

Lecturas feministas de Julia Kristeva: sobre las formas de la lucha política y el problema que se niega a desaparecer *

Feminist readings of Julia Kristeva: on the forms of political struggle and the issue which simply refuses to die *

Lucaccini, Mirna

Mirna Lucaccini *

lucaccinimirna@gmail.com

Universidad de Buenos Aires , Argentina

Nuevo Itinerario

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

ISSN: 0328-0071

ISSN-e: 1850-3578

Periodicidad: Bianaual

vol. 19, núm. 1, Esp., 2023

sophos.resistencia@gmail.com

Recepción: 02 Marzo 2023

Aprobación: 10 Abril 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/632/6324156001/>

DOI: <https://doi.org/0000-0002-8805-9108>

Cómo citar este artículo:: APA: Lucaccini, M. (2023). Lecturas feministas de Julia Kristeva: sobre las formas de la lucha política y el problema que se niega a desaparecer. *Nuevo Itinerario*, 19 (1), 6-22.
DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1916574>

Resumen: En este artículo se recuperan las críticas que se le han hecho a Julia Kristeva desde ciertos feminismos, especialmente a partir del trabajo de Judith Butler y secundariamente de Nancy Fraser. Para esto, se reponen algunos conceptos claves del pensamiento de Kristeva, a la luz de una serie de discusiones al interior de la teoría feminista. En primer lugar, es posible ubicarlas en un contexto más general de reflexiones al interior del feminismo en la contienda entre el feminismo de la diferencia y el feminismo deconstructivista. Por otra parte, aunque vinculado a este primer punto, se inscribe en un debate más general de los feminismos con el psicoanálisis y de este último en su vínculo con cierto pensamiento postestructuralista. Nos interesa iluminar, a la luz de las críticas de Butler a esta, en qué términos, conceptos y discusiones del feminismo se inscribe este intercambio. Por último, el recorrido indicado permitirá distinguir qué formas adquiere la lucha política tanto en Julia Kristeva como Judith Butler.

Palabras clave: Feminismos, Kristeva, Butler, emancipación, semiótico.

Abstract: This article recovers the criticisms that have been made of Julia Kristeva from certain feminisms, especially from the work of Judith Butler and secondarily from Nancy Fraser. For this, some key concepts of Kristeva's thought are recovered in the light of a series of discussions within feminist theory. Firstly, it is possible to situate them in a more general context of reflections within feminism in the contest between the feminism of difference and deconstructivist feminism. On the other hand, although linked to this first point, it is inscribed in a more general debate between feminisms and psychoanalysis, and the latter in its link with a certain post-structuralist thought. In the light of Butler's criticisms of Kristeva, we are interested in shedding light on the terms, concepts and discussions of feminism in which this exchange takes place. Lastly, the above-mentioned journey will make it possible to distinguish what forms the political struggle takes on in both Julia Kristeva and Judith Butler.

Keywords: Feminisms, Kristeva, Butler, semiotic.

INTRODUCCIÓN

Desde algunos feminismos, se ha apuntado con fuerza contra Julia Kristeva por sostener, aparentemente, cierta ligazón entre el concepto de mujer y el de naturaleza en su concepción sobre lo materno, lo que ha desembocado en la acusación de esencialista. Aunque, veremos, no debemos apresurarnos en este sentido, sí diremos que el antiesencialismo parece ser una posición hegemónica al interior de los feminismos y que, si bien la crítica a ciertos esencialismos ha significado el cuestionamiento radical de los límites del sujeto mujeres por la multiplicidad de exclusiones que acarreaba, ha impedido, de algún modo, reconocer los significativos aportes que alguien como Julia Kristeva puede ofrecer. En efecto, aunque no ha sido tan trabajada en nuestro país, consideramos que la teórica búlgara contribuye notablemente a un pensar teórico feminista.

En este artículo se recuperan las críticas que se le han hecho a Julia Kristeva desde ciertos feminismos, especialmente a partir del trabajo de Judith Butler y secundariamente de Nancy Fraser. Para esto, se reponen algunos conceptos claves del pensamiento de Kristeva, a la luz de una serie de discusiones al interior de la teoría feminista. Esta controversia se inscribe en discusiones que desbordan este trabajo, sin embargo, nos interesa recuperar dos marcos que permitirán comprender mejor el intercambio. En primer lugar, es posible ubicarlas en un contexto más general de reflexiones al interior del feminismo en la contienda entre el feminismo de la diferencia y el feminismo deconstructivista. Por otra parte, aunque vinculado a este primer punto, se inscribe en un debate más general de los feminismos con el psicoanálisis y de este último en su vínculo con cierto pensamiento postestructuralista. Si bien no es posible desarmar cada una de las aristas de este intercambio, sí buscamos diseccionar algunos elementos para poder comprender un poco más qué está en juego. Ahora bien, la polémica entre el psicoanálisis y el feminismo es un asunto que ha sido muy trabajado, por eso, nos interesa fundamentalmente iluminar qué aspectos de la teoría de Kristeva, o parte de ella, discuten con el feminismo. Al hacerlo, no desconocemos la centralidad que tiene el psicoanálisis en la perspectiva de la autora búlgara, pero nos interesa iluminar más que nada, a la luz de las críticas de Butler a esta, en qué términos, conceptos y discusiones del feminismo se inscribe este intercambio. Por último, esto permitirá indagar tanto en Kristeva como en Butler qué formas adquiere la lucha política feminista.

La recepción que el feminismo ha hecho de Kristeva ha sido una muy crítica y, de hecho, hay quienes consideran que el feminismo no ha sido el rasgo más importante de su teoría (Beardsworth, 2004; Schipper, 2010). Con todo, creemos que muchos de los núcleos más relevantes de su trabajo la inscriben, dentro de esta tradición. A saber, la dimensión íntima de la política, la centralidad que tiene el cuerpo y las pulsiones corporales para pensar la política y lo social, así como su énfasis en la figura de lo materno (Kristeva, 1984, 1998, 2000, 2001). Algunos de estos aspectos no la expulsan del feminismo, sino que la ubicarían, por momentos, en un feminismo específico, distinto del de Butler, que es el feminismo de la diferencia. Ahora bien, el propósito de este trabajo está lejos de ser la búsqueda de nominaciones puras, de identificaciones prístinas. Algo difícil de hacer en general y aun más en el caso de Kristeva. Por eso, cuando nos preguntamos en torno al vínculo que se establece entre nuestra autora con esta tradición intelectual debemos preguntarnos a qué feminismo hacemos referencia. Es en estas coordenadas que consideramos que Butler recupera y critica el trabajo de esta.

NOTAS DE AUTOR

- * Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y maestranda en Teoría Política y social por la misma institución. Es becaria doctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se desempeña como ayudante en la materia Fundamentos de Ciencia Política I (Fsoc-UBA). Trabaja temas vinculados a feminismos y teoría política, como también las nociones de crueldad y violencia.

De alguna manera, abordar la crítica que le ha hecho Butler a Kristeva— más allá de la especificidad del debate feminista—nos permite preguntarnos por los modos de la emancipación, las formas de la política y los horizontes posibles de ser imaginados. De esto trata aquí.

EL PROBLEMA QUE SE NIEGA A DESAPARECER

Para historizar un poco, debemos remitirnos a un momento en el que, desde mediados de los 70, ya no es posible hablar de *el feminismo*, sino que debemos necesariamente referirnos, dando cuenta de la pluralidad, a *los feminismos*. Este desplazamiento es posible en el marco de un período de ebullición de este movimiento político y proyecto intelectual, caracterizado como aquel en que se “enciende la antorcha de identidad dentro de la teoría feminista” (Dietz, 2005, p. 190). Un tiempo— que se inaugura a mediados de los años 70 en Estados Unidos—signado por las críticas que feminismos negros, decoloniales, lésbicos, entre otros, le hicieron a un feminismo que sostuvo un sujeto mujeres excluyente: el *de la diferencia*. Difícilmente podríamos sintetizar estas críticas aquí, sin embargo, la advertencia principal tuvo que ver con el conjunto de exclusiones que acarrea un restrictivo concepto de mujeres blanco, heterosexual, occidental y ajeno al concepto de clase. Este es el caldo de cultivo que, posteriormente, dará lugar a la teoría *queer* que, en lugar de postular el reconocimiento de una multiplicidad de identidades, engendra una crítica radical a la propia categoría de identidad y los mecanismos que la producen. Por último, es importante puntualizar que la reconstrucción que hace Mary Dietz en el texto aquí trabajado – aunque no solo ella – refiere a discusiones que se dieron fundamentalmente en el ámbito académico y político anglosajón y europeo, más específicamente francés[1].

