de su propuesta semanalítica.

Aclarado el carácter general de la obra, podemos pasar a los motivos que llevan a Kristeva a decantarse por el estudio de las mujeres chinas. La cuestión es abordada en el capítulo primero, “¿Quién habla?”, que comienza con el posicionamiento de Kristeva como *la Otra* frente a los ojos de las mujeres chinas que la reciben en el pueblo de Huxian, reservando para sí el lugar marcado o diferente, excéntrico. Frente a la multitud que aguardaba su llegada, Kristeva repara en la extrañeza con la que es observada: “como si descubrieran animales extraños y curiosos, inofensivos pero sin sentido” (MC, p. 21). Explicita así su sentimiento de incomodidad, sabiéndose extranjera en unas tierras en las que apenas alcanza a encontrar nada que le resulte reconocible: “No me siento ajena como en Nueva York o Bagdad. Me siento mona, marciana, *otra*<sup>11</sup>” (MC, p. 22).

Esta conmoción se acrecienta en la medida en que, juzga Kristeva, China «no tiene nada de exótico, ni de “primitivo”: ninguna relación con cualquier “pensamiento salvaje”» (MC, p. 22). China no se corresponde con el tópico colonial de una *terra nullius* que, inexplorada y vacía, queda a la espera de ser descubierta y civilizada. Todo lo contrario, China es «una “nación moderna”, que se plantea “problemas modernos”» (MC, p. 22). Es en esa modernidad donde Kristeva encuentra las primeras vetas de familiaridad, detectando en las evidencias del maoísmo vigente aires de familia con su Bulgaria natal: “incluso lo que nos parece arcaico o molesto es fácilmente identificable porque está cerca de nosotros: los regímenes del Este europeo” (MC, p. 22). Alude así Kristeva a los

---

<sup>11</sup> En su traducción, Goldstein emplea aquí el término “otro”. El término “otra” parece más apropiado, ya que, aunque el término francés original “*autre*” es ambivalente –como sucede con “mona”, “*singe*”–, “marciana” aparece en femenino, “*martienne*” (MCf, p. 26).

parentescos entre la URSS y la China de Mao, ya distanciadas en el plano político, pero herederas ambas de un mismo origen.

A pesar de los parentescos, Kristeva señala la necesidad de considerar a China su especificidad, y con ello la brecha que irreductiblemente la separa de las mujeres que la miran. En términos de la autora, “no vale la pena ir a China para cerrar los ojos ante esa brecha” (MC, p. 22).

La decisión de Kristeva de estudiar la situación de las mujeres chinas responde precisamente a esta intuición. Es en la organización sexual –y especialmente en el contexto de la Revolución Cultural– donde Kristeva descubre la diferencia radical entre China y Occidente: “el papel de las mujeres y por consiguiente la función de la familia tienen en China una especificidad que el monoteísmo occidental no conoce” (MC, p. 23). A juicio de Kristeva, las mujeres –siempre en plural, pues el concepto «se disuelve en otros tantos “casos particulares”» (MC, p. 25)–, ocupan en China un espacio impensable en el Occidente monoteísta y capitalista; un espacio que, de ser estudiado, no solo permitiría descubrir lo específico de la situación de las mujeres chinas en *su* sociedad, sino también cuestionar *el patriarcado occidental* desde sus cimientos.

Abrir los ojos ante la brecha que separa China y Occidente es abrir los ojos ante la situación de las mujeres, exponerse, con ello, al choque cultural definitivo:

Si uno no es sensible a las mujeres, a su condición, a su diferencia, China se le escapa. Ni siquiera vale la pena interesarse en ella: se sabrá todo de antemano, ni siquiera se oír el silencio en la plaza de Huxian o, en el mejor de los casos, si se lo observa, uno quedará petrificado, molesto, enfermo, separado para siempre de ellos. (MC, p. 23)

Acotado el objeto de estudio de su investigación, Kristeva explicita a continuación los prejuicios propios que, como mujer occidental, arrastra en su investigación.

Ya en el primer capítulo nos habla Kristeva del “humanismo universalista”, el “fraternalismo proletario” y la “falsa civilidad colonial” (MC, p. 23) que moldean su mirada, y que deben ser reconocidos y cuestionados, sometiendo el punto de vista propio a la *crisis* que implica reconocer su parcialidad. En términos de la propia Kristeva, “la alteridad de China es invisible si aquel o aquella que habla aquí, en Occidente, no se pone allí donde nuestro tejido monoteísta y capitalista se desmorona, se pudre, se rompe” (MC, p. 23). Si el humanismo universalista y la falsa civilidad colonial fueron ya abordados en sus escritos de los años sesenta, la mención aquí del fraternalismo proletario debe situarse

en el contexto de la ruptura entre China y la URSS, iluminado ahora por la debacle de Mayo del 68 y la escisión de Tel Quel con el PCF, suceso que para Kristeva goza de importancia a nivel personal dadas sus vivencias de infancia y juventud en la Bulgaria soviética.

Los siguientes capítulos quedan destinados a examinar el carácter monoteísta y patriarcal que Kristeva considera distintivos de la cultura occidental. En el capítulo segundo, “La guerra de los sexos”, Kristeva analiza la asimetría cultural entre hombres y mujeres en la tradición judeocristiana, donde estando ambos subordinados a la divinidad, las mujeres quedan además supeditadas a los hombres. A ellos les corresponde el espacio público, a ellas el privado, que, encapsulado en el público, es gobernado en último término también por los hombres:

Cortada del hombre, hecha de eso mismo que le falta, la mujer bíblica será esposa, hija o hermana, o todo eso a la vez. Su función es garantizar la procreación, la multiplicación de la raza. Sin embargo, no tiene una relación directa con la ley comunitaria, con su unidad religiosa y política: generalmente, Dios no habla más que al hombre. (MC, p. 27)

Los capítulos tercero, “Virgen del verbo”, y cuarto, “Sin tiempo”, inciden en la prohibición a las mujeres de participar del orden simbólico y de la construcción de las estructuras sociales a través de los espacios de poder. Ello fuerza al feminismo a enfrentarse a una disyuntiva: o bien luchar para que las mujeres ocupen dichos espacios de poder –vertiente típicamente tomada, a su juicio, por el feminismo de izquierda–, o bien cuestionar dichos espacios por entero, buscando *otras formas* de estructuración social (MC, p. 48).

Kristeva, sabemos ya, rechaza la idea de que el feminismo haya de servir para la inclusión de la mujer en el orden simbólico establecido. Antes bien, su objetivo ha de ser interrogar dichas estructuras, preguntándose por todo lo que ha sido excluido por ser considerado peligroso. Frente a las *Electras*, “militantes de una causa paterna, frías de exaltación” (MC, p. 42), Kristeva llama al descubrimiento y reivindicación de lo que, siendo excesivo, es excluido por un Occidente capitalista, monoteísta y patriarcal, buscando desenterrar esa *chora* oculta y olvidada en las tinieblas de la historia.

Al final de este primer capítulo, Kristeva señala que los *temas y nombres* escogidos en su empresa son personales y contingentes, “recogidos al azar del deseo, del humor, pero

también dictados por los interrogantes que *me* proponía este viaje a China<sup>12</sup>” (MC, p. 25), incidiendo en el carácter testimonial del escrito. En la página con que se da clausura a esta primera parte, Kristeva alude críticamente a la posibilidad de que, precisamente su elección metodológica, impida lograr la comprensión intercultural que se propone:

Estos temas, estos nombres, ¿fueron escogidos al azar del deseo y del humor?  
Sin duda, y la parte personal que contienen está demasiado a la vista. [...] ¿Y  
si aquí se tratara de puntos de inflexión que, a la vez, nos impiden ver a China  
o bien que puedan permitir que la observemos? (MC, p. 54)

Kristeva se muestra, sin embargo, optimista. Desde el reconocimiento de los prejuicios no se concluye la imposibilidad de conocer China –y, potencialmente, otras culturas distintas de la propia–, sino que se invita a reparar críticamente en las coordenadas desde las que se parte. En este contexto, Kristeva emplea la metáfora de los “anteojos” para ilustrar la cuestión: para poder *mirar* a China, hace falta primero reparar en que uno observa siempre a través de una lente, en que la lente es *esa* y *no otra*.

No digo que esta realidad es invisible para el occidental para siempre condenado a la relatividad de su saber. Solamente digo que hay que ajustar los anteojos, tal como acabo de describirlos a grandes rasgos, antes de mirar más de cerca lo que ocurre del otro lado. (MC, p. 54)

### 2.2.2. *La chora reprimida: un pasado matrilineal y matrilocal*

Entrando ya en la segunda parte de la obra, Kristeva aborda en el primer capítulo –“La madre en el centro”– la hipótesis de una sociedad prehistórica matrilineal y matrilocal. Para ello, emplea cuatro vértices: la literatura sinológica y estructuralista –fundamentalmente, las obras de Marcel Granet y Lévi-Strauss–, los mitos y leyendas propios del folclore chino, la estructura de la lengua china, y los descubrimientos arqueológicos del Museo Prehistórico de Panpo.

Sobre las conclusiones de las obras de Marcel Granet, y empleando la terminología propia de Lévi-Strauss, Kristeva elucubra aquí acerca de un modelo –“hipotético (¿utópico? ¿fantasmático?)” (MC, p. 57)– de organización social en el que la adscripción familiar se habría realizado principalmente por vía materna –matrilinealidad–, y en la que

---

<sup>12</sup> La cursiva es mía.

el poder político sobre los hijos habría correspondido también a las madres – matrilocalidad– (MC, p. 58).

Esta sociedad es tomada como una *chora* histórica y colectiva que, ubicada en los primeros orígenes de China, habría sido enterrada por el pensamiento confuciano, patriarcal y feudalista, alrededor del año 1000 antes de nuestra era (MC, p. 58). Este modelo “localizable también en las regiones vecinas del Mediterráneo” (MC, p. 58) habría dejado sin embargo una huella profunda en la sociedad china, cuyo “nuevo modelo patriarcal conservó más elementos del modelo matrilineal precedente” (MC, p. 58). Cabe destacar que, para el desarrollo de este punto, Kristeva emplea metodológicamente su concepción de la historia-espacio, con el que yuxtapone comparativamente diferentes periodos históricos, así como su diferenciación entre genotexto y fenotexto, con el que entronca los sucesos históricos con explicaciones de carácter psicoanalítico.

Esta sociedad habría estado formada por «dos grupos exógamos (“dinastía de los hombres”, “dinastía de las mujeres”)» (MC, p. 58) que, dividiéndose el trabajo –“los labradores y *las tejedoras*<sup>13</sup>” (MC, p. 59)–, se reconocerían siempre como “*diferentes* por el lugar y el modo de su trabajo<sup>14</sup>”, pero también como “*complementarios* para la supervivencia de la comunidad<sup>15</sup>” (MC, p. 59). Cada individuo habría tomado su cónyuge del grupo contrario, asegurando el intercambio fructífero entre ambos, y dando lugar a un sistema de crianza comunitaria en el que la mujer y el hombre más respetables de cada grupo actuarían como progenitores: «es madre no la mujer de quien uno nació, sino la mujer más “respetable” del grupo; es padre no el esposo de la mujer de quien uno nació, sino también todos los tíos paternos; etc.» (MC, p. 60).

Kristeva encuentra pruebas arqueológicas de esta sociedad en el Museo Prehistórico de Panpo, donde se entrevista con una de las trabajadoras, Zhang Shufang, a quien nos describe como “una joven de 30 años, con el aspecto de una escolar, de tez oscura”, y cuya formación en Historia, nos anuncia, no es universitaria, sino autodidacta (MC, p. 71). De acuerdo con Zhang, los restos encontrados atestiguan la existencia de un pueblo “dotado de la organización social de la comuna primitiva y del matriarcado, antes de la

---

<sup>13</sup> Goldstein emplea aquí el término “tejedores”, de género gramatical masculino. Con todo, en el original Kristeva emplea el término femenino “tisserandes” (MCf, p. 77), razón por la que hemos optado aquí por modificar la traducción.

<sup>14</sup> La cursiva es mía.

<sup>15</sup> La cursiva es mía.

aparición del patriarcado, de la propiedad privada y de las clases” (MC, p. 71). Las características comentadas por Zhang parecen encajar con la hipótesis de Kristeva:

Son las mujeres las que juntaban las plantas salvajes; al cultivarlas alrededor de las casas, inventaron la agricultura, lo que les permitió desempeñar un papel social de primer plano, incluso en política –afirma la Sra. Zhang–. Los hombres se consagraban a la caza y a la pesca, y luego a la cría. (MC, p. 72)

En segundo lugar, Kristeva recurre a mitos y leyendas chinos que, a su juicio, atestiguan la existencia de una sociedad de estas características. Los mitos, extraídos principalmente de la obra de Granet (MC, p. 62), son dos: el primero de ellos es la leyenda de Yu el Grande, quien, tras asesinar a su mujer, habría perforado las Grutas de Longmen para hacer fluir el Río Amarillo (MC, p. 63). Kristeva interpreta el mito como una representación alegórica de la institución de la “filiación patrilineal” y de la “comunidad masculina”, a partir de la exclusión de lo femenino, sacrificado fundacionalmente para posibilitar la edificación del patriarcado (MC, p. 63). El segundo mito es el de la diosa reina Nügua, quien “sin estar en el origen del Universo, lo salva de un derrumbe y crea la humanidad al mismo tiempo que la escritura, juntamente con su hermano-esposo, el soberano legendario Fuxi” (MC, p. 63). A ojos de Kristeva, el mito de Nügua expone una sociedad originaria en la que la colaboración entre hombres y mujeres resulta vital para la supervivencia, siendo la *escritura* un mero accesorio puesto al servicio de este pacto.

Kristeva encuentra así en el pensamiento religioso y tradicional chino una “*combinatoria* de marcas opuestas (+ y -, cielo y tierra, etc.)” que no toleran jerarquías y que solo se entienden a través de su contraposición armónica (MC, p. 67). Más adelante, Kristeva se refiere también a “la dupla *yin-yang*” (MC, p. 75) como prueba de esta dualidad armónica. Desde esta óptica, la leyenda de Yu representaría la alteración de este orden armónico mediante la instauración del dominio de uno de los elementos, considerado como positivo, sobre el otro; el mito de Nügua, la coexistencia simétrica ahora perdida.

Finalmente, Kristeva recurre también al análisis de la lengua china. Amparándose en la premisa psicolingüística de que “las variaciones tonales y las entonaciones son las primeras distinciones del flujo sonoro que los niños muy jóvenes pueden captar y reproducir” (MC, p. 68), Kristeva sostiene que la entrada de los niños y las niñas chinos en el orden del lenguaje sucede de manera prematura, ya que desde el quinto o sexto mes pueden diferenciar los tonos (MC, p. 68). Dada la dependencia con el cuerpo materno



durante esta edad temprana, sería de las madres de quienes aprenderían los tonos, de modo que mantenerlos sería un reconocimiento de su autoridad. En cuanto a la lengua escrita, Kristeva defiende que el carácter híbrido de los ideogramas, a medio camino entre la letra y el objeto mismo a ser representado, donde no hay un “corte claro entre el orden de las cosas y el orden de los símbolos” (MC, p. 69), replican una fase preedípica en la que se da una “dependencia del continuo materno y socio-natural” (MC, p. 69).

### 2.2.3. *El confucianismo como ideología patriarcal*

El capítulo segundo, «Confucio, un “comedor de mujeres”» es dedicado a la consideración del confucianismo como una ideología patriarcal. Recuperando la argumentación con que se iniciaba el capítulo precedente, Kristeva afirma de nuevo que el confucianismo habría instaurado un nuevo modelo familiar patrilineal y patrilocal.

En este nuevo modelo, el matrimonio obedece a una exogamia generalizada simple que, dada la jerarquía patriarcal, habría sido fértil para el desarrollo de la poligamia. Por otro lado, la descendencia se designaría por agnación (MC, pp. 82–83). Este nuevo esquema habría sido “coextensivo a una sociedad de tendencias feudales”, en la medida en que con él se habría permitido no solo el intercambio de esposas, sino también su compra, favoreciendo con ello a las clases poseedoras y la estructuración de una jerarquía social rígida (MC, p. 82). Para el desarrollo de este capítulo, nos centraremos en dos aspectos: la filiación agnática y la situación de la mujer a raíz de la permisión de la poligamia.

