

Ficción e imaginación en el mundo de las religiones

Fiction and Imagination in the world of the religions

Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA^{1,2}

 0000-0003-2781-6942

César CARBULLANCA NUÑES³

 0000-0002-9346-3543

Magdalena DÍAZ ARAUJO⁴

 0000-0003-1379-3401

Introducción

Uno de los ejes centrales de los estudios religiosos se centra en las relaciones de la religión con el poder. Históricamente, los discursos religiosos han desempeñado un papel de apoyo a las ideologías económicas y políticas que no solo enmascaran la realidad, sino que también subyacen a las relaciones asimétricas y opresivas en las sociedades. En el mundo contemporáneo, el discurso religioso ha desempeñado un papel estratégico en la articulación de nuevos frentes políticos ultraconservadores, si no fundamentalistas, que promueven políticas de discriminación racial y misoginia. Así, la Biblia y las tradiciones cristianas, por ejemplo, están siendo cooptadas por una agenda de extrema derecha, haciendo que el debate político contemporáneo se convierta también en un debate de ideas religiosas, en una lucha por interpretaciones, o incluso por la posibilidad de interpretaciones distintas a las que se pretende imponer. Este problema se presenta en la sociedad brasileña, por ejemplo, en la constitución de un discurso religioso conservador interconfesional -de liderazgo evangélico- aliado a una agenda política que busca ser nacionalista y defensora de valores supuestamente tradicionales, luchando frontalmente contra agendas de diversidad de género, cuestiones ambientales, defensa de los pueblos indígenas, etc. Un énfasis especial de estos grupos es el ataque al principio constitucional de la laicidad del Estado, promoviendo la injerencia de agendas religiosas específicas en las políticas nacionales.

La tabla descrita anteriormente nos presenta un desafío, puesto que todas las sociedades latinoamericanas se caracterizan por una profunda religiosidad, siendo productoras de textos religiosos⁵. Esta producción textual es intensa, plural y tiene lugar en diferentes contextos: el tradicional, el urbano, el institucional, las redes virtuales y los espacios emergentes-periféricos. Así, las sociedades latinoamericanas

¹ Pontificia Universidad Católica de Campinas (PUC-Campinas), Centro de Ciencias Humanas y Sociales Aplicadas, Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión. R. Profesor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516, Parque Rural Fazenda Santa Cândida, 13087-571, Campinas, SP, Brasil. Correspondencia a/Correspondence to: P. A. S. NOGUEIRA. E-mail: <pasn777@gmail.com>.

² Investigador de productividad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq).

³ Universidad Católica de Chile, Centro de Estudios de Religión, Facultad de Teología. Santiago, Chile.

⁴ Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Artes y Diseño. Mendoza, Argentina.

⁵ Preferimos el enfoque a la producción de textos, en lugar del de pertenencias institucionales. Con "texto", pensamos en el concepto semiótico, de un mensaje compuesto por signos articulados, que incluye imágenes, gestos, rituales, disposición de espacios, además de lo que tradicionalmente se entiende con el término.

traen en sí mismas esta contradicción en relación con el espíritu de la modernidad: aunque en sus grandes centros urbanos prevalece una postura secularizada, el surgimiento de los “sin religión”, la crisis de las pertenencias tradicionales, hay una intensa producción de textos religiosos en ellas, en los más diferentes niveles socioculturales y en las más diversas lenguas. Esta producción de textos religiosos se lleva a cabo con más intensidad en las periferias de los centros urbanos, donde las “matrices” indígenas, africanas, cristianas y muchas otras en muchas composiciones sincréticas se tensan en encuentros dinámicos y acelerados. Esto pone en tela de juicio la tesis clásica de la secularización, elaborada en suelo europeo, que no podría aplicarse a la realidad latinoamericana sin cambios profundos. Surgen religiosidades de todo tipo, acompañadas de sus narrativas, cantos, danzas, estados alterados de conciencia, procedimientos mágicos, rituales, *etc.* Todo ello por no hablar de las revitalizaciones que se producen dentro de los grupos más tradicionales, que nunca son estáticas, como se podría suponer.

