

## El estatuto del lenguaje de la religión. La búsqueda de un lugar en Latinoamérica.

César Carbullanca Nuñez<sup>1</sup> y Martin Becker L.<sup>2</sup>

Recibido: 18 de enero de 2023 / Aceptado: 5 de abril de 2023.

**Resumen.** La investigación actual ha puesto de relieve la centralidad del lenguaje de la religión para un estudio científico de la disciplina en Latinoamérica, esta afirmación contrasta con el hecho que el lenguaje de la religión ni siquiera es indicada en los manuales como una subdisciplina, o apenas mencionada como un área en construcción, esto muestra la falta de una fundamentación teórica sobre el estatus epistémico de esta disciplina. El lenguaje de la religión no se refiere al carácter instrumental del lenguaje sino a una política del signo que constituye un sistema semiótico que está en el origen de cada cultura. Así las cosas, el artículo propone un modelo semiótico y entrega algunas pistas semióticas para un estatuto epistémico del lenguaje de la religión en Latinoamérica. A partir de categorías semióticas como las de lugar, producción de textos y textos límites, a partir de lo cual exponemos que el lenguaje de la religión produce textos extraños, límites, los cuales están vinculados a lugares de producción, prácticas, creencias, valores que configuran el espacio social y construyen el espacio de la religión.

**Palabras clave:** religión, lenguaje, texto, lugar epistemológico, estudios semióticos.

### [en] The Statute of Language of Religion. The pursuit for a place in Latin America

**Abstract.** Current research has highlighted the centrality of the language of religion for a scientific study of the discipline in Latin America, this statement contrasts with the fact that the language of religion is not even indicated in manuals as a subdiscipline, or barely mentioned as an area under construction, this shows the lack of a theoretical foundation on the epistemic status of this discipline. The language of religion does not refer to the instrumental character of language but to a politics of the sign that constitutes a semiotic system that is at the origin of each culture. Thus, the article proposes a semiotic model and provides some semiotic clues for an epistemic statute of the language of religion in Latin America. Based on semiotic categories such as place, text production and limits texts, from which we expose that the language of religion produces strange texts, limits, which are linked to places of production, practices, beliefs, values that configure the social space and build the space of religion.

**Keywords:** Religion; Language; Text; Epistemic Place; Semiotic Studies.

**Sumario.** 1. Problematización. 1.1. Política del signo. 1.2. Objetivo y metodología. 2. Texto de la religión como problema histórico. 3. Estudio crítico del lenguaje de la religión. 4. El estudio de la religión como texto. 4.1. El texto y su lugar. 4.2. El geno-texto como algo extraño. 4.3. Producción textual. 4.4. Texto, sentido y significado. 4.5. Tipos de texto y el texto límite. 5. Síntesis. 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** Carbullanca Nuñez, C.; Becker L., M. (2023). El estatuto del lenguaje de la religión. La búsqueda de un lugar en Latinoamérica, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e-85727. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.85727>

### 1. Problematización

Algunos autores destacan aspectos problemáticos del estudio del lenguaje de la religión, así por ejemplo P. Holmer (1961), J. Harris (2002), A. Rahimi (2012), P. Lima Vasconcellos (2012), Ll. Oviedo (2015), J. Algranti (2015). Este último habla de: un «malestar en la teoría»<sup>3</sup> mencionando una «inadecuación teórico-metodológica», y también J. Harris afirma que es necesario «resolver la cuestión del estatuto lógico del lenguaje

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile  
Correo electrónico: [ccarbull@uc.cl](mailto:ccarbull@uc.cl)  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9346-3543>

<sup>2</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile  
Correo electrónico: [martinbeckerlorca@gmail.com](mailto:martinbeckerlorca@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-2823-3696>

<sup>3</sup> Algranti 2015, 184.

de la religión»<sup>4</sup>. Con todo, nos interesa destacar el problema que representa el lenguaje de la religión en el marco de la lingüística del siglo XX y específicamente en Latinoamérica en cuanto aquella debiese considerar el lenguaje como una lógica instauradora y generadora de cultura. En este sentido J. Savag apunta al lenguaje de la religión como «problema histórico»<sup>5</sup>. La perspectiva de J. Savag supera al ya clásico trabajo de Kenneth Burke quien postulaba una «logología» que pretendía el estudio de las formas narrativas y lógicas presentes en el discurso religioso<sup>6</sup>. Referido a la etapa postbíblica de la religión judeocristiana J. Savag señala: «la religión institucionaliza el signo en la teoría del lenguaje [...] (es) en el discurso donde se organizan la conquista del pensamiento cristiano y la occidentalización de los modos de pensar»<sup>7</sup>. En este sentido, el lenguaje de la religión en Latinoamérica no se referiría a problemas literario-gramaticales de un área disciplinar, sino a un «problema histórico», un problema que está vinculado a una política del signo que constituye un sistema semiótico que está en el origen de las sociedades en Latinoamérica<sup>8</sup>. Hablamos de política del signo de modo similar a la formulación de K. Burke relativo a la búsqueda de una jerarquía entendida como *orden sociopolítico*<sup>9</sup>. Este orden sociopolítico no es un proceso azaroso ni individual, sino que conlleva procesos histórico-sociales, una estructuración ideológica de grupos diferenciados dentro de una cultura, en las cuales están vinculados internamente prácticas, ritualizaciones, organización pública, creencias, valores y textos escritos. De este modo, una política del signo responde a un determinado tejido social diseñado y fundado en una visión del mundo. Por esto, el estatuto del lenguaje de la religión es vital pues se constituye como una determinada narrativa, lógica y organización de sistemas y subsistemas de significación en cada época y sociedad. Por lo que resulta una tarea pendiente, la centralidad del campo del lenguaje de la religión como: «el único hilo continuo del que se teje todo el tejido de la religión y las creencias religiosas»<sup>10</sup> lo cual contrasta con la constatación que el lenguaje de la religión ni siquiera es indicada en los manuales como una subdisciplina, o apenas mencionada como un área en construcción<sup>11</sup>.

