

## Presentación

Reflexionar acerca de lo sagrado no implica solamente efectuar un trabajo teórico o histórico relativo a una búsqueda de los fundamentos antropológicos, e incluso biológicos de las manifestaciones religiosas, espirituales y, en general, de todos los fenómenos que entrañan algún vínculo con la trascendencia; o emprender una investigación concerniente al desarrollo específico de estos fenómenos en formas condicionadas por las culturas y sus evoluciones. Hoy, en las sociedades contemporáneas, analizar y repensar lo sagrado se impone cada vez más como un deber social que atañe tanto a la relación entre los seres humanos como a la relación entre el hombre y lo trascendente.

Por un lado, las sociedades secularizadas —denominadas así por varios pensadores del siglo XX— han vuelto a expresar de múltiples maneras un deseo de trascendencia que no se encarna solamente en las tradiciones religiosas sino también en las actitudes y las prácticas sociales que serían difíciles de entender sin la consideración y la profundización de las teorías clásicas de lo sagrado. Por ejemplo, cuando miles de personas se organizan por medio de los nuevos *social networks* para escenificar un *flash mob*, no cabe duda de que el deseo pasional y el sentido

estético de comunidad que se exterioriza en la masa sincronizada necesita de una reflexión sobre las formas que lo sagrado asume en las sociedades actuales.

Por otro lado, si lo sagrado en estas sociedades se presenta como deseo de conexión, incluso de fusión con el grupo, con la masa, con un cosmos más vasto que los mundos fragmentados que se ofrecen normalmente a la vida individual, en esas mismas sociedades lo sagrado se transparenta también como deseo de desunión, de aislamiento de un individuo o de un grupo en relación con el contexto social, como aptitud y práctica de recogimiento espiritual.

Es claro también que cuando una comunidad de personas exige cortar todos sus vínculos con la sociedad circundante para preservar la pureza del grupo y de sus conductas, ya sea en nombre de una referencia a un territorio sagrado, a un texto sagrado o a una tradición sagrada, indudablemente el deseo pasional y el sentido estético de separación que se expresa en este tipo de aislamiento físico y espiritual igualmente requiere un estudio sobre la metamorfosis contemporánea de lo sagrado.

*Lo sagrado como impulso hacia la comunión trascendente/ Lo sagrado como impulso hacia la separación trascendente:* si estas dos definiciones de lo sagrado parecen a primera vista como contradictorias, una reflexión más profunda no podrá dejar de advertir que si por una parte esta contradicción ha caracterizado todo el pensamiento de las ciencias humanas y sociales sobre lo sagrado a partir del siglo XIX, por otra parte es justamente por medio de una reconsideración semiótico-lingüística de lo sagrado que tal carácter contradictorio puede ser redefinido como dinámica dialéctica. En efecto, ¿qué es esta contradicción entre comunidad e inmunidad, comunión y separación, que se expresa en lo sagrado, sino una variante de la misma dialéctica que se encarna en el lenguaje y sus manifestaciones?

Muchos dirán: el término *sagrado* ha sido utilizado con tantas acepciones diferentes y definido por tantas teorías distintas

que no merece la pena desarrollar una reflexión más, desde una perspectiva semiótica, sobre este vocablo y su área semántica.

Este volumen de *Tópicos del Seminario* no ignora la objeción antes citada, pero la utiliza como punto de partida de nuevas reflexiones: ¿qué es lo que lo sagrado no es?, ¿cuáles son los límites de lo sagrado?, ¿cómo se podría describir los mecanismos que definen la valencia semántica de esta noción?

El vocablo *sagrado*, tan común a todas las culturas y tan utilizado en diferentes ámbitos, no admite ser soslayado por ninguna disciplina que se preocupe por la vida humana. Cierto es que el ámbito más interesado en definir y dar cuenta de lo que se puede apreciar como sagrado han sido las culturas religiosas, debido a que es desde ellas —y para ellas— que se han constituido objetos, prácticas y textos sagrados. Otras disciplinas como la Antropología, la Filosofía y la Sociología se han interesado, también, por entender y explicar la naturaleza de lo sagrado. Ahora bien, cada época y cada sociedad posee su propia concepción respecto de lo sagrado y, en palabras de María Zambrano, sus propias “metáforas de lo sagrado”.

