

## DE LA MUJER Y DE LA ÉTICA: LA *DIFERENCIA* DE JULIA KRISTEVA \*

Neus Carbonell  
Estudis Universitaris de Vic

*Les femmes — ça n'existe pas  
Rien ne dit pourtant qu'une éthique féminine soit possible*

En su crítica al postestructuralismo, Joanna Hodge ha escrito que:

women have been excluded from historical process, not in the trivially and obviously false sense that women have not taken part in historical events, but in the sense that theorizings of history have assigned no place to women, either as theorists, or as an interest group within history with specific concerns. (101)

Creo posible afirmar que las teorías de Julia Kristeva pueden ser vistas como una respuesta a la obliteración en la historia de la mujer y de las mujeres, es decir, como individuos y como colectivo. Aunque Kristeva ha sido acusada reiteradamente de ser antifeminista y conservadora y de seguir las teorías de Jacques Lacan sin sentido crítico alguno, intentaré demostrar en el presente artículo que su trabajo ha sido a menudo injustamente descartado<sup>1</sup>. De tal modo que, situándose a sí misma en una tradición concreta (masculina) de conocimiento y de pensamiento, Julia Kristeva ha explorado formas de trascender tal tradición también con el objetivo de crear un discurso de y para la mujer.

No cabe duda alguna de que el pensamiento de Kristeva en relación con el psicoanálisis está en deuda profunda con el pensamiento de Jacques Lacan, pero la afirmación de Elizabeth Gross según la cual «[Kristeva] relies uncritically on the Freudian/Lacanian effacement of women as

---

\* Quiero dedicar este ensayo al Dr. Gilbert Chaitin que pacientemente abrió para mí los caminos de las teorías postestructuralistas.

1.- Como muestra de las respuestas feministas al trabajo de Julia Kristeva, se pueden consultar los siguientes trabajos: Margaret Atack, «The Other Feminist»; Alice Jardine, «Opaque Texts and Transparent Contexts: The Political Difference of Julia Kristeva» y «Introduction to Julia Kristeva's "Women's Time"»; Paul Smith, «Julia Kristeva *et al.*; Or, Take Three or More»; Elizabeth Gross, «Philosophy, Subjectivity and the Body: Kristeva and Irigaray»; Claire Duchén, *Feminism in France since 1968*.

an autonomous sex» (130) peca de excesiva dureza. Aunque sus escritos acepten mayoritariamente el pensamiento de los padres del psicoanálisis, están marcados por lo que yo he convenido en llamar la ansiedad patriarcal. Es cierto que se acepta la, como mínimo, polémica afirmación lacaniana según la cual la diferencia sexual no puede ser representada y, por lo tanto, la mujer no tiene otro acceso a la simbolización que el de convertirse en el falo. En otras palabras, ya que, siempre según Lacan, el falo es el único órgano visible de la diferencia sexual, y ya que la percepción del falo como signifiante de la diferencia está siempre ya dentro del lenguaje y de lo simbólico, entonces, la sexualidad de la mujer sólo puede ser representada en relación a un signo masculino. Esto explicaría por qué la mujer está sujeta en el orden simbólico, debe ocultar su deseo y convertirse en una representación de tal deseo. Sin embargo, y como contrapeso a estas teorías marcadamente paternas, el trabajo de Kristeva se centra alrededor de lo femenino, lo semiótico y lo materno, como una forma de conseguir «une autre disposition des deux [sexes]» (*Des Chinoises* 28).

El trabajo de Julia Kristeva excede en complejidad y longitud las posibilidades de un artículo, así que he seleccionado para esta ocasión los escritos que mejor pueden ayudar a entender sus ideas en cuanto al sujeto de la enunciación, lo femenino, la maternidad y la diferencia sexual. En este sentido me referiré a las siguientes obras: *Révolution du langage poétique* (RLP 1974), *Des Chinoises* (DCH 1974), *Histoires d'amour* (HA 1983) y «Women's Time» (WT 1979)<sup>2</sup>. Asimismo, introduciré en el debate las opiniones de otras autoras y escritoras feministas del mundo anglo-americano, con el objetivo de estudiar el amplio panorama de respuestas que el debate sobre la diferencia sexual ha provocado.

