

Aportes a la hermenéutica bíblica: reflexiones semióticas sobre el lugar y el texto



Carbullanca Núñez, César

César Carbullanca Núñez
carbullanca@yahoo.com
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica
ISSN: 1019-6366
ISSN-e: 2215-602X
Periodicidad: Semestral
vol. 43, núm. 2, 2023
publicaciones@ubl.ac.cr

Recepción: 05 Agosto 2023
Aprobación: 08 Octubre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/755/7554729001/>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Resumen: Diversos observadores han hecho notar la falta de claridad, ambigüedad y problematicidad que poseen algunos conceptos de la Hermenéutica de la Liberación. De este contexto, el artículo pretende aportar una reflexión crítica sobre la hermenéutica bíblica latinoamericana respecto de los conceptos de texto y el lugar. El uso de estos conceptos en la Hermenéutica de la Liberación ha perdido hoy su valor teórico, por lo cual resulta obligado una reflexión semiótica en vista de su superación. Esta colaboración establece, en primer lugar, los conceptos de lugar y texto como categorías semióticas de producción de tipos de discursos, diferenciando, en cada caso, el carácter hegemónico que posee el ordenamiento de saberes y discurso de grupos de poder, así como también, el carácter silenciado de grupos marginales en la actualidad. En segundo lugar, la necesidad de tomar conciencia de la diferencia entre hermenéutica y semiótica para poder avanzar sobre una reflexión bíblica en Latinoamérica que estudie los textos del cristianismo primitivo al servicio de la producción de las prácticas discursivas de los grupos marginales.

Palabras clave: hermenéutica, biblia, teología de la liberación, semiótica.

Abstract: Various observers have noted the lack of clarity, ambiguity, and problematic aspect of some concepts of Liberation Hermeneutics. From this context, the article aims to provide a critical reflection on the Latin American biblical hermeneutics regarding the concepts of text and place. The use of these concepts in the Hermeneutics of Liberation has lost its theoretical value today, therefore a semiotic reflection is obligatory in view of its overcoming. This collaboration establishes, in the first place, the concepts of place and text as semiotic categories of production of types of discourses, differentiating, in each case, the hegemonic character of the ordering of knowledge and discourse of power groups, as well as the silenced character of marginal groups today. Secondly, the need to become aware of the difference between hermeneutics and semiotics to advance on a biblical reflection in Latin America that studies the texts of primitive Christianity at the service of the production of discursive practices of marginal groups.

Keywords: hermeneutic, bible, theology of liberation, semiotic.

1. INTRODUCCIÓN

Como es afirmado por múltiples investigadores, el estatuto de la hermenéutica bíblica latinoamericana es discutido, así, por ejemplo, Diego Irarrázaval hablará de “vacíos y retos”¹ y Hans de Wit, en su libro *En la dispersión el texto es patria* (2002) dirá que “no hay claridad respecto del estatuto del texto bíblico”² grafica bien la situación. Ya desde sus inicios se puede apreciar el problema que nos ocupará, es decir, la cuestión del lugar entendido en términos de evento histórico actual o de Escritura. La reflexión de Hugo Assmann señalaba el desafío: “la filosofía contemporánea dislocó el problema hermenéutico de ‘textos de otrora’ para el enfrentamiento de la realidad histórica actual. El ‘texto’ primordial se tornó nuestra realidad, y en medio de ella, nuestra praxis”³.

De este modo, la hermenéutica entendida como la ciencia de la interpretación de textos era desafiada para situarse en el ámbito de la interpretación de los procesos de liberación del Continente. Así entendida, la Hermenéutica de la Liberación (en adelante, HdL) quedaba ubicada en las diversas hermenéuticas del siglo XX, desarrolladas por el psicoanálisis, la lingüística y el marxismo. Como es conocido, lo característico de este esfuerzo trans-hermenéutico fue comprendido como nueva hermenéutica o lectura materialista de la Biblia, que introduce en el proceso hermenéutico elementos desarrollados por autores de estas tres disciplinas acerca de la relación entre estructura; impulso inconsciente; acontecimiento; constitución social, lingüístico o psíquico del sujeto; así como los diversos reemplazos, simbolizaciones ideológicas que median este proceso.

A mediados de los años sesenta se realiza una articulación en torno de estos temas en la disciplina naciente denominada semiótica. La importancia de esta reflexión se aprecia en el esfuerzo que caracteriza a la HdL afirmada, por ejemplo, desde sus inicios por Juan Luis Segundo como una “nueva hermenéutica” que aplica, tanto al texto de “nuestra realidad” como al texto bíblico, una sospecha ideológica que rechaza “trasplantar paradigmas y situaciones del mundo bíblico sin concientizar las mediaciones históricas”⁴. También, en un sentido similar, Severino Croatto en 1975 hablará de “desimplicación del sentido” pues “buscar parecidos es quedarse en la exterioridad”⁵. La relectura, en cambio, “opera por dentro, conecta querigma y situación”, por lo cual, en palabras de S. Croatto, es preciso realizar “una ‘destrucción’ de nuestro discurso teológico-bíblico para descubrir nuevas claves de comprensión de aquél”⁶.