Para avanzar en la exploración de este problema, habría que preguntarse, en primera instancia, cómo entendemos el término *sagrado* y cómo es posible hablar de objetos, lugares, personas, símbolos y, por supuesto, textos sagrados. Hacernos este planteamiento implica establecer una problemática que concierne a la significación. En este sentido, podemos reformular el problema general de lo *sagrado* y específicamente del *texto sagrado* en términos semióticos, enriqueciendo este punto de vista con otras perspectivas afines. Así, el presente volumen tiene como objetivo aportar una reflexión semiótica sobre el carácter de lo sagrado y su manifestación textual dentro, y fuera, de las culturas religiosas. A partir de estas primeras observaciones surgen algunas preguntas sobre las cuales sería interesante profundizar: ¿podemos considerar lo sagrado como efecto de sentido?, ¿es posible concebir lo sagrado como una experiencia radical manifiesta en los textos?, ¿qué modalidades semióticas están

involucradas en lo sagrado?, ¿qué unidades de sentido pueden reconocerse en los textos sagrados?, ¿con qué instrumentos de análisis podemos plantearlos?, ¿de qué manera una cultura determina los límites de los textos sagrados?, ¿qué sistema de interpretación semántica podría regir tal delimitación?, ¿según qué dinámicas semióticas, la configuración de estos límites se modifica en el tiempo?, ¿cuáles son los contrastes principales en la distinción de textos sagrados de sustancia expresiva diferente (verbales, visuales, espaciales, sincréticos, etc.)?, ¿cuáles son las resistencias principales que la semiótica puede encontrar en su re-definición de los *corpora* de textos sagrados?

Sobre algunos de estos cuestionamientos se ha progresado ya desde las Ciencias del lenguaje. Sin pretender proporcionar en esta presentación un balance exhaustivo de los resultados de estos esfuerzos de conocimiento, debemos recordar que lo sagrado ha sido investigado por las Ciencias del lenguaje como concepto, como palabra, como discurso, como manifestación, como práctica, como narración, como dialéctica de consagración, secularización y desacralización, y como lugar de conflicto y de hospitalidad.

Lo sagrado, como concepto —capaz de arrojar nueva luz sobre muchos fenómenos religiosos— fue elaborado a partir del siglo XIX según tres planteamientos distintos: el germánico, de carácter predominantemente teológico (una especulación que empieza con Hölderlin, sigue con Schleiermacher y llega hasta Otto); el francés, de matriz sociológica (una reflexión que tiene sus raíces en De Maistre y Bonald, continúa con Chateaubriand y Constant, marca dos etapas fundamentales con Comte y Durkheim y desemboca en la escuela sociológica francesa de Hubert, Mauss, Dumézil, Caillois, Bastide y parcialmente Girard); y el británico, de género casi siempre antropológico (un acercamiento que se origina en William Robertson Smith y llega hasta la historia comparada de las religiones de King y Hewitt, Marett y Fletcher). Con el fin de evaluar de qué manera la reflexión sobre los signos y los discursos podría haber influido en

la elaboración de esta noción, varios semiotistas han releído a los clásicos en el tema de lo sagrado, empleando para esto el enfoque de las Ciencias del lenguaje.

La palabra *sagrado* preexiste a la reflexión teológica, sociológica o antropológica sobre lo sagrado. Algunos lingüistas y semiotistas se han interrogado sobre la semántica de este término en diversas culturas, particularmente en palabras como: *sacer* y *sanctus* en las culturas de lengua latina y neo-latina; *qadosh* en las de lengua hebrea; *hagnos*, *hieros* y *hagios* en las de lengua griega; *haram* en las de lengua árabe, etcétera. En este sentido, ha sido pertinente para la perspectiva semiótica la reflexión motivada desde varias disciplinas, sobre la relación entre estas áreas semánticas y las designadas por los términos polinesios *tapu* y *mana*, ambos fundamentales para el desarrollo de los estudios que toman por objeto lo sagrado.

Desde el punto de vista semiótico, lo *sagrado* o, mejor dicho, la *sacralidad*, ha sido considerado como efecto de sentido construido a partir de una cierta morfología del espacio, del tiempo y de los actores que componen la escena sagrada, frecuentemente en contraposición con la morfología que estos elementos presentan fuera de tal escena. Para la semiótica de lo sagrado, entonces, ha sido fundamental descubrir cuáles son los tratos diferenciales que permiten la construcción del discurso de la sacralidad. Igualmente esencial, sin embargo, ha sido enfocarse sobre esos operadores de transformación (umbrales temporales, pasajes espaciales, disfraces actoriales, etc.) que permiten una transición más o menos brusca, más o menos gradual, entre lo sagrado y lo profano. Visto así, la semiótica del discurso religioso se ha planteado el objetivo de describir las características morfológicas del espacio sagrado, del tiempo sagrado, de los actores sagrados; de individuar, si es posible, algunas características transculturales del discurso de lo sagrado; y de construir una tipología cuyo metalenguaje organice las variaciones posibles entre los discursos de lo sagrado.