Ahora bien, estas feministas de la diferencia, esto es, sintetizando, aquellas que descreen de la utilización de algunos conceptos modernos sin mediaciones por ser inherentemente masculinos (razón, ciudadanía, etc.) y, en su lugar, proponen la inserción política de *las mujeres* en tanto mujeres. En definitiva, dejar de utilizar las categorías que no por error conllevaron a siglos de exclusión femenina para poder pensar *desde* las mujeres. Sin embargo, hay dos agregaciones importantes en este feminismo de la diferencia: las de la diferencia sexual (de raigambre más bien francesa) y las de la diferencia social (fundamentalmente anglosajón). Y, aunque existan matices aquí, hay un énfasis común en la posibilidad de utilizar el concepto mujeres, valorar lo femenino e identificar la diferencia sexual como irreductible (Dietz, 2005). En este sentido, Mary Dietz (2005) ofrece una sistematización de las dimensiones del feminismo de la diferencia social:

(...) todas las perspectivas de la diferencia incorporan al proyecto feminista una epistemología implícita dirigida en gran parte a acceder a la verdadera (aunque no biológica) naturaleza y realidad social de las mujeres. (...) presuponen la coherencia de una descripción de la identidad de género asentada en la diferencia entre los dos sexos, sin que importe cómo llegaron allí; (...) las personas son preeminentemente masculinas o femeninas. El asunto es no cuestionar la realidad de esta formulación diádica o negar su lógica como un marco analítico (...) sino que moviliza la diferencia de género con el fin de iluminar con “claridad” los temas epistemológicos, para defender la superioridad de las formas de conocimiento de las mujeres o para reclamar su voz moral (p. 187).

Aunque el feminismo de la diferencia sexual no comprende en estos términos teórico-epistemológicos el problema de la mujer, la mayoría de las teóricas feministas han acercado a estas perspectivas por su concepto de sujeto primariamente sexuado, su insistencia en un régimen binario, entre otras cosas. Nos dirá la autora que son dos abordajes separados, pero indirectamente relacionados. Mientras que la vertiente anglosajona comprende al género en su dimensión social o psicológica, con descripciones empíricas, por su parte, las francesas – en su cercanía con el psicoanálisis – ofrecen una reflexión sobre la relación de la diferencia sexual con los tres órdenes simbólico, imaginario y real. Esta diferencia es significativa ya que distingue el modo en que conciben esa diferencia, sin embargo, existe cierta convergencia por momentos.

Las feministas de la diferencia en su doble acepción son aquellas que han tenido que dar respuesta al problema del esencialismo. Ahora bien, esto no tiene por qué conducirnos a hacer lecturas reduccionistas o subestimar estas teorías para poder justificar el antiesencialismo (hoy es una posición hegemónica dentro del

feminismo), ya que— salvo contadas excepciones— no es cierto que existan teóricas feministas que planteen una asociación directa entre mujeres y naturaleza, o una esencia inmutable para ellas. En otras palabras, esta controversia no oscila entre feministas biologicistas y feministas inclusivas. Aun así, es posible encontrar algunos resabios esencialistas en esta obstinación con reconocer la diferencia y algunos problemas allí.

Así, por un lado, las feministas de la diversidad señalaron el desconocimiento de las intersecciones de raza, clase, etnia, orientación sexual, entre otras, del concepto de mujeres que aquellas de la diferencia social sostuvieron. Rechazaron así un sujeto genérico singular para resaltar la pluralidad y multiplicidad de categorías de identidad. De esta manera, el feminismo debía dedicar su tarea a la articulación con cada vez más colectivos y su inclusión. Por otro lado, las feminista de la deconstrucción no buscaron la emancipación en términos de inclusión de cada vez más colectivos, sino una crítica radical a la categoría misma de identidad y los mecanismos que la producen. Pretenden, entonces, una deconstrucción del sujeto. Ahora bien, también marca Mary Dietz (2005) que el feminismo francés, del cual Kristeva es una importante exponente, tendrá encuentros y similitudes con el feminismo deconstruccionista en el que sitúa a Butler. En especial, comparten la relevancia del lenguaje y el discurso en la constitución de las identidades sexuales. Pues este encuentro entre estos dos feminismos que aquí llevan el nombre de Kristeva y Butler se dibuja en el postestructuralismo.

En definitiva, la discusión en torno al modo en que se conceptualiza el sujeto mujeres es la que atraviesa todas estas ramificaciones de los feminismos. Es decir, por el modo en que se establece la rigidez o fluidez de sus límites y, entonces, quiénes pueden entrar o salir y, también y en este sentido, de qué manera se concibe aquello que sí está contado. Esto que aquí subrayamos no es otra cosa que el problema más persistente en la teoría del feminismo: la disputa entre esencialismo y antiesencialismo, en términos de Mary Dietz: “el tema que simplemente se niega a desaparecer” (2005, p. 189). Es que el problema del feminismo es, en nuestros días, el dilema que se mueve entre la reflexión teórica que conmueve los límites de un sujeto mujeres por las exclusiones y problemas que conlleva y, por otro lado, un momento de práctica política que *exige y necesita*, muchas veces, de una identidad clara (Butler, 2017). Precisamente, aunque Butler postule la deconstrucción del sujeto *mujeres* para pensar un feminismo que ponga en cuestión la heterosexualidad y otras exclusiones que lo sostienen, tampoco va a declarar obsoleta esta construcción identitaria. La autora norteamericana reconoce la importancia que abriga una cristalización que permita motorizar la práctica política.

Una última aclaración es inevitable aquí: este escrito no se dedica a otorgar certificados de identidad. En algún punto, la discusión sobre en qué feminismo podemos pensar a estas autoras es relevante únicamente cuando está acompañada por una reflexión sobre las implicancias políticas de estos modos de pensar. Como veremos, ubicar a muchas teóricas en alguna de estas etiquetas no es tan sencillo como parece.

LA PROPUESTA DE KRISTEVA

Julia Kristeva es una teórica búlgara que cuenta con una prolífica obra que se nutre del psicoanálisis, la teoría literaria, crítica del estructuralismo y a quienes muchos inscriben en el feminismo francés, así como fundadora parcialmente del postestructuralismo. Escribió junto a Roland Barthes y Jacques Derrida, entre otros, en la reconocida revista literaria *Tel Quel*, que funcionó entre los años 1960 y 1982, en la que llevaron adelante una reformulación del lenguaje y su funcionamiento entendido como texto entendido en su *productividad*. El contexto de teorización feminista en Europa en los años ochenta estaba inevitablemente permeado de las discusiones en torno al estructuralismo, el psicoanálisis, el postestructuralismo y la deconstrucción. El conjunto de estas discusiones engendró el feminismo francés. Julia Kristeva es una de sus exponentes más importantes y junto a Luce Irigaray (y a otras psicoanalistas), se han afianzado sobre una concepción de un sujeto primariamente sexuado, esto es, sobre el concepto de *diferencia sexual*, entendida en términos de algo no simbolizable, lo que significó acalorados debates entre estas y otras teóricas feministas. De modo que esta diferencia se sitúa en Kristeva en lo semiótico, lo que trastocaría las categorías lacanianas de lo *simbólico* y lo *imaginario*.

Ahora bien, esta dimensión de la teoría de Kristeva será abordada aquí tangencialmente en detrimento de otras que son aquellas que aparecen en las críticas que Butler le ha hecho. Esto es, sobre la función semiótica del lenguaje que opera como un retorno de lo maternal reprimido que permitiría la recuperación de un momento pulsional de sentidos dispersos, fragmentados o, mejor dicho, de sin sentidos (Kristeva, 1998). Esta función del lenguaje permitiría dislocar la función simbólica del lenguaje encargada de otorgar sentido y orden, en definitiva, estructura.

Pero retrocedamos un poco. Siguiendo a Kristeva, podemos afirmar que toda teoría del lenguaje lleva implícita una forma de concebir al sujeto. Esto explicaría por qué, al reconocer un elemento *heterogéneo* a la función simbólica del lenguaje, postula un *sujeto en proceso*. Así, nuestra autora cuestiona aquellas concepciones del lenguaje que lo reducen a su dimensión sistemática y reproductiva y postula una concepción comprendida como *práctica social* que contiene dos modalidades: la simbólica y la semiótica. Lo simbólico se constituye gracias a la exclusión de lo semiótico, es decir, que la función nominativa del lenguaje es posible por un acto de exclusión (Suniga y Tonkonoff, 2012).

Ahora bien, el señalamiento de este elemento heterogéneo no supone la desaparición de la dimensión descriptiva y comunicativa del lenguaje, sino “una reunión sin síntesis” (Kristeva, p. 400). Entonces, la comprensión de la lengua como texto (y como trabajo) y como *productividad*, abre la posibilidad a la *significancia* que analizaría lo previo a una enunciación ya estructurada. Ciertamente, la producción de sentido se da a partir de elementos heterogéneos a este. De esta manera, siguiendo a Kristeva (citado en Ducrot y Todorov, 1972, p. 406) “el texto es el objeto que permitirá leer una historia estratificada, de temporalidad cortada, recursiva, dialéctica, irreductible a un sentido único, pero hecha de prácticas significantes cuya serie plural carece de origen y fin”. Esta forma de concebir el lenguaje abre nuevas *infinitas* posibilidades, tráficos de sentido, intercambios, multiplicaciones, equivocidades.