Esta “destrucción del discurso teológico” postulada por S. Croatto sostenía la necesidad de dismantelar los andamios teológicos –presentes en todo discurso teológico– en vista de contextualizar de mejor manera el texto por interpretar; pero, además, sostenía que este dismantelamiento procede de una “ruptura” de las nuevas preguntas que surgen de nuestra praxis estableciendo, de esta manera, una relación entre la praxis realizada ayer y hoy que condiciona la comprensión de los textos.

Así, la nueva hermenéutica ya no será entendida como el arte de interpretar textos del pasado, según el modelo clásico del historiador o filólogo, sino que se comprenderá desde el lugar presente de las prácticas sociales que realizan cristianos comprometidos con la liberación. Esto significa que la misma praxis se identifica con el proceso de producción del texto en un lugar específico. Esta nueva hermenéutica, entendida como interpretación de la realidad conjugada con la interpretación de los textos bíblicos, es asumida por diversas disciplinas como el psicoanálisis, la lingüística y el marxismo francés. Por tanto, no es casual los contactos que encontramos entre la HdL y la reflexión semiótica que se realiza durante esta época.

2. OBJETIVO Y CRITERIOS METODOLÓGICOS

Como ha sido explicado, el esfuerzo de la HdL, entendida como nueva hermenéutica, trasciende los límites de las hermenéuticas clásicas y se coloca en el terreno de la semiótica como crítica de los discursos y de los múltiples procesos de significación. De hecho, la definición de Teología de la Liberación (en adelante, TdL),

entendida como reflexión crítica de la praxis, es comparable con la semiótica en cuanto reflexión crítica de los discursos cuando estos últimos se comprenden como el complejo proceso de las prácticas sociales.

Por tanto, en esta instancia pretendemos aportar a la HdL una discusión semiótica sobre los conceptos de texto y lugar. Como ha sido observado otras veces, estos conceptos en la TdL devienen ambiguos y problemáticos, como se pudo apreciar ya con las múltiples formulaciones teológicas que estos recibieron durante el primer periodo de la TdL, en el cual el concepto de los “signos de los tiempos” fue entendido por algunos como proceso histórico, lugar hermenéutico, teológico o sociológico. Más aún, la problemática se planteaba al considerar a la propia historia como el texto prioritario y el lugar por antonomasia donde Dios habla al hombre de hoy.

Desde una perspectiva metodológica, el artículo sigue la reflexión semiótica realizada por Julia Kristeva y Norman Fairclough acerca de los conceptos de texto y lugar. La reflexión sobre la praxis como texto ya la encontramos en Henri Lefebvre y Paul Ricoeur, quienes hablan de la historia como texto o cuasi-texto. Para N. Fairclough, “un texto es un producto más bien que un proceso [...] yo usaré el termino discurso para el completo proceso de interacción social del cual el texto es sólo una parte”⁷. A partir de esta diferencia, el autor se pregunta si la ideología se ubica en las prácticas del lenguaje o en los eventos⁸. Nosotros emplearemos el concepto de texto tanto para los eventos ocurridos en un espacio como para relatos, pues consideramos que todo *evento es tal porque se trata de eventos humanos y, por consiguiente, son sistemas semióticos*. Entendemos que todo evento y texto está saturado o investido por una ideología de tal manera que existirán lugares y textos que ordenan el saber y los discursos, y otros, lugares y textos de grupos o sujetos marginales que debemos caracterizar en este artículo. La razón es simple, la pretensión que postula la TdL acerca de los signos de los tiempos sostiene el carácter de texto para eventos históricos, no sólo porque dice que éstos son acontecimientos fácticos o procesos sociológicos, sino porque también son *signos*, ciertamente, transitorios, efímeros, pero a fin de cuentas relatos fragmentarios de la Palabra de Dios dirigidos a la Iglesia.

No desconocemos que el riesgo de tal definición radica en el problema de una falta de precisión al hablar de texto aplicado a eventos y de Escritura y las características semióticas de cada uno. Sin embargo, creemos que reducir el concepto de texto al discurso escrito nos lleva a un escenario más complejo aún al intentar conjugar a este con la historia como texto. Respecto al concepto de lugar es ya conocida, nosotros nos inspiramos de diversos autores como H. Lefebvre, J. Kristeva, Michel Foucault y Michel de Certeau.

J. Kristeva, tomando la nomenclatura de Platón, diferencia los términos de *Chora* y *topos*. El primero, designa un espacio maternal determinado, pero general; en cambio, el segundo, grafica un espacio simbólico particular, el lugar específico del logos. Dice la autora: “nosotros llamamos Chora a una no expresiva totalidad formada por impulsos”⁹, de tal modo que, aunque la chora puede ser delimitada y regulada “esta nunca puede ser definitivamente posicionada como un producto; nunca puede dar a una axiomática forma”¹⁰. Tercero, respecto al uso de estos términos en tiempos bíblicos, es significativo pues *Chora* es empleado en términos similares al que descubre J. Kristeva en textos griegos, así por, ejemplo, en Filón, la LXX y el NT emplean el término Chora para significar “país”, “tierra” (country, territory), en cambio *topos* es traducido como “lugar” (place) relativo a personas, objetos o hechos sagrados ocurridos al interior de un territorio¹¹ (cf. Gn 28,17; Ex 3,5; 33,21; Ez 43,7; 45,4; Mc 6,31; 15,22; Mt 14,15; Lc 14,22; Jn 4,20; 14,3).