El concepto de «hérétique» es el que mejor ilustra el pensamiento de Kristeva sobre la mujer y la ética, aspectos que son fundamentalmente la preocupación última del discurso feminista; ya que éste ha procurado, desde su comienzo como corriente en defensa de los derechos políticos y sociales de un colectivo que se define y entiende a sí mismo como marginado, elaborar un discurso ético cuyo objetivo final es la consecución de la categoría y los privilegios del bien para las mujeres. Como demuestran las palabras de Rosi Braidotti:

What was at stake in the question of women and ethics was their status as citizens, that is to say their eligibility to political and civil rights, which would grant them first-class membership in the private club of mankind. (47)

Tal afirmación se apoya en la premisa ideológica de que la mujer existe como categoría social oprimida por el hombre, otra categoría social, y cuya opresión supera las barreras étnicas, raciales, de preferencia sexual y de clase. Esta universalización de la opresión de las mujeres, por otro lado imprescindible para que el feminismo pueda articularse como discurso, presenta múltiples contradicciones dada la diferencia estructural de la categoría en cuestión. Así lo ha expresado Caroline Ramazanoglu:

Women's lives are contradictory in the sense that we are not an oppressed minority who can clearly see our oppression as women. We are biologically distinguished from men by our sex. The cultural meanings and social practices which have become attached to what is defined as masculine and as feminine, the choices exercised over personal action, and the power exercised over others are all variable. While it may be very generally established that men exercise power over women it is not universally so, such power is variable and can be resisted. Sometimes men have little power over anyone, sometimes women have power over men, for example in slave societies, in racially divided societies, or as employers. (19)

En la misma vena, Ramazanoglu argumenta que aunque las mujeres están oprimidas, por ejemplo, lo mismo en la India que en los Estados Unidos, la naturaleza de la opresión es dife-

---

2.- Pido disculpas por haberme sido imposible citar este artículo en su versión original francesa y haber recurrido a su versión inglesa.

## DE LA MUJER Y DE LA ÉTICA: LA DIFERENCIA DE JULIA KRISTEVA

rente para la joven novia forzada a envenenarse por la familia del novio dada su insuficiente dote matrimonial, que para la profesional de clase media acosada por su empresario. Como consecuencia, la definición del bien para la mujer no puede ser evidente ni universal:

While executive mothers agonize over whether their children will be adequately emotionally adjusted, Guatemalan mothers agonize whether their children will survive hard labor, inadequate food, pesticide spraying, and the violence of the plantation owners and the state. It is hard to see that Guatemala Indian women and high-flying American executives have common interests in any present struggle. While this example is one of extreme contrasts, its existence does raise problems for any universalistic theory of women's common oppression. (18)

En este sentido, propongo examinar las teorías de Kristeva como un empeño de superación de las contradicciones expuestas; a saber, su teoría sobre la marginación intenta desautorizar los discursos universalistas y esencialistas sobre el supuesto de que lo femenino está fuera de la simbolización y, por lo tanto, fuera del lenguaje y del poder<sup>3</sup>.

Kristeva cree que «les problèmes... [les] plus sévères de notre type de société [sont]: comment vivre non seulement sans Dieu mais sans Homme aussi» (DCH 8). Según ella, nuestra cultura es antropomórfica porque se sustenta sobre los valores metafísicos de presencia, identidad y representación. Su afirmación de que la crisis más severa de la civilización occidental sea debida a la muerte de Dios y del hombre se refiere a la crisis de los valores metafísicos que en la filosofía han sustentado los discursos sobre el conocimiento, la verdad, la subjetividad y la ética, y que la deconstrucción se ha encargado de tratar en profundidad. Al fin y al cabo, la fe en Dios o en el conocimiento humano han sido las únicas garantías para los discursos del bien y la verdad, de modo que la ética encuentra su validez en la creencia de que existe de forma universal y epistemológica una verdad última sobre la bondad y el bien. En este sentido la pérdida de la fe en Dios y en el humanismo origina la crisis de la cultura occidental, y es a la luz de esta crisis que Kristeva teoriza sobre la participación de la mujer en un discurso ético contemporáneo.