De esta manera, tenemos ante nosotros un problema crucial: si el discurso religioso se ha convertido en una seria amenaza para la democracia y los derechos civiles, ¿cómo lidiar con el hecho de que las sociedades latinoamericanas son productoras de textos religiosos? ¿No habría una seria amenaza a los principios de laicidad del Estado y el riesgo de una mayor instrumentalización de estos textos por parte de proyectos políticos de ultraderecha? ¿Podría la pluralidad y la espontaneidad de esta producción de textos ser una amenaza virtual para las bases democráticas de las sociedades? ¿Representa esta producción de textos, por lo tanto, un problema? Para cierto modelo emancipacionista moderno (por no decir iluminista) de estudio de la religión, este poder creativo del discurso religioso latinoamericano sería de hecho un problema. Después de todo, ¿cómo controlar esta producción? ¿Cómo podemos asegurarnos de que se alía con las agendas democráticas y emancipadoras?

Así, llegamos a la formulación del problema de esta introducción y de nuestro dossier: ¿puede el lenguaje religioso, en su conjunto de textos (narraciones, cantos, danzas, rituales, disposiciones espaciales, *etc.*), ser valorado en su productividad, creatividad y expresividad? Siendo esta producción semiótica e históricamente híbrida, es decir, articulada en varios lenguajes, con elementos traídos de diversos contextos, tiende a producir textos con excesos, con ficcionalidad, inventiva e imaginación. ¿Cómo controlar estos procesos culturales? ¿Hasta qué punto estas características fundamentales de los textos religiosos son un problema?

La polisemia del texto religioso

Antes de responder a la pregunta inicial de este ensayo, sobre la apropiación de textos religiosos por las ideologías dominantes y, en el caso de América Latina contemporánea, de ideologías de extrema derecha, necesitamos reflexionar sobre el tipo de texto creado por las religiones. ¿Cuál es su configuración semiótica y cultural? Entendemos que la religión produce textos creativos y densos, fundamentales para los procesos de simbolización psicológica, social y cultural. No se trata de textos complementarios de la cultura; tienen una función estructurante en la psique y la cultura. Estos textos se originan en la fuente misma de las culturas humanas, cuando, a través del lenguaje, el *Homo Sapiens* en el Paleolítico Superior comenzó a simbolizar, a narrar historias, a representar seres reales o imaginarios en cuevas u objetos portátiles, a crear los primeros rituales en los que se estructuran y experimentan dimensiones psíquicas y espirituales de la vida. No es algo que, en este momento, podamos llamar arte o religión, como esferas aisladas de la vida social, con agentes especializados, sino de una dimensión integrada de simbolización, de versar, de representar, imitar entidades, seres de aquí y de allá, situaciones reales o

imaginarias independientemente de los referentes⁶. La adquisición del lenguaje y del poder de simbolización requirieron mucha energía (cognitiva y cerebral), compromiso grupal, establecimiento de prácticas de enseñanza miméticas, permitiendo relaciones comunicativas y sociales avanzadas. La representación de animales en Lascaux o Chauvet, por ejemplo, no funcionaba en la representación realista y objetiva del mundo con fines prácticos (como la caza o la clasificación de especies), sino que estaba al servicio de rituales complejos en los que se activaban diferentes regímenes semióticos, como el habla, el canto, el espacio, los gestos, los rituales y las imágenes bidimensionales.