Nancy Fraser (2015) reconoce que la teoría de Kristeva comprende al lenguaje como una práctica inscrita en un contexto social específico, y por eso, hace posible pensar la contingencia de los discursos – en el marco de una existencia plural –, es decir, su emergencia, reproducción y cambio. Su teoría del discurso es necesariamente una de la sociedad en la que el sujeto no es un mero efecto ni el orden simbólico es único y coherente. Precisamente, el concepto de *práctica significante* permite este desplazamiento en el que la significación no está enteramente gobernada por normas, o que estas no son totales, en la medida en que se inscriben en contextos históricos y sociales específicos. En otras palabras, si la función tética del lenguaje es la que, además de transportar sentido, otorga determinados lugares a los sujetos – esto es, que produce aquellos sujetos de la enunciación en tanto sujetados –, la formulación del lenguaje no como sistema cerrado sino a partir de un campo heterogéneo y productivo estremece y perturba estas posiciones.

En este sentido, Kristeva representa una transformación significativa de los aportes de Ferdinand de Saussure y su comprensión del lenguaje como un sistema compuesto por signos. La innovación saussuriana, sabemos, tiene que ver con la no relación esencial entre significante y significado, sino que el modo en que se vinculan es *relacional y diferencial* (Losiggio y Zaidan, 2020). De esta manera, el signo como unidad queda desplazado y la palabra puede ser dislocada o desbordada. Es que lo interesante de este desplazamiento no es solo haber echado luz sobre algo otro de la dimensión simbólica, poniendo en cuestión al lenguaje como entidad orgánica, sino que es en este elemento heterogéneo que encontramos la posibilidad de subvertir, de trastocar el lenguaje (Kristeva, 1981a)[2], “una *distintividad* susceptible de articulación incierta e indeterminada” (p. 259).

Entonces, no hay retorno ya de la escisión saussuriana, pero, agrega Kristeva, se apoya sobre otra más radical entre un cuerpo pulsional materno heterogéneo a la significación, que se funda sobre la prohibición del componente semiótico. Un componente que pivotea entre la multiplicidad y la ausencia y cuya exclusión hace posible la constitución de lo simbólico, mientras que la función simbólica es la dimensión coercitiva y socializante del lenguaje que permite que sea estructurado, haciendo posible la comunicación. Habría entonces un momento que es tanto anterior a la significación (y a la constitución del sujeto) y cuya exclusión

es condición de posibilidad del surgimiento de esa misma significación. La innovación de Kristeva – en un intento por revisar la primacía de la Ley del Padre en el psicoanálisis – es entonces que el retorno a esta dimensión maternal permite conmovir, desplazar y modificar el lenguaje y sus sentidos. En palabras de la autora:

solo al precio de la represión de la pulsión y de la relación continua con la madre, se constituye el lenguaje como función simbólica. En cambio, será al precio de una reactivación de lo reprimido pulsional, materno, como se sostendrá el sujeto del lenguaje poético, para quien la palabra nunca es exclusivamente signo (Kristeva, 1981a, p. 263).

El lenguaje poético[3] es aquel que en su plurivocidad es capaz de expresar esa heterogeneidad pulsional ya que es el único en el que prima la función semiótica sobre la simbólica (Kristeva, 1984). Así, encarna esa heterogeneidad que, como dijimos bascula entre la ausencia y la multiplicidad[4], destruyendo la univocidad de sentido. No sería, no obstante, un género literario o discursivo, sino una modalidad del lenguaje en la que, como todas, persisten las funciones coercitivas y disruptivas del lenguaje, pero en la que, sin embargo, prevalece esta última. Entonces, estos procesos semióticos pulsionales, maternos hacen emerger lo impreciso y vago del lenguaje, ponen en evidencia la imposibilidad de que ese lenguaje sea coherente y unívoco.

Dijimos que este elemento heterogéneo es previo a la nominación, previo al padre y comprendido en tanto *maternal*. Lo semiótico desestabiliza tanto al sujeto como la economía del discurso ya que “la relación *presimbólica* y *transimbólica* con la madre introduce como elemento errátil” (p. 264 las cursivas son mías). Esa relación es la que hace posible un juego en los sentidos, que se da tanto a nivel social como a nivel íntimo. Un “receptáculo innombrable, inverosímil, bastardo” (Kristeva, 1981a, p. 260). Es anterior al *signo* saussureano al mismo tiempo que es condición de posibilidad de lo simbólico. Es la “base física del lenguaje”, “sus sonidos, tomas, ritmos originados en el cuerpo” (Martínez, 2019, p. 81). En esta dimensión (también) corporal del lenguaje es que se encuentra la posibilidad de una descarga pulsional asentada en el vínculo temprano con lo materno. Entonces, nos dice Ariel Martínez (2019) que “lo semiótico puebla de alteridad nuestro propio discurso” (p. 86), es decir, que produce y tensiona la dimensión simbólica del lenguaje.

Pero, entonces ¿cuál es el vínculo entre estas dos funciones? En un punto, Kristeva apunta que lo semiótico y lo simbólico interactúan en una relación dialéctica que moviliza el lenguaje (Martínez, 2019). Entonces, no hay una relación de alteridad radical estos dos, pero sí el primero opera subvirtiéndolo, desplazando y pone en tela de juicio la posibilidad de una operación *totalizante* del orden simbólico. Esto es, “participa subterráneamente del proceso de significación” (p. 86), es decir, conmueve y trastoca lo simbólico, y es una alteridad presente tanto en el orden simbólico como dentro del sujeto mismo (p. 88). Así, lo semiótico y lo simbólico no son dos polos de una dicotomía, sino que mantienen una relación más compleja. Ahora bien, la propia Kristeva señala que las pulsiones semióticas están “siempre subordinadas-subyacentes a la función principal de nominación-predicación” (1981a, p. 259). Es esta subordinación la que le interesará a Butler.

En la teoría de Kristeva las mujeres tendrán un lugar relevante en la reactivación de ese momento pulsional. Pero a pesar de las acusaciones que se le han hecho por esencialista o presuponer heterosexualidad –en función de su localización de lo materno como *anterior* a lo simbólico –, no es tarea sencilla encasillar su propuesta por momentos ecléctica. Así, la autora ha dicho que la mujer no puede ser definida en su escrito *Woman can never be defined*[5] al mismo tiempo que asegura que el acceso a lo semiótico se da en la mujer cuando es madre en el momento del parto y más en general, a partir de la literatura de vanguardia que representaría una ruptura del acuerdo social. Este último pasaje a las mujeres empíricas bajo la apelación al parto será objeto de duras críticas de parte de las feministas. Este mismo desplazamiento es claro cuando ubica a las propias mujeres como un elemento de discordancia social y simbólica. Si bien el intento de Kristeva por encontrar un anclaje material preciso para estos procesos subversivos es notable, la referencia a las mujeres empíricas, la apelación a un universo de mujeres vinculado a una intimidad sensible como alternativa a una sociedad robotizante y especular y especialmente al momento del parto será algo difícilmente digerible por las teóricas feministas (Kristeva, 2001, 1985)

De cualquier modo, no es posible desconocer el aporte de Kristeva al pensar un sujeto que nunca ejerce la función simbólica de manera total y muestra en su función semiótica o, mejor dicho, en este camino que oscila entre el signo y el ritmo, la conciencia y la pulsión, entre lo simbólico y lo semiótico, el carácter coercitivo y cohesivo del lenguaje, mostrando que es posible romper lo establecido y que hay otros caminos. En algún punto, coincidirá con Butler: la simbolización no puede ser total (Suniga y Luzza Rodríguez, 2014). Aunque esta afirmación se explica de manera distinta en cada cual.

CRÍTICAS FEMINISTAS

El concepto kristeviano de lo semiótico suscita para algunas autoras feministas problemas tanto epistemológicos como políticos (Butler, 2017; Fraser, 2015; Cornella, 1990). Dos van a ser las principales objeciones de Judith Butler. En primer lugar, la apelación a un espacio distinto del lenguaje como posibilidad de la subversión, pero y sobre todo, que este espacio tiene una relación con lo simbólico de eterna subordinación y dependencia; en segundo lugar, aunque vinculado, que este se encuentra apoyado sobre el vínculo con lo materno en tanto instancia preedípica, lo que establece una relación problemática entre lo maternal y la naturaleza[6], así como reintroduce una dimensión no contingente que imposibilitaría la transformación.