### 1.1. Política del signo

Con la modernidad comienza una ruptura que comprende un cambio de *cosmovisión*, una nueva *episteme*, y una nueva *producción de textos*<sup>12</sup>. Esta triple ruptura (imaginario, episteme y textual) es el punto neurálgico del estudio del fenómeno religioso en el interior de la época llamada modernidad. Esto explica que la misma pregunta representa una diferencia entre experiencia y episteme convirtiéndose en un problema en sí misma, pues la *pregunta científica por la religión* no es formulada sino ya en época tardía, es decir, la pregunta filosófica realizada en la antigüedad acerca de lo qué es la religión es ahora asumida por el conocimiento científico. Aquella es la pregunta propia de una época en que se logra recortar de acuerdo a un determinado sistema de significación, lo cual antes habría sido imposible. Así la pregunta en la modernidad es respondida primero mediante un *a priori* fenomenológico que aseguraría la persistencia de un sustrato entendido como sentimiento o facultad antropológica religiosa, otra como una reducción a la subjetividad u otros fenómenos estudiados desde una perspectiva científica con una verificación empírica-histórica. Entonces, el estudio *científico* de la religión no podría haberse creado antes de la modernidad porque esta disciplina presupone el nuevo paradigma científico, por lo que diversos autores hacen notar que el término «religión» es un discurso reciente<sup>13</sup> que no debiese ser empleado para hablar de sociedades premodernas<sup>14</sup>. Y en el mismo sentido, J. Rüpke y P. Holmer sostienen que en Roma ya existía el término, aunque usado no en el mismo sentido que será empleado posteriormente. Por lo que, no se podría presuponer un significado universal e ideal aplicado a la variedad de religiones en la historia de la humanidad, a partir de lo cual se podría distinguir elementos nucleares y accidentales. Este cambio, producido con la nueva conciencia de la historicidad del conocimiento, provoca un desplazamiento de la pregunta acerca del acceso a la cuestión del lenguaje de la religión. Pero, además, durante el siglo XX la comprensión del lenguaje y su funcionamiento ha cambiado enormemente gracias a disciplinas como la lingüística, la filosofía del lenguaje y el psicoanálisis, de tal manera que muchos hablan de una verdadera revolución en el modo de comprender el lenguaje. En este cambio de paradigma, la relación del hombre con la realidad social no es inmediata, ni de necesidad o utilidad, sino mediada por el sentido. Por tanto, hablaremos del estatuto del signo lingüístico más que del lenguaje en general expresando que este tiene carácter de

<sup>4</sup> Harris 2002, 29.

<sup>5</sup> Savag 2015, 180.

<sup>6</sup> Cf. Burke 2014, 128. La primera edición es de 1961.

<sup>7</sup> Savag 2015, 180.

<sup>8</sup> Para la panorámica de las CdR en Latinoamérica cf. Usarki (2006); Passos & Usarki (2013); Bahamondes (2013); Zerpa (2013); Macias (2020); Maasferrer (2004; 2017); Parker (2006).

<sup>9</sup> Cf. Burke 2014, 44.

<sup>10</sup> Harris 2002, 28.

<sup>11</sup> Cf. Cruz 2013; Nogueira 2016, 241.

<sup>12</sup> Carbullanca 2022, 14.19-20.

<sup>13</sup> Cf. Seiwert 2020, 218.

<sup>14</sup> Cf. Seiwert 2020, 216; Boyarin 2005, 433.

contrato social generando espacios, roles, funciones sociopolíticas, estructuras individuales y grupales, lo cual consideramos nuclear por ser la mediación y origen del sujeto social.

El punto que nos interesa resaltar es que, la investigación discute sobre el objeto de la disciplina o sobre el lenguaje de la religión sin discernir que cada sociedad –emplee o no el término «religión»- lo hace de acuerdo a un imaginario particular que refleja, en nuestra opinión dos cosas, primero, una deficiente comprensión del lenguaje y, por consiguiente, una errada comprensión del fenómeno de la religión en cada época<sup>15</sup>. Esta cuestión como es subrayado por muchos autores es el problema esencial para fundamentar la estructura teórica de las Ciencias de la Religión (CdR).

## 1.2. Objetivo y metodología

Nosotros no estamos identificando el lenguaje de la religión en Latinoamérica con la comunicación que realizan las iglesias cristianas, o el uso de los medios de comunicación de masa<sup>16</sup>, pero tampoco, creemos que aquel se identifique con otras disciplinas que se ocupan del estudio de la religión. Nuestra propuesta asume un dato central del discurso religioso, tanto de la antigüedad precolombina como mediterránea, esto es, que la realidad toda está considerada como un texto. De esta manera, el discurso científico de la religión en la modernidad es un discurso *sobre* la religión vivida por otros. De tal modo que propondremos un modelo textual-semiótico de acercarse al estudio científico de la religión para lo cual desarrollaremos algunas pistas de una fundamentación teórica o *lugar epistémico del lenguaje de la religión*, es decir, que el lenguaje de la religión es el supuesto sobre el cual se debiesen articular todas ellas. Además, nuestra hipótesis sostendrá que la religión posee un concepto de texto específico, no obstante que como disciplina autónoma trabaja con una pluralidad de tipos de textos. Dicha propuesta se caracteriza por una crítica del lenguaje sobre la religión sostenida por la instrumentalización del lenguaje realizado por la investigación científica. Pero, además, se caracteriza por una nueva comprensión del texto que cuestiona un modelo positivista e historiográfico de lenguaje y que se constata en diversas teorías semióticas como las de M. Bakhtin, Y. Lotman, J. Kristeva y Z. Todorov. Desde una perspectiva histórica, la propuesta de un modelo textual-semiótico está inspirado en los diversos sistemas de escritura, de arte y religión prehispánicos<sup>17</sup>, y en términos teóricos ha sido planteado por varios estudiosos como E. Masferrer<sup>18</sup>, J. Algranti<sup>19</sup>, A. Troncoso<sup>20</sup> y P. Nogueira que entienden la religión como “sistema de signos/símbolos” o “la religión como texto”<sup>21</sup> lo cual implica estructurar un nuevo programa de las CdR de acuerdo a este modelo. Esto sería posible, discutiendo y explicitando si dicho modelo se puede extender a las diversas disciplinas que se ocupan del fenómeno religioso y en qué sentido podríamos hablar de texto de la religión referido por ejemplo en los estudios empíricos sobre religión en las grandes urbes del mundo actual. Este estado de cosas obliga a preguntarse por la fundamentación teórica del lenguaje de la religión atendiendo a sostener como hipótesis que la religión puede ser descrita y analizada partiendo desde un modelo semiótico. A diferencia de Nogueira que se inspira en la semiótica de Y. Lotman y que caracteriza el texto religioso como un *sistema semiótico de segundo grado*, el texto irrumpe como un nuevo relato. Por esto, para nosotros lo haremos a partir de la semiótica de J. Kristeva, para quien: «(el texto)...es precisamente lo que no puede ser pensado por todo un sistema conceptual [...] pues es justamente el texto quien dibuja sus límites»<sup>22</sup>, es decir, para nosotros hablar del texto religioso como un sistema semiótico de segundo grado dice demasiado poco, acerca de la dinámica interna que lo caracteriza por lo que sostendremos que *el texto religioso es un relato límite, extraño, que narra la experiencia del (sin)sentido total originado en prácticas sociales (geno-texto) como lugar que instauro y sacraliza una política del signo u orden de realidad*. Un texto es religioso, no porque se refiera a seres sobrenaturales, a lo sagrado, o a un sentimiento oceánico sino porque se refiere a los bordes, externos o internos, de la propia existencia experimentada como absurda o plena de sentido, se trata de textos extraños, salvajes, pero centrales que afectan a la conciencia de las personas y de los grupos y que originan prácticas sociales instauradoras de una política del signo específica expresada en literatura canónica, prácticas discursivas o ritualizaciones de cada grupo.