La complejidad de los textos religiosos se debe principalmente a tres características fundamentales: (a) su complejidad estructural, (b) su preservación como memoria cultural, y (c) el papel activo de los agentes religiosos. Estos tres componentes producen simultáneamente el fenómeno que llamamos polisemia. La complejidad estructural es lo que Iuri Lotman entendió como la principal característica de los textos de la cultura, a saber: lo que dio propensión a producir nuevos textos, es decir, el poder de generación de sentido. A diferencia de un texto monosémico, es decir, producido para conducir información técnica (una fórmula química, un manual de instrucciones), los textos artísticos son polisémicos, produciendo en sus receptores nuevas informaciones (Lotman, 2000). En una teoría de la información tradicional, la información que no coincidiera con la información original sería tratada como malentendidos, y sus causas son las llamadas "sibilancias", los malentendidos del canal de comunicación. Para Lotman (2000), a su vez, la comunicación cultural -y en ella el arte, de manera especial- tiende a producir nuevos mensajes, de modo que no hay control sobre los nuevos textos en los que se transforman los mensajes originales. Lenguajes estructuralmente complejos, como el arte y la religión, son multicodificados, lo que contribuye a la indeterminación que se creará en su nuevo texto y en su recepción. Pensemos en un poema. Consiste en fonemas, rimas, ritmo, metáforas, entonación, etc. Esta estructura entre ritmo, sonido, imágenes y desplazamiento de sentido tiende a "desestabilizar" en la lectura y a promover siempre nuevos significados (Lotman, 2011). En el caso del texto religioso, la estructura puede ser aún más compleja, como en el caso de un ritual. En este, contribuyen a la generación de significado: palabras (habladas, cantadas, escritas), sus sentidos especializados (de cada tradición), imágenes, gestos, espacios de culto, etc. Todo esto converge para que un ritual, hasta el más tradicional, incluso repetido una y otra vez, produzca en sus participantes sentidos y experiencias renovadas.

Estos textos, a pesar de su complejidad estructural y crónica, se producen en la historia, en procesos largos. Según Bakhtin (2003), los textos artísticos están dotados de *profundidad en su larga duración*. Con esto se refiere a la vida futura y pasada de los textos, es decir, solo con el tiempo un texto revela su potencial de sentido, de la misma manera que solo adquiere este poder si está profundamente arraigado en el pasado, en la cultura popular, origen del poder del arte (Bakhtin, 2003). Lotman (1996), a su vez, insiste en que los textos de la cultura tienen la capacidad de preservar en sí mismos sus interpretaciones anteriores, su historia. Según el autor, un texto cultural debe ser tratado no como un artefacto, sino como una inteligencia con la que se establece diálogo (Lotman, 1996). Estas ideas se pueden adaptar de cierta manera al mundo de los textos religiosos. Los ritos, los cantos, las disposiciones de los espacios sagrados, las narrativas sobre las entidades y los santos tienen esta característica contradictoria: aunque son ágiles, adaptables, dados a las transformaciones, por un lado, están anclados en prácticas y conocimientos ancestrales, tienen memoria, por otro lado. La memoria cultural permite que los elementos

⁶ En este punto seguimos el argumento de Deacon (1997). Con el concepto "referente", pensamos a qué se refiere una expresión. La simbolización se puede definir aquí de manera elemental cuando es posible referirse a algo ausente, a un referente que no está ante lo que enuncia. Este poder de simbolización elemental, según Deacon (1997), permitió al *Homo Sapiens* tratar el mundo de una manera compleja, mientras que al mismo tiempo presionaba el desarrollo del cerebro y sus redes neuronales para poder manejar estas operaciones. Para una revisión y discusión de estas ideas, ver: Nogueira (2014).

de la creación de textos religiosos sean traídos desde lejos, desde tiempos lejanos, pero con sorprendente versatilidad, para dialogar con nuevos contextos. Estos recuerdos ancestrales también se pueden insertar en el diálogo con recuerdos de otras fuentes. Pensemos en cómo los elementos indígenas dialogan en nuevos contextos de culto de origen afrobrasileño, es decir, cómo se configuran caboclos, orixás y santos en una sociedad de entidades, llena de significados y relaciones. El devoto ya no las experimenta como entidades y significados de origen separado, sino que las integra en un nuevo todo textual. Este no es un fetiche que evocamos cuando hablamos de la “profundidad de la cultura popular”; o la retórica, cuando evocamos la memoria cultural a largo plazo. Estamos aquí oponiéndonos a esta experiencia de resistencia, perteneciente a la tierra y a las entidades, a las habilidades del trance, al manejo mágico-ritual de hierbas, tabacos, palabras encantadas, modelos de experiencia mística, cosas traídas desde lejos en el espacio y en la historia, aquello que es producido e artificialmente, por los discursos homogeneizantes.