La filiación agnática –en la que “un hombre puede conceder su paternidad a un niño que no es suyo y, al contrario, retirarla a su hijo biológico” (MC, p. 88) – habría permitido desarrollar un culto a la figura del *antepasado*, en cuya estela se conforma “una comunidad simbólica (y no ya solamente sexual, económica o territorial)” (MC, p. 85). Desde estas nuevas coordenadas sociofamiliares, la autoridad familiar corresponde al padre, no tanto por su carácter de *genitor*, cuanto por “pertenecer al linaje de los ancestros” (MC, p. 87).

Kristeva juzga en este punto que es precisamente en la idea del ancestro donde se encuentra el origen del confucianismo, “ritualista del feudalismo” (MC, p. 82), que encuentra en esta imagen del padre simbólico “cimientos sólidos para la constitución de

una moral racionalista con fuerte autoridad paterna y con una reglamentación jerárquica compleja” (MC, p. 85). Para cumplir este propósito, Confucio diseña un código moral basado en “tres servidumbres” –que Kristeva expone en el tercer capítulo–: la primera de ellas es la del gobernado para con el gobernante; la segunda, la del hijo hacia el padre; y, finalmente, la tercera, *la de la mujer para con el hombre* (MC, p. 123).

Por otro lado, Kristeva considera que la compra de esposas es producto de una sociedad exogámica en la que la relación hombre-mujer se encuentra fuertemente jerarquizada. En este contexto, las mujeres son consideradas desde la infancia como un bien de consumo con el que puede comerciarse, y cuya educación se enfoca hacia este fin (MC, p. 86).

En este nuevo contexto patriarcal, las mujeres viven una situación de opresión en la que han de enfrentarse a una cruel disyuntiva: convertirse en “*nei ren*” o “humanos para el interior”, madres y esposas “destinadas únicamente a los trabajos de la casa y de la reproducción” y para las que quedan vetadas la lectura y la escritura (MC, p. 90); o convertirse en *cortesanas*, “chicas de compañía”, a quienes corresponden las artes, la poesía, la danza y el canto, así como los “placeres del cuerpo” (MC, 91). Kristeva ilustra la situación en este pasaje:

Así, con el confucianismo parecen instaurarse dos barreras que garantizan la cohesión de la sociedad feudal: la primera es la cortina del dormitorio, la segunda la escritura y el saber en general. Una mujer no puede franquear ambas a la vez: o bien sale del dormitorio y puede reconocerlo, pero como genitora, madre de los hijos del padre; o bien accede al orden simbólico (letrada, bailarina, cantante) pero detrás de la cortina del dormitorio, compañera sexual inconfesable. (MC, p. 91)

Kristeva incide en que este es además un contexto proclive a la enemistad entre mujeres: en el seno del matrimonio polígamo, las esposas y concubinas compiten por el acceso a un puesto de poder que solo corresponde a la *primera esposa*, y con ello “reflejan en un microcosmos” –la familia– “las relaciones de fuerza en la jerarquía masculina” (MC, p. 92).

Cabe destacar que los tintes patriarcales del confucianismo fueron señalados por otras autoras feministas de la época. En “Women in China: Mao v. Confucius” (1975), Beverly Hooper también afirma que “en la China tradicional, la mujer no tenía derechos en absoluto: era víctima del sistema familiar confuciano en el que la mujer era considerada como un ser inferior” (Hooper, 1975, p. 133). Más adelante, Hooper describe de nuevo a

la familia confuciana como “patriarcal” y “autoritaria”, comparándola con un “estado en miniatura” en el que “la función de la mujer era producir hijos varones<sup>16</sup> para perpetuar la descendencia masculina” (Hooper, 1975, p. 135). Hooper alude también al concierto de matrimonios, así como al concubinato (Hooper, 1975, p. 133).

La cuestión del lugar de la mujer en el pensamiento confuciano ha sido extensamente cubierta por la sinología y los estudios de género contemporáneos, que, en líneas generales, también dan la razón a Kristeva. En un artículo de reciente publicación, Jessica Yang afirma:

Durante siglos, las relaciones de género chinas estuvieron definidas por un sistema patriarcal confuciano que degradaba a las mujeres a objetos hereditarios que pasaban de padres a maridos e hijos, un concepto conocido como las "Tres Obediencias". (Yang, 2022, p. 2)

Yang sostiene que dicho concepto relegó a las mujeres “a la indefensión tanto en el ámbito público como en el hogar” (Yang, 2022, p. 3), estimulando también prácticas lesivas como el vendado de pies –sobre el que volveremos más adelante–. Desde la sinología española, Joaquín Beltrán Antolín insiste también en la importancia que el concepto de *sangsang* (tres guías) tuvo en el confucianismo, y según el cual “el gobernante, el padre y el esposo tienen una autoridad absoluta sobre el gobernado, el hijo y la esposa respectivamente” (Beltrán Antolín, 2006, p. 78). De este modo “el discurso confuciano responde con su eficacia e interés a intereses patriarcales” (Beltrán Antolín, 2006, p. 73). Por su parte, Gregory Freitag, incide en la violencia doméstica a la que las mujeres eran habitualmente expuestas, tomadas como “esclavas de la familia política” que habían de encargarse de todas las labores domésticas, presionadas siempre para proveer a la familia de un hijo varón para perpetuar el linaje (Freitag, 2010, p. 163).

Con todo, señala Kristeva, todavía pervivirían en el contexto confuciano los ecos de aquella sociedad matrilineal y matrilocal que ponía en pie de igualdad a las mujeres y los hombres, vestigio que desde el patriarcado se busca reprimir con el fin de asegurar su perpetuidad. Por ejemplo, Kristeva señala que una mujer puede devenir cabeza de familia (MC, p. 93) tras la muerte del marido, adquiriendo un poder que, concedido por las estructuras patriarcales, refleja su “autoridad patriarcal, ancestral y simbólica” (MC, p. 95). Por otro lado, Kristeva pone de relieve el papel activo de las mujeres en los “cultos

---

<sup>16</sup> En el original, “sons”.

ofrecidos en los altares de los ancestros”, donde los ancestros aparecen como espíritus maléficos que solo las mujeres pueden apaciguar (MC, p. 96).

Kristeva incide aquí en el carácter peculiar del poder reservado a las mujeres en el sistema confuciano, peligroso desde el punto de vista de la estructura que intenta relegarlas a la marginación: aun confinadas en el hogar y destinadas al trabajo reproductivo, a ellas corresponde el deber, y, por tanto, el *poder*, de apaciguar a los ancestros.

Desde una perspectiva psicoanalítica, Kristeva considera que la práctica del *vendado de pies* obedece a un deseo profundo de reprimir dicho poder femenino, constituyendo pues la práctica significativa con que se simboliza el deseo patriarcal:

Fuerza negativa, a proximidad de los poderes maléficos y de la muerte, las mujeres representarán, en el sistema simbólico feudal, aquello que, de la estructura bipolar del orden familiar y social, debe ser atajado, refrenado, marcado con el signo “menos”. Es así como se podría interpretar esa otra costumbre feudal que es la mutilación del pie de la mujer. [...] Las madres dan vuelta los dedos del pie de las niñas de menos de 5 años bajo el empuje, y aprisionan el pie así aplastado en varios metros de cintas que impiden la circulación de la sangre. La operación dura de diez a quince años, en sufrimientos difícilmente imaginables y cuya única recompensa es que transforman a una mujer en fetiche, solamente para hacer de ellas un objeto amoroso. (MC, pp. 96–97)

Más adelante, Kristeva ofrece un comentario plenamente freudiano al respecto, manejando de nuevo la idea de una *violencia fundadora* necesaria para edificar el patriarcado.

Comentando esta costumbre de los “pies vendados”, Freud ve en ella el signo de la castración de la mujer [...] Si se entiende por “castración” la necesidad de cierta exclusión para que un orden socio-simbólico se forme, si no de un sacrificio, el recorte de una parte del conjunto para que el conjunto se constituya como tal, como una alianza homogénea, es interesante comprobar que, para la civilización china feudal, ese “exceso” se encuentra del lado de las mujeres. (MC, p. 98)

Inciendo en el valor erótico que la sociedad feudal atribuye al pie vendado, Kristeva alude a la competitividad que esta práctica suscita entre mujeres. En el cruel mercado de las esposas, y, más tarde, en el matrimonio polígamo, un pie acorde al deseo patriarcal puede convertirse en un reclamo de poder:

No habrá de sorprender que las mujeres de todas las clases se sometan rápidamente a esta regla de tortura: ¿no es la única ocasión de obtener un homenaje personal y de hacerse reconocer, después de tantos años de

sufrimientos, por la familia política que, fuera de la dote aportada, alabará los bellos pequeños pies de la nuera? (MC, p. 97)

Aunque la interpretación psicoanalítica de Kristeva no es empleada por la sinología contemporánea, existe un acuerdo común acerca del carácter opresor de la práctica, extensamente analizada desde la sinología y los estudios de género (por ejemplo, cf. Freitag, 2010, p. 160-163; Hooper, 1975, p. 134; Yang, 2022, p. 3)<sup>17</sup>.

A pesar de estar prohibido, en el momento en que Kristeva realiza su viaje todavía viven mujeres ancianas cuyos pies, ocultos en su “calzado de terciopelo negro, la parte anterior puntiaguda, la suela de cartón” (MC, p. 100), las delatan como víctimas de la dolorosa práctica. Aunque Kristeva no ofrece fotografías de los pies desnudos de las mujeres chinas, en la edición francesa figura una fotografía en blanco y negro –tomada alrededor de 1920– en la que aparece una anciana mujer china con el tipo de calzado que describe. Sentada en una silla, posa acompañada por quienes parecen ser, según el título de la fotografía –“Trois générations de Chinoises”– su hija y su nieta, ofreciendo al lector un testimonio gráfico de la práctica aquí comentada.

#### 2.2.4. *La emancipación de las mujeres bajo el retrato de Mao*

Finalmente, queda la cuestión de la situación de las mujeres bajo el gobierno del Partido Comunista de Mao, abordada en los tres últimos capítulos –“Socialismo y feminismo”, “El Partido y las mujeres”, “La Ley del matrimonio (1950)”–. Aunque Kristeva valora positivamente algunos de los avances logrados gracias a las políticas de Mao –a quien considera un simpatizante de la causa feminista–, en estas páginas se exponen también importantes inquietudes.

Si bien Kristeva cita la actuación de algunas “primeras militantes de la revolución burguesa-nacionalista-socialista” –en su mayoría, “intelectuales surgidas de las capas acomodadas” educadas en Japón o Europa (MC, p. 115)–, la autora cifra el inicio de la lucha feminista china en 1912, en los inicios de la República Burguesa (1912–1949).

---

<sup>17</sup> En “Painful Memories for China's Footbinding Survivors” (2007), Louisa Lim recoge además los testimonios de dos mujeres, Zhou Guizhen y Wang Life, ya ancianas, cuyos pies fueron vendados durante su juventud. Ambas explican haberse sometido a la práctica debido a la presión social. Zhou Guizhen afirma también arrepentirse con creces, dados los impedimentos físicos sufridos (Lim, 2007).

Durante esta primera etapa, el “Movimiento por los derechos de las mujeres” – “*nuquan*”– (MC, p. 117) resulta indisociable de la “liberación nacional” y de la “ideología socialista” (MC, p. 115), ubicándose como parte del proceso de “transformación global de la sociedad china” de principios de siglo (MC, p. 118). Influidas por las “sufragistas occidentales” y enfocada hacia “la lucha contra una sociedad feudal patriarcal” (MC, p. 117), las feministas de este primer momento forman un gran número de asociaciones (MC, p. 117), desde las que reclaman la igualdad de derechos –principalmente, el voto y la enseñanza superior–, así como la abolición de instituciones feudales como la poligamia y el comercio de esposas (MC, p. 117).

El movimiento feminista termina de asentarse en China tras el estallido de la Segunda Revolución (1913), momento a partir del cual “ninguna reforma será posible sin tenerlos en cuenta” (MC, p. 118), alcanzando tanto a mujeres burguesas como obreras (MC, p. 120). Es en esta segunda etapa cuando aparece “un partidario de las sufragistas, inesperado para el lector occidental” (MC, p. 120): Mao Tse-tung. Durante su juventud, Mao funda junto a Cai Hesheng la “Sociedad del estudio del nuevo pueblo chino” (1917), que propone luchar “contra la prostitución, el concubinato y los abusos del poder familiar”, con el objetivo de “elevar la conciencia de las mujeres y valorizar su función social, con el objeto de reformar China y el mundo” (MC, p. 121). A partir de 1919, colabora en la difusión de las ideas feministas mediante la publicación de «una serie de artículos sobre la “condición femenina”» (MC, p. 120) en la *Revista del río Xiang*. En ellos se posiciona abiertamente frente al confucianismo, instando a las mujeres «a luchar contra “la moral feudal antropófaga”, con toda la raza humana de la que ellas forman parte (*ren*), y de la que Confucio las había excluido declarándolas *xiao ren* (“humanos inferiores”)» (MC, p. 122).

Durante esta época, Mao cubre también un terrible fenómeno que sacude China: la oleada de suicidios perpetrados por mujeres jóvenes que, forzadas a casarse por sus familias, encuentran en la muerte la única posible vía de escape<sup>18</sup>. Mao escribe numerosos artículos acerca de dos impactantes casos, el de la Srta. Zhao y la joven Shao Ying – «“Crítica del suicidio de la Srta. Zhao”; o “El mal social y la Srta. Zhao”; “Consejo a los varones y a las chicas sobre el problema del matrimonio”; “El problema de la superstición

---

<sup>18</sup> Cabe mencionar que la ola de suicidios a la que aquí alude Kristeva fue también recogida por Beverly Hooper, quien describe en su artículo cómo “innumerables mujeres se ahogaron en pozos, lagos y ríos para evitar convertirse en esposas o concubinas” (Hooper, 1975, p. 5).

en el matrimonio”» (MC, p. 125)–, prosiguiendo en su crítica a “la coerción familiar y social, la vieja moral confuciana y los arcaísmos sociales”, opuestos “a la libertad del individuo y a los derechos de la mujer a decidir acerca de su suerte” (MC, p. 124).

Ya durante sus años de gobierno, la implicación de Mao en la lucha por la emancipación de las mujeres se sigue interpretando desde el anticofuncianismo, que, en 1973 y como parte de la Revolución Cultural, da pie a la campaña *Pi Lin, Pi Kong* – “Critique a Lin, critique a Confucio<sup>19</sup>”–.

En su obra *Una aldea de la china popular* (1963), el escritor sueco Jan Myrdal ofrece un testimonio que revela bien la importancia que este tipo de actuaciones tuvieron para las mujeres:

Yo tenía los pies vendados y no podía ni caminar. En la antigua sociedad, una mujer no podía cruzar el umbral de su casa durante los tres primeros años de matrimonio. No teníamos derecho a comer sobre el *Kang*, sino que teníamos que estar sentadas en un taburete mientras comíamos y, si mis padres decidían casarme con el perro del pueblo, tenía que conformarme con el perro del pueblo. Pero ahora una puede ver al hombre antes de casarse y puede negarse a la boda si no desea unirse a él. La antigua sociedad era mala y la nueva buena. (Myrdal, 1974, pp. 287–288)

Mao pone también en marcha la Ley del matrimonio (1950), cuyos objetivos son principalmente dos: “combatir la antigua familia feudal y promover la responsabilidad de las mujeres” (MC, p. 146). Basada en la intuición marxista de que la reforma de una sociedad solo puede comenzar desde la reforma de sus bases, la Ley del matrimonio aparece como preámbulo para la liberación del campesinado.

