XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

La religión como pretexto en Julia Kristeva y Rita Segato: sexualidad, familia y deseo en el cristianismo y el culto afrobrasileño a los Orixás.

Camilla Moreira Di Bello.

Cita:

Camilla Moreira Di Bello (2023). *La religión como pretexto en Julia Kristeva y Rita Segato: sexualidad, familia y deseo en el cristianismo y el culto afrobrasileño a los Orixás. XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-025/80

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

La religión como pretexto: sexualidad, familia y deseo en el cristianismo y en el culto afrobrasileño a los *Orixás*

Camilla Moreira Di Bello[1]

Revista Horizontes Sociológicos, 8 (12) 2021

Buenos Aires, Argentina

Resumen

El siguiente artículo propone analizar la forma en que Julia Kristeva y Rita Segato problematizan la religión, es decir, el cristianismo y el culto afrobrasileño a los Orixás -sucesor directo de la cultura yoruba nigeriana-, respectivamente. El psicoanálisis, la lingüística y la antropología son puestas en juego para inaugurar, en cada autora, espacios de análisis que involucran premisas y hallazgos tanto opuestos como cercanos. En las intersecciones que su perspectiva psicoanalítica vislumbra entre la fe y el lenguaje, Kristeva intuye similaridades entre los fantasmas del paciente de diván y el deseo por el padre todopoderoso que emerge de la plegaria del creyente. Segato, involucrando perspectivas teóricas linderas pero exhibiendo preocupaciones asociadas al género y la naturaleza conflictiva de las relaciones entre hombres y mujeres, recoge los significantes centrales ya adelantados por Kristeva -familia, sexualidad y deseo- dentro del discurso afrobrasileño, vinculando su redefinición a la disputa con el patriarcalismo dentro de la sociedad nordestina. En definitiva, en ambas autoras la religión emerge indivisible de dicho trinomio significante a la vez que sus diferencias teóricas evidencian de qué forma, cuando el significado otorgado a uno de ellos se modifica, los otros deben hacerlo en concomitancia.

Palabras clave

Religión, sexualidad, familia, deseo, Kristeva, Segato

---

[1] Estudiante de grado de la Licenciatura en Sociología (FSOC-UBA). Becaría Estímulo (CIN) en el marco del proyecto “Sociología de las masas y las multitudes. Un análisis de textos del “Sur” y del “Norte” desde una perspectiva de simultaneidad (1970-1990)” de Pablo de Marinis. Miembro del Proyecto de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la UBA 2022-2024 “Lenguajes corporales y lenguajes culturales en la teoría social contemporánea” (IIGG-FSOC-UBA) dirigido por Eugenia Fraga. Miembro del Proyecto de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la UBA 2022-2024 “Cosmopolíticas en torno a los organismos genéticamente modificados: interrogaciones sobre la producción de salud y las concepciones de bienestar y progreso en la genética científica y en los movimientos indígenas por el Buen Vivir de Argentina” (IIGG-FSOC-UBA) dirigido por Ana Mines. Expositora en las XIV Jornadas de Sociología 2021 "Sur, pandemia y después" con la ponencia “Había una vez, unas mujeres que desde la niñez, lucharon con rimas y el tintero, por la emancipación de su género”. Publicó en la Bitácora Académica de la Carrera de Sociología “Alfred Schutz y el extrañamiento en tiempos de pandemia” (2021) así como el artículo aquí presentado en la Revista Horizontes Sociológicos.

1. Introducción

Rita Segato y Julia Kristeva han desplegado recorridos teóricos, linderos y lejanos al mismo tiempo, para abordar la religión y sus vínculos con la familia, la sexualidad y el deseo del ser humano. El renombrado Cristianismo y el anónimo culto afrobrasileño a los Orixás, emergen característicos de dos cosmovisiones enfrentadas: si Kristeva recoge al primero como la religión que mejor exhibe el impacto de la función paterna en el sujeto, el discurso afrobrasileño, recuperado por Segato, se convierte en un espacio de militancia que busca minar los fundamentos del patriarcalismo, tergiversando los significantes que se ve obligado a utilizar para hablar. Familia y sexualidad adquirieron para el culto actual, en un proceso histórico signado por la esclavitud, nuevos significados, opuestos a aquellos otorgados por la sociedad católica en la cual debió insertarse por la fuerza.

En ese sentido, fueron seleccionados dos libros del corpus teórico de las dos autoras mencionadas: desde el Norte "Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe" (1986), escrito por Kristeva y desde el Sur "Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos" (2003)[2], escrito por Segato.

Previo a enfocarnos en las teorizaciones vinculadas a la religión y al trinomio referenciado en el título -sexualidad, familia y deseo-, es necesario ahondar en la generalidad de la propuesta teórica que sustenta dichas afirmaciones, en tanto las mismas son sintomáticas de una estructura conceptual que las atraviesa.

2. Cruces e intersecciones: psicoanálisis, lingüística y antropología bajo la lupa

Comencemos por la perspectiva teórica de Kristeva. En "Lenguaje, Deseo y Sociedad. Los Aportes de Julia Kristeva" Suniga y Tonkonoff (2012) mencionan la recuperación de Freud (2000; 2001; 2010; 2016a; 2016b) y al estructuralismo de Lacan (2005), Levi-Strauss (1987) y Barthes (1985) desde un marco postestructuralista. Kristeva parte de la base de que los fenómenos sociales y culturales son signos, totalidades compuestas por un significado y un significante, y que la tarea del estructuralismo es exhibir la "red de relaciones internas y externas" (p. 2) que definen a los signos para así poder comprender su sentido.