Finalmente, los textos religiosos son creativos y poderosos porque *invitan al agente religioso a participar en su creación a través de performances*. Se le insta a orar, a bailar, a co-crear con su mente y con su cuerpo, en comunidad. En la religión popular, el texto religioso no es objeto de conocimiento pasivo, sino que incluye la participación de comunidades enteras, comunidades híbridas. Esto hace que, en los textos religiosos, suceda algo análogo con lo que ocurre con el lector de textos literarios. En las dificultades y lagunas de un texto literario se “invita” a los lectores a intervenir, a llenar huecos, a participar. Asimismo, un texto religioso, de difícil composición, con elementos de diversos orígenes, inserta al lector en un proceso creativo de participación; tanto es así que los rituales cambian de un lugar a otro, en tales variantes regionales, los relatos míticos sufren adiciones, los rituales ganan en sofisticación. En esta relación dinámica entre el texto y el agente religioso, también hay otro tipo de recepción activa de los textos: el hecho de que, en el texto religioso, se pueden hacer experimentos con lo real. Nada es ni sigue siendo lo que parece ser. En un ritual, los roles sociales, morales y de género pueden revertirse. Es el poder que tiene la imaginación religiosa para horizontalizar las relaciones jerárquicas: en los textos religiosos los agentes no solo pueden imaginar, sino también experimentar relaciones alternativas, crear mundos⁷. Nos referimos aquí al papel de la ficción en la imaginación que constituye el texto religioso. La religión es la inventora de mundos, relaciones sociales alternativas, de jerarquías invertidas, de identidades secretas, utopías, nuevas formas de relación entre formas de vida, de atribución de anima a cosas y seres no humanos y de visión de realidades más allá del mundo.

El poder creativo de los textos religiosos que señalamos aquí no tiene nada de escapista. Incluso cuando se trata del más allá del mundo, o del mundo de los seres espirituales, lo hace en profundo diálogo con las voces sociales, del pasado, del ahora, en las que los temas cotidianos no están ausentes. Por el contrario, están presentes, pero transfigurados. Con una escucha fina y sensible, podemos percibir no solo referencias a este mundo del trabajo, de la plaza, del barrio, del día a día, sino también su relación con mundos virtuales, utópicos y sus dimensiones espirituales.

Sujeción del texto religioso a formas persuasivas de lenguaje

El poder del discurso religioso y su capacidad para imaginar mundos, conectar aspectos de la realidad, subvertir las relaciones establecidas son uno de los aspectos más difíciles de entender de la religión para las sociedades occidentales modernas. No es sin razón que la agenda del estudio de la religión en la

⁷ Adaptamos este concepto de “horizontalización” del teórico de la recepción Wolfgang Iser (1992, 2004).

modernidad se compone de dos ejes: la separación de la magia del concepto de religión y el rechazo radical de su lenguaje mitopoético (Styers, 2004). Estos son dos elementos fundamentales para el estudio de la religión en su dinamismo de creación de textos, especialmente en la cultura popular. Esta agenda fue adoptada incluso en los círculos teológicos, con sus proyectos de demitización⁸. La preeminencia por el sentido, la necesidad de poner todos los aspectos de la vida y el mundo en relación entre sí y el énfasis en el poder de la imaginación simbólica siguieron un curso de colisión con el pensamiento restrictivo, obsesionado con las referencias fácticas, con el optimismo evolutivo del sentido común de la modernidad. La pobreza simbólica prevaleció. Por lo tanto, la concepción de la religión de la modernidad con el empobrecimiento del lenguaje religioso con el propósito de la instrumentalización ideológica puede estar correlacionada. Esto se hace cuando se trata de transformarlo en una caricatura de sí mismo, en su alineación con modos monosémicos de expresión, de los cuales el fundamentalismo es el ápice. Es posible ver este modo de operación, por ejemplo, cuando uno toma un mito de la creación como Génesis 1-3 y esto se transforma en un relato literal y pseudocientífico de los hechos de la creación del mundo.