En la discusión actual sobre el espacio, territorio y lugar resulta importante discriminar entre estos términos¹². La cuestión de los lugares y su discurso es fundamental en vista de discutir, analizar y superar la relación que se produce entre la determinación social de los textos, la apropiación del lenguaje de las élites que hacen las comunidades cristianas de la antigüedad y de hoy.

3. EL PROBLEMA DEL TEXTO

Como se puede apreciar en la discusión contemporánea, la cuestión por el texto que emplea la exégesis es debatida. La multiplicidad de métodos actualmente en uso emplea un concepto diverso de texto, el cual no ha sido discutido. Un ejemplo de esto lo representa el documento de la Santa Sede *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* de 1993, el cual expone la variedad de métodos y acercamientos al estudio de bíblico; sin embargo, no repara en el diverso concepto de texto que cada uno de ellos emplea.

Es importante atender que múltiples programas de formación bíblica en Latinoamérica tienen este mismo problema no resuelto y es evidente que la enseñanza exegética se resiente de este problema. Enfocándonos, en la HdL, los diversos documentos magisteriales han insistido en diferentes puntos críticos relativos a esta hermenéutica. Desde nuestro punto de vista, ya pasada la discusión con la Santa Sede, se ha carecido de una reflexión serena y crítica que reconozca los logros y desafíos que tiene por delante la HdL. Más aún, los desafíos que tienen los movimientos de liberación existentes en el Continente latinoamericano requieren de una reflexión crítica sobre los fundamentos de la HdL. Además, tendríamos que decir, por un lado, que los nuevos contextos y transformaciones político-sociales, y, por otro lado, el desarrollo de los procesos populistas y democráticos en el Continente dependen de una discusión que integre el nuevo contexto y una teoría crítica más radical que la desarrollada hasta ahora. En vista de perfilar estos temas sostendremos dos elementos nucleares: la crítica del concepto de texto y el problema del texto popular.

3.1. La crítica al concepto de texto

El surgimiento de las hermenéuticas contextuales, y de la HdL está ambientado en el contexto mundial con la aparición de múltiples intentos hermenéuticos de los más diversos colores como ha sido señalado en el documento de la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Lo particular, como ya está dicho, de este florecimiento de hermenéuticas, radica en la ausencia de una teoría del texto que haga tomar conciencia de la dificultad de realizar un diálogo entre los diversos principios y criterios.

Al respecto, es necesario hacer notar es el abandono de un concepto clásico del texto subrayado en las diversas hermenéuticas de aquel periodo. Nos referimos a la deconstrucción de las categorías semióticas del modelo sustancialista del texto, del modelo historiográfico o incluso estructuralista, las que hace del texto un objeto de información, un objeto, una entidad clausurada.

En cambio, a través de todo el siglo XX, el concepto de texto que se comienza a gestar con el psicoanálisis freudiano, y teóricos como Roland Barthes, Julia Kristeva, Yuri Lotman, Mikhail Bakhtin, Henri Lefebvre y Louis Althusser abrirán a una nueva manera de comprender los relatos como procesos significativos ligados a una práctica social y a la comprensión del lenguaje, no gramatical, sino ideológicamente saturado. Así, todos los eventos y la praxis social comienzan a ser considerados textos, de tal manera que la actividad interpretadora del hombre común no se realiza delante de un texto, sino que él mismo es productor, personaje y lector de un texto soñado, reproducido y vivido.

Con la transformación del concepto de texto, éste deja de ser un objeto, y se comienza a considerar la propia vida, *la historia a secas*, como el relato escrito de modo fragmentario. La vida nocturna y diurna son considerados una praxis productora de un texto en el que el mismo hombre popular se inscribe.

Insistimos en la cuestión del relato del hombre común pues a partir de esta época *la atención a la historia fragmentaria del ciudadano anónimo está en el foco de atención de la sociología, la sicología, la historiografía y la lingüística*. Así, ahora el texto interpretado escapa al esfuerzo de reducirlo a un objeto teológico propio de expertos, teólogos y exégetas, y pasa a ser considerado como un fenómeno social, histórico o ideológico en el cual se estudian fenómenos tan comunes como aquellos del hombre situado socialmente. Como lo señala J. Kristeva: “el texto es precisamente lo que no puede ser pensado por todo un sistema conceptual [...] pues es

justamente *el texto quien dibuja sus límites*¹³. En este sentido, el concepto de texto es una incógnita que hace volverse crítico sobre la manera en que cada grupo establece sus prácticas y sistemas de significaciones.

Así las cosas, los textos dejan de ser considerados gramaticalmente y se comprenden como ideológicamente saturados, productos de una praxis de dominación o de liberación.

3.2. El problema del texto popular

En la primera discusión sobre la HdL, la cuestión del texto producido por las organizaciones populares CEBs quedó como un problema pendiente, el cual llevaba, a decir a Gustavo Gutiérrez en 1973, “no tendremos una auténtica TdL sino cuando los oprimidos mismos puedan expresarse libre y creadoramente en la sociedad y en el pueblo de Dios”¹⁴.