Al retomar "herramientas provenientes de distintos dominios (en especial del psicoanálisis)" pero también de la filosofía, la semiología, la literatura, la crítica literaria y la antropología Kristeva desarrolla una innovadora teoría general sobre el lenguaje, los fenómenos sociales y los sujetos denominada Semiótica y "logra enfrentar aquella lingüística con sus propios

[2] Si bien aquí nos enfocaremos en el análisis de Kristeva sobre la tradición cristiana, dentro del corpus teórico de la autora es notoria la recuperación sistemática del extenso legado greco-judeocristiano. Véase por ejemplo, "This Incredible Need to Believe" (2009, Columbia University Press)

límites" (Suniga y Tonkonoff, 2012, p. 1). El eje central de dicha teoría implica dar cuenta de la radicación social y, sobre todo, corporal del lenguaje.

En el libro que aquí nos convoca Kristeva explicita la dinámica del discurso transferencial y las leyes de la lingüística que le están por detrás. En el primer capítulo, "Palabra y sujeto en el psicoanálisis", nos adentra en las particularidades propias de una ciencia que nacida de la búsqueda por lo irracional, hace de su objeto de estudio la "palabra intercambiada —y los accidentes de este intercambio— entre dos sujetos en situación de transferencia y contratransferencia" (Kristeva, 1986, p.13). Arribamos al diván por una falta de amor, depositando en el analista la confianza digna de un agente todopoderoso, siendo la experiencia de la cura analítica el único espacio que la civilización moderna ha definido para hablar de las heridas: el discurso transferencial es, en definitiva, un discurso amoroso.

Según Kristeva, como cualquier otra, la palabra allí intercambiada tiene cualidades que "revelan leyes esenciales de todo enunciación" (Op. Cit. p.17) y, en ese sentido, da cuenta de uno de los aspectos centrales de su teoría: el discurso es un signo tripartito entre el significante -la representación de las palabras-, el significado -la representación de las cosas-, y las inscripciones psíquicas móviles, afectivas y semióticas (y no aún simbólicas) anteriores al lenguaje -o bien intralingüísticas-, que apuntalan la palabra lógica para que la misma puede alcanzar el registro físico. En aras de afirmar que el lenguaje no es independiente del cuerpo y recuperando uno de los nodos centrales de la teoría psicoanalítica freudolacaniana, describirá el ya arquetípico abandono de la madre / recuperación del padre como el proceso central que conduce al sujeto en su ingreso al lenguaje, a la dimensión de lo simbólico. En ese sentido, si somos seres parlantes separados de la naturaleza, dicho proceso de desdoblamiento deja huellas, inscripciones arcaicas en el presujeto (*infans*) que dan cuenta de una previa ligazón entre las zonas erógenas propias y las del otro.

El proceso que incluye dicha tríada conceptual es denominado significancia (en lugar de significación) y apunta a exhibir las propiedades dinámicas del *significar* mismo así como dar espacio a las inscripciones psíquicas, previas a toda posibilidad de sentido y de sujeto(s), trascendiendo así la idea del lenguaje como mera traducción de una idea, enfocando sus componentes afectivos. En ese sentido, la significancia es nodal para adentrarnos en las representaciones conscientes e inconscientes del psiquismo del paciente.

Ahora bien, dentro de las especificidades propias de la dinámica transferencial el sujeto se halla acostado, su motricidad bloqueada y su energía pulsional desplazada a la palabra. El análisis se apoya en "un objeto que es en el fondo imaginario" (Kristeva, Op. Cit. p. 37) y en la interpretación de los fantasmas y síntomas que releva el discurso del paciente, vinculando deseo y amor hacia un otro imposible. El rol o tarea del analista, realizada en conjunto con el sujeto, es capturar el impacto y la lógica del síntoma y del fantasma en el sujeto, el sentido,

en un principio imaginario, y por ende real de lo dicho. Aquello solo es posible si se construye un vínculo con el sujeto donde sea posible la “existencia de un mundo de las ilusiones” (Kristeva, Op. Cit. p. 36). Por ende, la veracidad de la interpretación del analista depende no solo de criterios epistemológicos y del rigor del modelo teórico sino de ser capaz de restituir a la ilusión, al “error”, el valor terapéutico y epistemológico que detiene. El discurso analítico solo puede tener un impacto real porque “no está estabilizado en forma definitiva por el juicio y el razonamiento verificable y verídico” (Ibíd, p. 37).

Rápidamente podríamos mencionar que los síntomas dan cuenta del retorno de aquello reprimido y no simbolizado por el sujeto, aquello que no ha adquirido expresión verbal y se manifiesta al reactivar descargas energéticas que atacan a los órganos. Por otro lado, los fantasmas dan cuenta de una realización abrumadora y catastrófica del deseo en escenarios imaginarios que, al ser fuente de excitación, agotan energéticamente al sujeto.

