



Mujeres chinas. Etnografía, etnología y antropología en el semanálisis de Julia Kristeva¹

Nicolás Pastor-Berdún
Universidad de Sevilla  

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.98426>

Recibido: 09/10/2024 • Aceptado: 08/08/2025 • Publicado en línea: 04/03/2026

Resumen. En el presente artículo examino la vertiente etnográfica, etnológica y antropológica del semanálisis de Julia Kristeva, ofreciendo la obra *Mujeres chinas* [1974] como ejemplo palmario de su aplicación. En diálogo con la semiología estructuralista francesa de la segunda mitad del siglo XX, e influida por la antropología estructural levistosiana, Kristeva introduce la interrogación por la diversidad sociocultural humana en la constitución misma de su semanálisis, cuestionando así el etnocentrismo implícito en algunos elementos de la semiología. Desde esta perspectiva, *Mujeres chinas* aparece, no como una obra de motivaciones exclusivamente políticas que obedece a la separación del grupo *Tel Quel* del Partido Comunista Francés, sino como el resultado de un interés sociocultural afín al enfoque etnográfico, etnológico y antropológico.

Palabras clave: Julia Kristeva; *Mujeres chinas*; antropología; semanálisis; feminismo.

EN *About Chinese Women: Ethnography, Ethnology, and Anthropology in Julia Kristeva's semanalysis*

Abstract. In this paper I examine the ethnographic, ethnological and anthropological side of Julia Kristeva's semanalysis, taking *About Chinese Women* [1974] as a clear example of its application. Dialoguing with the French structuralist semiology of the second half of the 20th century, and influenced by Lévi-Strauss' structural anthropology, Kristeva introduces the issue of human sociocultural diversity in the very constitution of her semanalysis, thus questioning the ethnocentrism implicit in some of the elements of semiology. From this perspective, *About Chinese Women* appears not as a work exclusively motivated by politics, in accordance with *Tel Quel's* split from the French Communist Party, but rather as the result of a sociocultural interest akin to ethnographic, ethnological, and anthropological approaches.

Keywords: Julia Kristeva; *About Chinese Women*; anthropology; semanalysis; feminism.

Sumario: 1. Introducción. Acerca de la recepción de *Mujeres chinas*; 2. Estructuralismo, semiología y antropología estructural; 3. El advenimiento del semanálisis como desafío al etnocentrismo semiológico; 4. El semanálisis como examen encarnado y situado; 5. El caso chino; 6. Releer *Mujeres chinas*; 7. Conclusión; 8. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pastor-Berdún, N. "Mujeres chinas. Etnografía, etnología y antropología en el semanálisis de Julia Kristeva", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.98426>

¹ Este artículo se apoya parcialmente en una investigación que realicé bajo la tutela de Carla Carmona Escalera, a quien estoy agradecido por su paciencia y dedicación. Cualquier error es por supuesto mío. Declaro que escribí este texto como beneficiario de un contrato predoctoral para la Formación de Profesorado Universitario [FPU] del Ministerio de Universidades, y durante mi participación en el proyecto de investigación "La naturaleza de lo evaluativo y la percepción de injusticia (NEPI) [PID2022-140562NB-I00]

1. Introducción. Acerca de la recepción de *Mujeres chinas*

En el presente artículo recupero la obra *Mujeres chinas* (2016 [1974])² de Julia Kristeva como ejemplo de la vertiente etnográfica, etnológica y antropológica de su semanálisis. Además de cosechar fortuna en los estudios literarios, y de prefigurar el viraje hacia el psicoanálisis que la autora realiza durante los ochenta, el semanálisis, construido en diálogo con la semiología estructuralista francesa de la segunda mitad del siglo XX, se interroga también por la diversidad sociocultural humana, cuestionando el etnocentrismo. Este cuestionamiento juega asimismo un papel decisivo en la constitución del propio semanálisis, construido en disputa con los estándares implícitamente etnocéntricos de la semiología estructuralista. Este asunto, que se encuentra presente en los escritos más tempranos de la autora, ha sido no obstante desatendido por la crítica especializada, que ha descuidado también la obra donde cristaliza de manera más evidente: *Mujeres chinas*, en la que Kristeva dejó plasmadas las reflexiones que realizara acerca de la organización de la diferencia sexual en la sociedad y cultura chinas durante su viaje a la China maoísta entre abril y mayo de 1974, como miembro del grupo *Tel Quel*.

Aunque revisar la totalidad de las publicaciones realizadas acerca de la obra de la autora excede el alcance de este artículo, he podido detectar que las referencias a *Mujeres chinas* escasean todavía. Aunque cada fuente merece sin duda un comentario extenso que aquí no puedo dedicarle, sostengo la hipótesis de que esta escasez de referencias obedece a tres motivos: en primer lugar, cabe considerar la incursión de Kristeva en el psicoanálisis durante la década de los ochenta. A mi juicio, los intérpretes se han centrado en las obras que se enmarcan o aproximan a esta deriva, tanto a *la hora de conducir investigaciones sobre parcelas específicas de su pensamiento* –i.e., Beardsworth (2020), Crownfield (1992), Lechte & Margaroni (2004), Moi (1985), Oliver & Keltner (2009), Schippers (2011), Söderbäck (2019)–, como al ofrecer visiones de conjunto –i.e., Grosz (1989), Lechte (1990), McAfee (2004), Moi (1986), Oliver (1993a)–. Anterior a su formación psicoanalítica, *Mujeres chinas* escapa de este enfoque, de tal modo que, cuando se la cita, las referencias se limitan a la primera mitad de la obra, “De este lado” –recogida por Toril Moi (1986, pp. 138–159) en *The Kristeva Reader*–, donde la autora reflexiona acerca de su identidad como mujer occidental, desatendiendo el retrato realizado sobre la sociedad y cultura chinas en la segunda parte, “Mujeres de China”.

En segundo lugar, considero que la recepción de la obra ha quedado también condicionada por su indudable carácter orientalista, lúcidamente detectado desde el feminismo decolonial.³ De acuerdo con Cecilia Sjöholm (2005, p. 91) es precisamente la exótica mistificación de las mujeres chinas que Kristeva realiza en esta obra lo que ha persuadido a los intérpretes de abstenerse de citarla. Con todo, esta estrategia me parece deficiente, pues perpetúa el encubrimiento de una obra que resulta de suyo problemática, conduciendo a una visión parcial de la producción kristeviana. A este respecto, comparto las inquietudes que Tomo Hattori (1994) expresa en su tesis doctoral, en la que, tras recuperar las acusaciones vertidas contra *Mujeres chinas* por Gayatri Chakravorty Spivak (1981), Lisa Lowe (1991) y Rey Chow (1991), el autor extiende su comentario a dos intérpretes: Toril Moi –*The Kristeva Reader* (1986)– y Kelly Oliver –*Reading Kristeva* (1993a)–. Como señala Hattori, si bien estas intérpretes citan las acusaciones de Spivak, parecen desestimarlas al privar al lector de evidencia textual explícita, así como al conceder a la obra una importancia menor en el corpus kristeviano (Hattori, 1994, p. 7). Merece la pena destacar que el comentario de Hattori puede extenderse a obras posteriores de Oliver, como *The Portable Kristeva* (1997), donde *Mujeres chinas* solo es mencionada por la propia Kristeva en el escrito autobiográfico “My Memory’s Hyperbole” (1997 [1983]), o *Ethics, Politics and Difference in Julia Kristeva’s Writings* (1993b), donde la obra solo es abordada en uno de los ensayos, a saber, un extracto del libro ya citado de Lowe (1993).

Finalmente, cabe reparar en la convulsión política que rodea la obra. El viaje a China, realizado gracias a Maria Antonietta Macciocchi, a quien el grupo habría defendido después de que su obra *Dalla Cina* fuera censurada por el Partido Comunista Francés [PCF] durante la fiesta anual de *L’Humanité* en 1971, marca la ruptura de una alianza con el PCF que *Tel Quel* había mantenido desde su fundación. Por ello, la obra ha sido considerada como expresión de la “maolatría” [“maolâtrie”] telqueliana de estos años (Wolton, 2017), o como ejemplo del oportunismo político que habría caracterizado al grupo a lo largo de su historia

² A lo largo del texto refiero a las obras por el título de la edición consultada, buscando con ello facilitar también su identificación en la sección final de referencias.

³ En el presente artículo manejo la noción de “orientalismo” según propone Edward W. Said (2002 [1997]). Aunque no todas las críticas decoloniales que recorro se apoyan en Said o hacen uso del término –notablemente, Spivak (1981) no lo hace–, considero que este resulta igualmente válido, pues “la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) o “una cierta 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; énfasis en el original) son rasgos que estas autoras denuncian en *Mujeres chinas*, y que resultan constitutivos de la mirada orientalista. Por otro lado, considerando las críticas que Spivak ha realizado al término “postcolonial” –e.g., (Spivak & Osborne, 1996)–, y dada la importancia que su crítica juega en este artículo, he optado por el término “decolonial”. Con ello no pretendo afianzar la diferencia entre ambos términos ni tomar partido por uno, pero sí atenerme a la letra de la autora.