Un conjunto de teóricas feministas ha identificado en Kristeva una apropiación heterodoxa del psicoanálisis lacaniano (Cornella, 1990; Suniga y Luzza Rodríguez, 2014). La propia Butler reconoce por momentos una distancia significativa entre Kristeva y Lacan, a pesar de que recurre a la primera para cuestionar algunas dimensiones de la perspectiva lacaniana (Suniga y Luzza Rodríguez, 2014). Si bien en un primer momento Kristeva busca marcar los límites de Jacques Lacan para postular un sitio femenino de subversión en el lenguaje, va a coincidir con la lectura del autor en que la ley paterna es fundacional de la cultura lo que implica un problema para Butler y Fraser. Para esta última, esto convierte a la teoría de Kristeva en una formulación aditiva ya que no reformularía los términos en los que el psicoanálisis lacaniano establece lo simbólico, sino solamente le agrega otra dimensión que bautiza semiótico. En esta línea, Butler distingue entre lo real lacaniano y la concepción de Kristeva de lo semiótico en *Cuerpos que importan*:

Esta es en parte la función de lo Real en su convergencia con el cuerpo no tematizable maternal en el discurso de Lacan. Lo real es aquello que resiste a la simbolización y que la impone. Mientras en la doctrina lacaniana, lo real continúa siendo irrepresentable y el espectro de su representabilidad es el espectro de la psicosis. Kristeva redescubre y reinterpreta lo que está 'fuera' de lo simbólico como lo semiótico, esto es, un modo poético de significar que, aunque depende de lo simbólico, no puede reducirse a lo simbólico ni puede figurarse como su otro no tematizable (2018, p. 112 – 113).

Butler parecería reconocer aquí que esa categoría lacaniana es algo del orden de lo irrepresentable, mientras que lo semiótico en Kristeva no lo sería[7]. Esto es comprensible en la medida en que recordamos la referencia de la teórica a mujeres empíricas. Pero lo que nos interesa enfatizar aquí es que tanto Butler como Lacan como Kristeva coinciden en que la simbolización no puede ser total, pero divergen en aquello que explica esta imposibilidad (Suniga y Luzza Rodríguez, 2014). Así, conciben de un modo distinto la forclusión[8] y la abyección[9].

Estas son las coordenadas de la primer objeción de Butler. Precisamente, identifica una dificultad en el constructo mismo de lo semiótico como algo previo a lo simbólico. Además, esta formulación sería problemática ya que la única forma en que se manifiesta es *en* la cultura. Por otra parte, sería erróneo para Butler establecerle a estos impulsos previos que conforman lo semiótico significados previos a su surgimiento mismo en el lenguaje. Así, esa multiplicidad libidinal que solo es inteligible en sus efectos, por lo que esas pulsiones y sus representaciones o bien, no podrían ser tan fácilmente diferenciables, o quizás estas últimas sean anteriores. Aquí es posible identificar un movimiento recurrente de *El género en disputa*, pero también de libros posteriores como *Cuerpos que importan* en la crítica a la noción lacaniana de lo real[10]. A saber, un

movimiento que encuentra una imposibilidad en identificar ya no solo la fuente de subversión en algo ajeno al lenguaje, sino la ficción que representa esa construcción misma. Más adelante veremos la salida foucaultiana que ofrece a esta encerrona.

Tanto Butler como Fraser leen una coincidencia en el modo en que Lacan y Kristeva conceptualizan lo simbólico[11]. A saber, como un espacio en el que la ley paterna funda la cultura en sí, aunque para esta última este movimiento instala significados unívocos suprimiendo la multiplicidad de significados. Sin embargo, siguiendo a Butler (1989, 2017) la *incorporación* de Kristeva de la dimensión semiótica del lenguaje ya estaría refutando a Lacan. No porque Lacan no considere una dimensión distinta[12] de lo simbólico (Rabinovich, 1995), sino porque el carácter universal que reviste la ley paterna por estructurar toda la significación lingüística, es decir, al representar un principio organizativo general de la cultura, estaría puesto en duda. Además, y este punto no sería menor, tampoco para Lacan existiría la posibilidad de retorno de algo reprimido como lo concibe Kristeva (Cornella, 1990).

Entonces, es aquí donde hallamos la segunda parte de la crítica butleriana. Esto es, en el vínculo que se establece entre lo simbólico y lo semiótico. A pesar de la introducción de un elemento heterogéneo, este siempre permanece subordinado a lo simbólico en una relación jerárquica incuestionable. No habría entonces espacio para que emerja otra cultura. Este es el resto estructuralista que permanece en Kristeva según Fraser. Butler, entonces, problematiza el vínculo entre ambas modalidades:

Si lo simbólico y lo semiótico son entendidos como dos modalidades del lenguaje, y si lo semiótico es entendido generalmente reprimido por lo simbólico, entonces el lenguaje para Kristeva es entendido como un sistema en el que lo simbólico permanece hegemónico excepto cuando lo semiótico interrumpe su proceso de significación a través de la elipsis, repetición o el mero sonido, y la multiplicación del sentido a través de imágenes y metáforas significantes indefinidamente (Butler, 1989, p. 107 [Traducción propia]).

Aquí es posible comprender la duda que suscita la estrategia de Kristeva en Butler. Su construcción subversiva no deja de depender de la misma ley paterna que pretendía cuestionar. Una ley que siempre vuelve a reestablecer su hegemonía, debido a su cercanía con lo psicótico y su equivalencia con el incesto, lo semiótico no puede permanecer nunca en la cultura y, por esta razón, para Butler no puede convertirse jamás en una práctica política sostenida[13]. Aquí se pregunta, ¿qué puede ofrecernos lo semiótico en una lectura que siempre lo subordina a la hegemonía de lo simbólico? Aquí se torna ostensible el carácter fútil y efímero que Butler le otorga a la subversión kristeviana.

Ahora bien, el problema no sería únicamente remitir a una dimensión otra del lenguaje y eternamente subordinada, sino que esta tiene un vínculo con lo materno que circunscribe, para Butler, a las mujeres a un espacio de no contingencia. Es decir, que el segundo problema aparece al momento de postular la ley paterna como la cultura y lo materno como precultural. Ya que identifica lo semiótico con la multiplicidad libidinal propia de la relación preedípica con la madre y reintroduce una cuestión problemática para el feminismo que es la caracterización de eso materno como algo no construido culturalmente. O mejor dicho, para Butler esa relación con lo materno pre-edípico previo a la significación solo puede leerse como no construido socialmente y que restituye una concepción de las mujeres como naturalmente madres. Así, el cuerpo materno pertenecería aquí a significados anteriores a la cultura misma, lo que para Butler reproduce la obligatoriedad del cuerpo femenino como reproductor. Hay una reificación de la función materna en la medida en que se concibe el deseo de dar a luz como algo propio de las mujeres.

Es que el lenguaje poético encuentra un lugar amenazante precisamente cuando es utilizado por mujeres (Fraser, 2015). En lo poético y lo materno está la posibilidad de que existan formas no psicóticas de la heterogeneidad en la cultura. Y, más específicamente, en el parto como la forma de lo semiótico sostenible en los términos mismos de lo simbólico. De nuevo, la estrategia no es “reemplazar lo simbólico con lo semiótico ni establecer lo semiótico como una posibilidad cultural rival, sino validar aquellas experiencias dentro de lo simbólico que permiten una manifestación de los bordes que dividen lo simbólico de lo semiótico” (Butler, 1989, p. 110 [Traducción propia]). Al final, permanece en las zonas frágiles de lo simbólico. De modo que

no habría aquí emancipación posible, sino solo subversiones tácticas y meros desplazamientos. Es más, dice Butler “la subversión cultural no es una preocupación para Kristeva [traducción propia]” (p. 111), sino que cuando aparece lo hace debajo de la superficie de la cultura para volver ahí.

En el lenguaje más psicoanalítico y con un *subtexto de género* (Fraser, 2015) en que presenta lo semiótico en *Desire in Language*, Kristeva establece lo materno tanto como la fuente de heterogeneidad de pulsiones como aquella dependencia libidinal primaria, arcaica (Butler, 1989, 2017). Es esa relación de continuidad entre el cuerpo materno y el hijo, previo a la individuación. Al final, su reificación de la ley paterna no solo repudiaría la homosexualidad femenina[14], sino que niega la variedad de significados y posibilidades de la maternidad como práctica cultural (Butler, 2017).

Y es que aquí se torna ostensible la segunda objeción: la supuesta multiplicidad que desestabilizaría lo simbólico deviene un significante igualmente unívoco en la construcción de Kristeva. Ya que, bajo estas coordenadas, postula una concepción “teleológica del instinto maternal” (Butler, 2017, 1989). Al otorgarle al cuerpo femenino una sola posibilidad: la de ser madre. El cuerpo materno encarna esa teleología, al mismo tiempo que nos ofrece un elogio de lo materno para las mujeres. Acá se filtran los rasgos de un feminismo de la diferencia que Kristeva despreciaría. Y, al final:

Su oposición entre lo semiótico y lo simbólico reduce acá a una pelea metafísica entre el principio de la multiplicidad que escapa la carga de no contradicción y un principio de identidad basado en la supresión de esa multiplicidad (Butler, 1989, p. 114 [Traducción propia]).