Buscando revivirlos en la conversación, la palabra accede al síntoma en aras de reconfigurar y organizar los fantasmas, introducirse en las marcas una vez innombrables, reemplazando al terror y el deseo congelados otorgándoles una representación que, por otro lado, no deja de ser provisoria. De hecho, la palabra intercambiada no hace más que recomponer una unidad provisoria al servicio de un sujeto “en proceso” continuamente desestabilizado por las fluctuaciones características de la relación con el otro (por ejemplo, el abandono del padre): la palabra nos sujeta, nos introducimos a través de ella en una nueva dimensión pero a su vez perdemos a cada instante toda certeza. La cura analítica nos consuela a la vez que nos revela las paradojas propias de una subjetividad descentrada.

Cumplido exitosamente el proceso, el habla alcanza la dilución de lo que aqueja al sujeto a la vez que destruye el vínculo transferencial sobre el cual se asienta: el analista desaparece.

Pasando a nuestro segunda autora, Rita Segato, los cruces interdisciplinarios que constituyen su pensamiento, los ejes centrales de su perspectiva, las fuentes teóricas que la alimentan así como la centralidad de su aporte a los estudios sociales han sido repuestos en el campo académico local principalmente por Bidaseca et. Al. (2016) y Fraga (2013). Luego de exponer la reconstrucción que la misma autora realiza de su perspectiva en el libro aquí tratado, realizaremos una revisión general de dichas contribuciones para complementar el panorama teórico complejo que sostiene el tratamiento realizado por Segato de la religión.

Desde la teoría poscolonial, Segato toma un camino diferente y exhibe preocupaciones asociadas al género y la naturaleza conflictiva de las relaciones entre hombres y mujeres. Aquello no la preclude de invocar perspectivas teóricas linderas a las de Kristeva como la lacaniana, la levistraussiana y bajtiana en diálogo con autoras menos reconocidas como Carol

Pateman (1995), Kaja Silverman (1992) y el Grupo de Estudios Subalternos de la India – y a Homi K. Bhabha (1994) particularmente -.

En linea con lo introducido por Kristeva respecto al ingreso al lenguaje, Segato (2003) retoma la “transposición al campo psicoanalítico” (p. 72) de la ley prohibitiva del incesto en referencia a la idea lacaniana de “Ley del Padre”. El género es sintomático de una estructura de posiciones jerárquicas y relacionales de poder, es un conjunto de escenas dramáticas en las que participamos desde el nacimiento: la primera de ellas es la familiar y, en ese sentido, referencia principal en el aprendizaje de las posiciones y rasgos de géneros. Dentro de esa escena, o lo que Silverman denomina ficción dominante, la ley mencionada consiste en la intervención externa que expulsa al sujeto del nido biológico e instaura la convivencia dentro de la norma social. Es por ello que se la conoce como ley de castración o interdicción de la fusión originaria: frente a una indiferenciación original respecto a quien ejerce la función materna/femenina -de ahora en más lo que siempre nos hará falta-, la posición paterna, figura poderosa y gran legislador, pone limite al deseo de quien Kristeva definió como presujeto, capturando parte del deseo materno: ser sujeto implica curvarse a la ley del padre, introyectar los límites y acatar la castración (Lacan, 1977 en Segato, 2003).

A diferencia de Kristeva, Segato explicita claramente que la dualidad masculino-femenino, o la matriz heterosexual, es un hecho cognitivo más que empírico, y es por ello que la maternidad y paternidad se expresan en términos de funciones que pueden ser cumplidas por quien exhiba dichos rasgos en una determinada escena, prescindiendo del dato anatómico. Si bien la representación dominante asocia a cada polo de la clasificación dismórfica del mundo biológico macho-hembra “un conjunto de significados distribuidos en la matriz binaria de los significantes masculino-femenino” (p. 64), configurando la dualidad de géneros, la realidad es que hombres y mujeres circulan por la estructura de posiciones, incluso más de lo que ellos creen.

El panorama teórico mencionado es invocado por Segato en aras de abordar la violación cruenta, anónima y callejera, entendiendo que la misma da cuenta de una tensión latente a la base de la ordenación jerárquica de la sociedad. En el último capítulo, “Los principios de la violencia”, la autora explícitamente menciona, a partir de Lévi-Strauss, que la violencia mana a partir de la intersección de dos ejes que regulan la sociedad y sus intercambios: vínculos de alianza y competición entre iguales, el horizontal, y vínculos de exacción y tributo entre desiguales, el vertical. Dentro del segundo hallamos al género pero también a todas las relaciones entre categorías que exhiben marcas -construidas y no endebles- de estatus diferenciados: raza, clase, nacionalidad y otros órdenes que combinados con posiciones en el eje horizontal dan forma e inflexionan las relaciones entre sujetos. En la intersección entre ejes se vuelve evidente que “la plenitud del ser de los semejantes -aquellos que califican o a

los que se considera acreditados para participar en el circuito de iguales- depende de un ser-menos de los que participan como otros dentro del sistema" (Segato, Op. Cit. p. 254).