Sagrado puede ser un libro, un icono, una prenda, una arquitectura, pero también el silencio, o la ausencia de manifestación expresiva. Los semióticos se han preguntado de qué manera la sustancia expresiva de una manifestación del sentido incide en la emergencia de la sacralidad. Consecuentemente, se han interrogado también sobre las conclusiones que se pueden derivar de una cultura sagrada, religiosa, espiritual, a partir de su preferencia por ciertas sustancias expresivas en lugar de otras para dar a lo sagrado la posibilidad de manifestarse.

A partir del discurso de la tradición religiosa, que en muchos casos articula una tendencia a la sistematización de los rasgos que caracterizan el discurso de lo sagrado, los semiotistas han investigado las prácticas, el *bricolaje*, la invención individual de lo sagrado, intentando explicar la relación estructural entre el código establecido por una tradición religiosa (por ejemplo, la liturgia) y las variaciones idiosincrásicas de subculturas, grupos, e individuos.

La Semiótica se ha centrado en el papel del cuento, de la narración; es decir, de la narratividad en la construcción de lo sagrado, o en su transmisión dentro de una cultura. Por ejemplo, ha logrado individualizar los elementos recurrentes de las narraciones que conciernen a la instauración de un tiempo, de un espacio o de actores sagrados.

Los procesos de eficacia simbólica que instituyen la sacralidad social de un cierto elemento de la realidad también han sido objeto de investigación semiótica, así como los procesos de eficacia simbólica que, al revés, permiten destituir el aura sagrada de estos elementos. Otro punto que ha sido investigado por la Semiótica es la relación entre estos procesos de consagración y secularización y las prácticas de desacralización blasfema, cuyo análisis ha permitido conocer en profundidad las dinámicas de la constitución misma de lo sagrado.

En fin, la Semiótica se ha cuestionado sobre los fenómenos que tienen lugar, desde el punto de vista socio —y etno— semiótico, cuando dos construcciones sagradas pertenecientes a

dos tipologías distintas o incluso opuestas se encuentran y comparten el mismo espacio, el mismo tiempo y los mismos actores. Las situaciones morfológicas que inducen el conflicto, y las que, a la inversa, encarnan una lógica de la hospitalidad, han sido descritas por medios semióticos.

Con base en la problemática general que hemos presentado, y en algunos casos siguiendo la brecha apenas abierta, nuestros colaboradores han contribuido a la investigación acerca de *Los límites del texto sagrado* de la siguiente manera: Raúl Dorra abre y cierra su trabajo con una pregunta que a su vez funciona como título: “¿Qué es, entonces, lo sagrado?” El autor comienza su reflexión a partir del uso cotidiano que hacemos del término sagrado y de cómo éste se extiende a diversos dominios, a diferentes objetos y prácticas sociales; así, surge otra pregunta: ¿se trata de un término propio del léxico religioso? Lo sagrado siempre ha sido asociado a la prohibición, pues es un elemento separado y circunscrito a todo el mundo restante. Dorra sigue a Émile Durkheim para dilucidar la relación sagrado-profano (no prohibido, no delimitado, continuo, ajeno a lo sagrado) y para esclarecer otros términos emparentados, por ejemplo, lo *santo* (*numinoso* para Rudolf Otto). Lo *numinoso* es una experiencia fundante y sustancial principio de toda religión, caracterizada por una emoción desbordada y un profundo sentimiento de unión con una presencia suprema. Lo *numinoso* puede ser evocado de diferentes maneras, no sólo en textos eminentemente (o convencionalmente) sagrados como el Viejo Testamento o el Nuevo, sino tal vez, dice Dorra, a través de lo siniestro o de lo monstruoso.

En “De la sacralización a la lectura: un acercamiento enunciativo de la Biblia”, Louis Panier ofrece un punto de vista delimitado sobre el texto sagrado: es a partir de la enunciación que se puede encontrar un límite en la sacralización del libro. Se trata, tal como el autor dice, de comprender cómo se inscribe la palabra dentro de la escritura, en este caso la Biblia, y las modalidades enunciativas de su lectura. Es precisamente en la

enunciación donde se debe buscar el límite de la sacralización del texto. Para esto, Panier avanza en tres direcciones: el estatuto del libro, su unidad y su estructura, las condiciones de lectura y la postura del lector. El texto no es sagrado en sí, más bien mediatiza y re-suscita su vínculo con la palabra. El objeto de estudio del autor es el *corpus* bíblico cristiano.