Entonces, no solo se torna unívoco –al terminar operando igual que el principio de identidad—sino transhistórico. Ya que, por un lado, postula una concepción unívoca de lo femenino en tanto madres y, por otro, todos los momentos culturales estarían, cada vez, subordinados al mismo principio. Hay aquí cierta reminiscencia de una operación frecuente en Butler, presente también en el capítulo de *Discutir con lo real* en el que le imputa a Lacan a través de Žižek expulsar la contingencia de la contingencia misma. En este caso, al reintroducir una teleología unilineal y unívoca. Lo semiótico deviene hipostasiado, ya que encarna “cualquier esfuerzo cultural por desplazar el Logos” (Butler, 1989, p. 114), al ser en todo momento y todo lugar el mismo principio aquel que subvierte, rigidiza aquello que debería ser contingente. Apoya en algo inmóvil la posibilidad de cambio. Esta última reflexión está intrínsecamente vinculada con el modo diferencial en que ambas autoras conciben las formas de la emancipación.

Nancy Fraser (2015) nos asiste con un conjunto de corolarios para este trabajo. En primer lugar, le objeta la identificación de lo semiótico como intrínsecamente subversivo, independientemente del contenido. Esto es, que aparece como positivo el cambio por el cambio mismo siempre y cuando el locus sea lo semiótico, cuya contracara es la imposibilidad de imaginar subversiones en prácticas al interior de las normas, al rechazarlas de plano. Así, identifica una tendencia a las antinomias cuestionable. En segundo lugar, denuncia una “inclinación estetizante” en el que las prácticas literarias de vanguardia aparecen como la posibilidad de transformación. De modo que reduce las potencialidades de las prácticas comunicativas de la vida cotidiana. Aquí Fraser estaría defendiendo también su perspectiva. Esto lo que produce es una restricción o *regionalización* de las prácticas transformadoras, limitando que puedan surgir de lugares nuevos e inesperados. Las encorseta y confina a un espacio en todo tiempo y lugar.

En tercer lugar, todo esto se mueve para Fraser en el marco de una teoría cuyo estilo aditivo y dualista no terminaría de rechazar o revisar las teorías que identificaba como deficientes en primer lugar. Esta adición se manifiesta en el modo en que clasifica y organiza la práctica significativa, recuperando sin modificaciones lo simbólico como reproductor del orden social y lo semiótico, por otra parte, como la fuente “material, corporal de negatividad revolucionaria”. Es por esto que subsiste en Kristeva un estructuralismo incuestionado que soslaya el énfasis pragmático que su teoría lingüística parecía permitir al reconocer la inscripción histórica y contingente de las prácticas discursivas.

Por último, y para adentrarnos en la discusión más persistente e inagotable de los feminismos desde la segunda mitad del siglo XX, que es la controversia esencialismo-antiesencialismo, Fraser va a identificar en Kristeva una ambigüedad irresoluble que la coloca tan cerca como tan lejos del feminismo de la diferencia. Por un lado, la recuperación y elogio de la maternidad que hace Kristeva conduce, por momentos, a una lectura de su obra en los términos que las feministas maternas han hecho. No han sido pocas las feministas que encuentran en el atributo materno la posibilidad de inserción en la ciudadanía, en el marco de una teoría más general del reconocimiento de la diferencia como la clave de una política feminista (Pateman, 2005; Castells, 1996; Elshtain, 1981).

Podríamos decir, finalmente, que para estos feminismos Kristeva reifica la maternidad por otorgarle un estatus ontológico anterior a la ley paterna. De esta manera, falla en considerar en qué medida la maternidad es una construcción cultural, incluso teniendo como punto de partida la crítica que realiza Gayle Rubin al estructuralismo de Levi-Strauss. Consideración que jamás es enfatizada ni jerarquizada por la autora. Esto se deduce para Butler, de su incapacidad de identificar la dimensión generativa de la ley. Es decir, que únicamente reconoce el carácter represivo y prohibitivo de esta, desconociendo que la ley puede ser la causa de eso mismo que reprime. Entonces, dice Butler foucaultianamente, que aquello que aparece como natural está, justamente, construido culturalmente. Y esa misma presentación como naturalidad es resultado de una operación histórica específica, fruto de relaciones de poder.

No obstante, desde el momento en el que reconocemos en Kristeva su raigambre psicoanalítica no podemos desconocer que cuando hace referencia a lo materno esto no se traduce *necesariamente* en madres empíricas. Ni que hablar de las mujeres y decir que la mujer no existe no supone estar hablando de mujeres concretas. Precisamente, la localización de este componente en una instancia preedípica dificulta su intelección en términos simbólicos. Sin embargo, todo esto se cae cuando efectivamente hace alusión explícita al momento del parto. Este mismo punto señala Drucilla Cornella (1990) que distingue en Kristeva un pasaje desde la madre arcaica –concepto psicoanalítico que no tiene traducción simbólica inmediata— a las mujeres empíricas.

Ahora bien, es la misma Kristeva que en su trabajo *Women's time* quien se desembaraza de estas perspectivas. En un análisis del movimiento feminista identifica tres generaciones que Fraser reescribe en los siguientes términos: (i) “un feminismo humanista, igualitario y orientado al reformismo, que se propone conseguir una participación total de las mujeres en la esfera pública”; (ii) un feminismo *ginocéntrico* que es aquel que aquí denominamos de la diferencia, “que apunta a acoger la especificidad simbólica y sexual de lo femenino por fuera de las definiciones machistas”; y (iii) su feminismo que sería una “aproximación radicalmente nominalista, antiesencialista, que enfatiza que ‘las mujeres’ no existen y que las identidades colectivas son ficciones realmente peligrosas” (p. 11). Gracias a esto último Fraser la llama *postfeminista*, una acusación que no le es extraña al feminismo deconstruccionista en general y a Butler en particular [15].

Esto imprime de cierto eclecticismo la propuesta de Kristeva que bascula entre una inclinación a ese mismo ginocentrismo— a pesar de cuestionarlo explícitamente – que se desprende de una identificación “cuasi biologicista y esencialista entre la feminidad y la maternidad” y, por otro lado, un momento antiesencialista que sostiene la inexistencia de las mujeres y “en que la identidad femenina es una ficción y en que, por tanto, los movimientos feministas tienden a lo religioso y lo proto-totalitario” (Fraser, 2015, p. 11). Este es uno de los problemas que más arriba identificamos en el feminismo de la diferencia sexual que se acerca tanto al feminismo de la diferencia a secas como a una perspectiva que deconstruye esta identidad. Aquí desarrollamos fundamentalmente la primer parte de este péndulo. Vimos junto a Butler, ahora con Fraser y en los escritos mismos de Kristeva, a la maternidad y el momento del parto más específicamente como la manera en que las mujeres acceden a lo semiótico. De nuevo, aquí se materializaría ese constructo dualista y aditivo que alterna tanto perspectivas esencialistas como antiesencialistas.

EN LOS BORDES, PERO... ¿QUÉ BORDES? DOS CAMINOS DISTINTOS

Tanto Butler como Kristeva se interrogan sobre los confines del individuo y de la sociedad (Breadsworth, 2004). Así, en la pregunta por las fronteras de lo simbólico reconocen su imposibilidad de abarcarlo todo. En definitiva, a Butler le interesa discutir con las reflexiones de Kristeva ya que el derrotero más arriba presentado tiene fuertes implicancias políticas y sociales, en la medida en que reconocemos que el lenguaje rige las prácticas sociales y que allí es comprendido no como un sistema cerrado sino a partir de un campo heterogéneo. Pero la posibilidad de cambio, como ha aparecido subrepticamente aquí, difiere en ambas. En la crítica que Butler le realiza a Kristeva es que podemos identificar su propuesta.

En este sentido, a Butler Foucault le permite decir que la configuración en Kristeva del cuerpo femenino como materno es posible como una construcción cultural históricamente determinada que organiza estos cuerpos como obligados a reproducir. Esto no es otra cosa que una consecuencia de un sistema de sexualidad que inscribe marcas específicas en un cuerpo que no estaría marcado de antemano. Y esa misma obligatoriedad construida se reifica y se legitima gracias al discurso que la coloca en un espacio anterior y precultural. Es esa misma ley la que los genera como naturales. En este caso, esa multiplicidad libidinal no podría aparecer como anterior sino solo gracias a una operación discursiva inherente a la ley, que necesita ese cuerpo como necesariamente, naturalmente materno. Esta ambigüedad de la ley, su naturaleza tan represiva y prohibitiva como generativa, hace aún más difícil la pregunta por la emancipación. Es que para Butler:

Si la subversión es posible, será una subversión en los términos mismos de la ley, a través de las posibilidades que emergen cuando la ley se vuelve contra sí misma y engendra transformaciones inesperadas de sí misma. El cuerpo culturalmente construido será así liberado, no a su pasado natural o sus placeres originales, sino a un futuro abierto de posibilidades culturales (Butler, 1989, p. 177 [Traducción propia]).