En su Artículo VII, la Ley de matrimonio acaba con la idea de un “jefe de familia”, postulando que “El marido y la mujer son compañeros que viven juntos y gozan de un estatuto igual en la casa” (MC, p. 148). La diferencia entre “trabajo improductivo” y “trabajo productivo” es borrada en el Artículo X, “que postula que el trabajo de la mujer

---

<sup>19</sup> Hooper concede también importancia a la campaña, enfatizando su componente emancipador para las mujeres (Hooper, 1975, p. 133), mientras que, desde el contexto contemporáneo, Jessica Yang concede a Mao, al menos, haber “arrancado desde sus raíces los valores chinos tradicionales” lesivos para las mujeres (Yang, 2022, p. 3). Por su parte, Freitag incide en que el vendado de pies solo fue prohibido bajo el gobierno de Mao –si bien la práctica no fue por ello erradicada– (Freitag, 2010, p. 166). La persecución de los valores confucianos fue también acompañada por la construcción de una nueva cultura “socialista, igualitaria y orientada hacia el futuro<sup>19</sup>” (Ebrey et al., 2009, p. 459), difundida a través de la propaganda, las organizaciones colectivas y la supervisión exhaustiva de la educación y los productos culturales (Ebrey et al., 2009, p. 459). En su obra testimonial *La China de Mao*, el periodista polaco K. S. Karol –cuya trayectoria vital guarda interesantes parecidos con la de Kristeva– cita como ejemplos las producciones cinematográficas de carácter pedagógico dirigidas a los jóvenes en materia de igualdad (Karol, 1966, pp. 193–194).

en el hogar es igual al del hombre afuera, y que da a la mujer un derecho igual al del hombre sobre la propiedad familiar” (MC, p. 150). El Artículo XI reconoce el derecho de las mujeres a conservar su apellido, así como el de los niños a tomar el apellido materno. El Artículo XVIII prohíbe al marido solicitar el divorcio si su mujer está embarazada o ha dado a luz en un plazo inferior a un año, pero garantiza el derecho de la mujer a pedirlo en cualquier caso (MC, pp. 149–150), citándose en el Artículo XX “interés del niño” como motivo determinante para el veredicto en caso de que el marido impugne la petición de la esposa (MC, p. 150). La sinología contemporánea ha señalado también la importancia histórica de esta ley, clave en la promoción de la igualdad de género bajo el gobierno maoísta (Ebrey et al., 2009, p. 459; Holcombe, 2010, pp. 160–161).

Con todo, Kristeva pone también de manifiesto las limitaciones del proyecto legislativo, que encuentra amplias resistencias, especialmente en las zonas rurales (MC, p. 132). En su artículo de 1975, Hooper sostenía también que «todavía hay en China hombres que “menosprecian” y “desprecian” a las mujeres y sigue habiendo mujeres que se consideran inferiores a los hombres» (Hooper, 1975, p. 134). Desde el contexto contemporáneo, Freitag señala como principales resistencias a los maridos, que se oponían al pago de una compensación monetaria tras el divorcio (Freitag, 2010, p. 162), y a los padres. Habiendo criado a sus hijas como un bien que poner a la venta llegada la edad del matrimonio, se oponían a la idea del divorcio, dado que “las hijas no podían ofrecerse al mismo precio si tenían la opción de divorciarse del marido en cualquier momento” (Freitag, 2010, p. 162).

Kristeva comenta también que la educación sexual y reproductiva comienza a promoverse a partir de 1956 (MC, p. 154), cuando se difunde una campaña de “*planning familiar*”: se promueve la esterilización masculina y femenina y el uso de los métodos anticonceptivos –tanto “la píldora” como “los medios mecánicos”–, regularizándose también el aborto –“(que era practicado con bastante amplitud en el pasado por medios primitivos, en forma paralela al infanticidio en los medios pobres)”– (MC, p. 158).

Logros celebrados en Occidente, Kristeva repara agudamente en que estas medidas se enmarcan sin embargo en un amplísimo proceso de reforma social en el que el Estado actúa «“para disminuir el consumo de personas no productivas durante el período actual de construcción del socialismo”» (MC, p. 158). En 1958 comienza el Gran Salto Adelante, una extensa campaña de colectivización de los medios de producción que requiere de un aumento en la mano de obra. Así, la liberación de las mujeres se supedita



a los intereses político-económicos del Estado, pudiendo entenderse específicamente “como una liberación *de la fuerza de trabajo femenino*<sup>20</sup>” (MC, p. 161).

La sinología contemporánea confirma las sospechas de Kristeva, coincidiendo en que algunas de las medidas adoptadas durante esta década obedecen a esa “construcción del socialismo”. Holcombe y Freitag señalan que la apertura de comedores sociales y guarderías –y que podrían en principio constituir una revitalización de ese modelo de cuidado comunitario atribuido a la sociedad matrilocal y matrilineal prehistórica– obedecen a la necesidad de mano de obra del Gran Salto Adelante (Freitag, 2010, p. 614; Holcombe, 2017, p. 364).

Finalmente, Kristeva alude a la cuestión de la construcción del nuevo modelo de mujer china, para el que reserva no obstante un parecer más bien negativo. La promoción de igualdad entre hombres y mujeres se asemeja, a su juicio, a la entrada de las mujeres en las estructuras simbólicas de poder existentes, y no a la configuración de ese espacio soñado donde *lo femenino* aparece *en su especificidad*. A pesar de los beneficios de medidas como la posibilidad de mantener el apellido propio, ello no deja de constituir una “virilización” o “falicización” de las mujeres (MC, p. 148), del mismo modo en que el poder ostentado por las abuelas en el patriarcado confuciano reflejaba sus mismas estructuras de poder.

El foco contra el que Kristeva vierte sus críticas en este punto es la imagen de las “muchachas de hierro<sup>21</sup>” (MC, p. 167), que la sinología contemporánea nos describe como «una suerte de “*superwoman*” china que no solo es buena madre, esposa y trabajadora, es decir, dedicada y entregada a los demás, sino que además es una buena socialista ya que participa en las actividades políticas» (Sáiz López, 2006, p. 210). Yang (2022, p. 4) ha incidido en la pesada carga que hubieron de llevar estas mujeres, quienes, sometidas todavía en el ámbito privado, debían soportar cargas iguales a las de los hombres en el público.

---

<sup>20</sup> La cursiva es mía.

<sup>21</sup> El término tiene su origen en la instalación petrolífera de Daqing, donde, tras una serie de operaciones dificultosas, se instala en 1960 un primer pozo, bautizado como “Hombre de hierro”. Más tarde, cuando en 1963 una serie de catástrofes naturales arruinan los cultivos de Dazhai, “veintitrés muchachas de 14 a 18 años, todas alumnas del secundario, [...] bajo la dirección de Zhao Sulan, hija de campesinos pobres, y, en condiciones muy difíciles, disponen uno a uno plantíos de arroz a lo largo de decenas de hectáreas” (MJ, p. 167).

A juicio de Kristeva, si existiese algo como un “poder femenino”, este no radicaría en la capacidad de las mujeres para, plegándose ante las instituciones patriarcales, ocupar los puestos de poder antes reservados exclusivamente a los hombres:

Cuando leo que una “Muchacha de hierro” que conduce un barco está en vías de perder el timón y hasta su sangre fría, que el viejo Che viene a ayudarla y que ahora se pone “humildemente en la escuela de los pescadores experimentados”; yo me digo: si esta simple historia enseñara a las jóvenes chinas que nada es todo y que el “poder femenino” (así como tampoco el masculino) no existe, sería un gran paso adelante en su propia larga marcha. (MC, p. 168)

Kristeva encuentra otro ejemplo de este arquetipo en el caso de las mujeres que, habiendo sufrido el vendado de pies, eran obligadas sin embargo a trabajar en las fábricas como los hombres o las mujeres sanas, sin importar su estado de salud (MC, p. 100). Esta cuestión ha sido comentada también por Freitag, quien señala además que, a pesar de la prohibición legal, la práctica perduró en algunas zonas rurales (Freitag, 2010, p. 164).

Desde la sinología contemporánea, Amelia Sáiz López recoge algunas de las críticas vertidas desde el feminismo hacia la imagen de la “muchacha de hierro”, situándola como una estrategia del Partido Comunista para introducir a las mujeres en la cadena del trabajo productivo. Siguiendo a Harriet Evans<sup>22</sup>, comenta:

La construcción de la mujer liberadas se realizó sin la intervención ni los intereses de las propias mujeres porque, en el discurso del Partido Comunista Chino, formaba parte de un constructo, de la nueva hegemonía ideológica que necesitaba de una nueva terminología para asentarse. Por lo tanto, «liberación de las mujeres» no se refiere única ni exclusivamente a ellas, sino que la expresión simboliza la acción, la economía, la política, etc. (Sáiz López, 2006, p. 209)

En una línea similar, Yang (2002, p. 5) describe la creación de este arquetipo como una “desexualización” o incluso “masculinización” que, como las medidas legales antes mencionadas, obedece en realidad a intereses económicos amplios que van más allá de la emancipación de las mujeres.

De este modo, de la hipótesis de un pasado perdido a la Revolución Cultural, *Mujeres chinas* condensa un amplio periodo de la historia china que, como harán notar sus críticas, se aborda desde tópicos orientalistas y etnocéntricos. Llega el momento, pues, de abandonar la obra de Kristeva y de adentrarse en el terreno de las críticas de sus

---

<sup>22</sup> El texto de referencia aquí es «The Language of Liberation: Gender and Jiefang in early Chinese Communist Party Discourse», publicado en el número 1 de la revista *Intersections* (1998).

detractoras para observar, el “cruce incómodo de orientalismo y feminismo” en que se ubica la obra (Uberoi, 1991, p. 402).

### **3. Críticas tempranas desde el pensamiento decolonial**

Ya durante las décadas de los ochenta y los noventa, algunas voces del pensamiento decolonial comienzan a pronunciarse críticamente sobre *Mujeres chinas*, enfatizando principalmente su carácter orientalista. Estas críticas se hacen eco pues de la noción de “orientalismo”, canonizada por Edward Said (1978) y definida en su obra como “un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental” (Said, 2002, p. 19).

Mucho más que una “fantasía” acerca de Oriente, el orientalismo refiere a “un cuerpo de teoría y práctica” que reproduce y actualiza tópicos dañinos, convirtiéndose en “un filtro aceptado” (Said, 2002, p. 26) que sesga las investigaciones. Así, el orientalismo es, en primer lugar, “la *distribución* de una cierta conciencia geopolítica en unos textos” de distinto género; en segundo lugar, “la *elaboración* de una distinción geográfica básica” – Oriente y Occidente– y de unos “intereses” propiamente orientalistas y tomados de las contribuciones de otras disciplinas; y, finalmente, una “*voluntad o intención* de comprender –y en algunos casos, de controlar, manipular e incluso incorporar– lo que manifiestamente es un mundo diferente” (Said, 2002, p. 34).

La crítica más temprana llega de mano de Gayatri Chakravorty Spivak en un artículo titulado “French Feminism in an International Frame” (1981). Spivak sitúa su comentario en una discusión más amplia acerca de la cosificación de las mujeres tercermundistas en los estudios académicos conducidos por feministas occidentales. Spivak emplea aquí el término “victimización ideológica” –“*ideological victimage*”– para referirse al conjunto de estrategias y prácticas empleadas desde el contexto académico para realizar este reposicionamiento asimétrico de los sujetos implicados.

Tomando como punto de partida sus propias experiencias –“mujer joven de clase media-alta en la Calcuta de los años cincuenta”, especializada universitariamente en Inglés (Spivak, 1981, p. 154)–, denuncia Spivak la instrumentalización de las mujeres tercermundistas, puestas al servicio de los debates conducidos por feministas occidentales:

Cuando una intentaba pensar en las llamadas mujeres del Tercer Mundo en un ámbito más amplio, se encontraba atrapada [...] en una red cerrada de información inspirada en el mejor de los casos por preguntas como: “¿qué puedo hacer para ellas?” (Spivak, 1981, p. 154)

Desde esta perspectiva, los estudios feministas internacionales representan a las mujeres tercermundistas como objeto de compasión, observándolas sin interactuar con ellas, vertiendo una serie de prejuicios que silencian sus testimonios propios. A ojos de Spivak, *Mujeres chinas* recoge y actualiza las actitudes comentadas. La tarea sería, más bien, la siguiente:

La feminista académica debe aprender a aprender de ellas, a hablar con ellas, a sospechar que su papel no es el de corregir su acceso a la escena política y sexual desde nuestra superioridad teórica y nuestra compasión ilustrada. (Spivak, 1981, p. 156)

Spivak sitúa a Kristeva dentro del marco teórico francés al que pertenecen Derrida, Lyotard o Deleuze. De ellos dice, “han intentado entrar en contacto con aquello que no es Occidente porque han cuestionado, de una manera u otra, las excelencias milenariamente alabadas de la metafísica occidental” (Spivak, 1981, p. 157). Spivak considera así que el acercamiento a *Oriente* responde utilitariamente a una labor de elucidación de la identidad propia, que Kristeva manifiesta a través del tono *obsesivamente egocéntrico* de su obra:

Su pregunta, frente a esas mujeres silenciosas, se refiere más a su propia identidad que a la de ellas: “¿Quién habla, pues, frente a la mirada de las campesinas de Huxian”? [...] A pesar de su interés ocasional por entrar en contacto con lo otro de Occidente, de la metafísica, del capitalismo, la pregunta que repite es obsesivamente egocéntrica: si no somos lo que la historia y la filosofía oficiales dicen que somos, ¿quiénes (no) somos entonces?, ¿cómo (no) lo somos? (Spivak, 1981, p. 158)

Según Spivak (1981, p. 159), Kristeva simplifica y manipula la historia de China, de tal manera que encaje con sus intereses, incluso cuando ello implica ofrecer un retrato histórico incoherente, en el que un “brumoso pasado” hipotetizado y un presente apenas analizado –“fechas, legislaciones, personas importantes, lugares importantes”– se entremezclan en un relato caricaturesco (Spivak, 1981, p. 160).

Spivak (1981, p. 160) repara también en el empeño por ensalzar las virtudes de un «Oriente “clásico”» –estudiado “con reverencia primitivista”–, frente a un «Oriente “contemporáneo”» –que “se trata con desprecio realpolítico”–. Ello forma parte de una estrategia retórica amplia que Spivak tilda de “benevolencia colonialista” (Spivak, 1981,

p. 161), en la que los halagos a China constituyen en realidad tópicos dañinos que a través de la obra son perpetuados.

Más adelante, critica la ausencia de “experiencia analítica de las mujeres chinas” (Spivak, 1981, p. 161), pero también la bibliografía que Kristeva escoge para apoyar su tesis de la prehistoria matrilineal y matrilocal. Las fuentes escogidas son pocas, y para el momento en que Kristeva realiza su viaje, antiguas:

Para hablar de la Antigua China, Kristeva encuentra vestigios de una sociedad matrilineal y matrilocal antigua (las evidencias son espigadas de dos libros de Marcel Granet que datan de los años veinte y treinta y que tratan sobre “danzas folclóricas y leyendas” [...]), así como el libro general de Lévi-Strauss acerca de las estructuras elementales del parentesco). (Spivak, 1981, p. 159)

Poco después, afirma de nuevo:

Hasta donde yo sé, la única fuente de información de la autora –unas simples estadísticas– es un único artículo de Ai-Li S. Chin "Family Relations in Modern Chinese Fiction," en M. Freedman, ed., *Family and Kinship in Chinese Society*. (Spivak, 1981, p. 162)

Todo ello, enfatiza Spivak, no priva a Kristeva de realizar afirmaciones rotundas acerca de la historia y la sociedad chinas, pasando “en diez páginas de las afirmaciones especulativas a la causalidad psicológica” (Spivak, 1981, p. 159).