El texto popular es una categoría semiótica en el sentido que el texto popular, es decir, el relato de organizaciones y su lugar son concomitantes con grupos o personas que son considerados como sujetos por un sistema político-social. Por ejemplo, en la ciudad griega antigua, esclavos, mujeres, barbaros y niños están situados en el no-lugar, en el lugar de los que no tienen discurso al no ser reconocidos como sujeto de derecho; algo similar ocurre en la Palestina del siglo I, donde las mujeres no tienen voz propia (cf. Mc 5,33).

En la actualidad podemos señalar que dicho proyecto, de crear un lugar para la voz de marginados, está aún pendiente. Aquella voz popular se ha diluido debido a las democracias representativas sin real participación de organizaciones populares por la crisis e irrelevancia de los partidos políticos y organizaciones sociales. Esta voz popular es un lugar marginal transformado por la voz del hombre común, del cliente o consumidor, en los que nosotros reconocemos la voz de aquellos que han sido invisibilizados por espacios hegemónicos del sistema social. La voz popular no sólo ha quedado silenciada por políticas continentales y nacionales que priorizan un modelo económico extractivista y segregacionista, sino también invisibilizados y marginados por toda una serie de mecanismos que reducen a estos grupos al lugar del silencio.

Además, nosotros queremos poner de relieve la novedad de la hermenéutica bíblica de Carlos Mesters, pues él emplea un concepto de texto utilizado en organizaciones y comunidades de base como textos fragmentarios, incoherentes, se trata de “relatos de dueñas de casa”, “campesinos”, “obreros”¹⁵ en los que pareciera no haber método de interpretación o, quizás, se trata de un método libre. Mesters habla del “método del pueblo”, en el cual no predomina la coherencia ni la lógica “sino que se aproxima más al método de libre asociación de ideas”¹⁶. Mesters contrapone en diversos momentos este método de libre asociación al método exegético histórico-literario-filológico¹⁷. Pero, por otra parte, es importante subrayar que este tipo de hermenéutica bíblica empleada por Mesters es diversa, aunque no necesariamente contrapuesta, a la desarrollada por autores como H. Assmann o J. L. Segundo.

3.3. Texto y geno-texto

Para la reflexión semiótica de J. Kristeva, el texto está constituido como un proceso (geno-texto) de múltiples y fragmentarios *topoi*, es decir, es una práctica situada que genera un feno-texto. Por consiguiente, la cuestión que se discute es que los textos son productos de lugares y prácticas sociales en las cuales están involucrados múltiples factores educativos, comunicativos, económicos-sociales y políticos. Por esto, no es casual que el concepto de geno-texto y feno-texto sea particularmente importante en la reflexión de J. Kristeva, pues refleja una comprensión del texto como proceso de producción de significados antes que de un significado final¹⁸:

El texto no es un fenómeno lingüístico [...] es su engendramiento: un engendramiento inscrito en ese fenómeno lingüístico, ese fenómeno que es el texto impreso, pero que no es legible más que cuando se remonta verticalmente a través de su génesis: 1) de sus categorías lingüísticas, 2) de la topología del acto significativo¹⁹.

De tal manera que el geno-texto es el engendramiento del tejido de la lengua; y el feno-texto es el engendramiento de ese yo que se pone en situación de presentar la significancia²⁰. El geno-texto es “un significante tomado en diferentes estadios del proceso del funcionamiento significativo [...] es el significante infinito [...] se le designaría mejor como ‘los significantes’ plurales, diferenciados hasta el infinito”²¹. El *significante infinito, significantes plurales son los topoi* que producen en su conjunto el feno-texto. Es importante comprender que la relación entre geno-texto y feno-texto no se identifica con la relación dentro-fuera, sino con la relación de los *topoi*, el proceso-significante: *el conjunto de los otros escenarios*²² y el tipo de discurso producido. En forma de síntesis afirma que “el geno-texto [...] puede ser presentado como *el dispositivo* de la historia de la lengua y de las prácticas significativas que es susceptibles de conocer”²³. Si los *topoi*, significantes plurales, son dispositivos, entonces la atención a estos dispositivos es fundamental para el estudio de los lugares de producción de textos.

4. EL PROBLEMA DEL LUGAR

Resulta paradójico comprobar que el panorama de los estudios sobre el espacio y el lugar durante el siglo XX ha sido abordado por pensadores de primera línea: Martin Heidegger; Hans Gadamer; Jacques Lacan; Carl Jung; H. Lefebvre; Paul Veyne y M. De Certeau. En la teología, la cuestión del lugar ha entrado precisamente a partir de la reflexión realizada en Latinoamérica acerca de los signos de los tiempos y la historia como lugar teológico. Jeff Malpas hace notar que el tema “casi nunca ha sido estudiado directamente”²⁴. Diversos representantes de la TdL insistirán como un aspecto central la cuestión de la opción por los pobres como lugar hermenéutico/teológico/sociológico fundamental a partir del cual se produce una ruptura epistemológica del quehacer teológico. Sin embargo, dicha formulación no desarrolla temáticamente el concepto de lugar, el cual es estratégico en la actual discusión teórica. Los diversos teólogos de la liberación insistirán en uno u otro sentido de este concepto, pero no dialogan ni superan el aporte que el psicoanálisis, la historiografía y sociología han hecho a este importante aspecto. Nosotros queremos subrayar algunas pinceladas de esta cuestión.