Probablemente no haya una frase que sintetice de manera más atinada algo de la perspectiva butleriana. Es siempre en el marco de esta ambigüedad de la ley, pero, sobre todo, hacia el interior de la misma ley que debemos pensar nuevas posibilidades. Entonces, podríamos decir que la estrategia de Butler es la de un abordaje *deconstructivo* (Losiggio y Zaidan, 2020), entendida esta como aquella que postula la subversión desde el interior y no desde fuera de las estructuras. Esto es, indagar las fisuras internas, desarmar las construcciones estructurales para buscar cómo han sido constituidas. Esta perspectiva metodológica que Daniela Losiggio y Luca Zaidan identifican en la autora norteamericana busca los términos de la subversión dentro de las mismas leyes, así como busca desestabilizar las jerarquías que sostienen y aquello que es excluido del binarismo.

En esta misma línea, también retoma de Derrida el concepto de iterabilidad que le permite dar cuenta de una norma que se repite, aunque nunca de manera exacta. Por un lado, porque no existe un original de esa cita, entonces la repetición siempre es sobre algo que ya no es idéntico a sí mismo, por otro, ese hiato entre cada una de las repeticiones permite también una repetición paródica (Peller, 2011; González, 2014). A diferencia de Kristeva, que postularía en un lugar “exterior” a la cultura la posibilidad de subversión, en Butler la emancipación es solo posible en los términos mismos de las leyes entendidas de este modo, en sus fisuras y resistencias. Para la teórica norteamericana que la simbolización no sea total se explica porque la norma constituye performativamente los sujetos inteligibles así como también aquellos que no lo son. De esta manera, encuentra en expresiones de género que se alejan de la norma la posibilidad de ejercer una parodia subversiva. Que es posible en los cuerpos abyectos que produce y luego excluye la performatividad (Butler, 2018, 2017; González, 2014; Peller, 2011; Sabsay, 2009)

En la formulación específicamente feminista de esta perspectiva epistemológica, Butler dice haber rechazado los regímenes de verdad que establecen géneros –y luego sujetos— más inteligibles que otros, desenmascarando el presupuesto de heterosexualidad que permeó la teoría feminista del siglo XX. Así, señaló las configuraciones de poder que constituyen un régimen heterosexual y binario y de qué manera el

género se construye performativamente –a través del discurso entendido como modalidad del poder— para, a continuación, desestabilizar esa dicotomía que se presentaba entre lo natural y lo artificial, lo interno y lo externo. Además, cuestionó las teorías que presentaban al sexo como aquello natural en que se apoyaba el género, para mostrar que el primero era tan producto del poder como el segundo. Y que, esa misma caracterización del sexo como lo natural, originario e inevitable era producto de un régimen de poder. Esto es posible gracias a su otra estrategia política y epistemológica: la *crítica genealógica*. Así, no busca un origen ni causa ni verdad sino los intereses políticos que los presentan de esta manera. Las dos instituciones que se propone criticar son el falogocentrismo y la heterosexualidad obligatoria.

Con todo, esto no supuso en Butler establecer una guía normativa de cómo vivir el género y definir de una vez y para siempre qué géneros son más subversivos que otros, sino “abrir las posibilidades para el género sin precisar que tipos de posibilidades debían realizarse” (Butler, 2017, p. 8). No buscó prescribir, sino poner en evidencia el carácter coercitivo y construido de determinadas normas y así mostrar que las cosas podrían ser de manera distinta. Es más, subraya que si se determina de forma definitiva qué es lo subversivo, existe “un peligro de normalización” que se conviertan en “clichés adormecedores a base de repetirlos” y que devenga un “mundo en el que la subversión tiene valor de mercado” (Butler, 2017, p. 26). Aquí resuena también el problema en la formulación de Kristeva de establecer de forma definitiva el lugar de lo subversivo. En este sentido, hace una crítica a la política de la identidad ya que corre con el riesgo de transformarse en un instrumento del mismo poder al que nos oponemos.

Además, la acción política es posible gracias a su comprensión de la performatividad, en que las citas de la norma no solo no son iguales cada vez, sino que nunca existe una norma original como tal. Es en ese hiato entre cada repetición—movimiento que está en la naturaleza misma de la norma—que aparece la posibilidad de una configuración distinta. Poder comprender mejor cómo opera esa ley permite ver cuáles son las formas de la emancipación y una comprensión no inocente de esta es sin negar que el poder sería la condición de posibilidad también de esa acción. Mientras que en Kristeva lo abyecto es una fuente permanente de subversión, los cuerpos abyectos en Butler llevan adelante mediante actos paródicos distintas formas de esa subversión[16]. Sin embargo, en Kristeva eso abyecto – semiótico – es una negatividad radical que conmueve, desplaza y modifica. No es como en Butler algo generado por la propia ley ni se corporiza en cuerpos específicos expulsados por un régimen heterosexual. Pero lo abyecto en Kristeva también es aquello que desestabiliza los términos entre lo interior y lo exterior.

Es decir, “[p]ara Kristeva, la negatividad femenina es lo que desbarata, de forma irrepresentable y no violenta, todos los códigos lingüísticos y sociales ya fijados, ‘basados’ en la relación originaria con la madre preedípica”. (Cornell y Thurschwell, 1989, p. 214). Así, el feminismo procedería de una forma negativa, impugnando lo definido, lo estructurado en una fuerza que es pluralidad y ausencia[17]. El sujeto que tiene la posibilidad de transformar y producir sentidos nuevos es “un sujeto de lo reprimido y su retorno” (Tonkonoff y Suniga, 2011, p. 8). Pero es la femineidad aquella que funciona como un poder destructivo y como una energía vital. La revuelta para Kristeva tiene que ver con un proceder que es retorno y memoria, inversión y desplazamiento, es una re-vuelta. Es una interrogación sobre el pasado (Kristeva, 2001).

Pero, ¿qué implicancias tiene decir madres y mujeres? Cornell y Thurschwell (1990) establecen una distinción entre Julia Kristeva y Jacques Lacan que quizá sea significativa en este punto. Estos apuntan que, es cierto, cuando Lacan afirma que la Mujer no existe no significa que las mujeres no existan, sino que la imagen preedípica de la relación no mediada con la madre es, precisamente, aquello que no existe. El anhelo de esa relación es el que no puede satisfacerse en Lacan, pero sí es posible en Kristeva ya que es parte de nosotras/os en la medida en que estamos dispuestas/os a adentrarnos en las complejidades de lo semiótico. El potencial subversivo de esa relación reprimida con la madre nos marca una diferencia entre ambos autores. Cornell y Thurschwell ven en esta distancia entre Lacan y Kristeva la posibilidad de la crítica a esta última. Debido al desplazamiento que la autora realiza hacia las mujeres empíricas.

Por momentos, entonces, parecería que aquellas feministas que ven en Kristeva cierta esencialización de las mujeres, tienen razón. Pero también están en lo cierto quienes reconocen su raigambre psicoanalítica e insisten en la maternidad como aquella naturaleza perdida, como algo del orden de la fantasía, un pasado perdido como imagen imposible de recuperar. Esto tiene que ver con un intento de nuestra autora de desarrollar algo de esa maternidad y esa feminidad que no estaba en Freud[18] (Breadsworth, 2004). Kristeva (2001) se mueve en esta ambigüedad, ve precisamente en las mujeres la posibilidad de resistir a una sociedad robotizante y espectacular desde la *intimidad sensible*. Al mismo tiempo, reconoce al sujeto como siempre pivoteando entre la identidad y el exceso, en palabras de Tonkonoff y Suniga, 2011:

entiende pues al sujeto como siempre basculando entre la identidad y su exceso, entre yo y no-yo, como aquel que actualiza la estructura simbólica del orden social al mismo tiempo que la excede y, en ese movimiento, se subvierte a sí mismo (p. 8).

Por momentos, entonces, hay algo del orden de la fantasía[19] que parece vincularse con su noción de lo materno y lo femenino. Pero, también, cuando refiere a las mujeres es probable que no las comprenda en términos de un compartimento estanco sino como algo que ya trae su desborde. Aun así, el aporte de Kristeva no se agota aquí ni se torna obsoleto por la pertinencia de algunas objeciones. En este sentido, hay algo de la cita de Tonkonoff y Suniga que nos permite profundizar una contribución ineludible de Kristeva que tiene que ver con la dimensión íntima que tiene la revuelta. No es posible pensar la transformación sin tener en cuenta esta parte tan singular de cada una/o, tan única. Y que nuestra autora encuentre en este lugar una fuente de subversión es, por lo menos, algo a considerar.