## 2. Texto de la religión como problema histórico

Nosotros hablaremos de un lenguaje de la religión en un sentido *emic* o *primario*, aquel lenguaje que es vivenciado, relatado y leído por creyentes desde la antigüedad hasta nuestros días sin mediación alguna de una metodología científica. En cambio, hablaremos del lenguaje de la religión en un sentido *etic* o *secundario*, para

<sup>15</sup> Cf. Strenski 2010,14.

<sup>16</sup> Nogueira 2016, 242.

<sup>17</sup> Cf. Gutiérrez 1985; Ibarra 1970; Quiroa 2002; Parker 2006.

<sup>18</sup> Cf. Masferrer 2004, 19; 2017, 21

<sup>19</sup> Algranti 2016, 146-147.

<sup>20</sup> Troncoso 1998, 2.

<sup>21</sup> Nogueira 2012; 2016.

<sup>22</sup> Kristeva 1981, 30.

referirse a los textos científicos elaborados por estudiosos de la religión implementando o articulando teorías y métodos de análisis de aquellos.

En tiempos premodernos existe una concepción mítica acerca del lenguaje divino, el lenguaje primordial mediante el cual los dioses han creado y expresan su voluntad a los hombres por medio de diversos tipos de textos. En la sociedad greco-romana, pero también en la judía, durante periodo “helenista” e imperial romano, se comprende que dioses hablan al hombre en el cosmos, los eventos históricos y visiones pero a la inversa de lo que afirmará posteriormente San Agustín<sup>23</sup> las *cosas también significan* por lo que encontramos que el cosmos, la historia y la interioridad humana tienen voz, así los mares, los vientos, las montañas, los animales, las aves... toda la creación alaba a Dios y tiene competencias comunicativas; en este sentido el cambio terminológico propuesto por K. Burke acerca de los términos *orden* y *victima* serían preferible al de alianza, pues *orden* comprende soberanía y diseño y *victima* superación de la circularidad del orden. Este concepto de un orden y diseño se refleja claramente en la expresión «señal de los tiempos» presente en textos bíblicos, la cual expresa una episteme según la cual, en el último periodo de la historia, Dios manifestará o escribirá señales en el cosmos y en la historia que mostraría a los elegidos una *secuencia de señales inteligible* acerca del fin; de tal manera que, cosmos, historia e interioridad humana se comportan como un solo texto que habla y mediante el cual los dioses se comunican con el hombre.

A fines del siglo II d.C., comienza a evolucionar este paradigma y tipo de texto hacia otro normativo y esencialista en el cual se desarrolla una *política del signo lingüístico*; de modo particular es importante atender al texto de la religión romana tal como lo menciona Cicerón: «Si nosotros nos deseamos comparar con las naciones extranjeras, nosotros encontraremos que en otras cuestiones somos igual o incluso inferiores, pero en *religión*, esto es, en el culto de los dioses, nosotros somos muy superiores». El concepto de religión empleado por Cicerón –y la Vulgata–, está asociado a creencias, y rituales que hacen de la cultura romana una nación superior –no habla de religión como capacidad ontológica del ser humano, ni un *a priori*, ni de una etnia, ni tampoco de una Iglesia–. Para el filósofo, Roma es superior a otras naciones porque posee una política y una estrategia del signo<sup>24</sup>. En otras palabras, la religión romana era considerada superior en cuanto ella constituía un tejido que establecía un orden, prácticas individuales y sociales, ritualizaciones públicas que en definitiva eran una estructura ideológica del signo que vincula el espacio político y público con el culto al emperador, la creencia en dioses, seres espirituales y actividades ciudadanas diseñadas según una estrategia discursiva de poder. El texto propuesto por la religión romana es un proceso de hegemonía textual, metafísico, político y monosémico que apuntaba a una normalización textual en Occidente, expresada como una visión sustancialista del texto, basada de manera particular en tradiciones filosóficas griegas que marcarán a Occidente.