Primero, la importancia del lugar como espacio radica en hacer pasar un discurso sobre la historia entendiendo a esta desde un concepto universal a otro en donde *el lugar es una determinación espacial hegemónica o marginal* que da una específica historicidad humana al poder o subordinación.

Segundo, el lugar es *la institucionalización de una voz hegemónica*, ideológica, que produce textos y saberes. Pero a la vez significa la creación de una ficción, en este sentido hablar de wallmapu, amazonia o los pobres como lugar, expresa primero una intención política de crear un espacio real en el que la voz de sujetos marginados esté legitimada.

Tercero, desde un punto de vista psicoanalítico, el lugar es un espacio no euclidiano, sino ficcional, ideológico, que construye la identidad de los grupos²⁵. Este cambio de perspectiva se aprecia en Sigmund Freud, quien propuso una teoría topográfica diversa a la concepción cartesiana del espacio, fundamental para la comprensión del sujeto, estableciendo una relación entre el espacio psíquico y la formación de la identidad. Según sus descubrimientos, el lugar y el discurso son categorías anteriores a la racionalidad del sujeto. Así como la de otros pensadores, su teoría del lugar desafía las categorías del espacio y del lugar. De modo que el sueño y los síntomas expresarían un texto sin sujeto, pero que sólo lo conocemos gracias al relato que éste realiza.

Esto expresa una cuestión fundamental para la reflexión sobre el lugar, pues el inconsciente será entendido como un lugar ignorado e insondable, un vacío que produce trasposiciones, sustitutos (imágenes, voces, sueños, síntomas) que: “desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño”²⁶. Si el inconsciente es este lugar ignorado e insondable, que, sin dominar, genera y estructura los límites de la

identidad del sujeto, y como no poseído racionalmente se abre paso en formas, narrativas, estéticos, lúdicos y ficcionales sin sujeto.

Desde una perspectiva semiótica, la categoría de geno-texto nos ayuda a comprender que el lugar es tanto un producto generado por voces, dominantes o dominadas, así como un espacio de producción de textos. En otros términos, el concepto de lugar refleja una lucha de intereses, pues la producción de un lugar puede no siempre respetar los derechos fundamentales de una población, así como, por ejemplo, zonas de sacrificio, vertederos, etc. En cambio, una disciplina se constituye en un momento específico mediante la concentración y coordinación de voces, pero a su vez este espacio instituye voces que producen significados anteriores a textos específicos. El concepto de producción empleado pretende subrayar el carácter sistemático y estereotipado que tiene la confección de tipos de discurso.

En el ámbito popular, la creación de una junta de vecinos, sindicatos, clubes deportivos son el producto de procesos sociales mediante los cuales se generan lugares sociales y políticos mediante los cuales la población encuentra un espacio para organizar y expresar sus demandas. En este mismo sentido, si la producción de un lugar no está exenta de conflicto, tampoco está exenta de imaginación; por el contrario, si desde su inicio postula a este como posible, una vez conseguido, la ficción nutre y alimenta el diseño e interpretación de los textos generados.

Si la TdL nació como una toma de conciencia de la situación de dependencia en la cual vivía y vive Latinoamérica, esto refleja que este lugar ha sido producido por políticas internacionales, y la función que posee la hermenéutica en este contexto no es tan sólo el lugar desde donde se interpretan textos del pasado, sino, más bien, es el lugar de producción de voces latinoamericanas.

4.1. El lugar y el texto límite

El concepto de lugar implica el de límite, todo lugar es tal por constituirse como un recorte de la realidad contenida. El concepto ha sido reflexionado desde un punto de vista cosmológico o epistemológico. Así, por ejemplo, en la reflexión de Aristóteles o de Kant. Este último, en *La crítica de la razón pura*, busca establecer los límites de la razón teórica. En el contexto actual, E. Casey discrimina entre frontera y límite²⁷, y J. Kristeva habla del límite que remite a “los sufrimientos de una subjetividad limítrofe (borderline), es decir, un sujeto enviado a abandonar sus fronteras, los límites de la relación entre el individuo y la sociedad”²⁸.

Creemos que dicho concepto se puede aplicar a la cuestión del lugar original o punto de partida de la TdL, esto es, la voz del pobre²⁹. Sin embargo, desde el punto de vista hermenéutico, dicho enunciado no ha sido considerado en su radicalidad, pues, como señalaba Enrique Dussel, éste es el lenguaje del límite, esto es, la voz del pobre no es sólo un contenido sobre el cual se hace teología, sino que es su propio *lugar de producción*. En este sentido, si en alguna época se justificaba ser la voz de los sin voz, hoy por hoy es fundamental asumir la relación esencial entre el lugar teológico y el lugar de producción de textos limítrofes. Autores como Phillip Sollers, J. Kristeva y S. Beardsworth se han referido a la cuestión de textos límites. Y nosotros llamaremos textos limítrofes a un tipo de texto que refleja una ruptura en relación con el ordenamiento o sistema del saber y del discurso que los rodea. Estos tipos de textos representan una crisis y transgresión de los límites entre el individuo y la sociedad, de tal manera que recortan el adentro y afuera, el antes y después en la experiencia histórica.