(Hourmant, 1996). Estas lecturas, sin embargo, ignoran la conexión de *Mujeres chinas* con la trayectoria intelectual de la autora, así como su aspecto específicamente etnográfico, etnológico y antropológico.

Mi objetivo es pues atender a dicha especificidad vinculando *Mujeres chinas* con la producción precedente de la autora, para mostrar cómo responde a unos intereses etnográficos, etnológicos y antropológicos presentes ya en sus primeros escritos. Para ello, pongo de manifiesto la importancia, señalada ya en diversos lugares por la propia Kristeva, que Claude Lévi-Strauss tuvo para la constitución del semanálisis, y cuya *Antropología estructural* (1987 [1958], pp. 367-368) recupero aquí para esclarecer mi uso de los términos “etnografía”, “etnología” y “antropología”. Siguiendo a Lévi-Strauss, entiendo por *etnografía* el estudio monográfico sobre un grupo humano concreto resultante del trabajo de campo de observación y descripción, por *etnología*, una primera síntesis basada en la comparación entre diversos grupos y, finalmente, por *antropología*, un conocimiento que se pretende geográficamente global e históricamente válido para toda sociedad o cultura humana.⁴ Dado que busco centrarme en *Mujeres Chinas*, en este artículo no repaso exhaustivamente las publicaciones aparecidas en *Tel Quel* –firmadas por Kristeva, por otros autores, o colectivamente– donde se plasma ya desde los sesenta el interés por China. Para ello, remito al estudio de Qingya Meng (2017). Tampoco me encargaré específicamente de juzgar la adecuación histórica de *Mujeres chinas* para esclarecer “la ‘verdad’ del antes y el después de la mujer china” (Uberoi, 1991, p. 388), si bien esta es una cuestión a la que aludiré al repasar la crítica feminista decolonial a la obra. En este sentido, mi propuesta interpretativa se alinea con la de Fanny Söderbäck (2019, pp. 15-16), quien, explicitando la “blanquitud europea”⁵ de la obra kristeviana, propone una lectura que dialoga con otros enfoques feministas, decoloniales y queer. Aunque este artículo no desarrolla esos diálogos, sí denuncia las maneras en que la blanquitud europea se manifiesta en una obra que resultaría crucial investigar preliminarmente, y que sin embargo Söderbäck también desatiende. Asimismo, me alejo de quienes, sin suscribir las lecturas plenamente políticas, abordan *Mujeres chinas* como expresión del híbrido ideario político-cultural de *Tel Quel*, considerando al grupo en su conjunto –i.e., Asensi Pérez (2006), Marx-Scouras (1997, pp. 7-8), Meng (2017)–.

Mi artículo comienza situando *Mujeres chinas* en la producción kristeviana temprana, contextualizada en el paisaje estructuralista protagonizado por la semiología saussureana. En este punto, destaco el peso que Lévi-Strauss y su antropología estructural tuvieron para la autora. Seguidamente, señalo el papel constitutivo que las preocupaciones etnográficas, etnológicas y antropológicas jugaron en el semanálisis, tanto a la hora de recortar su objeto de estudio –las prácticas significantes– como al articular sus pretensiones autocríticas –dirigidas contra la noción dualista de “signo lingüístico” y la noción de “sujeto” manejada por ciertos semiólogos–. En la cuarta sección examino la noción de “sujeto” encarnado y situado constitutiva del semanálisis, desarrollada a partir del marxismo y el psicoanálisis. En la quinta sección atendiendo a las propias declaraciones de la autora, así como a algunos pasajes de *Mujeres chinas*, para argumentar que el interés kristeviano por China fue un interés esencialmente cultural, y que no es adecuado considerar la obra como una apología del régimen maoísta. Asimismo, repaso las críticas elaboradas desde el feminismo decolonial, que, por el contrario, sí encuentro acertadas. Finalmente, emprendo el análisis de *Mujeres chinas* como ejemplo de aplicación etnográfica, etnológica y antropológica del semanálisis.

2. Estructuralismo, semiología y antropología estructural

Las páginas de *Mujeres chinas* reflejan un momento de transición en el pensamiento kristeviano. En ellas se distingue el enfoque de “la Kristeva de los setenta” (Jardine, 1993, p. 24), quien comienza a adentrarse en el psicoanálisis, incorporando un tono testimonial inusual en los densos escritos de esta época⁶. Pero, a su vez, son patentes todavía las preocupaciones que, un lustro atrás, llevaban a la autora a construir su “semanálisis” en diálogo con los estándares del estructuralismo. En él son cruciales, incide Elizabeth Grosz, el “estatuto científico de su trabajo”, y “la extracción y formulación de leyes, reglas, estructuras” (1989, p. 62). Tanto si coincidimos con quienes metodológicamente trazan una línea divisoria en 1974, con *Revolution in Poetic Language* –i.e., Jardine (1993, p. 25), Lechte (1990, p. 5), Moi (1986, p. 7)–, como si sostenemos, por el contrario, que los sesenta y setenta conforman un mismo periodo –como hacen Grosz (1989, p. 62), Sjöholm (2005, p. 8), Sokal & Bricmont (1999 [1998], p. 53.)–, el texto queda lejos de la perspectiva plenamente psicoanalítica de “la Kristeva de los ochenta” (Jardine, 1993, p. 28).

⁴ Cabe recordar que “[e]tnografía, etnología y antropología no constituyen tres disciplinas diferentes o tres concepciones diferentes de los mismos estudios. Son, en realidad, tres etapas o momentos de una misma investigación” (Lévi-Strauss, 1987, p. 368). Ello será evidente en mi propia aplicación de las categorías sobre la obra kristeviana, que presenta solapamientos entre las tres etapas o momentos.

⁵ La traducción de los textos de los que no existe versión castellana es propia, como en este caso.

⁶ La propia Kristeva repara en la forma peculiar de su obra, “ni libro de erudición ni ensayo subjetivo” (2016, p. 17). Patricia Uberoi ha hecho hincapié en la multiplicidad de estilos que en ella se entrelazan: “ensayo(s), documental, *etnografía*, biografía intelectual, biografía parcial, ciencia social con especial perspectiva de género” (1991, pp. 398-399; énfasis añadido).

El marco estructuralista de la obra ha sido revisitado por la propia Kristeva, quien en “My Memory’s Hyperbole” lo describe como un “conocimiento aceptado”, con el que, lejos de conformarse, siempre aspiró a “hacer algo más” (1997, p. 9). De acuerdo con la autora, los llamados estructuralistas –“en la medida en que una pueda hacer generalizaciones”, puntualiza, sobre Jakobson, Lévi-Strauss, Benveniste, Barthes o Greimas–, habrían orbitado en torno al examen de las “limitaciones reales, ‘materiales’ [...] de lo que previamente había sido considerado trivialmente como ‘forma’”, convirtiendo la “realidad formal” de cada objeto en “estructuras” inteligibles sin necesidad de “factores externos” (Kristeva, 1997, p. 9).

Este estructuralismo así descrito es el específicamente francés, propio de la segunda mitad del siglo XX,⁷ y al que, según la propia Kristeva (1997, p. 8; 2001a, p. 32), tuvo acceso mediante las lecciones de semiología impartidas por Roland Barthes en la Escuela de Estudios Superiores –algo que ha sido subrayado por su biógrafa (Jardine, 2020, p. 83)–. En los escritos de Barthes encontramos precisiones similares a las expresadas por Kristeva, pues también en ellos se advierte acerca de la diversidad contenida en el término “estructuralismo” (Barthes, 2002 [1963], p. 293), definido tentativamente como “una *actividad*” consistente en “reconstruir un ‘objeto’, de modo que [...] se manifiesten las reglas de funcionamiento (las ‘funciones’) de este objeto” (2002, p. 295; énfasis en el original). Trazando su genealogía, Barthes se remonta hasta “emparejamientos como los de significante-significado y sincronía-diacronía” (2002, p. 293), de papel protagónico en el *Curso de lingüística general* (1986 [1916]) de Ferdinand de Saussure, cuya noción dualista de *signo lingüístico* –compuesto por *significante* y *significado*, contrapuestos solo arbitrariamente en la práctica (Saussure, 1986, pp. 91–93)–, se erigiría como referente de esta actividad heterogénea que pronto se extendería más allá de la lingüística. Ello fue anticipado por el propio Saussure, quien proyectaba “una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social”, a la que bautizaba como “semiología”, y que habría de abordar “en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan” (1986 [1916], p. 43).

La semiología saussureana fue clave para Claude Lévi-Strauss, quien reveladoramente comienza su *Antropología estructural* identificando con ella su “antropología social” (1987, p. 26). A pesar de su manifiesto desagrado por el devenir del término “estructuralismo” –corrompido como “amalgama [que] carece de fundamento” (Lévi-Strauss & Eribon, 1990, p. 102)–, Lévi-Strauss siempre reconoció su deuda con Saussure, con quien afirmaba compartir “provincia intelectual” (Lévi-Strauss & Eribon, 1990, pp. 97–98). Crucial a este respecto resulta también el lingüista Roman Jakobson, quien, como relataría Lévi-Strauss, le habría descubierto que “era una especie de estructuralista *naïf*”, que “hacía estructuralismo sin saberlo” (Lévi-Strauss & Eribon, 1990, pp. 61–62). El nombre del lingüista figura, consecuentemente, entre los agradecimientos de la primera edición de *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss, 1969 [1949], p. 15).