Esta intimidad de la política que aborda fundamentalmente en *La revuelta íntima* y *Sentido y sinsentido de la revuelta* consideramos que podría contribuir al pensamiento político feminista. Esto tiene que ver con el reconocimiento de que la revuelta, todas las revueltas, tienen siempre una dimensión íntima, ya que en cada una es el sujeto también quien se pone en cuestión. Hay cierta reminiscencia aquí de la consigna feminista “lo personal es político”[20]. Como ya dijimos, lo semiótico es la posibilidad de conmover lo social pero también a un nivel subjetivo.

Entonces, ¿de qué manera se pone en cuestión el sujeto? No hay una sola manera: la irrupción de lo abyecto es posible gracias a la práctica de la escritura, a la poesía, al psicoanálisis. Estas distintas formas hacen posible explorar la multiplicidad pulsional del cuerpo, reintroducen la equivocidad. En definitiva, para la teórica búlgara indagar las formas en que es posible cuestionar los ordenamientos sociales es indisociable de una parte íntima, única, singular que no es fácilmente accesible, pero tampoco imposible. Y encuentra en un conjunto de expresiones artísticas, pero – y fundamentalmente- en el psicoanálisis la posibilidad de acceder a ese discurso abyecto, irrepresentable, innombrable. Es un trabajo sobre los bordes y las fronteras. Entonces es la filosofía, el psicoanálisis pero también la escritura que despliegan sensaciones y pulsiones, ese *sinsentido*.

La revuelta, nos dice arendtianamente se realiza en el mundo de la acción y también en la vida psíquica y sus manifestaciones sociales. Esta revuelta íntima no es otra cosa que el camino de la conflictividad permanente contra unas condiciones de la vida moderna en que primarían la técnica, la velocidad, la imagen que reducen el espacio psíquico (Kristeva, 2001). Para la autora hay una posibilidad de pensar una cultura de la revuelta que explora permanecer en esa contradicción, reconociendo que toda reconciliación es solo provisional y que no es posible pensar el sentido unitario ni de lo femenino, ni de la pulsión, ni de lo innombrable.

PALABRAS FINALES

La obsesión que mancomuna a las autoras aquí presentadas es la pregunta por los modos de la emancipación. Para Butler, pensar la transformación es imposible en un espacio más allá de la cultura mientras que, para Kristeva, la posibilidad de que esa cultura se modifique es la existencia de un elemento *heterogéneo* que no es una alteridad radical en relación a la cultura, pero tampoco es creado por la ley misma. Para la primera, la articulación entre las dos modalidades de la práctica significativa se da bajo la subordinación de lo semiótico

por lo simbólico, aun cuando Kristeva diga que su relación es dialéctica. Aunque para Butler, justamente, la repetición de lo simbólico no da cuenta acabadamente de los sujetos, desconoce por completo la posibilidad de que esa no totalización de lo simbólico podría darse por algo distinto de este orden, de otra naturaleza. Desconoce o directamente rechaza.

Como afirma Nancy Fraser, hay algunas dimensiones de la teoría de Kristeva que cuentan con potencial para una práctica política feminista, al postular un sujeto descentrado y un lenguaje susceptibles al cambio. Con todo, su apelación al momento de dar a luz o los momentos en que refiere a mujeres empíricas permite una lectura con rasgos esencialistas de su trabajo. Entonces, hay indicios que permiten identificarla con el feminismo de la diferencia que pretendía desplazar. Esta tendencia a esencializar no hace más que sostener la subordinación femenina. Sin embargo, lo que nos interesa señalar aquí es que el potencial político de la propuesta de Kristeva no se agota aquí, y esta acusación de esencialista no debería llevarnos a descartar completamente su perspectiva. Quizás, Kristeva tiene todavía mucho más para darnos. Entre ello, reconocemos una potencia ineludible en la búsqueda de una dimensión íntima de la revuelta que supone que el sujeto mismo se ponga en cuestión en el proceso de cuestionamiento de los ordenamientos sociales.

A su vez, a Butler le preocupa la determinación de una vez y para siempre de qué es subversivo. Le teme a la mercantilización, a la repetición vana y el vaciamiento de significantes que podrían haber sido subversivos. Se torna una especie de anestesia, de respuesta rápida que localiza fácilmente la salida de mundos injustos. Al mismo tiempo, marca el problema de hipostasiar ese espacio, quitando la posibilidad de que surjan cosas nuevas.

Podríamos decir, además, que del mismo modo que lo semiótico y lo simbólico no presentan una relación de absoluta exterioridad ni de complementariedad o reciprocidad, tampoco lo femenino ni lo masculino, ni lo materno y lo paterno. Asimismo, los modos en que se relacionan estos dos componentes comportan un exceso, un más allá, como marcan Cornell y Thurschwell lo que sitúa la teoría de Kristeva más allá de la controversia entre el feminismo de la diferencia y la igualdad, o entre un feminismo ginocentrista o universalista porque las mismas identidades no son dos polos irreductibles completamente diferenciados. El pivoteo de Kristeva entre posturas esencialistas y antiesencialistas suscita una reflexión interesante que es la de la búsqueda de una salida de este dilema eterno que no recurra a biologicismos, pero tampoco desconozca la relevancia que tienen las identidades en la práctica política. Que pueda recuperar ese sujeto descentrado sin anular la pregunta por la acción política. Esta pregunta aparentemente eterna en los feminismos que en Kristeva se presenta en la forma de una oscilación no debería ocultar qué tiene para decirnos todavía.

BIBLIOGRAFÍA

- Asenjo Postigo, M. (2020). ¿A los márgenes? La teoría feminista en la teoría moral y política. *Las Torres de Lucca Vol. 9* (17), 81-100.
- Beardsworth, S. (2004). *Julia Kristeva. Psichoanálisis and modernity*. United States of America: State University of New York Press.
- Benhabib, S. y Cornella D. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. España: Edicions Alfons el Magnánim.
- Butler, J. (2017). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos aires: Paidós
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1989). The Body Politics of Julia Kristeva. *Hypatia* 3 (3), 104–118.
- Castells, C. (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Dietz, M. (1994). Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal. *Debate Feminista* 5 (10), 45-65.
- Dietz, M. (2005). Las discusiones actuales de la teoría feminista. *Debate Feminista* (35), 179-224. Recuperado de: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/032_11.pdf

- Ducrot, O. y Todorov, T. (1972). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Elshtain, J. B. (1981). *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Fraser, N. (2015). Los usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista (Trad. Martina Lassalle). *Diferencia(s)* 1 (1), 179–199.
- Gilligan, C. (1977). In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality. *Harvard Educational Review*, 47(4), 481-517. Recuperado de <https://doi.org/10.17763/haer.47.4.g6167429416hg510>
- González, A. C. (2014). Cuerpo y performatividad: una revisión crítica desde la perspectiva del psicoanálisis. *Daimon*(63), 131–146.
- Kristeva, J. (2013). *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. Tomo II. La locura. Melanie Klein o el matricidio como dolor y creatividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Kristeva, J. (2001). *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis*. Ciudad de Buenos Aires: Eudeba.
- Kristeva, J. (2000). *Poderes de la Perversión*. México: Siglo Veintiuno editores
- Kristeva, J. (1980). *Desire in Language*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1981a). El Sujeto en Cuestión: el Lenguaje Poético en Levi-Strauss, C. et al. *La identidad* (pp. 249 – 287). Barcelona: Petrel
- Kristeva, J. (1981b). Women's Time (Trad. Jardine A., Blake, H.). *Signs* (1), 13-35.
- Kristeva, J. (1988). *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Madrid: Fundamentos.
- Kristeva, J. (1985). Stabat Mater. *Poetic Today* 6 (1/2), 133 – 152.
- Kristeva, J. (1998). *Sentido y sinsentido de la revuelta: literatura y psicoanálisis*. Buenos Aires: Eudeba
- Kristeva, J. (1984). *Revolution in Poetic Language*. Nueva York: Columbia University Press.
- Losiggio, D. y Zaidan, L. (2020). “Deconstrucción” en Nosetto, L. y Wiczorek, T. (comp.) *Métodos de teoría política: un manual* (pp. 123 – 144). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani/ CLACSO.
- Martínez, A. (2019) “La terceridad semiótica: Una crítica feminista de la Ley Simbólica del Padre en Psicoanálisis”, *Aquila*, 9(21), 55 – 96. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10565/pr.10565.pdf
- Pateman, C. (2018). *El desorden de las mujeres*. Argentina: Prometeo.
- Peller, M. (2011). Judith Butler y Ernesto Laclau: debates sobre la subjetividad, el psicoanálisis y la política. *Sexualidad, salud y sociedad* (7), 44 – 68.
- Rabinovich, D. (1995) *Lo imaginario, lo simbólico y lo real*. Clase Dra. Diana S. Rabinovich.
- Sabsay, L. (2009). *El sujeto de la performatividad: narrativas, cuerpos y políticas en los límites del género*. [Tesis doctoral] Departament Institut Universitari d'estudis de la dona. Universitat de Valencia. Servei de Publicacions.
- Schippers, B. (2010). Kristeva's Time?. *Feminist Theory* 11 (1), 85 – 94.
- Suniga, N. y Luzzi Rodríguez, P. G. (2014). Judith Butler, lectora crítica de Jacques Lacan, *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 1–10. Disponible: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4646/ev.4646.pdf
- Suniga, N. y Tonkonoff S. (2012). Lenguaje, deseo y sociedad: los aportes de Julia Kristeva. *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 5 al 7 de diciembre de 2012, 1–10. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2285/ev.2285.pdf
- Young, I. (1996). Vida política y diferencia de grupo: Una crítica del ideal de ciudadanía universal. En Castells, C. *Perspectivas feministas en teoría política*. (pp. 99 - 126). Barcelona: Paidós ibérica.