Para Kristeva, las mujeres han estado excluidas de la ética tradicional porque el sujeto del conocimiento, la filosofía y el ciudadano es masculino. El sujeto feminiza el mundo (verdad y naturaleza son siempre femeninas en la filosofía tradicional); es decir, él hace el mundo conocido y el conocimiento del mundo universal, a través de objetivarlo. Y aunque considera que «the rapid dismantling that our age is experiencing... poses the demands for a new ethics» (WT 211); su ética no presupone un bien universal y conocido, sino que se basa en la diferencia, y en esta afirmación radica la cuestión fundamental para entender la dificultad de su discurso, de tal modo que, plenamente en sintonía con el postestructuralismo francés, diferencia es para ella la estrategia con que trascender la universalización del bien. Y, puesto que la mujer es diferencia y otredad, las mujeres deben implicarse activamente en la constitución de esta nueva ética. Aquí Kristeva juega a su vez con la palabra mujer como término (abusado por los autores de la postmodernidad y la deconstrucción y como término antropomórfico, como intentaré demostrar.

Las mujeres han participado ya en el desmoronamiento de los principios monoteístas y patriarcales de la cultura occidental al reclamar sus derechos de participación en los sistemas de (re)producción que han estado tradicionalmente regulados por la figura del padre. Sin embargo, arguye esta autora, la participación de las mujeres en el nuevo discurso ético debe sobrepasar los tradicionales movimientos feministas ya que estos son «a moment in the thought of that anthropomorphic identity» (WT 211). Puesto que el feminismo debe confiar en la necesidad de la mujer como categoría, y en ciertas nociones de lo que el bien para la mujer supone, está construido sobre los conceptos de identidad y representación que asimismo sustentan el pensamiento patriarcal, por eso, la ética de la diferencia debe ir más allá del feminismo en cuanto éste postula un bien universal para las mujeres.

3.- El término *femenino* debe entenderse también de forma no esencialista y de acuerdo con el uso que de él se ha hecho en el postestructuralismo francés; contexto a partir del cual Kristeva está trabajando.

En «Women's Time», Kristeva distingue entre dos generaciones de feminismos según las dos coordenadas que han determinado la lucha de los movimientos en defensa de la mujer: igualdad y diferencia. En el primer caso, las mujeres proclaman el derecho a la igualdad con el hombre para obtener los beneficios sociales de reconocimiento profesional, y de control sobre el cuerpo, aborto y anticoncepción, es decir el control sobre los mecanismos de producción y de reproducción (194). En la segunda fase, el énfasis recae sobre la diferencia:

by demanding recognition of an irreducible identity, without equal in the opposite sex and, as such, exploded, plural, fluid, in a certain way non-identical, this feminism identifies itself outside the linear time of identities wich communicate through projection and reivindication. (194)

Estos dos momentos los entiende como reacción a los dos discursos (masculinos) más importantes del siglo XX: el socialismo y el freudianismo. El primero declara el derecho a la igualdad entre los hombres, por lo cual hace posible reclamar el derecho de igualdad entre los sexos; pero como esta doctrina, preocupada con los problemas de producción, ignoró el problema de la reproducción, descuidó la especificidad de la mujer: «the specific character of women could only appear as non-essential or even non-existent to the totalizing and even totalitarian spirit of this ideology» (196). La tercera generación feminista debe superar la polaridad entre igualdad y diferencia y para ello debe inscribir diferencia y otredad en la subjetividad.

No me parece que cuando Kristeva postula un tercer momento postfeminista renuncie a la discusión de los problemas específicos de la mujer en la sociedad. Para ella, la intolerancia y la marginación están relacionadas con los procesos de simbolización, puesto que el margen sólo puede inscribirse a partir de la declaración del centro y de la esencia, labor de la metafísica occidental. De manera que para que la diferencia sea la base del nuevo sujeto, debe cambiarse la dinámica entre lo semiótico y lo simbólico y así subvertir con la otredad el sujeto unificado de la metafísica.