Aun aceptando que Barthes fue siempre el más importante maestro de Kristeva (Moi, 1986, p. 1), no por ello cabría desmerecer, considero, la influencia de Lévi-Strauss. A él se refería ya entonces como “fundador de la antropología estructural” (Kristeva, 1988, p. 307), siendo estos los mismos años en los que participaba en su seminario *La identidad* (1981 [1977]), y llegando a trabajar incluso en la sección de semio-lingüística de su Laboratorio de Antropología Social (Kristeva, 2016, p. 68). Lévi-Strauss es, además, uno de los intelectuales inmortalizados en la autoficción *Los samuráis*, bajo el nombre “Strich-Myer” (Kristeva, 2016, p. 73). En retrospectiva, Kristeva se ha referido a *Las estructuras elementales del parentesco* y a *Mitológicas* [1964–1971] como sus “libros de cabecera” (2016, p. 68), recordando al antropólogo como su “mayor impulso” durante la época, y llegando a describir su propia obra como un intento de “profundizar en él a partir de sus intereses específicos” (Kristeva et al., 2022, §72). Es en esta profundización, ya siempre imbricada con el reconocimiento de la diversidad sociocultural humana, donde se produce el paso hacia el *semanálisis*, en pugna con la semiología francesa para alcanzar ese “algo más” allende los límites del estructuralismo ortodoxo.

3. El advenimiento del semanálisis como desafío al etnocentrismo semiológico

La propia Kristeva (1997, p. 8) confesó que no tardó en detectar las limitaciones del formalismo barthesiano que, según expone Jardine (2020, p. 84), habría compartido carencias con el formalismo ruso, ya descubiertas en Europa del este por Mijaíl Bajtín. En *Semeiotiké* (1978 [1969])⁸ –cuyo subtítulo en la edición original francesa es “investigaciones para un semanálisis” [*“recherches pour une sémanalyse”*], Kristeva

⁷ Aunque me centraré en esta vertiente del estructuralismo por constituir el contexto inmediato de la obra que nos interesa, considero pertinente recuperar las advertencias de Lubomír Doležel, quien señala la necesidad de reconocer la génesis del estructuralismo en el Círculo de Praga –donde Roman Jakobson habría acuñado el término en 1929 (Doležel, 2010, p. 47)– para evitar hacer de él un “breve episodio histórico y una epistemología anecdótica del pensamiento occidental” (Doležel, 2010, p. 69). En *El lenguaje, ese desconocido* Kristeva aborda también el Círculo de Praga en el primer epígrafe del capítulo dedicado a la lingüística estructural (1988 [1969], p. 227).

⁸ Para esta obra he mantenido el título original en francés, pues habiendo sido publicada originalmente en un solo volumen, fue traducida al castellano en dos: *Semiótica 1* y *Semiótica 2*.

refiere a la perspectiva de Bajtín como una “dinamización del estructuralismo” (1978, p. 188), algo que de nuevo explicita en su entrevista con Marie-Christine Navarro (Kristeva, 2001a, pp. 31–32). Como subraya Sultana Wahnón (2022, p. 8) cabe pues reconocer a Kristeva como la responsable de la introducción de Bajtín en Europa occidental, donde resultaba todavía desconocido. Siguiendo a Bajtín, Kristeva busca con su semanálisis transgredir los límites de la semiología, tanto en lo referente a su objeto de estudio como a sus pretensiones. Lo que resulta más interesante para nuestros propósitos es que, en ambos casos, argumenta su postura aludiendo al reconocimiento de la diversidad cultural.

En lo tocante a su objeto, aunque sin duda podemos afirmar que el semanálisis encaja todavía bajo la determinación de “*ciencia* de los discursos” –que Kristeva (1978, p. 22; énfasis en el original), mantiene–, este proyecta su labor más allá de la lingüística,⁹ tomando por objeto “prácticas significantes” –término que introduce ya en su temprana conferencia “La sémiologie comme science des idéologies” (1968a, p. 196)¹⁰– o “prácticas semióticas” (Kristeva, 1978, p. 58). El empleo aquí del término “práctica” no es casual, sino que es decididamente preferido a otros como “estructura”, pues permite, en primer lugar, prescindir de las pretensiones totalizadoras de ciertos estructuralismos, al tiempo que, en segundo lugar, se subraya el carácter dinámico de la actividad social (Kristeva, 1978, p. 58). Reparando en este giro del pensamiento kristeviano, Dani Cavallaro enfatiza que estas prácticas no se limitan a “palabras e imágenes visuales” (2003, p. 79), sino que incorporan objetos tan dispares como, enumera la propia Kristeva a través de diversos escritos, la economía, la moralidad y las artes (1978, p. 35), mitos y rituales (1986, p. 25), música, danza y pintura (1986, p. 30), o vínculos familiares y comportamientos sociales (Kristeva et al., 2022, §72). Todos ellos son, nótese, objetos *etnográficos*.

En cuanto a sus pretensiones, debemos subrayar que el semanálisis introduce una perspectiva *autocrítica*, pues, tomándose a sí misma como *discurso*, analiza sus propias limitaciones y condiciones de posibilidad (Kristeva, 1978, pp. 24–29). Ya en “La sémiologie comme science des idéologies”, Kristeva le atribuye distintivamente la interrogación “por el carácter mismo del discurso científico, sus fundamentos, sus presupuestos y sus relaciones con la ideología y la historia”, puesto que toma conciencia de sí como discurso situado (1968a, pp. 196–198). Aquí son cruciales al menos dos momentos: la crítica a la noción dualista de signo lingüístico y la introducción del sujeto. De nuevo, Kristeva recurre en ambos casos a la comparación etnológica y antropológica.

Kristeva afirma que, al llevar a cabo su movimiento autocrítico, el semanálisis plantea “el problema del examen crítico de la noción de *signo*” (1978, p. 23; énfasis en el original) desenmascarado como un “presupuesto metafísico” que actualiza los dualismos “simbólico/no simbólico” y “espíritu/materia” (1978, p. 59), propios de la metafísica occidental. Contrastando *etnológicamente* la mirada propia, el semanálisis abandona el apego etnocentrista por el signo, interrogándose por otras formas de pensamiento desde las que abordar “el pensamiento salvaje” y el “discurso del Otro” –objetos de la *antropología*, planteados entonces en estos términos– (Kristeva, 1978, p. 77). Cuestionando la noción de signo, el semanálisis se orienta hacia “el estudio de las prácticas semióticas que no siguen lo que la lingüística considera que es la lógica del discurso natural”, *ocultadas y marginadas* por una “cultura europea oficial” que las considera “irracionales o peligrosas”, como sucede, enumera Kristeva, con la magia, las adivinaciones, la poesía, los “textos ‘sagrados’”, los ritos, la religión, la música y la pintura rituales (1978, p. 55). Ejemplos de este tipo de estudio, cita la autora, son los trabajos de A. J. Syrkin sobre la Chandogya Upanishad (1978, p. 55), y de Vladímir Toporov sobre el pueblo ket y la iconografía budista (1978, pp. 66, 69), ya citados en “La sémiologie comme science des idéologies” (1968a, p. 199).

Con todo, la superación de la semiología –y con ello el paso al semanálisis– se produce definitivamente gracias a la introducción del *sujeto*, nudo de “The System and the Speaking Subject” (1986 [1973]), publicado un año antes de partir a China. Allí, Kristeva complementa la tarea semiológica con una “teoría del sujeto hablante” (1986, p. 27) para abordar su objeto de estudio “no como sistema de signos, sino como un ‘proceso significativo’” (1986, p. 28). Merece la pena destacar que estas ideas aparecen ya en su conferencia “El lenguaje poético” (1981), con la que participaba en el seminario de Lévi-Strauss al que antes aludimos. Apostando por esta introducción del sujeto, la autora se despide del estructuralismo saussureano –así como de Charles S. Peirce y del Círculo de Praga–, pero también de quienes, buscando incorporar al sujeto, introducen un “ego trascendental”, de corte cartesiano y husserliano –a su juicio, el caso de Jakobson y Kuroda (Kristeva, 1986, pp. 27–28)–. En este punto, Kristeva recurre de nuevo a la diversidad cultural para

⁹ Wahnón (2022) insiste en las raíces bajtinianas del concepto kristeviano de “intertextualidad”, que, frente a la semiología, plantea el análisis de cada texto en su interrelación con otros. Debemos observar que, en este periodo, el concepto kristeviano de “texto” excede al documento escrito, pues abarca “*varias prácticas semióticas* que considera como *translingüísticas*, es decir hechas a través de la lengua” (1978, p. 147).