Yendo más allá y recuperando las formulaciones de Pateman (en neta contradicción con Levi-Strauss, Freud y Lacan) la Ley del Estatus es postulada como la primera ley, anterior aún al contrato entre iguales: es la previa apropiación por la fuerza de las hembras por parte del patriarca primitivo la que cimentó las bases para el orden social y la que permite explicar la posibilidad de dominio del patriarca, posibilidad exhibida luego en el asesinato del padre, la prohibición del incesto y el paso al contrato entre iguales. El contrato, ley segunda, termina por consolidar un régimen de trueques y circulación donde se separa "quien troca y quien es trocado, lo masculino y lo femenino, calcados (pero no inseparables) en los significantes del cuerpo del hombre y de la mujer" (Segato, Op. Cit. p. 65). De un lado, un sujeto humano en la plenitud de su agencia y, del otro, uno que oscila entre la acción y la pasividad propia de los objetos.

En las sociedades modernas la mujer deviene sujeto de derecho pero su inserción en el sistema contractual no es plena: el género, en tanto orden estatutario, no desaparece y menoscaba las posibilidades que el contrato tiene de alcanzar su extensión completa. En ese sentido, como ya fue mencionado, la violación exhibe la tensión entre estructuras fundadoras, perfilándose como un verdadero acto expresivo. Recuperando al lingüista soviético Mijaíl M. Bajtín (1999), el hombre, dialogando con interlocutores genéricos incorporados en la escena familiar inicial, busca reestablecer el orden de género y sus posibilidades de dominio sobre el cuerpo femenino, castigando a la mujer que "cortó los lazos de dependencia con el orden del estatus" (Segato, Op. Cit. 73). En términos identitarios, dicha restauración es central para el sujeto: socializado en la centralidad de las diferencias de género, es hipersensible a las exigencias que dicha estructura implica. Por más que no pueda hacerlo consciente, el sujeto masculino sabe que su participación como tal en las diversas escenas sociales es por siempre aspiracional: el ocultamiento de su castración y "la dramatización narcisista de un nada-falta" (Ibid, p. 73) debe sostenerse en el tiempo porque el estatus es escurridizo y exige su conquista permanente por medio de pruebas de coraje. En ese sentido, si en el sujeto se reafirma la estructura, las posiciones dentro de ella no dejan de ser relacionales y la violación es necesaria para su sostenimiento: es un mandato.

Ser hombre resulta de una experiencia acumulativa, "en proceso" citando a Kristeva, donde la escena inicial de identificación primaria se reproduce al infinito en diversas etapas de identificación secundaria que buscan encuadrar al sujeto a la vez que revelan lo inestable y huidizo del género.

Al panorama teorico presentado debemos añadir la noción que lo sobrevuela: la colonialidad del género. Según Bidaseca et. Al (2016), Segato, retoma los aportes de la teoría poscolonial

de Aníbal Quijano (2014), Julieta Paredes y María Lugones (2008), entre muchos otros, a la vez que los critica y sistematiza la noción central de colonialidad del género en “La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos” de 2013, - específicamente en los capítulos “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder” y “El sexo y la norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano”-. Así como en el caso de las formulaciones explicitadas en las páginas anteriores recuperando las palabras de la autora, el desarrollo teórico realizado en el libro de 2013 es sintomático en su posterior abordaje del género y la sexualidad dentro de la religión afrobrasileña, fermentada dentro del contexto colonial.

Bidaseca (2016) expone de qué forma, en su análisis de las comunidades americanas y africanas Segato compara diacrónicamente una instancia pre-intrusión colonial donde “existía una organización patriarcal de baja intensidad” (p. 210) capturada al arribo de la modernidad colonial, o segunda instancia. En la colonia, el género es formateado por la matriz heterosexual así como también “la sexualidad se transforma introduciéndose una moralidad antes desconocida que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inocula la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos” (Segato, Op. Cit. p. 86)

Bien destaca Wassmansdorf (2016), Segato afirma que la nomenclatura de género en las sociedades indígenas y afroamericanas existía pero que dentro de la modernidad “la posición masculina ancestral fue sobrevalorada y promovida con la ayuda de las agencias productoras y reproductoras de la colonialidad” (p.161), exacerbando las jerarquías e hiperinflando un género -el masculino- y minimizando al otro. Retomando el diálogo entre autoras pos/descoloniales, Wassmansdorf añade un eje central en relación con el lugar ocupado por las mujeres en la religión afrobrasileña: las mismas dejaron de gozar de aquel espacio político de influencia en la vida comunitaria que detenían en función de su rol central en el ámbito doméstico.

Retomando a Fraga (2013), lo antedicho implica entender la identidad como una variable histórica “indisociable del problema de la modernidad” (p. 71). En el proceso de intrusión la misma dejó de entenderse en los términos de una totalidad bipartita, “en la que cada uno de los dos términos constituyentes, a pesar de considerarse desiguales, tienen una plenitud ontológica y política propias” (Ibid, p.71). Dentro de la dualidad jerárquica de género, las desigualdades funcionaban complementándose y las diferencias eran vistas de forma positiva, luego se reconvirtió al comprenderse en términos binarios, lo cual no puede más que implicar el reemplazo de uno de los polos por el otro y la elevación de uno a “la condición de universal. Si la jerarquía se volvió binaria entonces “la diferencia se convirtió en un problema” (Wassmandorf, Op. Cit. p. 162) y, en ese nuevo marco, las identidades que comprometían la

asignación sexogenérica o biogenética de los nuevos roles debían ser marginadas o convertidas[3].