Para Kristeva, lo mismo que para Lacan, el núcleo del orden simbólico es la relación del sujeto con el lenguaje, de tal modo que la identidad se construye como un proceso signifiante en el cual no hay cabida para formas fijas y estables; lo que la lleva a postular un sujeto no-coincidente consigo mismo cuya identidad resulta de «différent modes d'articulation du sémiotique et du symbolique» (RLP, 22). Lo semiótico y lo simbólico son los dos términos que Kristeva usa para referirse a dos estadios en la formación del individuo. El primero, a veces también denominado *chora*, se relaciona con un estadio pre-edípico y con el cuerpo materno<sup>4</sup>. Lo simbólico se refiere al estadio en que el sujeto se forma en relación con el lenguaje y el orden social, y su establecimiento resulta de la ruptura con el cuerpo materno y de la represión de las pulsiones<sup>5</sup>. Es también en este momento en que se puede percibir el Otro como algo diferente al Yo, de manera que diferencia y otredad son dos cualidades ineludibles en la constitución del sujeto además de ser las que hacen posible la comunicación:

4.- *Chora* es «matrix space, nourishing, unnameable, anterior to One, to God and, consequently, defying metaphysics» (WT, 191). Jacqueline Rose critica severamente a Kristeva por el uso de esta metáfora que procede de los escritos de Platón ya que para el filósofo griego «the mother was seen as playing no part in the act of procreation, a receptable or empty vessel merely for the gestation of the unborn child» («Julia Kristeva Take Two», 154). Esta crítica de Rose es totalmente acertada ya que las concepciones biológicas y científicas son el punto de partida necesario que justifican la exclusión de las mujeres de la *polis* en la República de Platón. Sin embargo, y como intentaré demostrar, Kristeva deconstruye la filosofía patriarcal en sus mismos términos, de modo que su uso del concepto *chora* busca como último objetivo la posibilidad de incluir lo femenino en la polis. Esta estrategia practicada sistemáticamente por Kristeva de utilizar la filosofía occidental para neutralizar su sexismo constitutivo es parte de lo que previamente he catalogado como la «ansiedad patriarcal».

5.- Aunque el término estadio parece hacer referencia a un proceso de desarrollo y evolución, hay que tener en cuenta la afirmación según la cual lo semiótico sólo puede ser percibido desde lo simbólico, por lo tanto las pulsiones están ya siempre dentro de la cultura y lo simbólico.

## DE LA MUJER Y DE LA ÉTICA: LA *DIFERENCIA* DE JULIA KRISTEVA

Le *symbolique*, et par conséquent la syntaxe et toute la catégoralité linguistique, est un produit social sur rapport à l'autre, à travers les contraintes objectives constituées par les différences biologiques, entre autres sexuelles, et par les structures familiales concrètement et historiquement données. (RLP, 29)

Il s'agit de la dépendence vis-à-vis de la mère, coupée pour être transformée en relation symbolique à un autre. De sorte que la coupure signifiant/signifié est synonyme de la sanction sociale: «la première censure d'ordre social». (RLP, 46)

Kristeva, siguiendo el discurso lacaniano del psicoanálisis, arguye que el orden simbólico es un orden paterno porque la ruptura con lo semiótico, identificado como una unidad con el cuerpo de la madre, tiene lugar durante el estadio edípico, por lo que la transición de lo semiótico a lo simbólico se explica como un proceso de castración:

La castration parachève ce processus de séparation qui pose le sujet comme signifiable, c'est-à-dire, depuis toujours affronté à un autre: imago dans le miroir (signifié) et procès sémiotique (signifiant). Destinataire de toute demande, la mère occupe la place de l'altérité: son corps plein, réceptable et répondant des demandes, tient lieu de tous les effets et satisfactions narcissiques, donc imaginaires: c'est dire qu'elle est le phallus. La découverte de la castration détache le sujet de sa dépendance vis-à-vis de la mère, et, à travers ce manque, fait de la fonction phallique une fonction symbolique—la fonction symbolique. Moment décisif et lourd de conséquence: le sujet trouvant son identité dans le symbolique, se sépare de son implication dans la mère, localise sa jouissance comme génitale, et transfère la mobilité sémiotique dans l'ordre symbolique. (RLP, 45)