¹⁰ En esta conferencia, Kristeva no emplea el término “semanálisis”, de tal manera que no traza la contraposición semanálisis/semiología sino semiología/semiótica: el término “semiología” queda reservado para la semiótica autocrítica cultivada en el contexto soviético, y “semiótica”, para la disciplina típicamente francesa. Dado que el semanálisis de Kristeva es heredero de esta semiología soviética, he optado, por motivos de uniformidad y cohesión con el resto de textos comentados, comentar dicha conferencia desde la contraposición semanálisis/semiología. Así, lo dicho allí sobre la semiología es válido para el semanálisis, y lo dicho sobre la semiótica para la semiología.

denunciar las coordenadas de pensamiento aceptadas por la semiología: señalando la “crisis” en la que el “nuevo despertar político y económico de civilizaciones antiguas (India, China)” ha hecho entrar al “sujeto occidental”, definido históricamente como “sujeto trascendental”, Kristeva defiende pues la necesidad de examinar estas formas culturales (1986, p. 31).

4. El semanálisis como examen encarnado y situado

Así pues, en “The System and the Speaking Subject”, Kristeva propone concretizar al sujeto, concibiéndolo ya siempre como *encarnado*, pues posee un cuerpo “expuesto a fuerzas extrañas a la lógica de lo sistemático” y afectado por “pulsiones” a analizar desde el psicoanálisis freudiano y lacaniano (1986, p. 28), y *situado*, pues se encuentra entramado entre “restricciones sociales (estructuras familiares, modos de producción, etc.)” a examinar desde la mirada marxista (Kristeva, 1986, p. 29). Esta conjunción de marxismo y psicoanálisis¹¹ aparece ya tempranamente en “La sémiologie comme science des idéologies”, donde Kristeva alude al primero para pensar la estratificación de la historia, destacando del segundo su “escucha constante del significante” (Kristeva, 1968a, p. 197).

Desde el enfoque marxista, Kristeva toma “los sistemas significantes dentro de su historicidad” (1968a, p. 199). La concepción de la historia en la que este enfoque se apoya es caracterizada como una historia-espacio –y no como una historia-tiempo lineal–, en la que los momentos históricos son tomados como “significantes irreductibles los unos a los otros, cohabitando en la misma época o respondiéndose a través del tiempo” (Kristeva, 1968a, p. 199). Esta concepción reaparece posteriormente en *Semeiotiké*, donde se alude a una “historia estratificada” (Kristeva, 1978, p. 15), y en *El lenguaje, ese desconocido*, donde se aborda la historia desde un “análisis de los bloques, de las estructuras de significación” que reintroduce la perspectiva diacrónica en el estructuralismo, típicamente sincrónico (Kristeva, 1988, 221).

Por otro lado, aun si nos encontramos en una etapa previa a su formación como psicoanalista –de 1974, tras el viaje a China, a 1979 (Jardine, 2020, pp. 149, 179)–, resulta innegable que Freud y Lacan ejercieron su influencia en Kristeva desde el comienzo de su producción bibliográfica, pues le permitieron pensar el “proceso de producción de la significación” y “la relación del sujeto con su discurso”, advirtiendo el papel del agente en la elaboración de los “productos significantes dentro del circuito social” (1968a, p. 200). Estas alusiones tempranas al psicoanálisis tendrán como resultado su célebre teorización de la subjetividad como “*chora*”¹² en *Revolution in Poetic Language* (1984 [1974]), pero también, lo que es más relevante para los propósitos de este artículo, una manera de *comprender* las prácticas significantes en tanto que culturalmente inscritas. Damos aquí con las nociones de “genotexto” y “fenotexto”, que Kristeva introduce ya en “The System and the Speaking Subject”, donde, por otro lado, no se menciona todavía la “*chora*”.

Aceptando psicoanalíticamente que, aun inscrito culturalmente, el sujeto alberga pulsiones que no se pliegan a los mandatos culturales imperantes, Kristeva emplea las nociones de “fenotexto” y “genotexto” para referirse, respectivamente, al “sistema significativo tal y como aparece ante una intuición fenomenológica” y a “la liberación y articulación de impulsos coartados por el código social” (1986, p. 28). Así pues, ante una práctica significativa, cabrá investigar su dimensión fenotextual, explícita, acorde a aquello que el orden de la cultura prescribe, y su dimensión genotextual, implícita y pulsional, sublimada en la práctica misma. Los términos “fenotexto” y “genotexto” reaparecen en *Revolution in Poetic Language*, donde se corresponden con *lo simbólico*, el orden sociocultural vigente –según el planteamiento lacaniano–, y la que será la gran contribución kristeviana en estos años, *lo semiótico*, registro preverbal de las pulsiones o “modalidad psicosomática del proceso significativo” (Kristeva, 1984, p. 28). Si lo simbólico y lo semiótico constituyen ambas “modalidades inseparables en el proceso significativo” (Kristeva, 1984, p. 24)¹³, todo proceso significativo presenta asimismo una dimensión fenotextual y una dimensión genotextual. Así, el genotexto queda constituido por “los impulsos, su disposición y su división en el cuerpo, además del

¹¹ En “The System and the Speaking Subject” Kristeva abandona los formalismos lógico-matemáticos (1984, p. 28), a los que atendía extensamente en *Semeiotiké*. Allí los evalúa todavía muy positivamente como herramienta de trabajo para el semanálisis, afirmando los parentescos de su propuesta con el formalismo de David Hilbert (1978, p. 74). Dado que la autora abandona esta postura, y dado que su inclusión no altera la argumentación o las conclusiones del presente artículo, he decidido desestimarlos. Para una revisión de este aspecto del pensamiento kristeviano, véase Sokal & Bricmont (1999, pp. 53–62).

¹² Tomado del *Timeo* platónico la “*chora*” designa la subjetividad concebida como articulación, siempre provisional e inestable, de pulsiones –“cantidades concretas de energía [que] se mueven a través del cuerpo del sujeto”– que se organizan según el medio en que el sujeto vive –“la familia y las estructuras sociales”– (1984, p. 25).

¹³ Dadas las ambigüedades del texto original de Kristeva, existe debate acerca de si lo simbólico y lo semiótico deben ser pensados como dos polos enfrentados en un binarismo asimétrico –la lectura defendida por Butler en *El género en disputa* (2007 [1990], pp. 173–174)– o como dos registros interrelacionados dialécticamente –i.e., Branaman (2021, p. 88), Chanter (1993, p. 184), Lechte (2022, p. 46), Lechte & Margaroni (2004, p. 17), Schippers (2011, p. 29), Söderbäck (2019, p. 203)–. Dado que mi propósito en este artículo no es esclarecer si esta división reproduce y reifica una diferencia sexual binaria *ni* si, consecuentemente, puede funcionar como marco teórico para una propuesta política feminista emancipadora –los dos focos de la crítica de Butler, consecuentemente disputada por sus interlocutoras–, dejaré de lado esta cuestión.

sistema ecológico y social que rodea al cuerpo” (1984, p. 86), operando siempre, en términos de Sjöholm (2005, p. 11), como un “subtexto inconsciente” de la estructura fenotextual.

Como vemos, frente a la semiología estructuralista, el semanálisis kristeviano concede un lugar central al sujeto, que, desde coordenadas marxistas y psicoanalíticas, aparece ya siempre como un sujeto situado y encarnado. Esta perspectiva no redundaría únicamente en una nueva teoría de la subjetividad –la “*chora*”– sino en el establecimiento de una nueva perspectiva epistémica, que se pretende sensible a la diversidad cultural. Esclarecido pues el enfoque de la autora, podemos pasar ahora a su interés por China, cristalizado en la obra *Mujeres chinas*, ejemplo palmario de la aplicación del semanálisis.

5. El caso chino

Aunque sin duda el interés por China coincide con la alineación política de *Tel Quel* con el maoísmo, siendo este el contexto donde se enmarcan el viaje y la publicación de *Mujeres chinas* (cfr. Asensi Pérez, 2006, pp. 147-150; Lowe, 1991, pp. 174-177; Meng, 2017), considero que hay al menos dos cuestiones que no debemos pasar por alto: en primer lugar, cabe destacar que la aproximación a China no estuvo motivada por razones exclusivamente políticas (Jardine, 2020, pp. 143-153; Hayot, 2004; Marx-Scouras, 1996, pp. 184-186; Meng 2020, p. 116), algo que la propia Kristeva ha explicitado en diversas ocasiones. Pero, además, cabría enfatizar que la propia Kristeva ha señalado que fueron precisamente las divergencias culturales entre el contexto chino y el suyo propio lo que la llevó a rechazar la consideración del maoísmo como modelo político a imitar.