Con el ingreso del espíritu científico se genera un nuevo tipo de textos, producido por un racionalismo-positivista del signo. Este proceso es ya conocido, en una primera etapa, se aprecia este tenor en los descubrimientos astronómicos de G. Galilei, N. Copérnico; el cálculo infinitesimal impulsado por G. Leibniz y la geometría analítica por R. Descartes<sup>25</sup>. Además de las diversas corrientes filosóficas y lingüísticas que desarrollan la importancia del lenguaje humano y de la hermenéutica. Posterior a esta primera etapa, el desarrollo del psicoanálisis, la nueva lingüística estructuralista y la sociología marxista muestran un segundo cambio centrado en teorías del signo que se decantan hacia los años 60 en teorías semióticas. Estas cuestionan el tipo de texto formal-racionalista introduciendo un concepto de texto entendido como praxis e intercambio social. La importancia de esta segunda etapa radica en una nueva comprensión del signo entendido bajo el modelo del intercambio social tanto semiótico como simbólico. Si, la primera etapa estaba marcada por una aproximación hermenéutica, en la segunda etapa, impulsado por esta misma episteme científica estará centrada en enmarcar el discurso en relación con las determinaciones materiales y el contexto. En otros términos, la lingüística deja de ser una disciplina dependiente de la metafísica, a otra en la que el significado es una construcción social. Además, y atendiendo de manera particular al psicoanálisis, el lenguaje pasa de ser considerado instrumento externo del sujeto a otro en el cual, el mismo sujeto está inserto dentro del lenguaje y se constituye en tal por medio de dicha integración en el ámbito de la cultura.

### 3. Estudio crítico del lenguaje de la religión

La semiótica es definida como ciencia crítica de los discursos, aplicado a la cuestión de las CdR, ésta se define, más que por ser una ciencia de observación, como una disciplina que realiza un análisis crítico de sistemas de significación, es decir, de prácticas y discursos que poseen un sentido o significación religiosa para un grupo. Ciencia crítica implica establecer una conexión entre lugar y producción del texto, proceso productivo y el estudio del texto como experiencia del límite. Esta triple delimitación ayuda a comprender que las CdR son primero, una *crítica de los lugares, de las prácticas y de la producción textual*, es decir, aquella tiene como meta clasificar y estudiar la relación productiva entre los lugares y los textos existentes en él; segundo, busca establecer la relación

<sup>23</sup> Doctrina Christiana I,1,1-2; Burke 2014, 31. El capítulo II está dedicado a San Agustín.

<sup>24</sup> Gradel 2002, 8.37; Beard 1996, 275.

<sup>25</sup> Cf. Durand 1968, 27.

interna entre los valores, creencias, estrategias discursivas que están presentes en los relatos; en esta misma línea las CdR pretenden estudiar la relación entre las clasificaciones, costumbres, valores, objetos, etc de cada sistema religioso y el imaginario instalado por determinadas políticas de los discursos de ayer y de hoy acerca de la religión. Finalmente, las CdR son una disciplina crítica del *texto mismo* en cuanto que el estudio de la religión es una experiencia del límite pues *el texto religioso es siempre extraño* al mismo investigador por lo que este debe asumir la inherente extrañeza a la producción de sistemas de significación en estos textos.

#### 4. El estudio de la religión como texto

##### 4.1. El texto y su lugar

La cuestión del estatuto teórico del lenguaje de la religión es la búsqueda de un discurso científico sobre la religión. Dicha búsqueda, en Latinoamérica aún no tiene un lugar definido y propio. Ahora bien, la experiencia religiosa en la modernidad latinoamericana, como sea el caso, sigue estando presente de modo marginal, de modo patológico o mimetizado en producción de creencias, valores, y objetos religiosos. Cuando hablamos del lugar –entendido desde el modelo propuesto–, no lo entendemos en términos de una información cartográfica de grupos religiosos, de campos semánticos, datos demográficos de hábitos y costumbres<sup>26</sup> sino que expresa que, el mismo espacio, con su cartografía y datos de todo tipo, representan un texto en construcción que el trabajo empírico debe aprender a descifrar como señala A. Troncoso: «el espacio ha de ser entendido como un texto»<sup>27</sup>. Ciertamente, pero especifiquemos que nosotros estamos hablando del lugar entendido como un espacio de producción textual como ya lo hemos aludido a propósito, de textos en las escrituras premodernas, así en los actuales estudios, para no ir más lejos, con Michel de Certeau la cuestión del lugar desde donde se escribe es parte del estatuto del propio relato. Decimos espacio en elaboración o ficcional pues ese mismo lugar como la construcción de un mapa es producto de creencias, ideologías y aspiraciones que construyen un espacio ficcional, que se concretiza de manera institucional o social de manera diversa y específica<sup>28</sup>. Creer es comenzar a construir un lugar, por esto decimos que *el lugar es producto de creencias, valores y prácticas*, y también *es un espacio histórico que produce un tipo de textos que los hace irrepetibles*. Por tales razones entonces que, la cuestión del lugar teórico del lenguaje de la religión –nuestro mapa–, debiese decir algunas palabras en cuanto a la relación entre *lo creído y el espacio de producción del lenguaje religioso específico*, entiéndase, en Latinoamérica, comprendido como mapa o industria en la cual se desarrollan determinados y específicos relatos religiosos. Pongamos algunos ejemplos, en relación al estudio de la poesía y mística de Sophia Andrensen o Adelia Prado ¿cómo habría que clasificar estos textos?, en el poema «Artes poéticas» Sophia Andrensen habla del poeta como un poseso y del texto poético como un éxtasis místico:

los antiguos la llamaban Musa. Es posible darle otros nombres y algunos le llamaran el subconsciente, un subconsciente acumulado [...] me es difícil, tal vez imposible, distinguir si el poema es hecho por mí, en zonas sonámbulas de mí, o si es hecho en mi por aquello que en mi se inscribe<sup>29</sup>.