3. Aproximándonos al tratamiento de la religión en Kristeva y Segato

Específicamente en lo que refiere a la religión son varios los autores que han recuperado el tratamiento lingüístico y psicoanalítico que Kristeva realiza sobre la misma, no así en el caso de Segato, en tanto la sistematización de sus estudios etnográficos y reflexiones teóricas sobre dicho tema es más bien escasa y permanece como una tarea pendiente.

Respecto a Kristeva emergen las reflexiones de DiCenso (1998) quien define a Kristeva - y a su labor teórica-, junto con Derrida, Ricoeur y Lacan, como una pensadora posmoderna abocada a enfatizar las tendencias contradictorias que emergen del análisis de los textos freudianos vinculados a la religión, entre los cuales emergen como centrales "Tótem y tabú" (2000), "El Porvenir de una ilusión" (2016b), "Moisés y la religión monoteísta" (2001) y "El malestar en la cultura" (2010) los cuales han seteado la forma en que las relaciones entre psicología y religión han sido entendidas. La búsqueda de Kristeva no es casual: "la función psicológica de las formas religiosas dentro de la existencia cultural" (p.1) fue uno de los objetos de estudio que evocó los aspectos más reduccionistas e inflexibles del padre del psicoanálisis. Así como explicita Kkona (2012), Kristeva discute sus ideas a la vez que recapitula su metodología al integrar psicoanálisis con hallazgos antropológicos, usando un corpus más actualizado. Redefiniendo dichos conflictos conceptuales como fructíferos y productivos, otorgando herramientas conceptuales para leerlos, la autora logra complejizar y reactualizar el valor explicativo de las ideas centrales que emergen del texto.

En línea con lo anterior, Jonte-Pace (1997) fue la primera en enfatizar las relecturas kristevianas de Freud, recuperando ciertas obras fundamentales, entre las cuales figuran la que aquí nos convoca como también "*Strangers to ourselves*" (1994), "Sol negro. Depresión y melancolía" (1997) y "Las nuevas enfermedades del alma" (2004). La autora explicita la recuperación que Kristeva realiza del ensayo freudiano de 1917 denominado "*Mourning and Melancholia*" enfocándose en las obras de 1997 y 2004. Según Jonte-Pace, en la primera obra Kristeva analiza la religión en su vínculo con el duelo, dando cuenta del modo en que la teología puede dar una estructura y simbolizar la pérdida, y en la segunda en relación con la melancolía, evidenciando en ella la consecuencia de la pérdida de aquella narrativa que enmarca el duelo. En oposición a Freud, quien vincula el duelo con la salud y la melancolía con la patología, Kristeva apuesta por una melancolía posmoderna y posreligiosa que

[3] Por otro lado, la percepción de la diferencia, cualquiera sea su naturaleza, dentro del patrón colonial moderno alcanza una "plenitud de ser" (Fraga, 2013) solo si es entendida en los términos de lo Universal, de lo cual se distancia: en referencia a la grilla de referencia o equivalente universal que la conmensurabiliza.

involucra la lectura y la interpretación de textos sagrados más que la creencia y la realización de los ritos sagrados.
Respecto a la primera obra mencionada, DiCenso (1995) ve en ella una sofisticación del paralelismo, ya explicitado por la teoría psicoanalítica, entre el arte y la religión, situándolas como espacio de "expresión simbólica creativa" (p. 280) en tanto allí convergen el sentido del yo y la elaboración del trauma: ambas son instancias de desarrollo subjetivo. De hecho, como mencionara Kkona (2012) la pregunta por lo sagrado, transversal a su corpus teórico, y por lo imaginario, elemento estructural de la psiquis y de la cultura, conduce en Kristeva a afirmar una relación intrínseca entre ambos elementos en lo que respecta a creatividad humana, específicamente el arte y la literatura.

En definitiva, si bien son numerosos autores han analizado y recuperando centralmente el tratamiento de la religión a partir de numerosas obras clave, "Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe" no ha sido aún estudiado en profundidad. Este artículo se propone como un acercamiento preliminar a los aportes de dicho libro, que entendemos detiene un lugar central dentro de su teoría.

4. Hegemonía y subalternidad: cristianismo y Santos enfrentados

En los Capítulos "Creencia - Crédito", "Credo" y "Credo in unum Deum", del libro de 1986 el recorrido teórico de Kristeva alcanza al cristianismo y la fe, induciendo a un novedoso paralelismo entre el creyente y los mencionados pacientes involucrados en la cura analítica que reciente de las semejanzas, ya establecidas por Freud, entre la infancia del individuo y las de la raza humana: de aquella semejanza emerge la pregunta por la religión (Kkona, 2012).
Como en otras obras, Kristeva (1986) comienza recogiendo las formulaciones de Freud alrededor de la religión. Según él, como toda "construcción carente de realidad" (p. 27) la religión expresa la realidad del deseo del sujeto y en esos términos es productiva y benéfica: de hecho, el conflicto de los sujetos puede encontrar en el código religioso, fantasma socialmente aceptado, la forma de atenuarse.
La fe implica un acto de confianza que da por descontada la posibilidad de la recompensa: la resurrección y la vida eterna son más bien certezas. En términos del credo cristiano, base de la fe católica y piedra angular de la Iglesia, entendida esta última como el espacio y soporte donde el ritual se efectúa, se produce una identificación con una instancia amante y protectora: el dios trinitario. Hacia él, "padre de la prehistoria individual" (Kristeva, Op. Cit. p. 45), vierte el proceso de transferencia directa del yo en formación y la permanencia de dicha

identificación permite al sujeto su estabilización primera pero, sobre todo, al entregarse a su amor puede "canalizar la agitación pulsional fragmentante y agresiva"[4].