Cabe tener presente que cuando Kristeva usa la frase «orden simbólico» se refiere no solamente a las relaciones psicosexuales sino, de forma más general, a las estructuras simbólicas que rigen el contrato social. Para formar parte de la comunidad humana, el niño o la niña deben entrar el orden simbólico, lo que significa que deben romper la unidad con la madre. Este proceso tiene lugar a resultas de la intervención de un tercer elemento, el padre, que destruye la díada madre/niño-a; y así se pasa de una economía basada en la demanda a una economía del significante que implica el proceso lingüístico de diferimiento y de imposibilidad de satisfacción del deseo. La inducción en el orden simbólico es vista como un sacrificio que comporta la pérdida del último significante (como resultado del diferimiento constante del proceso lingüístico) y como precio innegociable del contrato social. Contrariamente a otros filósofos que ven posible la eliminación del sacrificio (por ejemplo Rousseau), Kristeva considera que el sacrificio impuesto por el orden social y simbólico no puede ser desviado. El orden simbólico supone además la represión de la relación semiótica (a veces llamada imaginaria) con la madre, aunque cabe no olvidar que la división entre lo semiótico y lo simbólico no se efectúa a modo de corte nítido. Ambos estadios no pueden presentarse en estado puro ya que el primero es siempre ya un resultado *a posteriori* del segundo; es decir, puesto que la comunicación y el significado sólo pueden tener lugar en el reino de lo simbólico, lo semiótico debe ser producido necesariamente por su sucesor. Jacqueline Rose argumenta así esta aparente contradicción:

Despite the apparent dualism of that semiotic/symbolic division, there is therefore no strict demarcation between them. There cannot be if the semiotic is to find articulation and if the symbolic is to feel its effects. The symbolic is not, as has been argued, a rigid, monolithic structure, but unstable and shifting. Kristeva's recognition of this is simply the other side of her acknowledgement that the semiotic has to work through the very order of language it defies. Their relationship is one of «dynamic». («Julia Kristeva - Take Two», 147)

Hasta aquí he presentado los aspectos de las teorías de Kristeva que siguen las doctrinas freudianas a partir de Lacan. La importancia de su trabajo aparece, y así lo considero, en el análisis que se sigue. Una vez que ha puesto en evidencia lo que para ella constituyen las estructuras inconscientes de la organización social, Kristeva elabora una crítica que puede ser examinada como un esfuerzo subversivo de la misma tradición que suscribe. Es en este sentido que, a pesar de trabajar desde dentro de un sistema filosófico que ha ignorado lo femenino, la deconstrucción

de Kristeva de este sistema filosófico tiene como objetivo el desplazamiento de los privilegios de la masculinidad para dar cabida a un orden de la diferencia.

La cultura occidental, afirma ella, ha sido sobre todo, monoteísta y patriarcal hasta el punto de que el principio de la diferencia sexual organiza el discurso de la subjetividad; las sociedades judeo-cristianas, arguye, se estructuran a partir de una violenta separación entre los sexos: «nulle autre civilisation ne semble avoir explicité avec autant de netteté le principe de la différence sexuelle: une coupure, un abîme s'installe entre les deux sexes» (DCH, 23). Según esta autora, la separación violenta entre los dos sexos organiza los sistemas de producción y reproducción de la cultura occidental hasta el punto que la univocidad de la ley se identifica con lo paterno, de manera que el principio que gobierna la sociedad y la estructura, la Ley, es un principio único y que emana del poder del padre, el cual debe reprimir, para establecer su orden, lo que escapa a su monoteísmo patriarcal:

sans cet écart entre les deux sexes, sans cette localisation du corps polymorphe et spasmé, désirant et rieur, dans l'autre sexe, il aurait été impossible, sur le symbolique, d'isoler le principe d'une Loi — Une, Sublimante, Transcendante, garante de l'intérêt idéal de la communauté. (DCH, 23)

Aunque su teoría de la separación radical entre los sexos es fácilmente vulnerable a una crítica con bases históricas, se puede aceptar como premisa general que la cultura occidental ha identificado lo femenino con lo material, la naturaleza, lo demoníaco, la pasión, el arte, la belleza; mientras que ha catalogado como cualidades masculinas: la razón, el espíritu, y la inteligencia. Para Kristeva, esta separación es paralela a la división entre el orden simbólico y el semiótico, de manera que el primero es el orden paternal, y el segundo el femenino y maternal. Como consecuencia tanto para el judaísmo como para las culturas cristianas, monoteísmo y patriarcal son dos procesos que se siguen y que basan el poder ordenador y creador del Padre en la represión de la Madre, que es relegada a un papel puramente reproductor pero no creador. En este sentido, las mujeres sólo pueden formar parte del orden simbólico o como vírgenes o como madres, porque en ambos casos se reprime su diferencia sexual: el orden simbólico es homo-sexual, y las mujeres deben ser en él objetos de intercambio entre hombres pero nunca sujetos, ciudadanas de la polis.