Cabe preguntarse si este texto pertenece al campo de la literatura o del psicoanálisis, ¿podría ser considerado en un *sentido etic*, un texto religioso? ¿tendremos que presuponer que la poetisa está hablando desde un modelo psicoanalítico, un modelo de mística carmelitana o la del areopagita ya conocidos?. Y, por consiguiente, la propia labor científica ¿se reduciría a comprobar los mecanismos conscientes o inconscientes que operan en sus obras? Consideramos que estos textos no repiten, ni reproducen un modelo conocido, sino que muestran una *novedad semiótica*, por lo que sería más coherente en vista de los múltiples trabajos sobre mística poética que aparecen aquí y allá en Latinoamérica abrirse a la hipótesis de trabajo acerca de la eventual novedad de un misticismo latinoamericano poético portugués. Valga el ejemplo para situar la discusión acerca del lugar desde donde se produce literatura religiosa y los modelos empleados por los estudiosos de la religión para comprender textos místicos. Un segundo ejemplo que podemos llamar paradójico acontece en el espacio político, nos referimos a relatos de dictadores y torturados en los cuales las víctimas no hablan de Dios<sup>30</sup> y en cambio violadores de derechos humanos se encomienda públicamente a Dios:

[...] tuvimos que asumir la conducción del país aquel histórico 11 de septiembre, no sin antes encomendar el éxito de nuestra misión a Dios y a la Santísima Virgen del Carmen, Patrona de nuestras Fuerzas Armadas y Reina de Chile... Le he pedido humildemente a Dios que hasta el último segundo de mi vida me dé la conformidad y la lucidez para entender y aceptar esta cruz y que este dolor que llevo en lo más profundo del espíritu llegue a ser una buena semilla en el alma de la nación chilena<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Cf. <https://alec.caroycuervo.gov.co/alec/index.php>

<sup>27</sup> Troncoso 1998, 2.

<sup>28</sup> Cf. Zárate 2020, 12.

<sup>29</sup> <https://purl.pt/19841/1/galeria/artes-poeticas/arte-poetica-iv.html>

<sup>30</sup> Informe-Comision-Valech.pdf

<sup>31</sup> Cf. Pinochet 1998; Krassnoff 2005.

Cualquier adjetivo para estos relatos de torturados es poco, se puede acreditar que tiranos, torturadores se encomiendan a Dios y a la Virgen en sus textos, con expresiones que recuerdan pasajes bíblicos, en cambio en víctimas de tortura la terminología religiosa desaparece y en su lugar aparece la terminología del límite, del grito y la angustia: «Yo sentía como mis huesos crujían con un dolor inexplicable. En ese momento pedí a gritos que me mataran, que ya no quería seguir viviendo, me respondieron que pronto...»<sup>32</sup>. ¿Cuál de estos textos se puede considerar un texto religioso? ¿Ambos? ¿Cuál es la perspectiva *etic* o *emic* que debe asumir los CdR? I. Strenski nos ha enseñado a pensar críticamente sobre nuestras nociones de poder, política y religión<sup>33</sup>, y a comprender *el poder como un tipo de religión*<sup>34</sup>. A partir de estos estudios, la investigación crítica sobre la relación entre política y religión no se puede reducir a encuestas o a la historia nacional de las influencias mutuas entre confesionalidades y el poder político, sino que su estudio debe intentar una reflexión más radical, esto es, un estudio crítico, en un sentido *etic* del discurso religioso en relación al poder. Así las cosas, lo primero que establece este tipo de relato, desde un punto de vista semiótico, es la relación del poder con el texto religioso. La institución de poder escribe sus textos en el cuerpo de sus miembros. En cambio, el grito de la víctima aparece como un texto límite, extraño, abyecto<sup>35</sup>. En estos relatos, tanto los generados por el poder como por la víctima, existe una prioridad del significante sobre el significado. El grito de la víctima no repite, no está dentro de los significados establecidos, sino que representa un lenguaje del límite, en el cual, ya no hay significado, sino que se sitúa en una tierra extraña, vacía, que coloca en crisis el sistema social y religioso. En estos relatos políticos se marca, organiza, una gramática del espacio político-religioso desconocida de acuerdo a creencias, ideologías y conocimientos compartidos dando al victimario el carácter de santo o liberador, en cambio las víctimas son situadas y se sitúan en el lugar del proscrito, el ateo, o sin voz. La cuestión no es baladí, pues el estudio científico del lenguaje de la religión comprende el acto de creer, como semiótico ideológicamente situado, como parte esencial de aquellos textos estudiados y por tanto, el poder como un tipo de religión, se constituye en *criterio* para calificar un *texto como religioso y otro como secular* en sociedades latinoamericanas<sup>36</sup>.

#### 4.2. El geno-texto como algo extraño

Ya hemos mencionado, el texto como novedad, y hemos insistido en cierta prioridad del texto sobre el lenguaje entendido como una categoría gramatical: «...no es el lenguaje el que precede al texto, sino el texto el que precede al lenguaje»<sup>37</sup>. La reflexión que hace Y. Lotman precisamente aboga por una prioridad del texto sobre el lenguaje universal, y el psicoanálisis también se referirá a una prioridad del texto o de la letra sobre el significado, de lo que se trata es de una prioridad de las prácticas cotidianas sobre un significado universal o gramatical. J. Kristeva llama geno-texto a todos los elementos que concurren en la producción de un relato. Así el sueño, es un relato extraño, pues es la construcción de un relato sin sujeto, un relato constituido por audiciones, escenas, pausas y símbolos sin el consentimiento del soñador. En otros términos, el sueño trabaja –semióticamente hablando– ya antes de ser relatado por el soñador. De tal modo, las imágenes, voces, pausas son significantes fragmentarios que permanecen flotantes como en un proceso textual, a la espera de significados diversos que circulan y dan a ese término significaciones. Ciertamente, este carácter extraño del texto vincula los orígenes con los diversos datos fragmentarios que se logran transmitir en el relato. Por cierto, que los orígenes suelen ser aquella parte perdida, olvidada, de la producción textual, que es extraña, extranjera y que hacen referencia a los múltiples factores que concurren en la producción de cualquier texto y que quedan lejos de la conciencia del hablante. Esto explica, que J. Kristeva se refiera al texto como algo extraño, extranjero: «el texto es ante todo un texto extranjero, extraño, otro, diferente de la lengua propia y del principio natural»<sup>38</sup>. La diferencia que establece la autora entre lengua propia y el texto es significativa y nos ayuda a diferenciar los *textos emic* de la religión con los textos construidos en la academia o por grupos sociales, así como puede ser los Códices Mayas o el papiro Bodmer para lo cual se requiere asumir que, ante ellos, habitamos en el límite, que estamos frente a un texto extraño y desconocido. El problema radica pues en comprobar que en muchas ocasiones en nuestra aproximación existe una domesticación de textos antiguos. Por lo cual, es preciso aplicar una «sospecha ideológica» a nuestras aproximaciones teóricas y metodológicas. En este sentido, la sospecha ideológica implica la crítica del esquema referencial desde el cual clasificamos e interpretamos los datos como parte de la recuperación del lugar de producción. Además, esta sospecha ideológica acerca de nuestras prácticas y producción textual implica ir más allá de la noción lingüística de representación gramatical occidental para dar espacio en términos etnográficos a: petroglifos, logogramas, y glifos en general, existentes en culturas precolombinas y en términos literarios-psíquicos, a toda inscripción léxica, silencios, gestos, olvidos, etc; por

<sup>32</sup> Carbullanca, 2022, 21

<sup>33</sup> Cf. Strenski 2010, 6.