El hecho de que los textos religiosos ocupen un lugar central en el origen de nuestra antropogénesis y en el centro simbólico de la cultura, los convierte en objetivos prioritarios de discursos centrados en el control social. Si se controlan los sistemas simbólicos centrales de una sociedad, tanto mejor se podrán controlar las mentes y los corazones. Es por eso que esta insistencia de la cultura del capitalismo occidental va acompañada de domesticaciones pasteurizantes de los textos religiosos originales -densos, constituyentes del mundo- de las sociedades donde se implanta su forma de vida. Al someter el poder de expresión y la imaginación artística y religiosa de una sociedad a un sistema puramente redundante, de la repetición al agotamiento, de las simplificaciones, sin agregar información (sentido), los sistemas semióticos centrales de dicha sociedad se asfixian, entran en colapso. Estos procedimientos de domesticación del lenguaje religioso con el efecto de producir textos redundantes -no creativos- también están en funcionamiento en la comunicación en red en plataformas digitales, como las redes sociales. Podemos observar una producción acelerada de textos de imaginaria digital, de dimensión nula, como diría Flusser (2019), que al final repiten hasta el agotamiento los mismos mensajes, promoviendo el aburrimiento y el colapso de la producción de textos. Más que eso: este proceso amenaza el núcleo de la producción de textos culturales de una sociedad. Hoy observamos asombrados los mismos mensajes de autoayuda, la misma promesa de felicidad, provenientes de tradiciones religiosas muy diferentes, todos fluyendo en las mismas plantillas, acompañadas de imágenes endulzadas y frases de efecto, en la búsqueda de la persuasión de los clientes.

Aunque los mensajes religiosos corren serios riesgos de uniformidad, de transformación en máximas de autoayuda, el lenguaje humano tiende a encontrar formas de expresar la compleja aventura humana. Nos resistimos a la producción en serie; después de todo, los textos religiosos problematizan nuestro origen, nuestra constitución humana, nuestra historicidad. ¿Habría futuro para los textos religiosos más allá de los algoritmos que eligen los mensajes más reconfortantes, las imágenes más replicables? ¿Pueden las comunidades marginales en las periferias producir textos religiosos capaces de competir contra megacomputadoras contra guiones persuasivos de creación de imágenes? ¿Y el arte que se sumerge en la profundidad de la experiencia humana encontrará lugar en tiempos de *surface surfing*? Flusser (2019) insistía en que necesitamos producir nuevos textos contra la programación de máquinas. Pero esa

⁸ El máximo exponente de este proyecto de demitización del lenguaje religioso fue el exégeta alemán Rudolf Bultmann, quien en 1941 publicó la polémica obra: *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Propone que todo el mensaje del Nuevo Testamento sea despojado de los elementos mágicos y míticos, lo que sería incomprensible e irrelevante para el ser humano moderno, cuyo mundo estaba determinado por la razón y el pensamiento científico (Bultmann, 1985). Es un enfoque radical, objeto de muchas críticas, pero que ilustra ejemplarmente la dificultad de una comprensión adecuada de los elementos mitopoéticos de la religión, incluso en los círculos teológicos.

es una pregunta que no pretendemos responder aquí. Entendemos, sin embargo, que las comunidades humanas se resisten a la estandarización. Incluso bajo presión, se rebelan y producen textos nuevos, creativos y sorprendentes.

Con respecto al uso político del discurso religioso, el contraste es aún mayor. Después de todo, en la forma en que el texto religioso debe aplicarse a esta función de legitimación ideológica del discurso político, debe transformarse en un eslogan, en un discurso redundante, rozando en el lenguaje persuasivo de la propaganda. Al escuchar a un televangelista de turno, notamos la conversión de densos relatos bíblicos en tres o cuatro fórmulas; o, en otras situaciones, cuando los líderes adhieren al poder prevaeciente, repiten mensajes pobres hasta el agotamiento. Esta apropiación discursiva del discurso religioso carece de los elementos que enumeramos anteriormente: densidad estructural, arraigo en la cultura popular, sutileza para promover la participación de los devotos. El poder imaginativo, ficticio y conectivo del texto religioso se pierde debido a una agenda redundante y persuasiva.