En el panorama contemporáneo, Ian Almond ha incidido en el narcisismo ya denunciado por Spivak, añadiendo que la actitud de Kristeva impide acceder a testimonios en los que las mujeres chinas manifiestan sus intereses e inquietudes reales (Almond, 2007, p. 135). En una línea similar, Hanan M. Ibrahim denuncia que las mujeres chinas descritas por Kristeva no son observadas como “subjetividades con historias individuales”, en la medida en que Kristeva “proyecta sobre ellas un modelo imaginario/orientalista” que invisibiliza la diversidad y complejidad de sus vivencias (Ibrahim, 2018, p. 4). Finalmente, Almond ha reparado también en la falta de rigurosidad con que Kristeva aborda la historia china:

La autora de *Mujeres chinas* escribe sobre dos mil años de cultura, lengua e historia con los que no está en absoluto familiarizada [...]. La facilidad con la que *Mujeres chinas* se deja arrastrar hacia especulaciones sobre un pasado mitologizado, inmutable y estático es sorprendente, especialmente cuando se detecta una “ruptura” entre este pasado supuestamente inmóvil hacia un presente maoísta volátil. (Almond, 2007, p. 135)

Diez años después de la publicación del escrito de Spivak, Lisa Lowe publica *Critical Terrains: French and British Orientalisms* (1991), donde dedica un capítulo a las

construcciones de China llevadas a cabo por Kristeva, Barthes y otros miembros del grupo Tel Quel. Lowe detecta en la obra de Kristeva un *uso estratégico* de las mujeres chinas, que son activamente retratadas como una otredad que convenientemente satisface sus necesidades intelectuales y políticas (Lowe, 1991, p. 137). En la obra de Kristeva, defiende, subyacen *deseos inconfesos* que orientan interesadamente la investigación, planteada y conducida en términos que permiten encontrar presuntas evidencias que confirman premisas ya previamente aceptadas:

*Mujeres chinas* es un texto que encarna varios deseos: un deseo teórico de encontrar una posición fuera del estructuralismo francés y el psicoanálisis desde la que estos paradigmas pueden ser criticados; un deseo feminista de descubrir y alabar una figura de poder femenino absoluto y de ubicar una sociedad matriarcal en la que este poder es efectivo; y, finalmente, un deseo, heredado del discurso del orientalismo, de encontrar en la historia de Oriente lo opuesto de Occidente, de encontrar todo aquello que está ausente y más allá del mismo. (Lowe, 1991, p. 139)

Así, la sociedad matrilineal y matrilocal prehistórica es tratada como prueba de la posibilidad de edificar sociedades ajenas a los binarismos patriarcales como las que pretende configurar el feminismo francés de la época (Lowe, 1991, p. 138; 141). Más tarde, la estructura de la lengua china es empleada para defender la existencia de este pasado, que a su vez coincide convenientemente con la noción de *chora* presentada en *La Revolución del lenguaje poético* (Lowe, 1991, p. 149). En su conjunto, Kristeva intenta defender que “las mujeres contemporáneas en China se han liberado y han resurgido como sujetos políticos plenamente autónomos, recuperando el estatus y el poder que poseían en la sociedad matrilineal y matrilocal original” (Lowe, 1991, p. 151), algo que no solo es cuestionable dado el carácter hipotético de dicha sociedad prehistórica, sino también si se tiene en cuenta la realidad material de las mujeres chinas bajo el régimen de Mao. Finalmente, Lowe recuerda que esta defensa del maoísmo se enmarca en el contexto del desencanto con el Partido Comunista Francés y Mayo del 68 (Lowe, 1991, p. 174).

Lowe concluye de este modo que, en la obra de Kristeva, “la mujer china es fetichizada y construida como el Otro del feminismo psicoanalítico occidental” (Lowe, 1991, p. 152), «reproduciendo curiosamente los deseos de dos narrativas que ostensiblemente trata de subvertir: las narrativas del orientalismo y del cortejo romántico, cuyos objetos son “lo oriental” y “la mujer”» (Lowe, 1991, p. 152).

La cuestión de la fetichización de China es abordada también por Rey Chow en *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East* (1991).

Más concesiva que Spivak o Lowe, Chow afirma que *Mujeres chinas* ha de ser entendida “como una *crítica* al discurso *occidental*”, que pretende exponer, ante todo, “las deficiencias epistemológicas de Occidente” (Chow, 1991, p. 5).

No obstante, Chow critica la feminidad que Kristeva atribuye a China, que convenientemente aparece como el Otro perfecto de Occidente (Chow, 1991, p. 5). A su juicio, la defensa del carácter pre-edípico de la lengua china, la descripción de un “orden maternal” prehistórico que se identifica con la *chora*, o su análisis del confucianismo y el taoísmo sirven a este proyecto (Chow, 1991, pp. 8–9). Recientemente, Deepika Bahri (2010, §25) ha hecho eco de los comentarios de Chow, denunciado el “uso de estrategias esencialistas” empleadas para representar a las mujeres tercermundistas como una “totalidad indiferenciada”.

Chow (1991, p. 8) repara también en “la modestia y las actitudes autodespectivas” que pueblan la obra, y que “Kristeva subraya al enfatizar la naturaleza especulativa y culturalmente situada de su proyecto”. En línea con Spivak, Chow (1991, p. 8) considera también que todo ello forma parte de una estrategia retórica para contrarrestar el tono general de la obra, de la que extrae conclusiones muy parecidas a las de Lowe:

El libro de Kristeva sobre mujeres chinas nos muestra cómo la seductora táctica de “feminizar” otra cultura para intentar criticar el discurso occidental termina repitiendo los mecanismos de ese mismo discurso, no pudiendo constituirse por tanto como una alternativa. (Chow, 1991, p. 32)

Finalmente, en *Orientalist typologies*, Tomo Hattori (1994, p. 40) reúne y anuda las críticas de las tres autoras mencionadas, coincidiendo con ellas en que Kristeva recurre a China solo en la medida en que esta le es “útil” –al poder imaginarla como espacio maternal–. Hattori extiende su crítica también a las intérpretes de Kristeva –Kelly Oliver y Toril Moi– quienes, si bien conocen las críticas formuladas a *Mujeres Chinas* –Moi cita el artículo de Spivak (Moi, 1986, p. 138)–, se muestran laxas en sus comentarios a la obra (Hattori, 1994, p. 46).

#### **4. Juegos de lenguaje. Una relectura de Kristeva desde herramientas wittgensteinianas y de las epistemologías social y del punto de vista.**

Buscando profundizar en las críticas planteadas a la obra de *Mujeres chinas*, en lo que sigue se lleva a cabo un examen del enfoque kristeviano y sus sesgos orientalistas desde la perspectiva abierta por los “juegos de lenguaje” de Ludwig Wittgenstein.

Como hemos podido observar, Kristeva demuestra a lo largo de su obra una preocupación constante por dilucidar el lugar desde el que el conocimiento es producido, poniendo de relieve la contextualización de los sujetos en entramados de relaciones sociales que en *Semeiotikê* nos eran presentadas como “texto”, y para cuyo examen terminaba de perfilar en “El sistema y el sujeto hablante” los enfoques en marxistas y psicoanalíticos. La primera parte de *Mujeres chinas* obedece a estas intuiciones. De una manera similar, Wittgenstein incide durante la segunda etapa de su producción bibliográfica en el carácter situado de los sujetos de conocimiento, participantes de *juegos* donde lenguaje y praxis se entretujan, revelando formas particulares de vida.

A pesar de sus aires de familia, existen importantes divergencias que, desde una perspectiva wittgensteiniana, nos permiten incidir en las deficiencias del semanálisis desarrollado por Kristeva. Centrándonos en los escritos de su segunda etapa, nos apoyaremos principalmente en *Investigaciones filosóficas* [IF] (1953) y *Sobre la certeza* [SC] (1969), que serán acompañadas de *Cuaderno azul* (1933–1934) [CA], *Cuaderno marrón* [CM] (1934–1935), *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer* [ORDF] (1967) y *Zettel* [Z] (1969).

El carácter situado de los sujetos de conocimiento por el que aboga Wittgenstein requiere, sin embargo, de matizaciones importantes. Como pone de relieve Carla Carmona (2022), el sujeto wittgensteiniano, incluso en la segunda etapa de su pensamiento, es todavía un sujeto concebido desde mimbres metafísicos, que, retratado como agente conocedor, parece carecer de identidad propia. Ello invisibiliza los espacios que las personas ocupan *dentro* de los juegos de lenguaje, y con ello, las divergencias, potenciales o actuales, en sus posibilidades de participación debido, por ejemplo, a sus rasgos identitarios.



A este respecto, resultan de ayuda las herramientas brindadas por las epistemologías social y del punto de vista. Definida ampliamente como “la interrogación interdisciplinar por la miríada de formas en que los humanos socialmente adquirimos, creamos, construimos, transmitimos, almacenamos, representamos, comprobamos y examinamos conocimientos, informaciones, creencias y juicios” (Fricker et al., 2020, p. xvi), la epistemología social se enmarca en el llamado “giro político de la filosofía analítica<sup>23</sup>” (Bordonaba-Plou et al., 2022), teniendo por objeto el análisis de contextos políticos concretos, así como el desarrollo de herramientas de resistencia que orientan la filosofía hacia el activismo (Bordonaba-Plou et al., 2022, 14). Por su parte, enmarcadas en la epistemología feminista, las epistemologías del punto de vista ponen de relieve el modo en que las identidades encarnadas por los sujetos –y los prejuicios de género, raza o clase que se les aparejan– afectan determinantemente a las posibilidades de conocimiento y las ignorancias de los sujetos implicados.

El objetivo de una relectura como la que proponemos, y con ello navegamos el cauce abierto por Patricia Uberoi, no será determinar si las representaciones ofrecidas por Kristeva se adecúan a la realidad histórica, «buscando comprender la “verdad” del antes y el después de la mujer china a través del curso de la revolución» (Uberoi, 1991, p. 388); sino esclarecer los movimientos intelectuales que subyacen al escrito para analizar cómo las mujeres chinas fueron «“construidas” desde el punto de vista de los objetivos y autopercepciones de una corriente del movimiento feminista de Occidente» (Uberoi, 1991, p. 388).

#### ***4.1. Conocimiento situado: juegos de lenguaje y otras herramientas wittgensteinianas***

Como vimos, Spivak acusa a Kristeva de mantener una actitud narcisista, en la medida en que dedica buena parte de su obra a elucidar cuál es *su* lugar –como filósofa perteneciente a la tradición occidental– mediante la observación instrumental de las mujeres chinas, cuya identidad histórica es caricaturizada (Spivak, 1981, pp. 158–159).

---

<sup>23</sup> Merece la pena destacar que, aceptando el diagnóstico de Anna Garry, Bordonaba et al. señalan como rasgo distintivo de la escuela filosófica analítica la consideración de Wittgenstein como una de sus “figuras canónicas” (Bordonaba-Plou et al., 2022, p. 5).

A nuestro juicio, Spivak alude aquí a dos cuestiones que han de ser diferenciadas: si bien es cierto que Kristeva simplifica y manipula a voluntad la historia china para que coincida con sus intereses, no parece claro que la primera parte de la obra, y en especial el episodio del pueblo de Huxian, obedezcan al narcisismo. Desde nuestra perspectiva, es justo conceder que Kristeva trata en ese punto de conducir una explicitación honesta de su punto de vista, así como de los prejuicios que arrastra y de los que, al menos aquí, dice querer desprenderse. En este sentido, consideramos que la lectura de Chow, quien nos describe *Mujeres chinas* como una crítica de “las deficiencias epistemológicas de Occidente” (Chow, 1991, p. 5) resulta más acertada.

La noción wittgensteiniana de “juego de lenguaje” nos permite arrojar luz sobre el tipo de inquietudes expresadas por las autoras, en la medida en que nos permite examinar no solo la concepción que Kristeva tiene de su propio emplazamiento epistémico, sino también del emplazamiento que concede a las mujeres chinas durante su examen.

En *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein nos habla de los juegos de lenguaje como el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (IF §7), apareciendo así acompañado el lenguaje por prácticas *no necesariamente lingüísticas* –y que, por tanto, no deberían examinarse bajo una perspectiva *textual*, como apuntaría Kristeva–. En términos de Peter S. Hacker, este enfoque manifiesta el deseo de reemplazar la concepción del lenguaje como cálculo y representación por una concepción antropológica y etnológica (Hacker, 2015, p. 4).

Hacker centra su atención en los párrafos §§18–25. Ilustrando el lenguaje como una “vieja ciudad” (IF §18), Wittgenstein imbrica los juegos de lenguaje con la noción de “forma de vida”, “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (IF §19), permitiendo concebir el lenguaje como un *espacio* que habitamos y con el que nos familiarizamos a través de la práctica. Carmona ha señalado la rotundidad de este último párrafo formulándolo de manera negativa, afirmando con ello que “no podemos imaginar un lenguaje sin imaginar una forma de vida” (Carmona, 2022, p. 13).

Desde esta perspectiva, se quiebra la concepción del lenguaje como un entramado de proposiciones que siguen *una forma general*, que se componen de sujeto y predicado, cuyo fin es describir, y a las que puede adscribirse siempre un valor de verdad –todas ellas, tesis previamente aceptadas en el *Tractatus logico-philosophicus*, a raíz de la

discusión con Frege y Russell<sup>24</sup>– (Hacker, 2015, pp. 6–7). Con ello, afirma Hacker, Wittgenstein pone de manifiesto que “hablar un lenguaje es una actividad” (Hacker, 2015, p. 7), algo que es afirmado casi explícitamente por el propio Wittgenstein:

La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. (IF §24)

Más adelante, Wittgenstein insiste de nuevo en la multiplicidad indeterminada de los juegos de lenguaje, ofreciendo numerosos ejemplos de prácticas en las que el lenguaje es utilizado de diversas maneras (IF §§23–24)<sup>25</sup>. Esta indeterminación constituye, a juicio de Michael Ter Hark, el rasgo característico de los juegos de lenguaje (Ter Hark, 1990, p. 6). En *Sobre la certeza*, Wittgenstein incide de nuevo en la cuestión, señalando esta vez su carácter diacrónico al afirmar que “el juego de lenguaje cambia con el tiempo<sup>26</sup>” (SC §256). Este párrafo nos lleva a recordar esa “vieja ciudad” de la que hablaba al comienzo de las *Investigaciones*, “maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos” (IF §18).

Estas líneas, al menos por lo pronto, pueden recordarnos a la afirmación kristeviana según la cual el texto “no se contenta con *representar* –con *significar* lo real” (TES, p. 10) y a su deseo de concebir el texto en una pluralidad de práctica significantes (SSS, p. 30) situadas históricamente (SCI, p. 199). Lejos de apresurarnos a afirmar que ambas nociones resultan coincidentes, sus aires de familia deben invitarnos a detectar sus divergencias.

Estas aparecen cuando, más adelante, Wittgenstein afirma que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (IF §43). La idea reaparece en *Sobre la certeza*, cuando afirma que “cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con estos,

---

<sup>24</sup> En el *Tractatus*, Wittgenstein nos habla del lenguaje como representación (TLP 2.11) o “modelo” (TLP 2.12), ofreciendo una imagen que sus intérpretes definen como “pintura de la realidad” (Prades Celma & Sanfélix Vidarte, 2002. p. 73). Carla Carmona ha enfatizado el tránsito no abrupto que existe entre las dos etapas del pensamiento wittgensteiniano en un artículo de reciente publicación cuyo título resulta especialmente esclarecedor: «“De lo fijo y lo persistente frente al movimiento y la mutación: Del peculiar modo de afrontar el deseo de determinación en el “Tractatus”» (Carmona, 2021a).

<sup>25</sup> IF §23 es representativo de dicha diversidad: “Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes— Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas— Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)— Relatar un suceso— Hacer conjeturas sobre el suceso— Formar y comprobar una hipótesis— Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas— Inventar una historia; y leerla— Actuar en teatro— Cantar a coro— Adivinar acertijos— Hacer un chiste; contarlos— Resolver un problema de aritmética aplicada— Traducir de un lenguaje a otro— Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar—”.

<sup>26</sup> En la traducción citada puede leerse “el juego *del* lenguaje cambia con el tiempo” (SC §256, el énfasis es mío). No obstante y para respetar el significado de la expresión wittgensteiniana, se ha decidido unificar la traducción como “juego de lenguaje”.

los significados de las palabras” (SC §65). Más adelante en las *Investigaciones*, Wittgenstein nos habla de los juegos de lenguaje como contextos en los que los “conceptos: proposición, lenguaje, pensamiento, mundo [...] han de aplicarse” (IF §96). Esta es la determinación enfatizada por Ter Hark, quien presenta la noción wittgensteiniana como “campo de aplicaciones” o “contextos lingüísticos primarios de acuerdos de los que las palabras y las expresiones verbales obtienen su significado” (Ter Hark, 1990, p. 33). Esta idea aparece mencionada también en *Zettel*, donde el uso de una palabra en sus “circunstancias específicas” resulta indisociable de su correcto aprendizaje (Z §§115,116).