<sup>34</sup> Cf. Strenski. 2010, 64.

<sup>35</sup> Dussel 1995, 11. Para una comprensión de la superposición de política y religión cf. Masferrer, 2018.

<sup>36</sup> Para el caso mexicano Cf. Masferrer 2004, 66

<sup>37</sup> Lotman, 1990,60.

<sup>38</sup> Kristeva, 1981, 44.

lo que el trabajo científico tiene la necesidad de focalizarse en los textos no como objetos gramaticales o fuente de datos, sino como procesos ideológicos, históricos y sociales.

### 4.3. Producción textual

En el estudio del lenguaje de la religión, las CdR comprende las prácticas sociales como espacios de producción de textos y discursos como señalaba P. Veyne:

No sabíamos que cada práctica, como la hace ser la totalidad de la historia, engendra el objeto que le corresponde, igual que el peral da peras y el manzano manzanas; no hay objetos naturales, no hay cosas. Las cosas, los objetos no son más que el fruto de las prácticas<sup>39</sup>.

En esta línea de cuestiones un geno-texto representa un lugar que vincula una terminología y un espacio históricamente situado, esto es, un sociolecto particular, por lo que cabe preguntar si en verdad se puede hablar de una historia de las religiones o de una historia comparada, pues, sintagmas como «veo los cielos abiertos» (Hch 7, 56) representan un lenguaje practicado en determinadas trayectorias judías y cristianas que comparten la creencia en visiones, éxtasis y viajes al cielo (Mc 1,10; Mt 3,16; Ap 4,1). El lenguaje de estos textos nos retrotrae a lugares habitados por determinados grupos sociales, prácticas ascéticas, creencias como ayunos, silencios, lamentos y gemidos, que no transcurren de modo paralelo o independiente al lenguaje, sino que la producción de textos de ayer y de hoy son producidas y estructuradas gracias a estas prácticas grupales mediante una ideología específica. El uso de dicha terminología no es casual, es decir, no son herramientas literarias, sino espacios pragmáticos en los cuales se realizan tecnologías revelatorias, así, audiciones y visiones no ocurren en lugares aleatorios sino en espacios específicos como montes, ríos, templos, por ejemplo, los visionarios tienen éxtasis en lugares en donde hay agua que fluye, Ezequiel, Daniel, y Jesús tienen visiones en la ribera de ríos Quebar, Ulai y Jordán (Ez 1,3; Dan 8,2; Mc 1,9). Esta toponimia no trata entonces de ser un mero marco narrativo-anecdótico como antiguamente pensaba la exégesis, sino que muestran espacios de ciertas tecnologías mágicas propia de grupos proféticos o visionarios. Esta toponimia es un mapa, o en otras palabras un sistema «ideológicamente saturado» o «visión del mundo», como «opinión concreta»<sup>40</sup> materialidad simbólica vivida como gesto, actitudes, conductas, sesgos, que están en los orígenes del largo proceso de la producción de textos. Pudiera parecer extraño lo que estamos relacionando, lugares, prácticas y lenguajes, pero se trata precisamente de esto, la CdR es una disciplina crítica que atiende a la materialidad de los discursos<sup>41</sup>. Aplicado al estudio del lenguaje de la religión esto quiere decir que aquella no requiere de un a priori antropológico, sino que estudia los datos del lenguaje bíblico, onírico o empírico, en relación a su estructura sociopolítica y cultural, esto es, se trata de estudiar el lenguaje desde el propio texto, atendiendo al tejido de relaciones, de prácticas, silencios y gestos presentes en los relatos.

### 4.4. Texto, sentido y significado

El estudio crítico del lenguaje de la religión debe saber distinguir entre significado y sentido, así los textos remiten a experiencias inmediatas asociadas a un sentido no a un significado fijo. En este punto la crítica a la comprensión del texto monosémico es esencial<sup>42</sup>. Desde el origen del psicoanálisis sabemos que aquel rechaza la creencia en una espacialidad del significado, por lo que afirma que no hay un “adentro”, “detrás” o “delante” del texto<sup>43</sup> sino una estructura de función y valor que adquieren los componentes de un texto en el marco de una ideología específica. De acuerdo a esto, el significado (clásico) no existe, ni tampoco hay un Sentido de los fenómenos con mayúscula, ni «la historia de la religión» sino que solo existe las construcciones culturales, discretas, coyunturales e históricas, de una serie de significantes regionalmente limitados. Ahora bien, la terminología que emplean estos autores intenta desmarcarse de la anterior hablando de «sentido», o «significación» como lo hace J. Kristeva. La tesis que ella defiende es que el lenguaje poético o religioso no está dominado por la repetición sino por un proceso de significación que trasciende los límites, que se adentra en lo extraño, por lo que el texto es una práctica heterogénea de significación, una transgresión de límites: «es este ilimitado e infinito proceso de generación, esta incesante operación de la pulsión hacia y a través del lenguaje, hacia, en y a través del sistema de intercambio y sus protagonistas –el sujeto y sus instituciones»<sup>44</sup>. Para esta investigadora la significación no es una realidad abstracta, sino que está vinculada a una práctica que ella considera revolucionaria pues es una liberación semiótica y simbólica. La significación ‘por tanto conlleva la formación del sujeto y del proceso simbólico como «proceso heterogéneo... es una práctica de estructuración y de des-

<sup>39</sup> Veyne 1984, 214.