La semidiversidad religiosa como valor

La crisis del papel público de la religión en las sociedades latinoamericanas contemporáneas no tendría, desde la perspectiva de nuestro argumento, un origen exclusivo en el auge de los discursos religiosos oscurantistas tradicionales, sino más bien en el surgimiento de una agenda religiosa que se origina en la modernidad y en su instrumentalización capitalista. La religión, en este horizonte, pierde densidad y poder para lidiar con mundos y formas de estar en ella, no tiene poder mágico y mitopoética, ya no tiene conexión con narrativas ancestrales; al contrario: se convierte en eslogan, palabra de orden y discurso redundante. Uno de los temas urgentes que deben traer los estudios de religión y teología en América Latina es la defensa y promoción de la semidiversidad religiosa, de su imaginación, inventividad, de sus procesos sincréticos y creativos, como agenda teológica y política, frente a la pasteurización moderna del discurso religioso y su sujeción al papel de apoyo ideológico de los proyectos de poder.

La diversidad religiosa de una sociedad es equivalente a su poder cultural. Es tanto más vibrante y dinámico cuanto más creativas son sus comunidades religiosas, ya sean tradicionales o emergentes, en las periferias. Esto implica también una apreciación de las formas de articulación y expresión del mundo de esta religiosidad: las formas de ficción e imaginación que articulan el pensamiento mitopoético, las hibridaciones y sincretismos que se expresan en ritos y espacios sagrados, las formas de trance y comunicación con lo sagrado. Esta relación de la religión con sus formas mitopoéticas de creación va más allá de los espacios religiosos *stricto sensu*, interactuando con diversos lenguajes del arte. Aquí se abre un amplio y complejo campo de estudios: el de las relaciones entre religión y arte, ya sea el arte en sus formas canónicas, o en sus formas populares, e incluso en sus nuevos lenguajes en tiempos de comunicación en red. En cualquiera de estos campos de estudio, creemos que prevalece el principio de valorar la semidiversidad religiosa y la apreciación de su polisemia, sin desconocer los esfuerzos de su domesticación por los proyectos de poder.

Por último, nos gustaría mencionar que este dossier fue propuesto y organizado por la Red Behemot de Investigación, un grupo interdisciplinario e internacional para el estudio de la religión en textos fundacionales, míticos, en tradiciones ancestrales, del universo judeocristiano y latinoamericano, y su recepción en las artes, ya sean del estrato popular, o de vanguardia. La Red Behemot está compuesta por quienes firman esta presentación e investigadores de las siguientes instituciones: Universidad Católica de Chile, Universidad da La Santíssima Concepción (Chile), Universidad Nacional de Cuyo (Argentina),

Universidad Trés de Febrero (Argentina), Universidade do Estado do Pará (Brasil) y la Pontificia Universidad Católica de Campinas (Brasil).

Referencias

- Bakhtin, M. *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Bultmann, R. *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1985.
- Deacon, T. *The Symbolic Species: the co-evolution of language and the Brain*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1997.
- Flusser, V. *Elogio da superficialidade: o universo das imagens técnicas*. São Paulo: É Realizações Editora, 2019.
- Iser, W. Ficcionalización: la dimensión atropologica de las ficciones literárias. *Cyber Humanitatis*, v. 31, p. 1-20, 2004.
- Iser, W. The reality of fiction: a functionalist approach to literature. *New Literary History*, v. 23, n. 4, p. 877-888, 1992.
- Lotman, Y. M. *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- Lotman, Y. M. *Estructura del texto artístico*. Madrid: Akal, 2011.
- Lotman, Y. M. *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- Nogueira, P. A. S. Religião na evolução humana: do paradoxo da linguagem ao homo simbolicus. In: Franco, C.; Petronio, R. (ed.). *Crença e evidência: aproximações e controvérsias entre religião e teoria evolucionária no pensamento contemporâneo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014. p. 231-242.
- Styers, R. *Making magic: religion, magic, and science in the modern world*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Como citar este artículo/How to cite this article

Nogueira, P. A. S.; Carbullanca Nuñez, C.; Díaz Araujo, M. Ficción e imaginación en el mundo de las religiones. *Reflexão*, v. 47, e226820, 2022. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a6820es>