Enfrentar los párrafos citados, reparando en la noción de “aplicación” manejada por Wittgenstein y en el verbo “obtener<sup>27</sup>” empleado por Ter Hark, nos permite detectar la radicalidad de IF §43. Desde la perspectiva wittgensteiniana, los significados que atribuimos a los conceptos que manejamos solo son tales *en* el uso mismo que hacemos de dichos conceptos, constituyendo ambos, *uso* y *significado*, un único momento indisociable.

Esta tesis puede rastrearse hasta *Cuaderno azul*, donde afirma Wittgenstein que, si el uso se concibe como “la vida del signo”, no ha de tenérselo sin embargo como un objeto externo con el que este *coexiste* (CA, p. 31). Así, afirma Wittgenstein, “la frase tiene vida”, advirtiendo sin embargo que ha de escaparse de “la tentación de imaginar aquello que da vida a la frase como algo de una esfera oculta que acompaña a la frase” (CA, p. 31). La expresión *vida del signo* se repite también en *Zettel*, donde, de manera similar, afirma Wittgenstein que “el signo tiene vida sólo en el sistema”, esto es, en el juego en que se usa (Z §146).

Como vemos, *uso* y *significado* constituyen un único momento, de tal manera que, y con ello cierra el escrito, “el significado de la expresión depende por completo de cómo seguimos usándola” (CA, p. 108). En consecuencia, Wittgenstein incide en *Cuaderno marrón* en la necesidad de considerar los juegos de lenguaje como un *todo* integrado, que no debe descomponerse para tomar sus partes –los *contextos*, las *expresiones*– aisladamente (CM §I.56). Esta apreciación nos permite revisar las expresiones “campo

---

<sup>27</sup> En el inglés original, Ter Hark emplea el verbo “to derive”, que podemos traducir como *obtener*, *extraer* o *derivar*.

de aplicaciones” o “contextos lingüísticos primarios de acuerdos” empleadas por Ter Hark, incidiendo de nuevo en la totalidad constituida por cada juego.

La tesis aquí planteada nos permite superar el dualismo significante/significado con el que Kristeva luchaba en sus primeros escritos (1967–1969), y al que, a pesar de su propuesta de los “procesos significantes” (1973), no lograba dar una respuesta claramente satisfactoria, en la medida en que quedaba sin esclarecer, todavía, si un análisis de tipo textual, *incluso si fija su mirada en la multiplicidad material de las prácticas, prescinde de un significado que se piensa contrapuesto al significante.*

Finalmente, nos habla Wittgenstein de los juegos de lenguaje como contextos donde los sujetos “conducen en el lenguaje”, que no se concibe ya como meras “opiniones”, sino como “forma de vida” (IF §241). Los sujetos que *juegan* juntos actualizan “no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios” (IF §242). Conforman pues, en términos de Hacker, una “comunidad” en la que existe un “acuerdo profundo e incuestionable acerca de las reglas que rigen el uso de las expresiones del lenguaje y *qué cuenta como uso correcto*” (Hacker, 2015, p. 8).

Los acuerdos aceptados constituyen de este modo la *gramática*<sup>28</sup> que rige los juegos de lenguaje, y que, advierte Julián Marrades, cabe concebir como “el conjunto de reglas que rigen los múltiples usos de una expresión” (Marrades, 2013, p. 129). Esta noción queda bien iluminada a través de la concepción wittgensteiniana de “certeza”, que responde *a aquello que nos permite decidir acerca de la verdad o falsedad de una proposición, y con ello, acerca de la corrección de su uso en un juego* (SC §5). Wittgenstein se refiere a las certezas como una “imagen del mundo” o “trasfondo” sobre el que se distingue lo verdadero de lo falso (SC §94), o como “mitología” o “reglas de juego” que, sin necesidad de ser explicitadas, pueden aprenderse a través de la práctica misma (SC §95). La importancia de la praxis es enfatizada también en *Zettel*: “no puedo describir la forma (en general) en que ha de usarse una regla, como no sea *enseñando, entrenando* en el uso de la regla” (Z §318). Desde aquí se ve pues que las certezas –

---

<sup>28</sup> Wittgenstein menciona por ejemplo de la gramática de “saber”, “poder” o “ser capaz” (IF §150), “ajustar” y “entender” (IF §182), “significar” (IF §187), “seguir una regla” (IF §199) o “dolor” (IF §257). En el *Cuaderno marrón* aparecen también el ejemplo de la “regla” (CM §41) y el de “poder” o “ser capaz” (CM §43).

tomadas wittgensteinianamente— conforman el tejido de ese *acuerdo profundo* que subyace a los juegos de lenguaje.

Las certezas y su gramática, no han de pensarse, con todo, como un fundamento inamovible, *fijo y persistente*, sino tan móviles y diversas como los propios juegos de lenguaje. Como pone de manifiesto Isidoro Reguera, si de ellas y su gramática *depende* “todo lo que ha de ser posible y lo que no”, ellas dependen a su vez de “la praxis social diaria y colectiva, de sujetos concretos, que constituye los juegos y sus reglas” (Reguera, 2021, p. 55). En términos del propio Wittgenstein, “es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje” (SC §204); actuación, incide de nuevo Carmona, que es “inseparable del resultado de cada una de sus aplicaciones” (Carmona, 2022, p. 13).

De las muchas metáforas empleadas por Wittgenstein para referirse a las certezas<sup>29</sup>, resulta especialmente esclarecedora a este respecto la metáfora del cauce del río. “Canal” que limita (SC §96), “lecho” sobre el que fluye el pensamiento (SC §97) o “roca” que constituye el “margen” del río (SC §99), nuestras certezas pueden sin embargo resultar erosionadas por aquellas “proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen” (SC §96). De este modo, se altera pues la relación entre ambas: “las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican” (SC §96), “el lecho del río puede desplazarse” (SC §97). El trasfondo sobre el que juzgábamos la verdad y la falsedad, el canal o lecho que conduce nuestro pensamiento, y, en definitiva, ese *acuerdo profundo* que orienta nuestra vida, es siempre permanentemente revisable.

Examinar la noción de “certeza” nos permite pues enfatizar de nuevo el carácter permanentemente revisable de los juegos de lenguaje, dado que los acuerdos que los sustentan obedecen también a la praxis de quienes de ellos participan. Andy Hamilton ha incidido en la importancia que la “falta de fundamento” tiene en *Sobre la certeza*, afirmando con ello que “nuestro sistema de creencias es una red de conexiones en constante evolución de juegos de lenguaje distintos, aunque interdependientes” (Hamilton, 2017, p. 50).

---

<sup>29</sup> En un escrito reciente titulado “Racionalidad débil y animalidad. Un pluralismo reticular con límites” (2021), Ángeles J. Perona conduce un estudio exhaustivo de las metáforas empleadas por Wittgenstein para ilustrar las certezas. Además de las ya mencionadas, J. Perona rescata otras como la de “márgenes” (SC §88), “reglas de control” (SC §98), “sustrato” (SC §162), “nido” (SC §225), “andamiaje” (SC §211) o “ejes de rotación”, “goznes” y “bisagras” (SC §152; 341–342) (Perona, 2021, pp. 123–125).

## **4.2. Encarnando a los sujetos de los juegos de lenguaje wittgensteinianos**

Como se puso de relieve en la introducción, aunque la noción de juego de lenguaje es valiosa para reexaminar la obra de Kristeva, la comprensión wittgensteiniana del sujeto contiene todavía innegables trazas metafísicas que deben reexaminarse. Como ya se anticipó, Carmona (2022, p. 28) ha puesto de manifiesto el carácter todavía abstracto y desencarnado del sujeto wittgensteiniano incluso en la segunda etapa de su pensamiento.

Concebido como “actividad, uso, pensamiento accionado, figura lógica proyectada” – rasgos que no resultan ajenos tampoco al protagonista del *Tractatus* (Carmona, 2022, p. 14)–, el sujeto de las obras citadas aparece como un agente capaz de participar en juegos, pero cuyo nombre, rostro y relevantes rasgos identitarios nos resultan por entero desconocidos. El sujeto de las *Investigaciones filosóficas* es así un “sujeto de-situado” (Carmona, 2022, p. 24), que, si bien se sabe emplazado en juegos, es retratado todavía con una fijeza que se retrotrae a los años del *Tractatus* (Carmona, 2022, p. 26). Carmona llama nuestra atención sobre los adultos y los niños que aparecen al comienzo de las *Investigaciones* (Carmona, 2022, p. 27), y que nos hacen ver que en la obra “estamos ante mucha gente, pero ante ninguna persona en concreto, porque estamos, en última instancia, ante acciones” (Carmona, 2022, p. 28).

Es en este punto donde nos auxilian las epistemologías social y del punto de vista – fraguada esta última en especial desde una conciencia feminista que debe ser puesta de relieve–, que nos permiten precisamente plantear preguntas acerca de la *identidad* de los sujetos involucrados en los intercambios que posibilitan la construcción del conocimiento, revelando así su condición, parafraseando a Carmona, como *personas concretas*.

Este enfoque permite incidir en la condición de mujer occidental de Kristeva como rasgo determinante en la escritura de *Mujeres chinas*, ineludible en lo que respecta a su relación con las mujeres a quienes investiga. Desde aquí es posible reexaminar las acusaciones de orientalismo vertidas contra la autora, y que, anticipando ya las herramientas que nos disponemos a emplear, tomaremos como *una injusticia epistémica que, mediante un manejo perniciosamente ignorante de la información y un trato injusto para con las informantes, perpetúa relaciones de dominación estructural*.

#### 4.2.1. Herramientas de la epistemología del punto de vista

Las implicaciones antropológicas y etnológicas de la noción de juego de lenguaje fueron puestas de manifiesto por Peter Winch, quien, a propósito de su polémica con Evans-Pritchard acerca del pensamiento mágico-religioso de las sociedades consideradas primitivas, afirmaba que no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje, sino que “lo real y lo irreal se manifiestan *en* el sentido del lenguaje” (Winch, 1991, p. 84). Con ello, Winch señalaba la necesidad de comprender las prácticas que para el investigador resultan ajenas o extrañas desde *su* contexto, comprendiendo cada práctica como un juego de lenguaje que resulta ininteligible si se omite su conexión con otros juegos de lenguaje (Winch, 1991, p. 97). Así, cada juego debe tomarse como *parte* de una forma de vida solo en la cual tiene sentido:

Al estudiar otras culturas no sólo podemos aprender distintas posibilidades de hacer las cosas, otras técnicas. Es mucho más importante que podamos aprender otras posibilidades de darle sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la importancia que puede tener para alguien el desarrollo de ciertas actividades, al tratar de contemplar el sentido de su vida como un todo. (Winch, 1991, p. 97)

Como pone de manifiesto Nicolás Sánchez Durá en un comentario sobre la polémica, la postura de Winch tiene por objetivo combatir el “universalismo abstracto eurocéntrico, concordando “con un impulso moral y político anticolonial” (Sánchez Durá, 2015, p. 417) en el que el investigador debe cuestionar su *punto de vista* para poder efectivamente comprender al que se le aparece como Otro.

Estas intuiciones, esbozadas desde la obra de Wittgenstein, subyacen también a la propuesta de *epistemología del punto de vista*, que, en términos de Donna Haraway, parte de “conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política” (Haraway, 1995, p. 329).

La propuesta ha sido resumida por Alessandra Tanesini en tres tesis: en primer lugar, la *tesis del conocimiento situado*, según la cual el conocimiento está situado en tanto en cuanto todo conocimiento se basa en evidencias que son más accesibles para determinadas perspectivas. En segundo lugar, la *tesis del punto de vista*, que afirma que algunas perspectivas están epistémicamente privilegiadas en la medida en que, partiendo de un espectro informacional más amplio, ofrecen un conocimiento menos parcial. Finalmente, queda la *tesis de la inversión*, según la cual las perspectivas de los grupos socialmente subordinados están epistémicamente privilegiadas en comparación con los



grupos dominantes (Tanesini, 2020, p. 335). Esta última tesis entronca con la obra de Sandra Harding, quien señala que, en sociedades estratificadas por motivos identitarios – “raza, procedencia étnica, clase, género, sexualidad u otras políticas que estructuran la sociedad” (Harding, 1992, p. 442)–, las propias pretensiones de objetividad manejadas por los grupos dominantes invisibilizan los propios sesgos, limitando su capacidad para conocer (Harding, 1992, p. 442). Harding propone así “comenzar a pensar desde las vidas de los marginalizados” (Harding, 1992, p. 438), cuyas experiencias vitales permiten detectar los sesgos prejuiciosos operantes.

La epistemología del punto de vista es uno de los principales enfoques de los que participan las *epistemologías feministas* –(por ejemplo, cf. Harding, 1991; Haraway, 1995)– que, de acuerdo con Heidi Grasswick, están orientadas a “exponer y comprender la importancia epistémica del género en nuestras relaciones sociales” (Grasswick, 2020, p. 295), atendiendo a su relación con otras variables identitarias, como “la raza, la procedencia étnica, la sexualidad, las capacidades corporales o la clase (por nombrar algunas)” (Grasswick, 2020, p. 295).

Como pudimos observar, Kristeva realiza en la primera parte de *Mujeres chinas* un ejercicio de explicitación de las coordenadas desde las que emprende su investigación. Este ejercicio coincide con los intereses generales de la propuesta de la epistemología del punto de vista, pudiendo ser tomado incluso como un ejemplo de la *tesis de la inversión* de Harding. Como señala Patricia Uberoi, es su posición como mujer, subalterna por motivos de género en Occidente, lo que le permite reparar en la situación específica de las mujeres chinas, en el contexto de *su* sociedad.

En general, la escritura sobre China [...] ha racionalizado relaciones de dominación y sometimiento, de líder y dirigido, afirmando la superioridad que el hablante metropolitano se atribuye a sí mismo. [...] Pero imaginemos que la hablante es una mujer, consciente de su posición de sumisión en una estructura de poder basada en el género. En ese caso, la hablante quizá pueda *identificarse* con la condición de la mujer china, ya que su voz subalterna es traspuesta en otra sociedad. (Uberoi, 1991, p. 388)

Kristeva atiende así al modo en que las variables identitarias se superponen y entretrejen en la sociedad china, dilucidando con ello el lugar específico que ocupan las mujeres. En este sentido, la obra de Kristeva prefigura en cierto modo la noción de “interseccionalidad” abordada en el contexto académico por Kimberlé W. Crenshaw, y estudiada desde la epistemología social por Patricia Hill Collins.

Inicialmente, Crenshaw emplea el concepto de interseccionalidad “para señalar las distintas formas en que la raza y el género interactúan” (Crenshaw, 2012, p. 89), tomando también la dimensión de clase como indisociable de las dos anteriores (Crenshaw, 2012, p. 91). La interseccionalidad permite así elaborar una “perspectiva crítica” que, en términos de Collins, pone de manifiesto cómo las variables identitarias “operan, no como entidades unitarias y mutuamente excluyentes, sino más bien como fenómenos que se construyen recíprocamente y que dan forma a desigualdades sociales complejas” (Collins, 2015, p. 2).

Aunque en *Mujeres chinas* no observamos un análisis sistemático del entramado identitario, sí podemos detectar la decisión de estudiar a quienes se ven afectadas por múltiples opresiones, y cuya situación queda invisibilizada en el análisis si, como afirma Crenshaw, se pone el foco en los miembros más privilegiados del grupo (Crenshaw, 2012, p. 91). La obra de Kristeva también se acoge, en este sentido, a las advertencias que Yang realiza acerca de la necesidad de analizar cada propuesta feminista desde su contexto cultural concreto, afirmando que el caso chino resulta incomprensible si no se considera en el marco del desarrollo sociopolítico nacional (Yang, 2022, p. 2).