Kristeva, siguiendo el discurso freudiano, explica la constitución de la subjetividad en términos edípicos, y en este sentido sigue y transforma también la problemática de la niña para asumir su identidad como sujeto separado de la madre. Ya que el orden simbólico es paterno, la pérdida que se sigue al estadio del espejo y al complejo de la castración es mayor para la niña que para el niño. Ellas nunca podrán reestablecer el contacto con la Madre durante sus vidas como mujeres adultas, a menos que se conviertan en madres o elijan la homosexualidad como forma de vida, decisión que igualmente las margina en el orden simbólico. De manera que la pérdida es doble para las mujeres, en tanto que sujetos y en tanto que mujeres. Lo que Kristeva está argumentando aquí es que las mujeres, como tales, no pueden simbolizar su relación con el origen y sus pulsiones de muerte en la cultura patriarcal, ya que ellas representan la castración (la pérdida) y por lo tanto son la condición de posibilidad del hombre de superar su ansiedad.

De acuerdo con Lacan el sujeto está motivado por dos necesidades de naturaleza contraria: la necesidad de amor y el deseo. En el primer caso, el sujeto necesita superar el sentimiento de pérdida y de ser incompleto a través de ver el Otro como el falo, es decir, como aquel que puede reparar la pérdida original y restituirlo a una primitiva identidad completa. En el segundo caso, el deseo, que yace en el centro de la humanidad, es contrario al primer impulso ya que deseo presupone siempre falta, necesidad. Lo que Lacan llama la perversidad del deseo masculino consiste en encubrir la pérdida inescapable a la naturaleza humana con la reducción de la mujer al «objeto», el falo, que puede restituir esa castración primordial. A partir de esta teoría, Kristeva desarrolla su visión para explicar la marginalización de la mujer.

## DE LA MUJER Y DE LA ÉTICA: LA *DIFERENCIA* DE JULIA KRISTEVA

En un orden social y simbólico patriarcal, la mujer representa la posibilidad del hombre de superar sus temores. Ella le da a él el falo (es decir, lo rescata de su división primal) que no tiene (ya que nadie puede dejar de ser incompleto), en este sentido ella lo rescata a él de su ansiedad de la castración. Él la posee y ve en ella su imagen negativa, él tiene el falo porque a ella le falta. La consecuencia de esta economía fálica es para Kristeva que la mujer queda al margen de la simbolización. Además, la mujer no puede subsanar su demanda de amor, que en última instancia es la demanda del vientre materno, a menos que se convierta en madre. Es decir, que para Kristeva la mujer no puede sublimar sus impulsos de muerte en tanto que mujer, ni puede tampoco representar su relación con el origen o con la muerte:

Dans une situation analogue, l'homme peut imaginer une mère toute puissante quoique toujours insignifiante, pour se faire 'legitimer': pour se faire reconnaître, appuyer et guider par elle dans le labyrinthe social non sans l'accompagner des éclairs de l'ironie. Méry-Laurent pour Mallarmé, Madame Strauss pour le 'petit-Marcel', Miss Weaver pour Joyce, la série de fiancées, appelées et rejetées par Kafka... Pour une femme, lorsque le père ne tient plus le coup et le langage se déchire de rythme, aucune mère ne peut servir d'axe au sacré ou à la farce. Elle s'y essaie: ça donne l'homosexualité dite féminine, identification virile ou corde raide sur le menu plaisir pré-oedipien. Et si aucune légitimation paternelle ne se présente pour endiguer l'inépuisable pulsion non-symbolisée, elle s'écroule en psychose ou suicide. (DCH, 47)

Para que las mujeres puedan participar en el orden simbólico de manera diferente, Kristeva propone transformar la economía de lo semiótico y lo simbólico. Es, sin lugar a dudas, en este momento en que las teorías de esta autora se vuelven más originales aunque no por ello menos problemáticas, es decir cuando promulga una nueva dinámica entre ambos estadios para dar paso a la subversión y salida a la marginación. Según ella, hay dos maneras de transformar la economía del orden semiótico: la revolución en el lenguaje y la redefinición de la maternidad. Como discutiremos más adelante, las teorías de Kristeva siempre se encuentran en la terrible contradicción de intentar salir de las definiciones patriarcales de la femineidad para volver a caer en ellas, al fin y al cabo el mundo estético y el maternal han sido dos ámbitos que el orden patriarcal ha reservado como femeninos. En otras palabras, en su crítica a la racionalidad patriarcal, Kristeva vuelve a asignar el tópico de la irracionalidad a lo femenino y lo marginal.