<sup>40</sup> Bakhtin 1981, 271,

<sup>41</sup> Seiwert 2020, 216

<sup>42</sup> Todorov 1971, 144.

<sup>43</sup> Todorov 1971, 100.

<sup>44</sup> Kristeva 1984,17.

tructuración, un pasaje a los límites exteriores del sujeto y de la sociedad»<sup>45</sup>. El concepto de «significación» por consiguiente comprende una trascendencia de los límites de tal modo que el sentido pertenece a una práctica revolucionaria, situada en el terreno semiótico pre-conceptual, en cambio el significado es un proceso ulterior a la práctica y está situado en el terreno de la heteroglosia del circuito social-racional. De esta manera, el estudio de prácticas religiosas debiese tener cuidado, en la atención a esta diferenciación, así, por ejemplo, las metodologías empíricas no tratan con el significado de prácticas sino con el sentido que los sujetos entrevistados suelen experimentar y relatar acerca de su vivencia religiosa, cuestión muy distinta si el investigador instala por descuido, una terminología y concepto abstracto distinto a la empleada por el entrevistado.

#### 4.5. Tipos de texto y el texto límite

Como lo afirma Y. Lotman *la religión sería un sistema semiótico específico de segundo grado*, distinto a los otros sistemas semióticos. Sin embargo, esta definición no explica la articulación interna que posee los distintos tipos de texto y cómo ingresan en la esfera de lo sagrado para un creyente. Ciertamente, las razones por las cuales un texto llega a ser considerado sagrado son múltiples. Enumeremos algunas de ellas: por una autoridad competente; por un proceso de identificación sicosocial; por un reconocido aporte al sentido de la vida personal o grupal. Además, en este conjunto de textos, quedan incluidos diversos tipos de textos: narrativos, legales, poéticos, sapienciales, etc. Lo importante de esto, radica en que la variedad de tipos de textos está cuasi estructurada a partir de una política del signo que es un proceso de unificación ideológica. Autores como O. Riaudel, han caracterizado el texto religioso en cuanto a su función social, esto es, como lenguaje del límite. Lo propio del lenguaje de la religión no estaría en el tipo de texto, ni en su contenido sino en cierta estructura liminar por lo que cita el dicho de L. Wittgenstein: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo». La fórmula debiese significar por ejemplo que el lenguaje de la religión cristiana es válido y funciona para el mundo que subraya ese lenguaje<sup>46</sup>. Estamos de acuerdo, sin embargo, debemos añadir que ello es posible gracias a una unificación ideológica que supera o se impone a la heteroglosia social o de grupos marginales y por el cual textos diversos unos de otros habitan un mismo espacio de legitimación. Dicho esto, es importante caracterizar el concepto de texto límite, aplicado a prácticas, actividades y textos que recortan lo que es denominado como relatos canónicos y marginales o limítrofes. Sh. Barzilia estudia el uso que J. Kristeva hace de este concepto distinguiendo dos sentidos<sup>47</sup>: primero, el discurso límite implica una práctica significativa, un «desde donde», una espacialidad desde la cual se desarrollan operaciones de producción textual. Segundo, el síntoma distintivo de la condición límite es la fragmentariedad del discurso, es decir la aparición de «pedazos de un caos discursivo» el lenguaje funciona desintegrado, sin un orden lógico. Añadamos nosotros, el discurso límite es un efecto de la «abyección», es decir, una ausencia, traspaso o un colapso de los límites que estructuran al sujeto. Añadamos además, una dislocación entre experiencia y lenguaje. En el relato límite el significado colapsa y el significante deviene como una entidad flotante, huérfano. Dislocación del yo de tal modo que restos de la subjetividad quedan encadenados al trauma. Finalmente, textos límites están estructurado como silencio. Este no es una ausencia de ruidos o el paréntesis en el habla, sino en el texto límite, donde «no hay sujeto, y no hay oyente, ni hay escucha».

### 5. Síntesis

Nuestra reflexión ha partido desde la constatación de un problema teórico-metodológico de las CdR, no solo referido a lo que se comprende como religión sino a las diversas teorías y modelos que cada disciplina cultiva. En vista de lo cual, hemos sostenido la necesidad de situar la reflexión sobre las CdR en la ruptura que acontece con la modernidad que integra un cambio de imaginario, episteme y producción textual, con el fin de explicar el carácter discreto e histórico del concepto de religión. Esto nos ha llevado a clarificar el lugar histórico desde el cual nacen las CdR en Europa y en Latinoamérica. Por lo que viene a explicar la necesidad de comprender los estudios del lenguaje de la religión como una disciplina crítica de los discursos sobre aquella en los diversos espacios y periodos históricos. En concreto y aplicado a la situación latinoamericana, explica el concepto moderno de religión como un espacio diverso del espacio secular y el carácter problemático que posee este objeto de estudio. Pero, como sea el caso, el estudio científico de la religión debiera comprenderse al interior de la época actual, asumiendo el carácter discreto e histórico que adquiere el fenómeno de lo religioso a través de la historia. Esto, nos ha llevado a proponer un modelo semiótico para el estudio de la religión definiéndola como una disciplina crítica de las prácticas y discursos que cada época y sociedad genera acerca de lo que considera sagrado o religioso. En nuestra presentación hemos estudiado la religión como texto colocando las CdR primero como una disciplina crítica que nos ayuda a caracterizar y analizar los diversos tipos de prácticas y textos atendien-

<sup>45</sup> Kristeva 1984, 17.

<sup>46</sup> Riaudel 2014, 342.