En “My Memory’s Hyperbole”, Kristeva niega que el viaje constituyera alguna clase de “peregrinaje”. Aunque concede que algunos de sus compañeros en efecto lo tomaron como oportunidad para estrechar lazos con “un movimiento político de izquierdas carente del legado del Partido Comunista”, afirma también que “para otros, entre quienes me incluyo, quienes no teníamos interés en el discurso político”, el viaje estuvo centrado en la búsqueda de “otro conjunto de raíces sociales e históricas”. Así, aun a pesar de la innegable efervescencia política del momento, afirma rotundamente que “lo que buscábamos [...] era la cultura daoísta, la escritura china, y la poesía, anodina pero sutil como el jade” (Kristeva, 1997, p. 18). Más adelante, Kristeva insiste de nuevo en el carácter sociocultural de sus preocupaciones: “fue la China clásica [...] lo que buscábamos encontrar, más interesados en las tumbas Ming o en las estelas budistas que en las historias [...] de los amables camaradas activistas chinos” (1997, p. 19). En esta línea, en su entrevista con Ross Mitchell Guberman, Kristeva afirmó también que su participación de “cierto maoísmo francés” estuvo enmarcada en un interés por la “antropología” y las “civilizaciones no europeas” (Kristeva & Guberman, 1996, p. 261). Más rotunda fue todavía con Navarro: “mi interés por China fue esencialmente cultural” (Kristeva, 2001a, p. 42).

Así pues, subraya la autora en “My Memory’s Hyperbole”, el viaje supuso, si acaso, un “adiós a la política”, motivado por el recelo suscitado por los parentescos entre la Revolución Cultural y los soviets (Kristeva, 1997, p. 19). Merece la pena destacar que esta idea aparece explícitamente en *Mujeres chinas*, en cuyas últimas páginas describe a Mao Tse-tung como un “jefe feudal”, a “la ideología china [del régimen maoísta]” como un “positivismo chato y coercitivo”, y al mismo Partido Comunista Chino como un “vástago del dogmatismo” (Kristeva, 2016, p. 221).

Además, Kristeva negó la posibilidad de tomar el modelo político chino como guía para el contexto propio, convencida del papel determinante de los factores culturales. En ese sentido, subraya que una aproximación a China que no considere su cultura es forzosamente incompleta. En su entrevista con el grupo *Psychanalyse et Politique*, Kristeva enfatizaba la necesidad de atender a las divergencias entre los contextos culturales de mujeres chinas y occidentales, marcados respectivamente por el feudalismo y el confucianismo, y por el capitalismo y el monoteísmo (Kristeva & Psych et Po, 1996, p. 100). Por ello, sentenciaba la autora, “es imposible hablar del socialismo chino sin reconocer que emula un modelo diferente de diferencia sexual” (Kristeva & Psych et Po, 1996, p. 100). En su entrevista con Josette Féral y Penny Kritzman (1976), Kristeva insiste en que “la experiencia china ni es exportable, ni puede exportarse, como sucede con toda experiencia cultural e históricamente determinada”. Cabe aspirar, sin embargo, al aprendizaje, posible a través del contraste intercultural:

La situación china no es un modelo a seguir para nuestro propio futuro, sino una manera de comprender que debería permitirnos ver tanto nuestra sociedad como otras con un ojo más crítico. (Kristeva et al., 1976, p. 17).

También en su entrevista con Guberman, Kristeva habla de China como “una humanidad que no pide ser incluida ni excluida en el universalismo, sino que nos invita a considerar diferentes maneras de ser y de significar” (Kristeva & Guberman, 1996, p. 261), enfatizando asimismo, en su encuentro con Navarro, que “no hay política universal” y que su interés en China provino de la impresión de que el contacto con culturas diferentes permitiría revelar los límites de un socialismo tenido por universal (Kristeva, 2001a, p. 38).

Todo ello me lleva a distanciarme del análisis de Thierry Wolton, quien considera a *Tel Quel*, y por extensión a Kristeva, como “maólatras” [*“maolâtres”*], afirmando de la autora que se trata, al celebrar un “maoísmo teñido de feminismo”, de “la más ditirámica” (2017, p. 682). A mi juicio, incluso si consideramos que, como integrante de *Tel Quel*, Kristeva participó del “Movimiento de junio de 1971”, que, frente al PCF, celebraba el pensamiento maoísta –el eslogan “VIVE LA PENSÉE-MAOTSETOUNG!” figura en la portada del primer boletín elaborado para difundir el movimiento (Meng, 2017, p.134)–, el propio texto de *Mujeres chinas* previene de entender la obra como una oda al maoísmo.

Ello no impide ni excluye, sin embargo, que la autora de hecho cayera “en la trama del etnocentrismo” (Kefei, 2011, §26), y que su imagen de China esté indudablemente “mitificada” (Wolton, 2017, p. 682). Como señalan autoras feministas decoloniales, Kristeva nos presenta una visión orientalista sobre China, convertida en un “Otro” especular de Occidente que satisface sus inquietudes. Resulta crucial la temprana crítica de Spivak, quien explicita cómo la obra responde a los parámetros de la crítica a la metafísica occidental efectuada desde la posmodernidad francesa, donde el interés en “todo lo que no es Occidente” es autorreferencial (1981, pp. 157–158). Esta crítica se apoya en una contraposición polar entre China y Occidente que solo es posible si se presume un retrato homogéneo y unitario de ambos, que no refleja las realidades múltiples de ninguno de los dos (Spivak, 1981, p. 164). En una línea similar, Lowe denuncia que, guiada por sus deseos propios, Kristeva instrumentaliza la historia y cultura chinas para confirmar ideas prejuiciosamente aceptadas de antemano (1991, p. 139), de manera que, incluso si sus intenciones críticas, reproduce los mismos tópicos que pretende desafiar (1991, p. 152). Esta valoración es compartida por Chow, quien si bien concede que la obra pretende elaborar “una crítica al discurso occidental” (Chow, 1991, p. 5), señala que es su propia objetivación de China la que coarta su potencial subversivo (Chow, 1991, pp. 8–9).

Las críticas citadas señalan además que, absorta en sus propias inquietudes, Kristeva termina, paradójicamente, por obviar las experiencias de las mujeres sobre las que escribe. Este ha sido un punto especialmente enfatizado por críticas más actuales, como la de Ian Almond (2007, p. 135), Deepika Bahri (2010, §25), o Hanan M. Ibrahim, quien reprocha a Kristeva que represente a las mujeres chinas, no como “subjetividades con historias individuales”, sino como “entidad homogénea” (2018, p. 4). Desde el contexto hispanoparlante, Paloma Chen vuelve sobre este hecho: “La multitud de mujeres no habla. No tiene una identidad individual, puesto que Kristeva las considera un grupo homogéneo con la identidad colectiva de ‘mujeres chinas’” (2022, p. 230).

A mi juicio, una lectura completa de *Mujeres chinas* debe considerar estas críticas, que ponen de manifiesto las deficiencias del semanálisis kristeviano en su orientación hacia la comprensión intercultural. En lo que resta del artículo, propongo pues leer la obra de un nuevo modo. Para ello, analizo sus contenidos desde las categorías de etnografía, etnología y antropología tal y como fueron definidas por Lévi-Strauss –lo que permite observar su trabazón con los escritos previos de la autora–, al tiempo que hago hincapié en los pasajes que justifican o permiten expandir las críticas del feminismo decolonial. Con ello, sostengo, puede ofrecerse una visión más completa de la obra que no nos conduce, sin embargo, a una exoneración de sus violencias epistémicas.

6. Releer *Mujeres chinas*

Kristeva ha enfatizado el peso de sus preocupaciones socioculturales también en referencia a la obra. Describiéndola, quizás autocriticamente, como un “libro embarazoso” [*“awkard book”*], Kristeva afirmó que la obra se pretende un intento por “transmitir la extrañeza de China y explicar la fascinación que sentimos por ella los occidentales” (1997, p. 19). Es notoria aquí la ausencia de cualquier referencia al posible carácter político del texto. Encontramos una postura similar también en la entrevista concedida a Jean-Claude Chevalier y Pierre Encrevé, donde describe la obra como “un libro de historia de la familia china y del rol de la mujer en esta civilización” (Kristeva et al., 2022, §103).

En su *vertiente etnográfica*, podemos encontrar el retrato que Kristeva ofrece, –en los dos primeros capítulos de la segunda parte, “La madre en el centro” y “Confucio, un ‘comedor de mujeres’”–, sobre los modelos históricos de organización familiar. Kristeva concentra sus esfuerzos en analizar el paso de un hipotético modelo prehistórico, matrilineal y matrilocal, al modelo patriarcal feudalista confuciano. Kristeva hipotetiza que, hasta el año 1000 de nuestra era, se habría practicado el “intercambio restringido entre dos grupos exógamos”, con “filiación matrilineal” y “matrilocal”. Ambos grupos, “‘dinastía de los hombres’, ‘dinastía de las mujeres’”, se sabrían “diferentes por el lugar y el modo de su trabajo” –“los labradores y *las tejedoras*¹⁴”–, pero “complementarios para la supervivencia” (2016, pp. 58–59; énfasis añadido). La crianza habría seguido un modelo comunitario donde son considerados “padre” y “madre” el hombre y la mujer más respetables (Kristeva, 2016, p. 60), exhibiéndose el equilibrio entre los sexos en el carácter binario del

¹⁴ Goldstein traduce por “tejedores”, de género gramatical masculino. En el original Kristeva emplea el femenino, “*tisserandes*” (2001b [1974]: 77), por lo que he optado por modificar la traducción.

nombre propio, “compuesto por el nombre local materno y el nombre familiar paterno” (Kristeva, 2016, p. 61).