En consonancia con el postestructuralismo francés, Kristeva promulga un sujeto *diferente* para un nuevo orden. Así, el sujeto unificado de la metafísica debe transformarse en el sujeto dividido del cuerpo maternal, de manera que la morfología masculina que ha transformado el discurso ético y político occidental se ve convertido en un sujeto femenino y maternal. La madre es la propia experiencia del otro en el yo: «Une mère est un partage permanent, une division de la chair même. Et par conséquent, une division du langage» («Stabat Mater», 178). Aquí Kristeva está abogando por un sujeto femenino, «herético», una que acepta diferencia y muerte como parte irreducible del yo. Este sujeto no requiere que la madre/mujer sea el cuerpo/mater(ia) con que sublimar el miedo a la muerte ya que este sujeto conlleva este miedo como parte del yo, del otro.

Siguiendo las teorías de Lacan, Kristeva cree que la única forma de transformar el orden simbólico es reescribiendo la simbolización de la diferencia sexual; sin embargo, la diferencia sexual desafía a la metafísica y por lo tanto no puede ser simbolizada. O dicho de otra forma, para cambiar el orden simbólico se necesita estar dentro del lenguaje, y del ámbito de la representación y el significado, por lo menos parcialmente. Esta es la paradoja fundamental que aborda el trabajo de Kristeva y que intenta solucionar de la siguiente forma: para transformar las categorías de la identidad sexual, propone simbolizar la representación de la identidad sexual hasta el punto en que ésta desafía su propia representación. He aquí, creo firmemente, el *quid* que dirige todo su controvertido trabajo sobre lo «fémnine»<sup>6</sup>.

---

6.- De nuevo Kristeva intenta apropiarse para el discurso feminista las teorías lacanianas y en general de todo el postestructuralismo francés que como muchas y destacadas autoras feministas se han encargado de poner de relieve

En su artículo «Women's Time» es donde de forma más directa se propone un nuevo significado para el término diferencia que sea realmente anti-metafísico. Así sugiere que la diferencia debe ser entendida como irreducible y disociada de la noción de identidad:

What I mean is, first of all, the demassification of the problematic of *difference*, which would imply, in a first phase, an apparent de-dramatization of the «fight to the death» between rival groups and thus between the sexes. And this is not in the name of some reconciliation - feminism has at least had the merit of showing what was irreducible and even deadly in the social contract - but in order that the struggle, the implacable difference, the violence be conceived in the very place where it operates with the maximum intransigence, in other words, in personal and sexual identity itself, so as to make it desintegrate in its very nucleus. (209)

Es decir, aquí se proclama que solamente la aceptación de la diferencia como única identidad del sujeto puede generar un nuevo orden social y simbólico más permeable a la diferencia, más «femenino» y menos agresivo, pero en esta afirmación se manifiesta otra aporía irresoluble, a saber, si la diferencia es la única forma de identidad en el sujeto, entonces, el sujeto no puede tener una identidad, al menos como una identidad metafísica estable.

Aunque ya he hecho referencias a las críticas que Kristeva ha desvelado, cito a continuación a Jacqueline Rose porque sus palabras expresan de manera excelente las contradicciones que las teorías expuestas hasta ahora despiertan:

Kristeva's work splits on a paradox, or rather a dilemma: the hideous moment when a theory arms itself with a concept of femininity as different, as something other to the culture as it is known, only to find itself face to face with, or even entrenched within, the most grotesque and fully cultural stereotypes of femininity itself. («Julia Kristeva - Take Two», 157)

El concepto de lo femenino se encuentra asociado con lo pre-edípico y por lo tanto lo materno: es lo semiótico. Sin embargo, este concepto goza de los estereotipos más horribles con que patriarcalmente se ha definido la femineidad y la mujer: instinto, música, poesía, ausencia del lenguaje. La paradoja, además, va más allá, ya que este ámbito de lo femenino no guarda relación alguna con las mujeres, en tanto que personas físicas, de manera que se convierte en un concepto desexualizado. Incluso, aunque lo semiótico precede a lo simbólico, lo simbólico está siempre ya ahí, por lo tanto lo femenino es también simbólico. En definitiva, este concepto es el que mejor ilustra los esfuerzos de esta autora para llevar la diferencia, y sobretudo la diferencia sexual, hasta sus últimas consecuencias, hasta llegar a deconstruirla, que no a negarla.