NOTAS

*Este artículo se inscribe en el marco de una serie de discusiones del Proyecto de Reconocimiento Institucional “La cuestión política. La política, lo político y lo social en el pensamiento político contemporáneo II” de la Facultad de Ciencias Sociales de

la UBA bajo la dirección de la Dra. Mariana Cané y la codirección de la Dra. Sabrina Morán. Asimismo, una versión anterior ha sido presentada en el XV Congreso Nacional y VIII Internacional sobre Democracia en la ciudad de Rosario en el año 2022. Agradezco a Ricardo Laleff Ilieff la lectura y comentarios de una versión preliminar de este artículo y las observaciones atentas de un evaluador/a anónimo.

*La expresión “the issue that refuses to die” es acuñada por Mary Dietz en su texto “Discusiones actuales en la teoría feminista”, publicado originalmente en inglés bajo el título *Current controversies in feminist theory* publicado en *Annual Review of Political Science* en el 2003.

[1]Es difícil dar cuenta de la multiplicidad de discusiones que se dieron al interior del movimiento feminista por estos años sin cometer una brutal simplificación. Utilizamos el texto de Mary Dietz ya que permite trazar un mapa, aunque sea precario, de algunas de las discusiones que enmarcan a las autoras que protagonizan este escrito: dos norteamericanas y una búlgara, pero inserta en el contexto de discusión francés. Las limitaciones del planteo son reconocidas por la propia autora. Es cierto que algunas de estas discusiones no se dieron de la misma manera en el contexto latinoamericano y, muchas veces, fueron otros los clivajes que predominaron durante este tiempo en nuestra región. En todo caso, más allá de la singularidad de cada contexto, el problema de a qué nos referimos cuando hablamos de los sujetos del feminismo es una preocupación que, con distintas modulaciones, se dio en muchas latitudes.

[2]Es aquí que encontramos una distancia entre Kristeva y el pensamiento de Jacques Lacan. Drucilla Cornell y Adam Thurschwell (1989) identifican una relación ambivalente entre esta y el pensamiento del psicoanalista francés.

[3]Sorprendentemente (o no) Todorov y Ducrot homologan el texto en general al lenguaje poético que sería el que opera bajo la lógica de la contradicción, entendida en términos hegelianos.

[4] Drucilla Cornell y Adam Thurschwell sostienen que la confianza en la plurivocidad del cuerpo limitaría en algún punto la fuerza de la negatividad que Kristeva postula.

[5]Este es uno de los textos sobre el cual se cimientan aquellas perspectivas que no están dispuestas a reducir el pensamiento de Kristeva a uno esencialista (Breadsworth, 2004). Aquí Kristeva afirma que la mujer no puede *ser*, no pertenece al orden del *ser*.

[6]Sara Beardsworth afirma en *Julia Kristeva: psychoanalysis and modernity* (2004) que es en los momentos en que nuestra autora se niega a aceptar la disociación entre mujer y naturaleza que radica su feminismo. Y que, aun así, esto no le impediría a Kristeva reconocer el carácter social de la maternidad (p. 219).

[7] Por cuestiones de extensión no es posible desarrollar el vínculo entre lo real y lo semiótico. Es interesante marcar que en *La revuelta íntima* (2001), Kristeva utiliza el término *roca* para nombrar lo semiótico.

[8]Natalia Suniga y Pablo Luzzza Rodríguez precisan el modo diferencial en que Lacan y Butler conciben la forclusión. Mientras que el primero apunta que lo simbólico y el sujeto se instauran a partir de las prohibiciones que limitan el goce originario, esto es, la prohibición del incesto como prohibición de la relación madre-hijo, Butler concibe la forclusión no como aquello que hace posible el registro simbólico, sino que se da en los términos mismos de lo simbólico. Las exclusiones que generan cuerpos abyectos son producto de una multiplicidad de prohibiciones o normativas sociales que constituyen los cuerpos que importan al mismo tiempo que los abyectos. En uno hay una forclusión originaria de un goce primario que resiste universal y ahistóricamente a la simbolización, en Butler hay una multiplicidad de mecanismos de forclusión producto de formaciones de poder históricamente contingentes.

[9]Para profundizar en las divergencias entre la concepción kristeviana y butleriana de lo abyecto ver Breadsworth (2004).

[10]En este libro, especialmente en el capítulo *Discutir con lo real*, Butler critica lo real lacaniano, pero a partir de la tematización que hace Slavoj Žižek de este.

[11]Aunque consideramos relevante indagar la perspectiva lacaniana y comprendemos que aquí se trae a colación una lectura sobre el psicoanálisis desde el feminismo, desborda las intenciones de este artículo reponerla sin este filtro. Sin embargo, aquí se busca reconstruir la crítica feminista que se le ha hecho a Kristeva, por eso se recuperan estas autoras.

[12]Ver los modos en que se articulan los tres órdenes en el nudo borromeo en Rabinovich (1995)

[13]Es interesante recordar el carácter transitorio que Butler le otorga a la crítica en libros como *Cuerpos aliados y lucha política* o en *El género en disputa* mismo. Cabe preguntarse en qué medida no se está contradiciendo a sí misma en este punto. No nos es posible explicararnos en este punto por cuestiones de extensión.

[14] En “Motherhood According to Bellini” sostiene que el cuerpo materno es la pérdida de una identidad coherente y discreta. En el caso del lenguaje poético en las mujeres la homosexualidad femenina es prediscursiva y la asocia con la psicosis. (El lenguaje poético participa de lo simbólico pero la homosexualidad femenina no). Que además solo se entiende si se acepta la premisa estructuralista de que la heterosexualidad es coextensiva a la fundación de lo simbólico. La hace culturalmente ininteligible a la homosexualidad. Además, decir lo de la pérdida del yo supone que la heterosexualidad y un yo coherente son indisociables. (Butler, 1989, p. 111).

[15] Cuando empiezan a aparecer en la década del 80 los estudios *queer* y los feminismos que postulan la deconstrucción de la identidad del sujeto mujeres, surgieron numerosos cuestionamiento de feministas que apuntaban la imposibilidad de sostener una política feminista escindida de una política identitaria. Entre ellas la más importante es Iris Young. Ver Young (1996).

[16] Para un tratamiento más detallado sobre las diferencias entre lo abyecto en Butler y Kristeva ver Breadsworth (2004) y Suniga y Luzza Rodríguez (2014).

[17] Para Cornell y Thurschwell esa pluralidad le quitaría el potencial destructivo y emancipatorio a la negatividad.

[18] Kristeva va a recuperar mucho del marco de Melanie Klein. Aquí no es posible desarrollar este punto, pero es interesante ver su trabajo en *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. Tomo II. La locura. Melanie Klein o el matricidio como dolor y creatividad* (2013).

[19] Aquí no es posible desarrollar más cabalmente la noción freudiana de fantasía o sus diferencias con la noción lacaniana de fantasma. Sí es interesante una cita de Kristeva en relación al fantasma “Dicho de otra manera, el fantasma inconsciente nos conduce a pensar la vida psíquica como una vida de estratos múltiples y heterogéneos, como un aparato psíquico polivalente, hojaldrado: pulsión/representación preverbal/reacción orgánica/ representación preverbal ...Freud nunca atribuyó los fantasmas únicamente al empuje verbal (biología) ni únicamente a la formación simbólica (prohibiciones parentales, ideología religiosa y moral)” (Kristeva, 2001, p. 101). Para Kristeva son formaciones ilusorias, manifestaciones de nuestros deseos, construcciones híbridas entre lo inconsciente y lo consciente.

[20] Esta es una consigna que se ha masificado en los feminismos, pero que ha sido acuñada por Kate Millet en su famoso libro *La política sexual*. Millet fue una de las fundadoras del feminismo radical en los años 60 en Estados Unidos.