Kristeva (2016, p. 57) reconoce apoyar su hipótesis en la obra sinológica de Marcel Granet –*La Civilisation chinoise* [1929], *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* [1939]– así como en *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, donde este examina la obra de Granet. Con todo, no expone cómo sus hipótesis son deudoras de estas obras, lo que invita a realizar aquí una comparación textual explícita.

Según Lévi-Strauss, Granet considera que el intercambio matrimonial chino prehistórico habría operado siguiendo una regla estricta, según la cual el cónyuge debe ser tomado de una familia distinta a la propia, pero siempre de su misma generación. La filiación de la descendencia habría sido de tipo bilateral (Lévi-Strauss, 1981, p. 375), lo que quedaría plasmado en el nombre personal y familiar del individuo, dependiendo cada uno de ellos de un progenitor (Lévi-Strauss, 1981, pp. 376; 381). Lévi-Strauss afirma que, según Granet, estos intercambios matrimoniales habrían mediado entre *cuatro* clases matrimoniales, a su juicio, la forma de organización social más simple (1981, p. 377). No obstante, Lévi-Strauss juzga que Granet es aquí víctima de prejuicios evolucionistas: convencido de que el modelo en cuatro clases es el más simple, decide situarlo “en un pasado arcaico [...] sin nada que lo atestigüe” (1981, p. 378). Por contra, Lévi-Strauss defiende la organización en *dos* grupos exogámicos (1981, p. 413), siguiendo el modelo de *organización dualista* –que él mismo definía como aquel en el que las mitades “mantienen entre sí relaciones complejas que van desde la hostilidad declarada hasta [...] formas de rivalidad y de cooperación” (1981, p. 109)–. A la luz de esta reconstrucción, podemos observar que el modelo kristeviano mantiene los rasgos elementales de la hipótesis de Granet, incorporando sin embargo la corrección dualista de Lévi-Strauss. Con todo, merece la pena destacar que el parco bagaje bibliográfico en que Kristeva se apoya no pasa desapercibido a Spivak, quien asimismo advierte la ausencia de “evidencia de archivo” en sus hipótesis y explicaciones, así como la carencia de “experiencia analítica de las mujeres chinas” (Spivak, 1981, pp. 159–161).

Este modelo primitivo habría sido sustituido, según Kristeva, por el feudalista patriarcal. En él, los intercambios matrimoniales obedecen a las reglas del “*intercambio generalizado simple*, patrilineal y patrilocal, con su corolario corriente, la poligamia” (2016, pp. 82–83; énfasis en el original), que corre parejo al desarrollo del confucianismo, “ritualista del feudalismo” (2016, p. 82). Kristeva juzga que en ese contexto se instituye característicamente la figura del antepasado, Padre alegórico bajo el que se conforma “una comunidad simbólica” (2016, p. 85). La reverencia al Padre habría sido apuntalada por la moral confuciana, “moral racionalista con fuerte autoridad paterna” (Kristeva, 2016, p. 85), reglamentada según “tres servidumbres”: la del gobernado hacia el gobernante, la del hijo hacia el padre y la de la mujer hacia el hombre (Kristeva, 2016, p. 123). De acuerdo con Kristeva, esta combinación permite el desarrollo de “tendencias feudales”, en la medida en que cada Padre tiene “la posibilidad no solamente de intercambiar, sino también de comprar mujeres”, favoreciendo una “jerarquía social” coronada por las “clases poseedoras” (2016, pp. 82–83). Esta continuidad entre poligamia y feudalismo fue asimismo afirmada por Lévi-Strauss (1981, p. 324).

Practicando una lectura genotextual que, junto con la tónica de la historia-espacio, permite encontrar evidencias que coexisten o perviven entre diferentes momentos históricos, Kristeva afirma encontrar vestigios de aquella hipotética prehistoria matrilineal y matrilocal en tres ámbitos: en primer lugar, cita los mitos reconstruidos por Granet en *Danses et Légendes de la Chine ancienne* [1959], de los que destaca el referido a la salvación del universo por parte de Nugua y su hermano Fuxi –un presunto ejemplo de la primitiva cooperación entre los sexos– y el protagonizado por el legendario soberano Fuxi, quien, tras asesinar a su mujer, perfora las Grutas de Longmen para hacer fluir el Río Amarillo –una hipotética alegoría de la institución del patriarcado a través de un sacrificio fundacional– (Kristeva, 2016, pp. 62–63). En segundo lugar, cita la estructura oral y escrita de la lengua china, que, a su juicio, reduplica el “continuo materno y socio-natural” (Kristeva, 2016, p. 69). Presumiendo que las variaciones tonales constituyen uno de los rasgos fonéticos que el infante puede aprender más tempranamente, y señalando que tal aprendizaje tendría lugar en un momento de alta dependencia del cuerpo materno, Kristeva interpreta la pervivencia del carácter tonal del idioma chino como evidencia del lugar destacado concedido a la mujer, la maternidad y lo femenino en la tradición cultural china. Los ideogramas, donde no hay un “corte claro entre el orden de las cosas y el orden de los símbolos”, replican asimismo la continuidad entre lo lingüístico –siguiendo el relato edípico de Freud, empleado por el niño como alegoría del sujeto– y el orden natural indiferenciado –el seno materno, previo a la separación– (Kristeva, 2016, pp. 68–69). Finalmente, Kristeva (2016, p. 71) cita los restos arqueológicos del Museo Prehistórico de Panpo, que, según una de las trabajadoras, Zhang Shufang, pertenecieron a una sociedad primitiva matriarcal y comunal, previa al desarrollo del patriarcado y la propiedad privada.

Adicionalmente, Kristeva aborda la práctica del vendado de pies: “las madres dan vuelta [sic] los dedos del pie de las niñas de menos de 5 años bajo el peine, y aprisionan el pie así aplastado en varios metros de cintas que impiden la circulación” (2016, pp. 96–97). Considerando que incluso en el férreo patriarcado feudal confuciano persisten todavía huellas de un poder femenino arcaico –según ella, también presente

en los cultos protagonizados por mujeres en los altares funerarios (2016, p. 96), o en la posibilidad de que una viuda devenga “autoridad patriarcal, ancestral y simbólica” (2016, p. 93)–, Kristeva ofrece una interpretación freudiana de la mutilación del pie como ejemplo de castración femenina. Así, entiende la práctica como un intento por atajar un presunto poder excesivo, y de practicar “cierta exclusión para que un orden socio-simbólico se forme” (2016, p. 98). Esta lectura del vendado de pies, difícilmente aceptable desde la sinología contemporánea,¹⁵ es censurada por Chow, quien señala que se apoya en una “lógica [...] que podría ser denominada ‘primitiva’, con todas las connotaciones ideológicas del término”: el acto de agresión no es evaluado negativamente, sino valorado como un acto de *reconocimiento*. “La ‘crueldad’”, explica Chow, “simboliza la manera en que el valor del oponente es reconocido y correspondido con admiración” (1991, p. 6). Esta interpretación ejemplifica pues el tipo de “reverencia primitivista” (Spivak, 1981, p. 160), con que Kristeva se aproxima al presunto “brumoso pasado” chino, y que, podemos observar, oscurece aquí una práctica sociocultural que merecería un tratamiento más minucioso. Estos pasajes, aun a pesar de sus evidentes deficiencias e inexactitudes, revelan sin embargo un ejercicio de observación y descripción de prácticas concretas que tiene como fin comprender la organización cultural de un grupo humano específico, por lo que podemos afirmar que invocan el modelo etnográfico.

En lo tocante a la *vertiente etnológica* de la obra, cabe destacar su primera parte, “De este lado”, donde Kristeva explora su identidad como mujer occidental tras su encuentro con las mujeres chinas que a su llegada la reciben en Huxian. Kristeva narra cómo la multitud silenciosa observa al grupo *Tel Quel* “como si descubrieran animales extraños y curiosos” (2016, p. 21), y es ella quien, sabiéndose extranjera, declara: “No me siento ajena como en Nueva York o Bagdad. Me siento mona, marciana, *otra*”¹⁶ (2016, p. 22). A continuación, reconoce los prejuicios que sesgan su mirada –“humanismo universalista”, “fraternalismo proletario”, “falsa civilidad colonial” (2016, p. 23)–, decidida a cuestionarlos para poder *ver* a las mujeres que a su vez la miran. Aquí, la necesidad de superar los prejuicios propios es formulada de manera explícita y rotunda: “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” (2016, p. 23). Estos pasajes nos remiten de nuevo a las críticas acerca del cariz autorreferencial de la mirada kristeviana, que, paradójicamente observa la identidad de la autora antes que la de las mujeres sobre las que se posa.