Shuli Barzilia³⁰ estudia el uso que J. Kristeva hace de este concepto distinguiendo diferentes sentidos:

1. Primero, el discurso límite implica una práctica significativa, una espacialidad límite-fronteriza, desde la cual se desarrollan operaciones de producción de un relato. El margen como productor de textos, textos de zonas de sacrificio o de situaciones de muerte son textos límites.
2. Segundo, el síntoma distintivo de la condición límite es la fragmentariedad del discurso, es decir, la aparición de pedazos de un caos discursivo, desintegrado, sin un orden lógico.

3. Tercero, el discurso límite es un efecto de lo que J. Kristeva llama “abyección”. La abyección implica una ausencia, traspaso o un colapso de los límites que estructuran al sujeto. Lo abyecto procede de la imagen cuerpo como lugar de los excesos líquidos o sólidos que secreta el cuerpo humano, aplicado al cuerpo social.
4. Cuarto, dislocación entre experiencia y lenguaje. En el relato límite el significado colapsa y el significante deviene como una entidad flotante y huérfano. Dislocación del yo de tal modo que restos de la subjetividad quedan encadenados al trauma.
5. Quinto, textos abyectos están estructurado como un lugar del silencio. Este silencio no es ausencia de ruidos o paréntesis, sino el lugar que produce el texto de lo abyecto mismo: donde “no hay sujeto, y no hay oyente, no hay escucha”³¹

Como ya está dicho, autores como los que ya hemos mencionado, describen el concepto de texto como una realidad fronteriza, liminar (borderline). J. Kristeva, desarrolla el concepto de textos limítrofes sobre un tipo de textos que reflejan una ruptura en relación con el ordenamiento de saberes y discursos del sistema cultural y político presente; ruptura con las prácticas, experiencias y discursos sostenida por las prácticas y discursos hegemónicos, pues, dichos textos definen el adentro y fuera de un sistema de saberes y de discursos, así como se puede acreditar en procesos de enfermos terminales, testimonios de grupos marginales de indocumentados o grupos de inmigrantes.

Esta perspectiva ya la encontramos en Freud y Wittgenstein. Para el primero, al hablar de los límites del cuerpo³²; para el segundo, cuando menciona que “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi propio mundo”. Textos de este tipo representan una transgresión de límites que no debe considerarse como un producto exótico, sino que muestran un fenómeno cultural. Esto es, todo grupo ordena su propio discurso mediante el ejercicio de legitimación de la literatura considerada canónica por el mismo grupo, señalando sus bordes concretos y considerando heterodoxos o apócrifos a otros. Por lo que estos textos límites, paradigmáticos, recortan el adentro y afuera, el antes y después en la historia real de aquellos sistemas culturales. La integración en el análisis de textos límites es un factor importante en la formación bíblica, pues:

1. Discrimina tanto el tipo de textos como la terminología empleada por facciones o grupos situados en los márgenes de una sociedad.
2. Detecta diferencias temáticas y mecanismos hermenéuticos empleados por los diferentes grupos dentro de un espacio social.
3. Objetiva los procesos de ruptura o legitimación empleada por grupos oficiales y marginales.

4.2. El lugar como ruptura epistemológica

Diversos teólogos de la liberación, como Pablo Richard, hablan de “ruptura hermenéutica”³³, y Juan Carlos Scannone menciona una “doble ruptura en el quehacer teológico”³⁴. El concepto de ruptura remite a la necesidad de un cambio de lugar desde donde se recupera una interpretación de la Biblia. Por consiguiente, la necesidad de una ruptura, un cambio de lugar es imprescindible para la cuestión hermenéutica que nos ocupa. En cierto sentido se puede hablar de cambio de estatus del discurso, como lo señala Michel de Certeau, “este cambio de lugar modifica el estatus del discurso”³⁵, para referirse al estudio del discurso filosófico y de la gente común. Así las cosas, se comprende la diversa formulación que recibe esta ruptura, en algunos casos se habla de ruptura epistemológica, en otras se habla de ruptura hermenéutica, y en otras como de una relectura desde los pobres, etc.

Encontramos el concepto de ruptura en J. Kristeva aplicado al corte existente entre lo semiótico y lo simbólico. El primero, remite a un nivel o etapa instintual, transsignificante, prelingüística del significado; en cambio, la segunda “separation” hace referencia a una ruptura, entendiendo la unidad del sujeto y del lenguaje

socializado³⁶. Por estas razones, J. Kristeva prefiere el término “ruptura”, “rechazo” (rejection) –aunque seguirá empleando los otros términos–, pues este lexema: “sugiere una heterogeneidad de significación y porque dentro del texto nos abre a un crisol prelingüístico, sin significado”³⁷.

Esta referencia a un “crisol prelingüístico” es fundamental para la tarea liberadora, pues remite a la liberación pulsional de los cuerpos y de la reconciliación con el mundo natural. Así las cosas, el concepto de ruptura o rechazo (rejection) empleado en la TdL es profundizado al referirse a la experiencia de liberación pulsional de lugares y discursos de sujetos o grupos marginales, pero también de la voz ecológica silenciada. Situar la ruptura desde un plano epistemológico a otro semiótico expresa que se trata no solamente en el nivel racional-hermenéutico de la interpretación desde el lugar de los pobres, sino que ahora se refiere a una nueva experiencia pulsional en donde se requiere transformar los lugares en que se produce el ordenamiento del discurso hegemónico. Nos referimos específicamente, a los lugares de control de los saberes y discursos como son los sistemas educativos y de comunicación de masas que existen en el Continente. Este ordenamiento legitimador está formulado en términos de control de los modos de producción de bienes, saberes y discursos característicos de la sociedad capitalista en Latinoamérica.