Ha de concederse, por otro lado, que el tipo de estudio planteado por Kristeva no resultaba común en su momento de publicación. Desde la antropología, Henrietta L. Moore sitúa el origen de una “antropología de la mujer” –que no feminista– a comienzos de los años setenta (Moore, 2004, p. 14), algo en lo que también coincide Barbara Watson Andaya (2007, pp. 113–114). Al poner de manifiesto la importancia del estudio de las mujeres en la historia, Kristeva participa también anticipada y tímidamente de la *renovación de la disciplina histórica* esbozada en el contexto contemporáneo por Mónica Bolufer Peruga, necesaria no solo para “saldar una deuda moral con las mujeres y los hombres del presente y del pasado, sino también y fundamentalmente porque sólo así es posible comprender de verdad el cambio histórico” (Bolufer Peruga, 2018, p. 25).

Con todo, existen divergencias entre las epistemologías del punto de vista y la perspectiva empleada en *Mujeres chinas*, en la medida en que Kristeva comete algunas de las malas prácticas intelectuales señaladas por Harding, apartándose con ello de la dirección tomada por la perspectiva interseccional en el campo de la historia o la antropología.

El enfoque de Harding tiene por objetivo lograr una “objetividad fuerte”, entendida esta como un tipo de conocimiento en el que “el sujeto de conocimiento es situado en el mismo plano crítico y causal que los objetos a conocer” (Harding, 1991, p. 458). Como psicoanalista que mira a través de sus anteojos (MC, p. 54), Kristeva pone en juego una distancia epistémica entre sí misma y las mujeres chinas que, si bien le permite contrastar sus diferencias culturales, lleva aparejada una jerarquización que cosifica al grupo humano estudiado. Con ello, actualiza el prejuicio orientalista que hace de Oriente una “realidad inerte” que “está simplemente *allí*” (Said, 2007, p. 24), y que, como denunciaban Spivak y Lowe, Kristeva usa libremente para sus intereses (Lowe, 1991, p. 137; Spivak, 1981, p. 154). Con ello, Kristeva incurre en el tipo de etnocentrismo epistémico denunciado por Harding, que, más allá de las afirmaciones explícitamente etnocéntricas, consiste en imponer unos estándares de conocimiento propios sobre culturas ajenas (Harding, 1991, p. 446) –y que podemos observar concretamente, por ejemplo, en su interpretación freudiana del vendado de pies (MC, p. 98)–.

En este punto, podemos echar mano de las *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer* de Wittgenstein, y reexaminar con ellas la propuesta de Harding. En el escrito, Wittgenstein aborda precisamente la cuestión de la actitud con la que el antropólogo debiera enfrentarse a las culturas que examina, especialmente cuando las observa a través de la lente del primitivismo. Sus advertencias son al menos dos:

En primer lugar, considera que la antropología ha de ser, ante todo, *descriptiva* –plenamente filosófica, entonces, desde el prisma wittgensteiniano–, y no *explicativa* –incluso si “¡¡¡los investigadores quisieran tener siempre una teoría!!!” (ORDF, p. 89) –. Ante la cultura que aparece como ajena o extraña, «sólo se puede *describir* y decir: “así es la vida humana”» (ORDF, p. 53), rechazando con ello las pretensiones de ofrecer una *hipótesis* que dé con las causas que rigen las prácticas culturales investigadas. La mirada del antropólogo ha de ser pues una mirada *sinóptica* –mencionada también en IF §122–, que permite “ver las conexiones” entre los “hechos” examinados (ORDF, p. 68).

En segundo lugar, el propio investigador no ha de quedar fuera de la investigación misma, aceptando pues que aquello que parece “profundo” o “siniestro”, ajeno e inquietante, “no se comprende por sí mismo [...], sino que somos *nosotros* los que proyectamos desde una experiencia que está en nuestro interior” (ORDF, p. 83). La mirada antropológica es siempre una mirada situada, cargada de *experiencias* que determinan nuestra búsqueda del *sentido* de lo observado –como sucede, señala

Wittgenstein, cuando buscamos reconstruir una casa al observar unas ruinas (ORDF, p. 85–86)–. Para Wittgenstein, el investigador se sitúa en el mismo nivel que su objeto de estudio, anticipando, por tanto, las exigencias de la objetividad fuerte planteadas por Harding.

Desde una perspectiva wittgensteiniana, *Mujeres chinas* fracasa a la hora de atenerse a las dos advertencias esbozadas. En primer lugar, si bien Kristeva emplea el tipo de mirada *sinóptica* que busca conexiones entre las distintas prácticas significantes, su investigación se enfoca hacia la elaboración de hipótesis que *explican* –desde la causalidad psicológica incluso, de acuerdo con Spivak (1981, p. 159)– los hechos examinados. Su hipótesis acerca de la sociedad matrilineal y matrilocal o su interpretación freudiana del vendado de pies son ejemplos claros. En cuanto a la segunda advertencia y su involucración personal en la investigación, ya hemos visto que *Mujeres chinas* no cumple con las exigencias de la objetividad fuerte planteadas por Harding, lo que la lleva a la cosificación de las mujeres sobre las que vierte su mirada.

Pero, volviendo a la noción wittgensteiniana de juego de lenguaje, puede incluso repensarse la noción de Harding de “punto de vista” e incidir en las deficiencias del enfoque kristeviano. Aun a pesar de explicitar su punto de vista, Kristeva maneja una concepción rígida de lo que los emplazamientos epistémicos suponen, manifestando inclinaciones todavía estructuralistas desde las que concibe a los sujetos como ocupando un espacio concreto y nítidamente delimitado. Frente a ello, los juegos de lenguaje nos invitan a una comprensión de los contextos como fluctuantes y difusos (IF §§23–24; SC §65), en los que el lenguaje se mezcla con prácticas de las que cabe tomar parte (IF §7) para comprender el significado de los términos que se ponen en juego (IF §43). El enfoque wittgensteiniano nos lleva así a eliminar esa distancia epistémica que nos separa del Otro, que deja de ser concebido como tal. En este sentido, el enfoque wittgensteiniano permite cumplir con el “imperativo de interacción epistémica” propuesto desde la epistemología social por José Medina, que llama a los sujetos a compartir, comparar y contrastar de manera práctica las experiencias vividas y los imaginarios de los que participan (Medina, 2013, p. 7).

Sin duda, Kristeva fue honesta a la hora de reconocer que, en su viaje a China, miraba a través de unas gafas, y su ejercicio de autocritica al respecto resulta loable. Ahora bien, con Wittgenstein nos damos cuenta de que la cuestión no radica en buscar unas gafas que

nos permitan ver China tal y como es. Se trata, por el contrario, de abandonar el método de la mera observación para participar *juntos* de la producción de conocimiento.

#### 4.2.2. *Injusticia testimonial y práctica etnográfica*

A pesar del tono eminentemente descriptivo –que toma como base las *observaciones* realizadas– de la obra, el penúltimo capítulo de *Mujeres chinas*, titulado “Entrevistas”, incluye algunos breves diálogos con mujeres que durante su estancia auxiliaron a Kristeva en su investigación. Kristeva cita aquí diversos testimonios de los que nos interesa, no tanto hasta qué punto confirman o refutan las hipótesis de la autora, sino *el modo en que Kristeva actúa en dichos diálogos, así como la manera en que estos son ofrecidos al lector*. Estos encuentros nos permiten vislumbrar, siguiendo a Spivak, la “superioridad teórica” y la “compasión ilustrada” desde las que las feministas académicas occidentales se refieren a las mujeres de otros contextos (Spivak, 1981, p. 154).

En un escenario como este puede apreciarse la importancia de la noción wittgensteiniana de “juegos de lenguaje”, que nos permite dibujar el espacio en que acontecen los intercambios cognoscitivos, pero también sus lagunas para dar cuenta de la identidad de los sujetos involucrados, y con ello de *los prejuicios identitarios que sesgan e incluso imposibilitan los diálogos*.

Acudiendo a la epistemología social, la noción de *injusticia testimonial* acuñada por Miranda Fricker nos permite salvar estos obstáculos. De acuerdo con Fricker, una injusticia testimonial tiene lugar “cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (Fricker, 2017, p. 17)<sup>30</sup>. Esta disminución recibe el nombre de “déficit de credibilidad prejuicioso identitario” (Fricker, 2017, p. 58).

En “Entrevistas”, Kristeva incluye un nuevo diálogo con Zhang Shufang a propósito de las ruinas del Museo de Panpo, y en el que se muestra disconforme con los conocimientos expuestos por Zhang. Aunque Kristeva incide de nuevo en la formación

---

<sup>30</sup> La injusticia testimonial constituye uno de los dos tipos básicos de injusticia epistémica, que “consisten en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento” (Fricker, 2017, p.17). El otro tipo es la “injusticia hermenéutica”, que “se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo de la comprensión de sus experiencias sociales” (Fricker, 2017, p. 18).

académica de su interlocutora, describiéndola “como una modesta autodidacta” (MC, p. 197), la desconfianza de Kristeva no parece deberse a la dudosa formación de Zhang, sino a su carácter presuntamente infantil:

Zhang tiene el entusiasmo de una neófita: su relato de la vida imaginada de la comuna matriarcal de hace seis mil años adquiere los acentos de una aventura muy reciente, de la que ella podría haber sido una de las protagonistas. Ese “matriarcado” en el que yo no creo mucho, en el discurso de Zhang Shufang se transforma en una realidad reciente, si no presente, y por fuerza indiscutible. (MC, pp. 197–198)

A nuestro juicio, las afirmaciones que Kristeva realiza sobre la infantilidad de Zhang no constituyen un caso aislado –y al que podría restarse importancia afirmando que, a fin de cuentas, Zhang *solo* es una mujer autodidacta–, sino que se enmarcan en una valoración más amplia acerca de las mujeres chinas.

También en este capítulo, Kristeva visita una guardería. El episodio no solo sirve a la autora para describir el carácter de los niños, sino también para realizar algunas valoraciones definitivamente prejuiciosas acerca de sus progenitores:

Los niños rodean a su madre o a su monitora con una seriedad y una distancia de adultos. [...] Esos cuerpecitos ya autónomos no dan la impresión, como los de nuestros niños, de haber nacido demasiado pronto y de no poder abstenerse de nosotros. [...] Tempranamente educados, socializados precoces, por su dignidad de pequeños sabios (al lado de los padres que, por el contrario, parecen niños) testimonian un amor sólido pero sin efusión, y de alguna manera anónimo, impersonal, a la madre china. (MC, p. 182)

Las palabras de Kristeva pueden enmarcarse en una retórica colonial amplia de largo calado histórico que ilustra a los sujetos como *menores de edad* necesitados de la compasión y el cuidado del antropólogo que los investiga. De la “mentalidad primitiva” que Lucien Lévy-Bruhl desarrollaba a partir de los testimonios de misioneros (Lévy-Bruhl, 1945), al paternalismo político denunciado en 1956 por Aimé Césaire en su carta a Maurice Thorez (Césaire, 2007), existe una amplia retórica etnocéntrica que incapacita y subordina a los sujetos a la mirada occidental. La obra de Kristeva participa todavía de este tipo de prejuicios.

Por otro lado, de acuerdo con Fricker, la injusticia testimonial puede llevar aparejada una *cosificación epistémica*, que ocurre “cuando un oyente menoscaba a una hablante en su capacidad como portadora de conocimiento” (Fricker, 2017, p. 217). Cuando se cosifica epistémicamente a un hablante, este queda reducido a la condición de “fuente de información”, privado pues de su condición de sujeto y “excluido de la comunidad de

informantes en los que se confía [...] (salvo en la medida en que otros puedan hacer uso de él como objeto de conocimiento)” (Fricker, 2017, p. 216). Comentando la noción de Fricker, Medina incide en que la “agencia epistémica” de la víctima cosificada es tomada “como un mero medio para llevar a cabo los proyectos epistémicos propios”, haciendo de ella “una fuente de respuestas para las preguntas que uno plantea” (Medina, 2012, como se citó en McGlynn, 2021, p. 172).

Durante su visita a una zona rural, Kristeva cosifica epistémicamente a una de sus interlocutoras, Li Fenglan, una campesina que ejerce como secretaria del Partido en una comuna. Durante su conversación, Kristeva descubre que Li se dedica también a la pintura, lo que la lleva a preguntarle acerca de su producción artística. Es la propia Kristeva la que describe sus preguntas como un *acoso*:

Li Fenglan dice que sólo puede pintar lo que ella ha vivido: "No dibujo cosas en las cuales no estuve mezclada por mi trabajo". Ella continúa, acosada por mis preguntas que visiblemente la sorprenden, puesto que yo trato de incitarla a confesar los móviles de su inclinación estética. (MC, p. 185)

Kristeva trata pues a Li Fenglan como *fuentes de respuestas* para satisfacer su curiosidad intelectual, presionándola para obtener una información que, intuye, Li *no quiere* facilitarle. El pasaje nos permite además incidir de nuevo en el tipo de relación asimétrica y jerárquica que se traza con el enfoque psicoanalítico de Kristeva, que se ubica como analista a la que su interlocutora debe confesar sus motivaciones.

De nuevo, la actitud de Kristeva entronca con una larga tradición antropológica de violencia testimonial. En “Sócrates chez les nègres” (2010), Sánchez Durá y Hasan G. López Sanz examinan *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, donde Bronisław Malinowski compara la labor etnográfica con una *cacería*: “el etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas” (Malinowski, 1995, p. 26, como se citó en Sánchez Durá & López Sanz, 2010, p. 6)<sup>31</sup>. En el caso de la “Introduction Méthodologique” de Marcel Griaule, los recursos retóricos invocan la imagen del *interrogatorio* o el *proceso judicial*, equiparando el diálogo con

---

<sup>31</sup> El escrito, una obra antropológica pensada para su difusión en el ámbito intelectual, tiene un correlato más oscuro en los diarios personales del autor: “En ocasiones me sentía furioso con ellos [...] En conjunto mis sentimientos para con los nativos tienden decididamente a Exterminate the brutes” (Malinowski, 1989, pp. 88–89. En: Sánchez Durá & López Sanz, 2010, p. 7). Sánchez Durá y López Sanz señalan que la expresión “Exterminate the brutes” remite a la obra literaria *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad, donde es empleada por Kurtz, un sádico comerciante de marfil que genta una explotación en el Congo (Sánchez Durá & López Sanz, 2010, p. 7).

una “auscultación” o “confesión” (Griaule, 1933, 8, como se citó en Sánchez Durá & López Sanz, 2010, p. 12), en la que se presiona al informante para que responda:

Sorprendido de escuchar al europeo hacer alusión a hechos que no ha descrito, que quizá haya voluntariamente ocultado, ignorante de las deposiciones hechas por sus camaradas...inquieto por las consecuencias de una mentira inútil, aunque por otra parte tranquilizado puesto que no tiene ya la impresión de revelar sino más bien simplemente de confirmar, el informador abre todas las puertas de sus conocimientos. (Griaule, 1933, 8, como se citó en Sánchez Durá & López Sanz, 2010, p. 12)

Más tarde, Griaule habla también de sentar al informante “en el banquillo”, estando el etnógrafo dispuesto a pagar “cada una de sus revelaciones” (Griaule, 1993, p. 16. En, como se citó en Sánchez Durá & López Sanz, 2010, p. 12).

En su crítica a Kristeva, Hattori afirmaba que la problematización de *Mujeres chinas* no radica en su “uso de la semiótica u otros conceptos psicolingüísticos”, sino en la tipificación esencialista de una cultura o grupo humano (Hattori, 1994, p. 45). A la luz de la noción de injusticia testimonial, y sus espinosos parentescos coloniales, consideramos que la crítica de Hattori puede endurecerse, considerando el semanálisis kristeviano como una perspectiva que traza una relación de dominación con el interlocutor, siendo un ejemplo del tipo de práctica desde las que, en términos de Sandra Harding, “sin importar lo bienintencionado que una sea, las relaciones humanas reales con los otros y con el mundo no son visibles” (Harding, 1991, p. 442).