Ugo Volli en “¿Qué cosa es un libro para el Libro de los libros?” trata dos problemáticas: la autocomprensión, refiriéndose al proyecto comunicativo implícito que un texto proporciona, y la tradición interpretativa, cadena de interpretaciones propuestas y llevadas a cabo por una cultura. Las reflexiones de Volli tienen como objeto la Escritura hebraica y cómo ésta, en cuanto libro, puede adquirir un carácter sagrado. El autor formula, en primera instancia, una explicación de las diferentes funciones del libro, entre las que se destacan las funciones de testimonio, de verdad y de prescripción. Posteriormente, Volli señala cómo la Biblia propone esas funciones del libro y su reconocimiento como sagrado dentro de una comunidad que la destina a un uso ritual y al establecimiento de comportamientos y obligaciones. Finalmente, el Libro se define dentro de la tradición hebrea, como centro de la memoria, de la identidad y del estudio.

En “El texto sagrado no existe”, Michel Costantini aporta una singular visión sobre el problema de los límites del texto sagrado. Para el autor, el término *sagrado* —definido como un dominio separado, prohibido e inviolable— no correspondería realmente a una problemática propiamente semiótica, pero sí sería propio de la semiótica el estudio de la existencia del *corpus* que una cultura considera como sagrado. Así, el texto sagrado es válido sólo mediante un discurso cultural y el semiotista únicamente puede determinar cómo lo sagrado —como construcción sémica— se inscribe en un texto. Costantini muestra cómo funciona este mecanismo en dos representaciones pictóricas: las pinturas toledanas del Greco y el ciclo franciscano de Giotto.

La contribución de Linda Báez-Rubí, “Vehículos de visión en la representación de lo sagrado”, tiene como objeto de estu-



dio un manuscrito hológrafo de Santa Rosa de Lima (Perú, 1586-1617). Este texto de la santa tiene como fin, según Báez-Rubí, hacer visible la vivencia de lo sagrado; es decir, hacer visible aquello que posee una naturaleza poético-simbólica. De este modo, se pasaría del ámbito de la experiencia al de la creación de símbolos o imágenes, de lo sagrado a lo humano. El manuscrito en el que Báez-Rubí basa su estudio es un medio de visualización de lo sagrado, no es un dibujo mimético ni una imagen narrativa sino un diagrama emblema compuesto de sinécdoques visuales que hacen presente la función del cuerpo, la penetración de lo sagrado, la ascesis, la eucaristía.

Isabel Cabrera propone en su artículo titulado “Kafka a través de Job, Job a través de Kafka”, un diálogo entre el libro de Job y la obra kafkiana. Cabrera inicia su estudio con una afirmación sugerente: Kafka nos permite entrever la irreligiosidad de Job. El libro de Job es, según la autora, un preámbulo de la muerte de Dios, ya que describe una hierofanía basada en la ingeniería divina que aparenta no tener un propósito final, pues Dios aparece como un ser arbitrario, casi caprichoso. Si en el libro de Job hay un Dios, en la obra de Kafka hay un aparato legal. Ambos, Dios y ley, existen, pero se encuentran lejanos al hombre, ausentes. Así, el hombre viviría en función de esa lejanía, sometido a ella. El libro de Job, nos explica Cabrera, es una hierofanía, pues presenta hacia su final una reconciliación del hombre con lo divino y un mejoramiento de éste, mientras que en Kafka predomina la decadencia.

Zenia Yébenes Escardó, en su artículo titulado “¿Salvar el nombre de Dios?: más allá del *corpus* teológico” muestra, a partir de la crisis moderna de la muerte de Dios, el auge de la teología negativa que propone no el uso positivo del lenguaje sino su uso negativo mediante la negación, la paradoja y la contradicción, única manera de decir lo indecible. De tal modo, surgen dos maneras de referirse a Dios: la catafática (positiva) que es lo que el hombre puede decir de Dios a través de las Escrituras, de la liturgia, de los nombres; y la apofática (negativa), basada

en una dificultad —y una necesidad— del lenguaje. El texto apofático no quedaría, por lo tanto, limitado a un *corpus* teológico. La autora señala, siguiendo a Derrida, la similitud de la teología negativa con el principio de negatividad en el lenguaje, así, por ejemplo, “Dios nunca es lo que decimos que es”. El término sagrado, por otro lado, sería una noción inestable, pues es una palabra apofática.

Hemos propuesto este orden de artículos con el deseo de que el lector realice un recorrido desde el uso cotidiano que hacemos del término *sagrado*, su vinculación con la esfera religiosa y su significado fundante, la naturaleza y límite del texto sagrado en la tradición judeocristiana a través de diversos mecanismos semióticos (la enunciación, la escritura, la lectura, la tradición interpretativa y el uso) hasta pensar lo sagrado como un problema cultural, presente también en textos no verbales o como una vivencia simulada en imágenes y, finalmente, hacia considerar la repercusión del texto sagrado en el pensamiento moderno y en las nuevas formas significantes de espiritualidad y creencia.

*Massimo Leone y María Luisa Solís Zepeda*