<sup>47</sup> Barzilai 1991, 294-305.



do a su organización o política del signo que cada sociedad construye y a partir de los criterios o axiomas que hemos desarrollado: lugar del texto, producción del texto, sentido y significado, así como texto límite. De acuerdo a estos axiomas, hemos pretendido mostrar algunas pistas de una fundamentación teórica de las diversas disciplinas que integran los CdR en Latinoamérica, considerando antecedentes originarios de la propia cultura como el aporte que la semiótica ha entregado en el siglo pasado

## 6. Bibliografía

- Algranti, J., 2015, “Preguntas para una disciplina que se piensa a sí misma”, *Sociedad y Religión* 44 (25), 182-187.
- , 2016, “Modelos de orden, modelos de juego. ‘Notas para una sociología del gusto religioso’”, *Estudos de Religião* 30(1), 145-164.
- Bahamondes, L., 2013, *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*, Santiago de Chile.
- Bakhtin, M., 1981, *The dialogic imagination. Four essays by M. M. Bakhtin*, ed. por Michael Holquist y trad. por Caryl Emerson y Michael Holquist, Texas.
- Barzilai, Sh., 1991, “Borders of Language: Kristeva’s Critique of Lacan”, *PMLA* 106(2), 294-305
- Beard Mary, J. N. – S. Priče, 1996, *Religions of Rome. A History*, vol. 1, Cambridge.
- Boyarin D. – V. Burrus, 2005, “Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity”, *Social Compass* 52, 431–441.
- Burke, K., 2014, *Retórica de la religión: estudios de logología*, México.
- Carbullanca, C., 2022, “El problema del nuevo testimonio en Chile. Relatos de víctimas de tortura y abuso sexual”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 25, 9-36.
- Cruz, E., 2013, “Estatuto epistemológico da Ciência da religião”, en Passos, João Decio; Usarki F. (orgs.). *Compêndio de Ciências da religião*, 37-49, São Paulo.
- Dussel, E., 1995, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, México.
- Durand, G., 1968, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires
- Gutiérrez Solana, N., 1985, *Códices de México. Historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispanicos*, México
- Gradel, I., 2002, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
- Harris, J. F., 2002, “Analytic Philosophy of Religion”, *Springer Science+Business Media*, Dordrecht.
- Holmer, P. L., 1961, “Scientific language and the language of religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 1(1), 42-55
- Ibarra Grasso, D. E., 1970, “La escritura precolombina de los antiguos Mochicas sobre pallares o porotos”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 98-103.
- Krassnoff, M., 2005, “Carta Pública a mis compatriotas”. Disponible en: <http://miguelkrassnoff.blogspot.com/2010/11/carta-publica-del-brigadier-krassnoff.html> [Acceso: 24-04-2023]
- Kristeva, J., 1981, *Semiótica 1-2*, Madrid.
- , 1984, “Revolution in Poetic language”, trad. Margaret Waller con introducción de Leon S. Roudiez, New York.
- Lotman, Y. M., 1990, *Universe of the mind/A Semiotic Theory of Culture*, Bloomington and Indianapolis.
- Macías Rodríguez, R., 2020, “Expresiones religiosas en América Latina e Italia”. presentación del dossier, Cuicuilco. *Rev. cienc. antropol.* 27(77), 11-22. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2448-84882020000100011&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882020000100011&lng=es&nrm=iso).
- Masferrer K. E., 2004, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México.
- Masferrer, K. E., 2017, “Un análisis crítico del campo político religioso. Desde la antropología de las religiones”, en Katarzyna Krzywicka, Renata Siuda-Ambroziak (coords.), *Política y religión en América Latina*, 28-40, Dublín
- , 2018, *Lo religioso dentro de lo político, las elecciones de México 2018*, Ciudad de México.
- Nogueira, Paulo A. de, 2016, “Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo”, *Horizonte, Belo Horizonte* 14(42), 240-261.
- Parker Gumucio, C., 2006, “La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina”, *Alteridades*, 16(32), 81-90.
- Pinochet, A., 1998, «Carta a los chilenos», tomada de [https://es.wikisource.org/wiki/Carta\\_a\\_los\\_Chilenos\\_de\\_Augusto\\_Pinochet](https://es.wikisource.org/wiki/Carta_a_los_Chilenos_de_Augusto_Pinochet) [Acceso: 14-04-2023]
- Oviedo, L., 2015, “Religion as a language: exploring alternative paths in conversation with postreductionist anthropology”, *Zygoti* 50(4), 982-1001
- Quiroa, N. I., 2002, “Francisco Ximénez and the Popol Vuh: Text, Structure, and Ideology in the Prologue to the Second Treatise”, *Colonial Latin American Historical Review* 11(3), 279-300.
- OSUL (The Ohio.State.University.Libraries), 2023, *Popol Vuh*. Disponible en: [https://library.osu.edu/projects/popolvuh/folios\\_esp/PWfolio\\_i\\_r\\_es.php](https://library.osu.edu/projects/popolvuh/folios_esp/PWfolio_i_r_es.php)
- Rahimi, A. – Hematiyan, N., 2012, “Language and Religion; Linguistic Religion or Religious Language”, *Vellore, Institute of Technology*, 1–13.
- Riaudel, O., 2014, “The Limits of Language and the Limits of the World: The Bible and the Foundational Conception of Theology”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90(2), 341-359
- Rüpke, J. (ed.), 2007, *A companion of Roman religion*, Oxford.
- Savag, J. F., 2015, “Le Langage, point de résistance à la religion?”, *Science of Spirit* 67, 2175-190
- Seiwert, H., 2020, “Theory of Religion and Historical Research: A Critical Realist Perspective on the Study of Religion as an Empirical Discipline”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28(2), 207–236.
- Strenski, I., 2010, *Why Politics Can't Be Freed from Religion*, Oxford.
- Todorov, Tz., 1971, *Literatura y significación*. Barcelona.

- Troncoso M., A., 1998, “Petroglifos, agua y visibilidad: el arte rupestre y la apropiación del espacio en el curso superior del río Putaendo, Chile”, *Valles, Revista de Estudios Regionales* 4, 127-137.
- Usarki, K., 2006, *Constituintes da Ciência da Religião. Cinco ensaios em pro de uma disciplina autónoma*, São Paulo.
- Zárate Botía, C. G., 2020, “La invención de la cartografía amazónica”, *Terra Brasilis* [En línea], 14. <https://doi.org/10.4000/terrabrasilis.7231>
- Zerpa de Kirby, Y., 2018, “Un acercamiento al fenómeno religioso en América Latina a la luz de la crítica cultural”, *Sapienza Organizacional* 5(9), 211-226.