4.3. El lugar y su relación entre sentido y significado

Una de las dificultades que ha presentado la HdL radica en la desconexión que presenta, por un lado, una teología de la historia entendida como signos de los tiempos; y, por otro lado, una relectura de los textos bíblicos de acuerdo con el concepto de texto instrumental empleado por la exégesis histórico-crítica. Desde un punto de vista semiótico se podría caracterizar dicho dilema mediante la oposición sentido-significado. Así las cosas, la reflexión hermenéutica al respecto ha carecido de una adecuada consideración.

Los procesos de liberación, los signos de los tiempos están del lado de las experiencias radicales de sentido; en cambio, la relectura de los textos bíblicos está en el nivel de los significados al aplicar una “hermenéutica de la sospecha”. Para posiciones más radicales, la historia no tiene un sentido, y el significado de los textos está situado en el contexto pretérito de aquellos; para otros, el sentido no existe, sino el significado; finalmente, para otros, el sentido está en la estructura interna de los textos. Sin embargo, podemos decir, desde nuestro punto de vista, que si bien sentido y significado no son lo mismo, las prácticas están relacionadas con el sentido porque son experiencias inmediatas del nacimiento, del dolor de la muerte, o del amor por o sentirse amado.

La cuestión del sentido no está vinculada directamente con el texto, pues este puede venir en el futuro (cf. Lc 19,41) o actos experimentados como absurdos como el sufrimiento de una enfermedad prolongada adquieren sentido si son integrados en un contexto mayor³⁸. En cambio, el significado de una palabra o relato es una elaboración socializada con arreglo a un ordenamiento de prácticas y discursos culturales y sociales.

Ciertamente, la hermenéutica siempre lo ha sabido, los textos neotestamentarios poseen una distancia histórica que los separa del sentido originario que tuvieron. Así, fuera de su contexto, pierden un sentido, y se vuelven texto muerto como bien señalaba P. Richard: “esa Biblia sin texto, sin historia, y sin espíritu, es una Biblia muerta”³⁹. Ahora bien, esa Biblia requiere de ser insertada en “otro texto, en otra historia, en otro espíritu” para que ella adquiera significado y sentido para sus lectores.

Es importante insistir que la terminología empleada por los autores es diversa, en algunos casos, se refieren al sentido para hablar de lo que otros llaman significado; en otros, la premisa básica radica en la negación de un sentido como experiencia fundamental del hombre históricamente situado. Como sea el caso, J. Kristeva habla de significación y no de significado –este último como el convencional modo de entender la relación entre significante y significado– y menciona la significación como experiencia del límite. De esta manera hace notar que se trata de un proceso de transformación en y a través del lenguaje⁴⁰.

Para J. Kristeva, significación no es una realidad abstracta, sino que está vinculada a una práctica que ella considera revolucionaria, pues es una liberación semiótica (impulso) y simbólica. La significación, por tanto,

conlleva la formación del sujeto y del proceso simbólico⁴¹: como “proceso heterogéneo [...] es una práctica de estructuración y de desestructuración, un pasaje a los límites exteriores del sujeto y de la sociedad”⁴².

4.4. El lugar y su relación entre lo simbólico

Por lo que llevamos dicho, el concepto de lugar establece una vinculación entre el lugar y tipo de discurso, lo cual para el estudio de textos bíblicos y populares es fundamental. La sociolingüística nos ha enseñado que los discursos no adquieren su significado de su gramaticalidad, sino de las condiciones contextuales e ideológicas que condicionan dicha producción discursiva, de tal modo que, dichas condiciones representan el sociolecto de cada grupo que representa un tipo de patrimonio cultural importante para los estudios teológicos.

Los términos “hueñe”, “niño” y “menor” no adquieren su significado de su gramaticalidad, sino al relacionarlo con el lugar que los produce: en un caso, el pueblo mapuche; en el otro, el lenguaje de la ciudad; y en otro, el lugar de los discursos jurídicos sobre la infancia vulnerable.

Es en su lugar propio en donde tales términos adquieren su sentido y significado. En términos bíblicos ocurre algo similar, las diversas corrientes del cristianismo acuñaron su propia terminología, no un significado universal, sino un particular sociolecto que expresa sus propias convicciones, creencias, valores, y costumbres. En este contexto, y desde un punto de vista semiótico, el lenguaje no es una mera herramienta que transmite ideas o significados, sino que posee un carácter simbólico y semiótico. El lenguaje entendido como construcción simbólica en la terminología mencionada, no se reduce a ser un instrumento cognitivo, sino que se inscriben en una ruptura, pues implica la misma formación de una identidad individual y su ingreso en el circuito social del propio grupo. Por esto, la cuestión hermenéutica radica, a nuestro juicio, en la necesidad de entender el lenguaje de los pobres y grupos originarios no sólo como una tarea hermenéutica de la interpretación de símbolos, sino como una tarea semiótica que implica compartir una diferencia con otros discursos y prácticas, con otras aspiraciones ideológicas.