Con este examen, Kristeva (2016, p. 22) localiza la “brecha” que palmariamente distingue sus tradiciones culturales en la *organización de la diferencia sexual*. Afirma así: “el papel de las mujeres y por consiguiente la función de la familia tienen en China una especificidad que el monoteísmo occidental no conoce” (2016, p. 23). A su juicio, las mujeres –en plural, pues el concepto “se disuelve en otros tantos ‘casos particulares’” (Kristeva, 2016, p. 25)–, ocupan en China un espacio impensable en Occidente; espacio de cuyo examen depende, sentencia Kristeva, no solo la comprensión de China –“si uno no es sensible a las mujeres [...] China se le escapa” (2016, p. 23)–, sino también la posibilidad de desarrollar una mirada crítica que cuestione el patriarcado occidental. Chow (1991, p. 32) ha señalado que esta perspectiva implica sin embargo una feminización injustificada de China, dado que se la toma como un Otro del Occidente patriarcal que suple sus carencias. De nuevo, aun a pesar de sus evidentes deficiencias e inexactitudes, encontramos en el texto de Kristeva un esfuerzo por extraer conocimiento desde la contraposición de las formas socioculturales de dos grupos humanos distintos, lo que evoca el espíritu de la etnología.

Finalmente, cabe atender a la dimensión *antropológica* de la obra. A mi juicio, esta se plasma de manera más evidente en el último capítulo, donde Kristeva contrapone el feminismo chino al occidental para examinar sus respectivas concepciones del “poder”. Aun afirmando que “los problemas de las chinas, al salir del confucianismo y del feudalismo, no tienen nada que ver con los nuestros, atrapados en el monoteísmo y el capitalismo” (2016, p. 217), Kristeva detecta en mujeres chinas y occidentales un mismo deseo: la legitimación simbólica paterna, esto es, la posibilidad de alcanzar el poder dentro de las estructuras patriarcales vigentes (2016, p. 218). Rechazando esta primera opción, pero negando también que la liberación de las mujeres pueda conseguirse mediante una feminización del poder que imite especularmente las bases del patriarcado, Kristeva afirma que la emancipación solo es posible

¹⁵ Aunque contrastar la interpretación psicoanalítica con los hallazgos de sinología excede este artículo, quisiera avanzar algunas líneas: para comenzar, muchos académicos niegan que el vendado de pies constituyera una práctica unitaria que, desde su origen entre las dinastías Tang (618–907) y Song (960–1279) hasta su prohibición en el siglo XX, se realizara de igual manera en toda China. Ello previene de elaborar hipótesis explicativas de corte universal (Brown, 2022; Gates & Bossen, 2017; Ko, 2005; Shepherd, 2018), como la que pretende ofrecer Kristeva. Asimismo, la descripción kristeviana del pie vendado como “fetiche erótico supremo” (Kristeva, 2016, p. 97) es revisable. Hill Gates (2008) argumenta en contra de este tipo de caracterización, desmintiendo que la práctica obedeciera a motivaciones sexuales, incluso si tuvo un valor estético. Finalmente, que Kristeva sitúe su análisis del vendado de pies en el capítulo sobre el confucianismo oscurece el hecho de que los neoconfucianos de la dinastía Song *no* defendieron el vendado de pies (Ebrey, 1993, pp. 6, 269; Shepherd, 2018, p. 3). Patricia Buckley Ebrey (2003, p. 11) argumenta además que no cabe exagerar la influencia de los filósofos, a menudo limitada, o suponer que sus ideas se transmitieron directamente de una dinastía a otra, permitiendo explicar eventos ampliamente separados en el tiempo. Aunque Ebrey construye estos argumentos en relación con el estudio de las dinastías Ming (1368–1644) y Qing (1644–1912) desde la consideración de la dinastía Song, creo que resultan igualmente válidos cuando se aplican a la obra de Kristeva, que explica la práctica del vendado de pies recurriendo a un pasado mucho más remoto.

¹⁶ Goldstein traduce por “otro”. “Otra” parece más apropiado, ya que, si bien el francés “*autre*” es ambiguo –como “mona”, “*singe*”–, “marciana” aparece en femenino, “*martienne*” (Kristeva, 2001b, p. 26).

si el “poder [es] asumido (y no *representado*) por una mujer”. Este poder, “*que no debe ser confiscado por su representación* que lo inmoviliza” (2016, pp. 220–221; énfasis en el original), no queda restringido a una sola identidad Mujer –las “Electras” del feminismo occidental de izquierdas (2016, pp. 42, 48), las “Muchachas de hierro” maoístas (2016, p. 167)–, pues, de nuevo, esta “se disuelve en otros tantos ‘casos particulares’” (Kristeva, 2016, p. 25). Este estudio, del que se extraen conclusiones de cariz universal acerca de la humanidad –en este caso, a partir de la consideración del poder como elemento de toda organización sociocultural– responde, finalmente a la perspectiva antropológica. Por ello no coincido con Sjöholm cuando sostiene que “*Mujeres chinas* [...] no es un estudio antropológico sobre China, sino una crítica de Occidente” (2005, pp. 90–91). Como hemos visto, en la obra encontramos suficientes evidencias textuales que nos permiten afirmar su carácter antropológico; siendo este carácter, a mi juicio, desde el que se proyecta su tono crítico.

7. Conclusión

A la luz de lo expuesto, podemos concluir que *Mujeres chinas* responde a unas inquietudes etnográficas, etnológicas y antropológicas que, si bien la crítica especializada ha dejado desatendidas, forman parte del semanálisis que Kristeva desarrolla en su primera etapa bibliográfica. Estas inquietudes resultan evidentes no solo en el repertorio de objetos atendidos por el semanálisis –que podemos considerar etnográficos–, sino también en su crítica a los elementos implícitamente etnocéntricos de la semiología estructuralista, como su noción dualista de signo lingüístico o la concepción trascendental del sujeto aceptada por ciertos semiólogos. En relación con esto último, destacamos la concepción del sujeto propuesta por Kristeva, elaborada desde coordenadas marxistas y psicoanalíticas. Como he argumentado en este artículo, considero que *Mujeres chinas* debe ser leída en continuidad con el proyecto semanalítico, y entendida pues como un ejemplo de aplicación del mismo en su vertiente etnográfica, etnológica y antropológica. Una lectura atenta nos demuestra lo inadecuado en entender *Mujeres chinas* como una obra exclusivamente política con finalidades laudatorias, al tiempo que nos permite reafirmar, sin embargo, el carácter profundamente orientalista de la obra, lúcidamente denunciado desde el feminismo decolonial.

8. Referencias bibliográficas

- Almond, I. (2007): *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, London, Tauris, <https://doi.org/10.5040/9780755696154>.
- Asensi Pérez, M. (2006): *Los años salvajes de la teoría. Phillipe Sollers, Tel Quel y la Génesis del pensamiento post-estructural francés*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- Bahri, D. (2010): “Le féminisme dans/et le postcolonialisme” en Ch. Verschuur (ed.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, Graduate Institute Geneva, pp. 35–76. En línea: <https://books.openedition.org/iheid/5848>, <https://doi.org/10.4000/books.iheid.5859>
- Barthes, R. (2002 [1963]): *Ensayos críticos. Seguidos de “La escritura misma: sobre Roland Barthes” por Susan Sontag* (Trad. C. Pujol), Barcelona, Seix Barral.
- Beardsworth, S. G. (ed.) (2020): *The Philosophy of Julia Kristeva*, Chicago, Open Court.
- Branaman, A. (2021): “Feminist and post-feminist theories” en A. Elliott (ed.), *Routledge Handbook of Social and Cultural Theory*, Abingdon, Routledge, pp. 76–98, <https://doi.org/10.4324/9781315149714-6>
- Bossen, L.; & Gates, H. (eds.), (2017): *Bound Feet, Young Hands. Tracking the Demise of Footbinding in Village China*, Stanford, Stanford University Press, <https://doi.org/10.2307/j.ctvqsdshq>
- Brown, M. J. (2020): “Footbinding in Economic Context: Rethinking the Problems of Affect and the Prurient Gaze”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 80(1), pp. 179–214. <https://doi.org/10.1353/jas.2020.0007>
- Butler, J. (2007 [1990]): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Trad. M^a Antonia Muñoz), Barcelona, Paidós.
- Cavallaro, D. (2003): *French Feminist Theory. An Introduction*, London, Continuum. <https://doi.org/10.5040/9781350275898>
- Chanter, T. (1993): “Kristeva’s Politics of Change: Tracking Essentialism with the Help of a Sex/Gender Map” en K. Oliver (ed.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva’s Writing*, London, Routledge, pp. 179–195.
- Chen, P. (2022), “No tengo más que una literatura y no es la mía: reflexiones desde una experiencia chino-española”, *Organicom*, 19(40), pp. 228–236, <https://doi.org/10.11606/issn.2238-2593.organicom.2022.205774>
- Chow, R. (1991): *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Crownfield, D. (ed.), (1992): *Body/Text in Julia Kristeva*, Albany, State University of New York Press.
- Ebrey, P. B. (2003): *Women and the Family in Chinese History*, London, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203218211>