*Investigaciones filosóficas* nuevamente nos permiten reforzar las inquietudes que vertebran las epistemologías del punto de vista, recuperando la exhortación a *mirar*, y no a *pensar*. El “¡no pienses, sino mira!” (IF §66) wittgensteiniano invita a bosquejar otra manera de mirar; manera que no clausura ya al grupo humano observado en las estructuras cognoscitivas de las que el investigador predispone, sino que conduce a situarse en el mismo plano que aquellos a quienes se pretende conocer, construyendo el conocimiento desde la interacción en los mismos juegos de lenguaje.

Finalmente, los ejemplos citados pueden ser leídos desde algunas de las reelaboraciones que desde la publicación del texto de Fricker se han realizado sobre el concepto de injusticia testimonial.

El primero de ellos es el *vacío testimonial* –“*testimonial void*”–. Acuñado por Carla Carmona, el vacío testimonial tiene lugar cuando un hablante priva a su interlocutor de una respuesta bajo el prejuicio de que este “no será capaz de hacer nada epistémicamente



relevante” con ella (Carmona, 2021b, p. 577). Cuando se comete un vacío testimonial, la víctima es vulnerada en su agencia epistémica, dado que se la priva de participar activamente del intercambio (Carmona, 2021b, p. 578).

Tanto en el caso de Zhang Shufang como en el caso de Li Fenglan nos encontramos ante una injusticia testimonial de este tipo. Desde el prejuicio colonial de la minoría de edad o desde la actitud de la analista que conduce una terapia, Kristeva priva de respuesta a sus interlocutoras, aprovechando utilitariamente las informaciones que estas le ofrecen, pero negándose a convertir el encuentro en un verdadero diálogo desde el mutuo reconocimiento legítimo de su condición como *sujetos* de conocimiento.

La noción de Carmona nos permite releer a Spivak, y a comprender el calado de su crítica a Kristeva: “la feminista académica debe aprender a aprender de ellas”, pero también “a hablar con ellas” (Spivak, 1981, p. 156). Además de aceptar las respuestas que le ofrece, la investigadora debe también reconocer epistémicamente a su interlocutora, cumpliendo así con el “imperativo de interacción epistémica” que ya antes mencionamos (Medina, 2013, p. 7).

La segunda de las herramientas que aquí puede ponerse en juego es la noción de *autoproclamado representante* –“*self-appointed speaking-for*”– de Alex R. Steers-McCrum, elaborada a partir de la obra de la filósofa apache Viola Faye Cordova. Poniendo de manifiesto sus implicaciones en el terreno antropológico y etnológico, Steers-McCrum afirma que “el autoproclamado representante ocurre cuando un sujeto habla en nombre o en lugar de otro individuo o grupo sin su autorización” (Steers-McCrum, 2020, p. 241).

Aunque Kristeva nombra e incluye notas biográficas acerca de sus interlocutoras que ayudan al lector a conocerlas y situarlas –superando con ello el peligro del borrado de la identidad de las “informantes” bajo un número identificativo o unas iniciales (Cordova, 2007, p. 42, como se citó en Steers-McCrum, 2020, p. 242)–, Kristeva actualiza el prejuicio de que el grupo humano investigado *necesita ser interpretado* (Cordova, 2007, p. 41, como se citó en Steers-McCrum, 2020, p. 242) por un investigador que, *dé cuenta correctamente o no del grupo humano investigado*, “será quien se beneficie de haber hablado” (Steers-McCrum, 2020, p. 246).

A pesar de sus intervenciones, no es a Zhang Shufang o a Li Fenglan, ni tampoco a ninguna de las otras mujeres chinas entrevistadas en la obra, a quienes escuchamos hablar.

Por el contrario, sus voces son filtradas a través de los intereses intelectuales de Kristeva, y ubicadas con ello en un marco interpretativo concreto desde el que se las dota de una finalidad determinada.

#### 4.2.3. Ignorancia perniciosa y manejo bibliográfico

Finalmente, poniendo de nuevo de relieve las identidades de los sujetos involucrados en *Mujeres chinas*, analizaremos el manejo bibliográfico desde el que Kristeva orienta su viaje mediante el concepto de “ignorancia perniciosa” de Linda Martín Alcoff (2007).

En su artículo, Spivak denunciaba el insuficiente bagaje bibliográfico de Kristeva, afirmando que para defender su tesis de la sociedad matrilineal y matrilocal prehistórica, empleaba tan solo “dos libros de Marcel Granet que datan de los años veinte y treinta [...], así como el libro general de Lévi-Strauss acerca de las estructuras elementales del parentesco” (Spivak, 1981, p. 159). Aunque no es falsa, la acusación de Spivak debe ser matizada. Kristeva toma como punto de partida tres obras Granet –*La Civilisation chinoise* (1929), *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* (1939), *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (1959) (MC, p. 57; p. 62)–, así como *Las estructuras elementales del parentesco* (1947) de Lévi-Strauss (MC, p. 27). Ahora bien, ocasionalmente cita también el “Discurso sobre los problemas de la filosofía. 18 de agosto de 1964” de Mao Tse-tung (MC, p. 74), y *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne* (1971) de Robert van Gulyk (MC, p. 76).

Con todo, la selección bibliográfica no deja de resultar cuestionable. Las fechas de publicación, ya lejanas en 1974, nos llevan a preguntarnos por el estado de la sinología en aquel momento; así como la importancia concedida a la obra de Lévi-Strauss, sospechosa si tenemos en cuenta que no trata específicamente sobre China.

Encontramos respuestas claras al respecto en “French Sinology” (2022), donde Pierre-Étienne Will sitúa a Marcel Granet en la estela de discípulos de Édouard Chavanne, a quien considera el sinólogo más influyente de principios de siglo XX. A pesar de la relevancia académica y la extensa popularización de la obra de Granet, esta no se ubica, a juicio de Will (2022, p. 29), entre las producciones de mayor influencia durante los años setenta. Es un sinólogo posterior, Paul Demiéville, “quien definitivamente domina la sinología francesa desde 1945 hasta los setenta” (Will, 2022, p. 34). Ello nos permite

afirmar que la sinología *sí* fue un campo en desarrollo en el momento en que Kristeva escribe *Mujeres chinas* y que su elección por Granet no se debe a escasez de fuentes.

Will nos da de nuevo respuestas que nos permiten comprender la preferencia de Kristeva por la obra de Granet. Discípulo de Durkheim y colega de Mauss (Will, 2022, p. 27), el método de Granet constituye una suerte de *arqueología textual* que encaja con el semanálisis kristeviano.

En lugar de concentrarse en la fecha o la autenticidad de sus fuentes mediante esfuerzos filológicos –un empeño por el que solía mostrar desdén–, practicó una especie de arqueología textual, deconstruyendo la tradición de los comentarios [...], haciendo caso omiso de la evolución cronológica, y reuniendo pequeñas evidencias (“hechos”) que consideraba sociológicamente significativas, tomadas de una multiplicidad de fuentes que iluminaban su reconstrucción de las estructuras originales de la civilización china, posiblemente con la ayuda de datos etnográficos de culturas “primitivas”. (Will, 2022, p. 28)

El esfuerzo comparativo que superpone diversos periodos históricos (SCI, p. 199), que busca remontarse a culturas consideradas “primitivas” –término cuya carga despectiva no parece contrarrestarse en este momento– (SEM, p. 77), y que traza isomorfismos entre diversas culturas (LES, p. 66; p.69), son todos ellos rasgos del semanálisis kristeviano. Pero las confluencias llegan todavía más lejos. Como señala Will, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* (1939) es una de las obras con las que Lévi-Strauss entabla diálogo en *Las estructuras elementales del parentesco* (Will, 2022, p. 29), referente capital del estructuralismo que Kristeva transita en estos años. Quedan así expuestos los motivos que justifican la elección bibliográfica de Kristeva.

Ahora bien, Will señala también que el enfoque de Granet fue sometido a fuertes críticas tanto en su momento como en años posteriores. Desde la propia sinología se detectó en la obra de Granet una problemática tendencia a “ignorar descubrimientos arqueológicos más recientes”, así como a “forzar las evidencias a encajar en sus teorías” (Will, 2022, p. 29). Estas son también, como vimos, el tipo de puntualizaciones realizadas sobre la obra de Kristeva por Spivak, Lowe o Chow.

El manejo bibliográfico realizado por Kristeva ilustra bien la definición de *ignorancia* propuesta por Charles Mills desde una perspectiva decolonial, comprendida tanto como falsa creencia como ausencia de verdad, y que redundaba en la “propagación de la desinformación” y la “distribución del error” en un contexto social amplio mediante

prácticas perniciosas (Mills, 2007, p. 16). En la misma línea, Martín Alcoff subraya la necesidad de concebir la ignorancia “como una práctica epistémica substancial en sí misma”, que no se explica mediante “una ausencia de recursos cognoscitivos e informativos”, y que convierte la simple ignorancia en *ignorancia perniciosa* –“*willful ignorance*”– (Martín Alcoff, 2007, p. 39).

Martín Alcoff se nutre del trabajo de Lorraine Code, de quien rescata la necesidad de ubicar a los sujetos en un tiempo y un espacio desde el que tienen un acceso limitado al conocimiento (Martín Alcoff, 2007, p. 40), así como de la tesis de la inversión, propuesta, como ya vimos, por Harding (Martín Alcoff, 2007, p. 43). A ellas suma las críticas realizadas por Mills, quien sostiene que determinados grupos humanos pueden tener «un interés positivo en “ver el mundo incorrectamente”» (Martín Alcoff, 2007, 47). Recogiendo el testigo de Martín Alcoff, Gaile Pohlhaus habla de la ignorancia perniciosa como aquella que es propia de “sujetos de conocimiento situados que continúan en su empeño de malentender y malinterpretar el mundo” (Pohlhaus Jr., 2011, p. 716).

Martín Alcoff da como ejemplo la noción misma de orientalismo propuesta por Said, y detectada en *Mujeres chinas* por sus críticas. En términos de Alcoff, no se trata de que los orientalistas fueran torpes en sus razonamientos, o de que sus descripciones fueran inexactas o moldeadas por determinadas ideologías (Martín Alcoff, 2007, 56). Se trata, por el contrario, de que desde el orientalismo se decide activamente “naturalizar el objeto de estudio como un todo concreto, estable y fijo que permite realizar un contraste con Occidente” (Martín Alcoff, 2007, 56). Al elegir sus recursos bibliográficos, Kristeva perpetúa un enfoque perniciosamente ignorante, distribuyendo recursos que contribuyen a un tipo de desinformación que violenta a los sujetos involucrados en su investigación.

Martín Alcoff ha recuperado recientemente la noción de “pereza intelectual” propuesta por Medina para enriquecer la noción de *ignorancia perniciosa*. Explica Martín Alcoff que la pereza intelectual lleva a los investigadores a omitir fuentes de información relevantes, así como a permanecer inmóviles frente a nuevos descubrimientos que replantean los esquemas previamente aceptados (Martín Alcoff, 2017, p. 208). Dado que la problematicidad de las obras de Granet había sido puesta ya de manifiesto en el momento, Kristeva puede ser considerada como perezosa intelectualmente en los dos sentidos propuestos: no solo esquiva otras fuentes disponibles en la época, sino también fuentes más actuales.

Con lo dicho hasta ahora, queda suficientemente establecida la problematización del enfoque del análisis kristeviano, orientalista en el sentido epistémico anteriormente propuesto. Si desde aquí cabría pensar, en términos de Medina, un proyecto de resistencia que brinda recursos para hacer frente a las opresiones operantes (Medina, 2013), por lo pronto nos compete repensar el lugar que ocupamos frente a la obra de Kristeva. Sin querer con ello caer en un *occidentalismo intelectual*<sup>32</sup>, nos inclinamos por practicar aquí lo que Pohlhaus Jr. ha designado como *desvinculación epistémica* –“*epistemic disengaging*”–, abandonando marcos interpretativos que perpetúan un trato epistémicamente injusto hacia otras personas (Pohlhaus Jr., 2020, p. 2). Avanzamos, con ello, hacia la superación de la distancia epistémica que distingue entre uno y otro lado, así como hacia la elaboración de proyectos de cooperación mutua en los que participamos *juntos* de prácticas epistémicamente más justas.

---

<sup>32</sup> Mi referencia aquí para el uso del término “occidentalismo” es la obra de Ian Buruma y Avishai Margalit (2005).

## 5. Conclusiones

Como pudimos observar, *Mujeres chinas* se comprende como una aplicación práctica del enfoque semanalítico desarrollado por Kristeva desde finales de los años sesenta. Conjugando recursos marxistas y psicoanalíticos, pretende trasgredir los límites de la semiótica estructuralista de la época, lanzando la mirada hacia formas culturales extraeuropeas que permiten someter a debate la racionalidad moderna e ilustrada. En *Mujeres chinas* confluyen también las inquietudes políticas típicas de la izquierda intelectual francesa, cautivada por una revolución social que, frente al fracaso de Mayo del 68 y del Partido Comunista Francés, parece desarrollarse con éxito en China, así como la naciente conciencia feminista posestructuralista. El renacer de un pasado matrilineal y matrilocal que Kristeva detecta en el maoísmo anticonfuciano, ilustra la confluencia de ambos deseos.

El pensamiento poscolonial ha puesto de manifiesto, sin embargo, los sesgos orientalistas de la obra, que perpetúan una visión exotista y primitivista de un “Oriente” construido retóricamente como un Otro contrapuesto a “Occidente”. Kristeva cae aquí en un uso instrumental de las mujeres chinas, cuya historia, cultura y vivencias son supeditadas a los intereses propios. Los juegos de lenguaje wittgensteinianos nos han permitido repensar los espacios y modos en que se sitúan los movimientos epistémicos con que se construye la obra, mientras que las epistemologías social y del punto de vista permiten esclarecer las identidades de los sujetos involucrados en dicha tarea. El presente trabajo arroja luz así sobre el tipo de juego antropológico en que se fragua *Mujeres chinas*, profundizando en algunos pasajes desatendidos por las críticas clásicas que muestran herencias coloniales claras.

Consideramos que el presente trabajo posee algunas virtudes en el sentido intelectual y académico, pues plantea una relectura actualizada sobre una obra usualmente desatendida, tanto por la Historia de la Filosofía como por los estudios de género, pero cuya problemática permite enfocar los debates poscoloniales y feministas contemporáneos. La relectura realizada permite señalar prácticas académicas injustas, cuyas repercusiones exceden los límites del ámbito intelectual.

Tomando el presente trabajo como un primer esfuerzo por releer a Kristeva desde una perspectiva actualizada, se vislumbran nuevas líneas de investigación que, escapando del alcance de estas páginas, serán simplemente esbozadas como guía para futuras

investigaciones. En primer lugar, cabría realizar un concienzudo estudio histórico acerca del emplazamiento específico de Kristeva en el entramado estructuralista de la segunda mitad del siglo XX, enfatizando qué retos típicamente estructuralistas son superados desde su semanálisis, y cuáles permanecen irresolutos. En segundo lugar, cabría investigar a fondo el conjunto de obras citadas explícitamente en *Mujeres chinas*, más allá del compendio recogido por la propia Kristeva al final de la obra, y que excluye sin embargo algunas de las fuentes empleadas –por ejemplo, *Red Star Over China* (1937), de Edgard Snow–. Analizando su repercusión en el momento, podría conducirse un examen más detallado de estos recursos bibliográficos desde las epistemologías de la ignorancia.

En esta línea, cabría proseguir, desde la reciente reorientación de la obra wittgensteiniana hacia la comprensión intercultural<sup>33</sup> y el auge de las epistemologías sociales, con un examen del orientalismo, que aquí fue presentado escuetamente como una “una injusticia epistémica que, mediante un manejo perniciosamente ignorante de la información y un trato injusto para con las informantes, perpetúa relaciones de dominación estructural”. Estos enfoques servirían también para examinar el complejo posicionamiento feminista de Kristeva, que, dado su corto recorrido todavía en 1974, escapaba del alcance de este modesto trabajo. Partiendo de las numerosas críticas feministas que señalan su potencial esencialismo, cabría incorporar una perspectiva interseccional que entronca con las epistemologías del punto de vista, y que permite expandir los conceptos que se ponen en juego.