Como bien menciona la autora, con Él se produce "una fusión más bien 'semiótica' que 'simbólica', que repara nuestros malestares de Narcisos heridos, que no logran disimularse en las conquistas o los fracasos de nuestros deseos o nuestros odios. Así apaciguada la dimensión narcisística, también nuestros deseos pueden encontrar su representación en los relatos que recogen la experiencia de la fe" (Kristeva, Op. Cit. p. 46).

La referencia a los relatos es central. Como bien adelantamos, según Kristeva, las prácticas de los creyentes remiten al discurso de los analizados en tanto el deseo del credo contiene fantasmas fundamentales visibles en la realidad psíquica de los pacientes, haciendo del cristianismo la religión que mejor evidencia "el impacto —simbólico y corporal— de la función paterna sobre el ser humano" (Kristeva, Op. Cit. p. 65). En definitiva, las plegarias y los dogmas dan cuenta de una separación del cuerpo a cuerpo con la madre, de la satisfacción inmediata de demandas y de una sujeción siempre traumática a la dimensión simbólica donde se despliega el lenguaje.

Dentro de los fantasmas y su vínculo con el deseo humano, Kristeva menciona:

A. El sufrimiento por la falta de un padre todopoderoso y la aspiración a la adhesión consustancial con el mismo, central en la maduración psíquica del niño.
B. El cristo y su pasión moviliza capas arcaicas del psiquismo en tanto el abandono del padre, ya no un pecho nutricio pero sí nuestro interlocutor simbólico, puede desencadenar en el sujeto la angustia melancólica e inducir al suicidio, hecho que el sufrimiento en la cruz exhibe a la perfección.
C. El nacimiento virginal remite al fantasma insoportable de ser el tercero excluido del deseo entre padres.

Las intersecciones que su perspectiva psicoanalítica vislumbra entre la fe y el lenguaje son notorias: los tres ítems dan cuenta de cómo el *god-language* (Mercer, 2002) funciona para el creyente en relación con su subjetividad, acercando su experiencia a la del paciente de diván. Lógicamente el cristianismo detiene para sí numerosos adherentes en tanto es un discurso que ofrece al sujeto un modo de imaginar y representar la "fractura de una lógica que nos atraviesa de modo secreto y fundamental" (Kristeva, Op. Cit. p. 67) y, en ese sentido, los fantasmas del credo exhiben la sexualidad subyacente que se busca alejar y censurar por

[4] Así como expresa Boer (2007) Kristeva ha dado, a través del psicoanálisis, un paso hacia su enamoramiento con el cristianismo, sobre todo en lo que refiere a las cartas de Pablo en el Nuevo Testamento y la doctrina del amor, las cuales han ocupado gran parte de sus reflexiones alrededor del legado judeo-cristiano: si en el pasado identificó en el psicoanálisis una "solución terapéutica a los problemas individuales y a veces sociales", en Pablo habría de intuir una "versión anterior de las soluciones psicoanalíticas". No casualmente observamos en el libro de 1986 que es en el amor donde religión y psicoanálisis, presuntas rectas paralelas, se intersecan.

medio de la plegaria pero que no puede más que traslucir y revelar al modificar el objeto del discurso.

Como ya fue anticipado páginas atrás, Segato se retrotrae a la experiencia de la esclavitud negra en el Brasil para situar el antagonismo militante del culto a los Orixás, actual sucesor directo de la cultura yoruba nigeriana y especialmente en los miembros del culto Xangô de la tradición Nagô de Recife, hacia la fundación patriarcal de las instituciones: significantes como familia y sexualidad toman nueva forma bajo la centralidad que detiene para el culto la indeterminación biogenética[5]. Las discusiones de la autora fueron retomadas centralmente en dos capítulos, "La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña" y "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba". En primer lugar, la época de la esclavitud conocida como del *Atlantic passage* impuso un trauma tal que se alteró la oposición estructural masculino-femenino, fundamento de la familia en las sociedades africana y portuguesa a la vez que el matrimonio dejaba vacante su posición central. Al pasar el sujeto a ser propiedad de otro, erradicada la familia como forma de relación y desalentada la procreación, los hombres esclavizados perdieron su poder y control sobre sus esposa e hijos: "fueron desalojados de los roles sociales que siempre habían desempeñado" (Segato, Op. Cit. p. 210). Desarticulada la organización jerárquica tradicional basada en el parentesco, la determinación genérica de la sexualidad comenzó a flaquear en sus efectos y la naturaleza indiferenciada de la pulsión sexual se liberó de la represión cultural: la homosexualidad y la bisexualidad, tendencias propias del deseo humano, cobraron centralidad. A su vez, frente a las separaciones de madres e hijos durante el tráfico así como al poder total de los amos, el parentesco de crianza tomó un valor más alto que el "legitimo" o biogenético.