Julia Kristeva no puede entenderse, me parece, fuera del contexto del postestructuralismo francés y de la deconstrucción. Quizá haga falta recordar que en este contexto la palabra mujer es usada por todos los autores masculinos como sinónimo de lo irrepresentable, de la diferencia. Aunque en buena parte ella se alinea con esta usanza, sus escritos la deconstruyen: en lugar de otorgarse, como hacen sus colegas filósofos, una voz femenina, Kristeva se otorga una voz masculina para hablar lo femenino, he aquí lo subversivo de su discurso. Alice Jardine ha escrito que la utilización del término mujer es «a new way for men to counter their fear and indeed paranoia as women's voices have grown stronger» (103). Lo que el discurso de Kristeva busca no es evitar fantasías persecutorias, sino captar, para abrirlas a un futuro diferente, nuevas formas de trascender la representación de la mujer y de las mujeres.

---

son marcadamente patriarcales aunque se declaren anti-metafísicos. Sin embargo, ora en las críticas a Kristeva en tanto que repite los tópicos más tópicos del discurso patriarcal en torno a la mujer, ora en el propio trabajo de esta autora, parece imposible deshacerse del discurso falocéntrico. En este sentido, al menos, el trabajo de Kristeva lo intenta. Otra forma de abordar estas aporías sería apuntar que esta escritora es presa en las mismas zarzas apocalípticas del discurso postestructuralista: proclamar el fin del hombre, del sujeto, del significado, de la mujer, pero aun discutir estos conceptos, sean lo que sean.



DE LA MUJER Y DE LA ÉTICA: LA *DIFERENCIA* DE JULIA KRISTEVA

OBRAS CITADAS Y OTRAS OBRAS CONSULTADAS

Atack, Margaret. «The Other: Feminist». *Paragraph*. 8 (1986): 25-37.

Braidotti, Rosi. «Ethics Revisited: Women and /in Philosophy». *Feminist Challenges. Social and Political Theory*. Ed. Carole Pateman and Elisabeth Gross. Boston: Northeastern University Press, 1986.

Duchen, Claire. *Feminism in France from 1968 to Mitterand*. London: Routledge, 1986.

Gross, Elisabeth. «Philosophy, Subjectivity and the Body: Kristeva and Igaray». *Feminist Challenges. Social and Political Theory*. Ed. Carole Pateman and Elisabeth Gross. Boston: Northeastern University Press, 1986.

Hodge, Joanna. «Feminism and Postmodernism: Misleading Divisions Imposed by the Opposition between Modernism and Postmodernism». *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*. Ed. Andrew Benjamin. London: Routledge, 1989. 86-111.

Jardine, Alice. «Opaque Texts and Transparent Contexts: The Political Difference of Julia Kristeva». *The Poetics of Gender*. Ed. Nancy K. Miller. New York: Columbia University Press, 1986. 96-116.

—. «Introduction to Julia Kristeva's Women's Time». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 7 (1981): 5-12.

Kristeva, Julia. *Des Chinoises*. Paris: Des Femmes, 1974.

—. *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil, 1974.

—. *Histoires d'amour*. Paris: Denoël, 1983.

—. «Women's Time». *The Kristeva Reader*. Ed. Toril Moi. New York: Columbia University Press, 1986. 187-213.

Ramazanoglu, Caroline. *Feminism and the Contradictions of Opression*. London: Routledge, 1989.

Rose, Jacqueline. «Julia Kristeva - Take Two». *Sexuality and the Field of Vision*. London: Verso, 1986. 141-164.

—. «Introduction - II.» *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and l'école freudienne*. Ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. New York: Pantheon Books, 1985. 27-57.

Smith, Paul. «Julia Kristeva et al.; Or, Take Three or More». *Feminism and Psychoanalysis*. Ed. Richard Feldstein and Judith Roof. Ithaca: Cornell University Press, 1989. 84-104.

Stanton, Domna C. «Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva». *The Poetics of Genre*. Ed. Nancy K. Miller. New York: Columbia University Press, 1986. 157-182.