- Ebrey, P. B. (1993): *The Inner Quarters. Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, London, University of California Press, <https://doi.org/10.1525/9780520913486>
- Gates, H. (2008): "Bound Feet: How sexy were they", *History of the Family*, 13, pp. 58–70, <https://doi.org/10.1016/j.hisfam.2007.11.001>
- Grosz, E. (1989): *Sexual subversions. Three French feminists*, St Leonards, Allen & Unwin.
- Hattori, T. (1994): *Orientalist typologies: the cultural politics of the female subject in Maxine Kingston's The Woman Warrior and Joy Kogawa's Obasan* [Tesis doctoral no publicada], McMaster University, En línea: <https://macsphere.mcmaster.ca/handle/11375/7078>
- Hayot, E. (2004): *Chinese Dreams: Pound, Brecht, Tel quel*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Hourmant, F. (1996): "Tel quel et ses volte-face politiques (1968–1978)", *Vingtième siècle, revue d'histoire*, 51, pp. 112–128, <https://doi.org/10.3406/xxs.1996.4460>
- Ibrahim, H. M. (2018): "Foreigners to Kristeva: Refashioning Orientalism and the Limits of Love", *Journal of Commonwealth Literature*, pp. 1–12, <https://doi.org/10.1177/2158244018785700>
- Jardine, A. (ed.), (2020): *At the Risk of Thinking. An Intellectual Biography of Julia Kristeva*, New York, Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781501341373>
- Jardine, A. (1993): "Opaque Texts and Transparent Contexts: The Political Difference of Julia Kristeva (abridged version)", en K. Oliver (ed.), *Ethics, Politics and Difference in Julia Kristeva's Writing*, New York, Routledge, pp. 23–31.
- Kefei, X. (2011). "Le maoïsme de *Tel Quel* autour de Mai 68", *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化*. En línea: <http://journals.openedition.org/transtexts/436>, <https://doi.org/10.4000/transtexts.436>
- Ko, D. (2005): *Cinderella's Sisters. A Revisionist History of Footbinding*, Berkeley, University of California Press, <https://doi.org/10.1525/9780520941403>
- Kristeva, J. (1968a): "La sémiologie comme science des idéologies", *Semiotica*, 1(2), pp. 196–221.
- Kristeva, J. (1978 [1969]): *Semiótica 1* (Trad. J. Martín Arancibia), Madrid, Fundamentos.
- Kristeva, J. (1981 [1977]): "El lenguaje poético", en C. Lévi-Strauss (ed.), *La identidad* (Trad. B. Dorriots), Madrid, Petrel, pp. 249–288.
- Kristeva, J. (1984 [1974]): *Revolution in poetic language* (Trad. M. Waller), New York, Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1986 [1973]): "The System and the Speaking Subject" en T. Moi (ed.), *The Kristeva Reader*, Oxford, Columbia University Press, pp. 24–33.
- Kristeva, J. (1988 [1969]): *El lenguaje, ese desconocido* (Trad. M. Antoranz), Madrid, Fundamentos.
- Kristeva, J. (1997 [1983]): "My Memory's Hyperbole" (Trans. Athena Viscusi), en K. Oliver (ed.), *The Portable Kristeva*, New York, Columbia University Press, pp. 3–21.
- Kristeva, J. (2001a): *Au risque de la pensée* (Ed. Marie-Christine Navarro), Gémenos, Éditions de l'Aube.
- Kristeva, J. (2001b [1974]): *Des Chinoises*, Paris, Pauvert.
- Kristeva, J. (2016 [1974]): *Mujeres chinas*, (Trad. V. Goldstein), Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Kristeva, J. (2016): *Je me voyage. Entretiens avec Samuel Dock*, Paris, Fayard.
- Kristeva, J., Chevalier J-C., & Encrevé, P. (2022 [2006]): "Entretien avec Julia Kristeva (1941–)", en J-C. Chevalier & P. Encrevé (eds.), *Combats pour la linguistique, de Martinet à Kristeva*, Lyon, ENS Éditions, pp. 263–269. En línea: <https://books.openedition.org/enseditions/30473>, <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.30473>
- Kristeva, J.; & Guberman, R. M. (1996): "Julia Kristeva Speaks Out", en R. M. Guberman (ed.), *Julia Kristeva Interviews*, New York, Columbia University Press, pp. 257–270.
- Kristeva, J.; & Psy et Po. (1996): "Woman is Never What We Say", en R. M. Guberman (ed.), *Julia Kristeva Interviews*, New York, Columbia University Press, pp. 95–102.
- Kristeva, J.; Féral, J.; & Kritzman, P. (1976): "China, Women and the Symbolic. An Interview with Julia Kristeva", *SubStance*, 5(13), pp. 9–18. <https://doi.org/10.2307/3684335>
- Lechte, J. (1990): *Julia Kristeva*, London, Routledge.
- Lechte, J. (2022): "Julia Kristeva: Chora, infinity, modernism", en M. Margaroni (ed.), *Understanding Kristeva, Understanding Modernity*, New York, Bloomsbury, pp. 37–55. <https://doi.org/10.5040/9781501362385.ch-2>
- Lechte, J.; & Margaroni, M. (2004): *Julia Kristeva: Live Theory*, London, Continuum.
- Lévi-Strauss, C. (1981 [1955]): *Las estructuras elementales del parentesco* (Trad. F. González Aramburo), Barcelona, Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1987 [1958]): *Antropología estructural* (Trad. F. González Aramburo), Barcelona, Paidós.
- Lévi-Strauss, C; & Eribon, D. (1990 [1988]): *De cerca y de lejos* (Trad. M. Armiño), Madrid, Alianza.
- Lowe, L. (1991): *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press.
- Lowe, L. (1993): "Des Chinoises: Orientalism, Psychoanalysis, and Feminine Writing", en K. Oliver (ed.), *Ethics, Politics and Difference in Julia Kristeva's Writing*, New York, Routledge.
- Marx-Scouras, D. (1996): *The Cultural Politics of Tel Quel: Literature and the Left in the Wake of Engagement*, University Park, The Pennsylvania State University Press.
- McAfee, N. (2004): *Julia Kristeva*, New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203634349>

- Meng, Q. (2020): "Julia Kristeva, ou la méditation sur l'Humanisme", *Verbum Analecta Neolatina XXI*, 1-2, pp. 113-120.
- Meng, Q. (2017): *Le voyage en Chine de Tel Quel et de Roland Barthes (1974). Enjeux, embûches, enseignements* [Tesis doctoral no publicada], Université Paul Valéry-Montpellier III. En línea: <https://theses.hal.science/tel-01695576>
- Moi, T. (1985): *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, New York, Routledge.
- Moi, T. (1986): *The Kristeva Reader*, Oxford, Blackwell.
- Oliver, K. (1993a): *Reading Kristeva. Unraveling the Double-bind*, Bloomington, Indiana University Press.
- Oliver, K. (ed.). (1993b): *Ethics, Politics and Difference in Julia Kristeva's Writing*, New York, Routledge.
- Oliver, K. (ed.). (1997): *The Portable Kristeva*, New York, Columbia University Press.
- Oliver, K.; & Keltner, S. K. (eds.). (2009): *Psychoanalysis, aesthetics, and politics in the work of Julia Kristeva*, New York, State University of New York Press, <https://doi.org/10.1515/9781438426570>
- Said, Edward W. (2002 [1997]): *Orientalismo*. (Trad. María Luisa Fuentes), Barcelona, Debolsillo.
- de Saussure, F. (1986 [1916]): *Curso de lingüística general* (Trad. A. Alonso), Buenos Aires, Losada.
- Schippers, B. (2011): *Julia Kristeva and Feminist Thought*, Edimburgh, Edimburgh University Press, <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748640898.001.0001>
- Shepherd, J. R. (2018): *Footbinding as Fashion. Ethnicity, Labor, and Status in Traditional China*, Seattle, University of Washington Press, <https://doi.org/10.1515/9780295744421>
- Sjöholm, C. (2005): *Kristeva and the Political*, Oxon, Routledge.
- Söderbäck, F. (2019): *Revolutionary Time: On Time and Difference in Kristeva and Irigaray*, Albany, State University of New York. <https://doi.org/10.1515/9781438477015>
- Sokal, A.; & Bricmont, J. (1999 [1998]): *Imposturas intelectuales* (Trad. J. C. Guix Vilaplana), Barcelona, Paidós.
- Spivak, G. Ch. (1981): "French Feminism in an International Frame". *Yale French Studies*, 62, pp. 154-184, <https://doi.org/10.2307/2929898>
- Spivak, G. C., & Osborne, P. (1996): Setting to Work (Transnational Cultural Studies) en P. Osborne (ed.), *A Critical Sense. Interviews with Intellectuals*, London, Routledge, pp. 163-177.
- Uberoi, P. (1991): "Chinese Woman in the Construction of Western Feminism", *Alternatives*, 16, pp. 387-405, <https://doi.org/10.1177/030437549101600401>
- Wahnón, S. (2022): "Sobre el concepto de intertextualidad: teoría y práctica", *Estudios bíblicos*, LXXX, pp. 357-381.
- Wolton, Th. (2017), "La mode Mao à Paris", *Commentaire*, 159(3), pp. 680-685, <https://doi.org/10.3917/comm.159.0680>