En tanto la familia negra hace las veces de contexto socio-histórico de una particular forma de ver el mundo, como es la del culto al Xangó, los elementos mencionados reaparecen en él. Dentro de él es central la clasificación de los aspirantes según la tipología de Orixás, es decir, la familia mítica. La misma se efectúa en función de la personalidad del sujeto, independientemente tanto del sexo anatómico (un hombre puede tener un santo mujer y viceversa) como de las preferencias sexuales. A su vez, los miembros de dicha familia

[5] Una propuesta teórica similar puede hallarse en el trabajo de la académica Gloria Anzaldúa respecto a la cultura de la Mesoamérica indígena. En términos generales, la autora de "Borderlands/La frontera: La nueva mestiza" (2016, Ed. Capitán Swing) propone al lector observar el género y la sexualidad de forma diacrónica, situándolos históricamente en el proceso de colonización española del pueblo azteca: de esta forma se exhiben las diferencias entre, por un lado, la cultura precolombina, donde incluso las personas homosexuales (por ejemplo la *patlache* o lesbiana) podían ocupar roles sociales considerados legítimos por la comunidad y, por el otro, la cultura occidental. En esta última, el proceso de colonización encarna los deseos de hegemonía y el consecuente sometimiento del indígena (y su cuerpo) a nuevas pautas culturales donde reina la oposición binaria hombre/mujer, el apuntalamiento de la determinación biogenética de los roles sociales y la opresión sexual, por ejemplo, la homofobia.

combinan en sí mismos grados de feminidad y masculinidad y, en ese sentido, su aspecto andrógino transgrede la determinación biológica de los roles familiares, así como las relaciones entre ellos “expresan una negación coherente de los principios sobre los cuales la ideología dominante en la sociedad brasileña basa la constitución de la familia” (Segato, 2003, p. 190), en tanto el matrimonio y el parentesco de sangre no ocupan un rol central.

En correspondencia con dichas premisas, la familia que se compone dentro del culto, la “familia del Santo” (la cual incluye “madre” o “padre de santo”, o bien sacerdotisa y sacerdote, e hijos de santo), consagrada ritualmente y espacio de cooperación y solidaridad, tiene para el sujeto iniciado un mayor peso que aquella de “sangre”, generalmente frágil. A su vez, no existe una forma ritual que legitime religiosamente el vínculo matrimonial: la mayor parte de las uniones derivan de deseos y acuerdos de convivencia, cooperación e interacción sexual donde, no casualmente, es predominante la bisexualidad. En definitiva, remitiendo a la familia negra, dentro del parentesco ficticio adquiere centralidad la relación entre el líder y sus hijos de santo en desmedro de la relación conyugal.

Si bien para la definición de los roles rituales se retoma la diferenciación de género (madre-padre, sacerdote-sacerdotisa), dentro de la unidad doméstica los roles sociales de padres y madres de santo son exactamente los mismos y, en ese sentido, son roles andróginos: como bien menciona Segato, “Una vez más, las normas del culto relativizan los factores biológicos” (Segato, Op. Cit. p. 197) vinculados al sexo y al nacimiento.

En el marco del panorama referenciado, podemos entender que la definición de la identidad del sujeto en el marco del culto no implica la desaparición del esquema cognitivo de género sino más bien la movilidad del mismo. En ese sentido, para sus miembros el género es una situación de transición que discurre entre diversos niveles: un rol ritual (nivel biológico, asociado al dato anatómico), un rol social (no dependiente de una división sexual dentro de la familia), la personalidad (nivel psicológico, vinculado al santo atribuido) y la sexualidad (autónoma de las posiciones mencionadas y, por lo tanto, nómade). Por lo tanto, los sujetos pueden estratégicamente pueden pasar “fluidamente de la identificación con una categoría de género a otra” (Segato, Op. Cit. p. 217) revelando las dificultades en subordinar el deseo humano a categorías rígidas. De hecho, la personalidad, vinculada a la atribución de un santo más que a los atributos biológicos, se verá tensionada entre los dos polos de un *continuum*, femenino y masculino, siendo la parte central del espectro -“quien combina un santo hombre y un santo mujer y tiene una orientación homosexual” (Segato, Op. Cit. p. 205)- aquella con mayor valor, en términos estratégicos, tanto ritual como socialmente.

5. Conclusión

El recorrido teórico desplegado abre el espacio para un diálogo hipotético entre autoras en tanto la perspectiva de Segato complementa el panorama ofrecido por Kristeva, brindando la descripción de una religión que se halla en las antípodas del cristianismo. Observando la cultura del norte del Brasil a partir de los cruces entres antropología, psicoanálisis y lingüística, Segato recupera la disputa del discurso afrobrasileño contra el patriarcalismo en su visión de la religión, la familia y la sexualidad, en sus mitos y en su cosmovisión.