Sirvan estas líneas para recoger los aspectos fundamentales hasta ahora desarrollados, así como invitación a proseguir en una labor crítica filosóficamente rigurosa y políticamente comprometida.

---

<sup>33</sup> Véase el volumen recién publicado *Intercultural Understanding After Wittgenstein* (2023), editado por Carla Carmona, David Pérez-Chico y Chon Tejedor en Anthem Press.

## Referencias

- Almond, Ian. (2007). *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. Tauris.
- Altridge, Derek. (2010 [1995]). El modelo lingüístico y sus aplicaciones. En: Raman Selden (Ed.). *Historia de la crítica literaria del siglo XX. Del formalismo al postestructuralismo* (pp. 71–99). (Trad. Juan Antonio Muñoz Santamaría & Alberto López Cuenca). Akal.
- Asensi Pérez, Manuel. (2006). *Los años salvajes de la teoría. Phillipe Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post-estructural francés*. Tirant lo Blanch.
- Bahri, Deepika. (2010). «Le féminisme dans/et le postcolonialisme». En: Christine Verschuur (Ed.). *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes* (pp. 35–76). Graduate Institute Geneva.
- Barthes, Roland. (1994 [1984]). *El susurro del lenguaje*. (Trad. C. Fernández Medrano). Paidós.
- Beltrán Antolín, Joaquín. (2003). *Los ocho inmortales cruzan el mar. Chinos en Extremo Occidente*. Bellaterra.
- Bolufer Peruga, Mónica. (2018). *Mujeres y hombres en la historia. Una propuesta historiográfica y docente*. Comares.
- Bordonaba-Plou, David; Fernández-Castro, Víctor; & Torices, José R. (2022). Analytic Philosophy as Political Activism. En: David Bordonaba Plou, Víctor Fernández Castro, & José Ramón Torices (Ed.). *The Political Turn in Analytic Philosophy* (pp. 3–29). DeGruyter.
- Britton, Celia. (2010 [1995]). Teorías marxistas y psicoanalíticas, estructuralistas y postestructuralistas. En: Raman Selden (Ed.). *Historia de la crítica literaria del siglo XX. Del formalismo al postestructuralismo* (pp. 227–285). (Trad. Juan Antonio Muñoz Santamaría & Alberto López Cuenca). Akal.
- Buruma, Ian; & Margalit, Avishai. (2005 [2003]). *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*. (Trad. Miguel Martínez-Lage). Península.
- Carmona Escalera, Carla. (2021a). De lo fijo y lo persistente frente al movimiento y la mutación: Del peculiar modo de afrontar el deseo de determinación en el "Tractatus". *Análisis. Revista de investigación filosófica (Arif)*, 8(2), 149–188.
- (2021b). Silencing by Not Telling: Testimonial Void as a New Kind of Testimonial Injustice. *Social Epistemology*, 35(6), 577–492.
- (2022). Parecidos de familia entre el sujeto metafísico y la forma de vida. Correspondencias (y diferencias) entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*. En: Léo Peruzzo Junior; Edimar Brígido; & Bortolo Valle (Ed.). *Wittgenstein 100 anos depois* (pp. 17–45). CVR.
- Carmona, Carla; Pérez-Chico, David; Tejedor, Chon. (2023). *Intercultural Understanding After Wittgenstein*. Anthem Press.



- Cavallaro, Dani. (2003). *French Feminist Theory. An Introduction*. Continuum.
- Césaire, Aimé. (2007 [1956]). Carta a Maurice Thorez. En: Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 77–85). (Trad. Mara Viveros Goya). Akal.
- Ch'ên, Jerome. (1968). *Mao y la Revolución China. Seguido de treinta y siete poemas de Mao Tse-tung*. (Trad. Isidro Molas & Luis Avilés). Oikos-tsau.
- Chow, Rey. (1991). *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East*. University of Minnesota Press.
- Collins, Patricia Hill. (2017). Intersectionality and epistemic injustice. En: Ian James Kidd, José Medina, & Gaile Pohlhaus Jr. (Ed.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 115–124). Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé W. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139–167.
- (2012 [1991]). Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. (Trad. Raquel (Lucas) Platero & Javier Sáez). En: Raquel Lucas Platero (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87–122). Barcelona: Bellaterra.
- Derrida, Jacques. (1986 [1967]). *De la Gramatología*. (Trad. Óscar del Barco & Conrado de Ceretti). Siglo Veintiuno.
- Doležel, Lubomír. (2010 [1995]). El estructuralismo de la Escuela de Praga. En: Raman Selden (Ed.). *Historia de la crítica literaria del siglo XX. Del formalismo al postestructuralismo* (pp. 43–69). (Trad. Juan Antonio Muñoz Santamaría & Alberto López Cuenca). Akal.
- Ebrey, Patricia; Walthall, Anne; & Palais, James. (2009). *East Asia. A Cultural, Social, and Political History*. Houghton Mifflin.
- Foucault, Michel. (1968 [1966]). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Trad. Elsa Cecilia Frost). Siglo Veintiuno.
- Freitag, Gregory. (2010). Mao a feminist. *International Journal of Current Chinese Studies*, 1, 159–167.
- Fricke, Miranda. (2017 [2007]). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. (Trad. Ricardo García Pérez). Herder.
- Fricke, Miranda; Graham, Peter J.; Henderson, David; Pedersen, Nikolaj J. L. L. (2020). *The Routledge Handbook of Social Epistemology*. Routledge.
- Gasswick, Heidi. (2020). Feminist Epistemology. En: Miranda Fricker, Peter J. Graham, David Henderson, & Nikolaj J. L. L. Pedersen (Ed.). *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 295–303). Routledge.
- Gelber, Harry G. (2008). *El dragón y los demonios extranjeros. China y el mundo a lo largo de la historia*. (Trad. Francisco Martín). RBA.
- Grosz, Elizabeth. (1989). *Sexual subversions. Three French feminists*. Allen & Unwin.
- Hacker, Peter S. (2015). Forms of Life. *Nordic Wittgenstein Review Special Issue*, 1–20.

- Hamilton, Andy. (2017 [2014]). *Wittgenstein y “Sobre la certeza”*. *Guía de lectura*. (Trad. Sergi Rosell Traver). Cátedra.
- Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. (Trad. Manuel Talens). Cátedra.
- Harding, Sandra. (1992). Rethinking Standpoint Epistemology: What is “Strong Objectivity”? *The Centennial Review*, 36(3), 437–470.
- Hattori, Tomo. (1994). *Orientalist typologies: the cultural politics of the female subject in Maxine Kingston’s The Woman Warrior and Joy Kogawa’s Obasan* [Tesis de doctorado no publicada]. McMaster University. A través de: <https://macsphere.mcmaster.ca/handle/11375/7078>
- Holcombe, Charles. (2017). *A History of East Asia. From the Origins of Civilization to the Twenty-First Century*. Cambridge University Press.
- Homer, Sean. (2016 [2005]). *Jacques Lacan. Una introducción*. (Trad. Juan Carlos Pérez Jiménez). Plaza y Valdés.
- Hooper, Beverly. (1975). Women in China: Mao “v.” Confucius. *Labour history*, 29, 132–145.
- Ibrahim, H. M. (2018). Foreigners to Kristeva: Refashioning Orientalism and the Limits of Love. *SAGE Open*, 8(2), 1–12.
- Karol, K. S. (1966). *La Chine de Mao. L’Autre Communisme*. (Illus. Marc Riboud). Robert Laffont.
- Kristeva, Julia. (1968). La sémiologie comme science des idéologies. *Semiotica*, 1(2), 196–204. [SCI]
- (1978 [1969]). El texto y su ciencia. En: *Semiótica 1* (pp. 7–33). (Trad. José Martín Arancibia). Fundamentos. [TES]
- (1978 [1969]). La expansión de la semiótica. En: *Semiótica 1* (pp. 55–76). (Trad. José Martín Arancibia). Fundamentos. [LES]
- (1978 [1969]). El sentido y la moda. En: *Semiótica 1* (pp. 77–115). (Trad. José Martín Arancibia). Fundamentos. [SEM]
- (1978 [1969]). El texto cerrado. En: *Semiótica 1* (pp. 147–186). (Trad. José Martín Arancibia). Fundamentos. [LTC]
- (1978 [1969]). El engendramiento de la fórmula. En: *Semiótica 2* (pp. 95–216). (Trad. José Martín Arancibia). Fundamentos. [TES]
- (1986 [1973]). The System and the Speaking Subject. En: Toril Moi (Ed.). *The Kristeva Reader* (pp. 24–33). Columbia University Press. [SSS]
- (1984 [1974]). *Revolution in poetic language*. (Trad. Margaret Waller). Columbia University Press. [RLP]
- (2001 [1974]). *Des Chinoises*. Pauvert. [MCf]
- (2013). Moïse, Freud et la Chine. En: *Pulsions du temps* (pp. 583–600). Fayard. [MOFECH]

- (2016 [1974]). *Mujeres chinas*. (Trad. Víctor Goldstein). Capital Intelectual. [MC]
- Lacan, Jacques. (1981). *El Seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud (1953-54)*. (Trad. Rithee Cevasco & Vicente Mira Pascual). Paidós
- Lévy-Bruhl, Lucien. (1945). *La mentalidad primitiva*. (Trad. Gregorio Wienberg). Lautaro.
- Lim, Louisa. (19 de marzo de 2007) *Painful Memories of China's Foot-binding Survivors*. NPR. <https://www.npr.org/2007/03/19/8966942/painful-memories-for-chinas-footbinding-survivors>
- Lowe, Lisa. (1991). *Critical Terrains: French and British Orientalisms*. Cornell University Press.
- Marrades, Julián. (2013). Wittgenstein, constructor de modelos. En: Julián Marrades (Ed.). *Wittgenstein. Arte y filosofía* (pp. 119–153). Plaza y Valdés.
- Martín Alcoff, Linda. (2007). Epistemeologies of Ignorance: Three Types. En: Shannon Sullivan, & Nancy Tuana (Ed.). *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 39–58). State University of New York.
- (2020). Race and Gender and Epistemologies of Ignorance. En: Ian James Kidd, José Medina, & Gaile Pohlhaus Jr. (Ed.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 304–312). Routledge.
- McAfee, Noelle. (2004). *Julia Kristeva*. Routledge.
- McGlynnn, Aidan. (2021). Epistemic Objectification as the Primary Harm of Testimonial Injustice. *Episteme*, 18, 160–176.
- Medina, José. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppresion, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Mills, Charles W. (2007). White Ignorance. En: Shannon Sullivan, & Nancy Tuana (Ed.). *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 11–38). State University of New York.
- Moi, Toril. (1986). *The Kristeva reader*. Blackwell.
- Moore, Henrietta L. (2004 [1991]). *Antropología y feminismo*. (Trad. Jerónima García Bonafé). Cátedra.
- Myrdal, Jan. (1974). *Una aldea de la China Popular*. (Trad. Nuria Petit & Liu Ling). Seix Barral.
- Nixon, Richard. (1978). *The Memoirs of Richard Nixon*. Grosset & Dunlap.
- Piaget, Jean. (1995 [1960]). *El estructuralismo*. (Trad. Publicaciones Cruz O., & Claudia A. Loeffler Berg). Cruz O.
- Perona, Ángeles J. (2021). Racionalidad débil y animalidad. Un pluralismo reticular con límites. En: Carla Carmona (coord.). *Certeza, límite y animalidad. Sobre los escritos del último Wittgenstein* (pp. 121–140). Athenaica.
- Pohlhaus Jr., Gaile. (2020). Gaslighting and Echoing, or Why Collective Epistemic Resistance is not a “Witch Hunt”. *Hypatia*, 1–13.

- \_\_\_\_\_ (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance. *Hypatia*, 27(4), 715–735.
- Prades Celma, José Luis; Sanfélix Vidarte, Vicente. (2002). *Wittgenstein: mundo y lenguaje*. Ediciones Pedagógicas.
- Reguera, Isidoro. (2013). ¿Qué pudo pensar Wittgenstein sobre el arte?. En: Julián Marrades (Ed.). *Wittgenstein. Arte y filosofía* (pp. 81–99). Plaza y Valdés.
- Ricoeur, Paul. (1975 [1969]). *Hermenéutica y estructuralismo*. (Trad. Graziella Baravalle & María Teresa La Valle). La Aurora.
- Rivas Monroy, M<sup>a</sup> Uxía. (2020). O signo: lugar de encontro da semiótica e da filosofía analítica. Diferenzas e consecuencias dos modelos de análise diádico e triádico do signo. *Agora. Papeles de Filosofía*, 39(1), 1–27.
- Said, Edward W. (2002 [1978]). *Orientalismo*. (Trad. M<sup>a</sup> Luisa Fuentes). DeBolsillo.
- Sáiz López, Amelia. (2006). La modernidad y las mujeres chinas. En: Joaquín Beltrán Antolín (Ed.). *Perspectivas chinas* (pp. 205–223). Bellaterra.
- Sánchez Durá, Nicolás. (2015). La estela de una polémica y la estirpe de Wittgenstein. Reivindicación (tardía) de Peter Winch. En: Germán Cano & Eugenio Moya (Ed.). *Constelaciones intempestivas. En torno a Jacobo Muñoz* (pp. 395–420). Biblioteca Nueva.
- Sánchez Durá, Nicolás; & López Sanz, Hasan G. (2010). Sócrates chez les nègres. *Quaderns-e*, 15(1), 1–21.
- de Saussure, Ferdinand. (1986 [1916]). *Curso de lingüística general*. (Trad. Amado Alonso). Losada.
- Sokal, Alan; & Bricmont, Jean. (1999 [1997]). *Imposturas intelectuales*. (Trad. Joan Carles Guix Vilaplana). Paidós.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1981). French Feminism in an International Frame. *Yale French Studies*, 62, 154–184.
- Steers-Mccrum, Alex R. (2020). Don't Put Words in My Mouth: Self-appointed Speaking-for Is Testimonial Injustice Without Prejudice. *Social Epistemology*, 34(83), 241–252.
- Tanesini, Alessandra. (2020). Standpoint then and now. En: Miranda Fricker, Peter J. Graham, David Henderson, & Nikolaj J. L. L Pedersen (Ed.). *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 335–343). Routledge.
- Ter Hark, Michael. (1990). *Beyond the inner and the outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Kluwer Academic Publishers.
- Uberoi, Patricia. (1991). Chinese Woman in the Construction of Western Feminism. *Alternatives*, 16, 387–405.
- Will, Pierre-Étienne. (2022). French Sinology. *Journal of Chinese History*, 1–50.
- Winch, Peter. (1991). Para comprender una sociedad primitiva. *Alteridades*, 1(1), 82–101.

- Wittgenstein, Ludwig. (1968 [1933–1934]). *Cuaderno azul*. En: *Los cuadernos azul y marrón* (pp. 25–108). (Trad. Francisco Gracia Guillén). Tecnos. [CA]
- (1968 [1934–1935]). *Cuaderno marrón*. En: *Los cuadernos azul y marrón* (pp. 109–230). (Trad. Francisco Gracia Guillén). Tecnos. [CM]
- (1979 [1967]). *Zettel*. (Trad. Octavio Castro & Carlos Ulises Moulines). Universidad Nacional Autónoma de México. [Z].
- (1992 [1967]). *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. (Trad. Javier Sádaba). Tecnos. [ORDF]
- (2012 [1921]). *Tractatus logico-philosophicus*. (Trad. Jacobo Muñoz & Isidoro Reguera). Alianza. [TLP]
- (2009 [1953]). *Investigaciones filosóficas*. (Trad. Alfonso García Suárez & Carlos Ulises Moulines). En: Isidoro Reguera Pérez (comp.). *Wittgenstein I* (pp. 155–634). Gredos. [IF]
- (2009 [1969]). *Sobre la certeza*. (Trad. Josep Lluís Prades & Vicent Raga). En: Isidoro Reguera Pérez (comp.). *Wittgenstein I* (pp. 635–828). Gredos. [SC]
- Yang, Jessica. (2022). The Making of “Woman”: The Evolution of Chinese State Feminism (s) Under Three Chinese Leaders. *Embodied: The Stanford Undergraduate Journal of Feminist, Gender, and Sexuality Studies*, 1(1).