El sujeto de dicho discurso no es ciertamente el creyente conceptualizado por Kristeva: fruto del hibridismo colonial, retomando la propuesta de Bhabha, utiliza los significantes del discurso hegemónico de la sociedad nordestina, patriarcalista y católica pero al hacerlo, los tuerce. El sujeto se halla en movimiento, descontento e incómodo respecto a su relación con el otro y dentro de los significantes que debe usar, a sabiendas de que su identidad es un signo para otro y, en ese sentido, tiene efectos dialógicos. En ese sentido, si bien se exhibe como una familia y una religión tan legítima como cualquier otra, la familia mítica y la familia del Santo buscan desestabilizar en la práctica los signos que incorporan en tanto no conservan ni las jerarquías ni los roles que les son propios: “Estamos frente al caso del subalterno que replica el lenguaje del dominador pero, en su utilización, lo trastoca, lo desgasta, lo socava y desestabiliza, erosionando así la dialéctica misma dominador-dominado, blanco-negro, cristiano-afrobrasileño” (Segato, Op. Cit. p. 244).

Aquello induce a numerosos interrogantes que aquí no hallarán respuesta. Ambas autoras exhiben la familia, la sexualidad y la religión como un trinomio indivisible a la vez que evidencian de qué forma, cuando el significado otorgado a uno de ellos se modifica, los otros deben hacerlo en concomitancia. Si la oposición femenino-masculino se reconfigura y la familia *no es lo que parece,* es decir, si la escena inicial se transforma y las posiciones de género dan cuenta de una fluidez inusitada para el discurso hegemónico occidental, la sexualidad adquiere en consecuencia nuevas formas y así también lo hacen los fantasmas que dan cuenta de nuestros deseos: tal vez encuentran en códigos religiosos diferentes su conflictiva resolución. El desdoblamiento del sujeto y el pasaje a lo simbólico estructuralmente nos atraviesan, pero evidentemente los matices que esa lógica adquiere son históricos y situados. La ficción dominante no deja de ser ficción.

6. Referencias Bibliográficas

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza*. (C. Valle, Trad.; 1ed.). Capitán Swing. (Trabajo original publicado en 1987)

Bhabha, H. K. (1994a). *The Location of culture.* Routledge.

Bajtín, M. M. (1999). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.

Barthes, R. (1985). *La aventura semiológica*. Paidós

Bidaseca, K. et. Al. (2016). "La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano". Papeles de Trabajo, 10 (18), pp. 195-218.

Boer, R. (2007). The search for redemption: Julia Kristeva and Slavoj Žižek on Marx, psychoanalysis and religion. *Filozofija I drustvo*, *18(*1), 153-176

DiCenso, J. (1995). New approaches to psychoanalysis and religion: Julia Kristeva's Black Sun. *Studies in Religion, 24*(3), 279-295.

DiCenso, J. (1998)*. The Other Freud. Religion, Culture and Psychoanalyses.* Routledge*.*

Fraga, E (2013). "El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje". Revista Estudios Sociales Contemporáneos, (9), pp. 66 – 75.

Freud, S. (2000). *Totem y Tabú*. Amorrortu editores.

Freud, S. (2016a). *El yo y el ello*. Amorrortu editores.

Freud, S. (2016b). *El porvenir de una ilusión*. Amorrortu editores.

Freud, S. (2001). *Moisés y la religión monoteísta: Tres Ensayos*. Amorrortu editores.

Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Alianza editorial.

Jasper, A. (2013). Feminism, Religion and This Incredible Need to Believe: Working with Julia Kristeva Again. *Feminist Theology, 21*(3), 279-294.

Jonte-Pace, D. (1997). Julia Kristeva and the psychoanalytic study of religion: rethinking Freud's cultural texts. En Liebman Jacobs, J. y Capps, D. (Eds.), *Religion, Society & Psychoanalysis*. (pp. 240-268). Westview Press

Kkona, C. (2012). The Ambivalence of the Sacred in Julia Kristeva. *Philosophy Today, 56*(2), 175-182.

Kristeva, J. (1986). *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*. (G. K. Gedisa, Trad.; 1 ed.). letra e. (Trabajo original publicado en 1985).

Kristeva, J. (1997). *Sol Negro. Depresión y melancolía*. (M. Sánchez Urdaneta, Trad.; 1ed.). Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Kristeva, J. (2004). Las nuevas enfermedades del alma. En Bindé, J. (Ed.), *¿Adónde van los valores? Coloquios del siglo XXI*. (pp. 303-308). Unesco.

Kristeva, J. (1994). *Strangers To Ourselves*. Columbia University Press.

Kristeva, J. (2009). *This Incredible Need to Believe.* Columbia University Press.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. *Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad.* Prometeo.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda.* Prometeo.

Silverman, K. (1992). *Male Subjectivity at the Margins.* Routledge.

Suniga, N. y Tonkonoff, S. (2012). “Lenguaje, Deseo y Sociedad. Los Aportes de Julia Kristeva” [Ponencia]. *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata, Argentina.

Lacan, J. (1977). *Ecrits. A Selection.* Tavistock Publications.

Lacan, J. (2005). *Escritos 1*. Siglo XXI.

Mercer, J.A. (2002) Psychoanalysis, Parents, and God: Julia Kristeva on Subjectivity and the Imaginary Father. *Pastoral Psychology, 50*(4), *243–258*

Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Paidós.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial. En Mignolo, W (Ed.). *Género y descolonialidad*. Ediciones del signo.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.

Paredes, J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.

Wassmansdorf, M. L. (2016). Feminismos de/pós coloniais sob rasura: as perspectivas de gênero e patriarcado de María Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes. *Captura Criptica*, 5(1), 157-173.