En otras palabras, el trabajo de relectura bíblica realizada por la comunidad de pescadores, campesinas, o pueblos originarios, realizada en diversos rincones del Continente, no debe entenderse como una cuestión individualista ni espiritual, sino como un compartir una ruptura, una producción simbólica y semiótica de la propia experiencia histórica. Al respecto, recordemos que para J. Kristeva la relación entre semiótico y simbólico presupone el concepto de ruptura⁴³: “simbólico parecería un término apropiado para esto siempre unificación dividida que se produce por una ruptura y es imposible sin ello”⁴⁴.

El lenguaje entendido como signo de reconocimiento es un “objeto” dividido en dos, separado en dos partes, pero, así como los párpados, el “símbolo” reúne los dos bordes de esa fisura⁴⁵. Así, la primera simbólica del cristianismo hunde sus raíces en compartir una ruptura entre tipos de prácticas y textos realizada en el mundo de pobreza.

5. ÚLTIMAS PALABRAS

Siguiendo la observación de diversos estudiosos, hemos sostenido que hoy se reconocen los diversos problemas epistemológicos y hermenéuticos que posee la HdL. Por lo cual hemos creído que un aporte a esta búsqueda por una mayor claridad a estas preguntas que minan la hermenéutica latinoamericana puede ser encontrada en la semiótica de autores como J. Kristeva, pues dicha estudiosa aporta categorías apropiadas para superar los nudos problemáticos y ambigüedades, como son la distinción entre historia y relectura de la Escritura.

En nuestro análisis hemos aportado las categorías semióticas de lugar, geno-texto, feno-texto, textos límites, con lo cual se entiende que los textos de la Escritura no son meros datos literarios, sino que cada tipo de texto es concomitante a un lugar específico, que es producto y produce textos.

En tiempos del cambio de era, esto explica que textos bíblicos presentan un lenguaje, estructuras y terminología producido por sujetos y grupos que vivieron en las condiciones económicas y políticas propias de aquel tiempo. Así las cosas, estamos frente a una nueva manera de enfrentar el estudio y el análisis de textos bíblicos, la cual integra tanto la sospecha ideológica impulsada por los teólogos de la liberación de la primera hora, como la hermenéutica de libre asociación impulsada por C. Mesters.

De este modo, también superamos una comprensión de los eventos y la praxis como anterior y superior a los textos. Además, hemos sostenido que el problema por la búsqueda del lugar hermenéutico o la ruptura epistemológica está en relación con la cuestión del paso de lo semiótico a lo simbólico, así como del lugar en donde se producen textos límites. Siguiendo las indicaciones de E. Dussel, hemos señalado que el grito del pobre es el lugar del límite, esto ha sido comprendido cabalmente por diversas disciplinas para comprender que el momento de la muerte, y la vida en zonas de sacrificio o eventos que exterminio, son espacios en los cuales se producen textos límites. Lo cual, da argumentos lingüísticos para comprender que el espacio hermenéutico no es una operación epistemológica, sino específicamente semióticos, es decir, espacios límites producen textos límites, espacios de poder producen textos de poder.

La formulación hecha por diversos teólogos de la liberación, en relación a la Biblia como libro de los pobres o de los marginados, es importante colocarla en toda su dimensión semiótica. Como ha sido estudiado, la existencia de facciones o trayectorias de grupos en el primitivo cristianismo muestran un tipo de lenguaje y de literatura bien particular, esto es, grupos que mayoritariamente estaban situados en los márgenes del mundo antiguo.

Por último, el artículo ha subrayado, así, la necesidad de un estudio sociolingüístico, el cual explica que los diversos grupos o facciones marginales del mundo antiguo fueron capaces de producir un lenguaje y textos propios que dan cuenta de su historia, de sus ideales y sus particulares convicciones, las cuales hoy nos muestran un camino a seguir.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Barret, Estelle. *Kristeva. Reframed*. London: Taurus, 2011.
- Barzilai, Shuli. "Borders of Language: Kristeva's Critique of Lacan". *PMLA* 106, n.º 2 (1991), 294-305.
- Beardsworth, Sara. *Julia Kristeva. Psychoanalysis and Modernity*. New York: University of New York Press, 2014.
- Casey, Edward. *The Fate of Place*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Certeau, Michel de. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press, Paris, 1984.
- Croatto, José Severino. "Las estructuras de poder en la Biblia la recontextualización hermenéutica". *Revista Bíblica* 37, n.º 2 (1975): 115-128.
- Croatto, José Severino. *Liberación y Libertad. Pautas Hermenéuticas*. Lima: CEP, 1978.
- Croatto, José Severino. *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires-México: Lumen, 1994.
- Dussel, Enrique. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos, 1995.
- Dussel, Enrique. "Teología de la liberación y marxismo". En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 115-144. Madrid: Trotta, 1990.
- Fairclough, Norman. *Critical discourse analysis critical study of language*. London: Longman Group, 1995.
- Fairclough, Norman. *Language and power*. Longman Group UK Limited, 1989.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. La interpretación de los sueños. Tomo V*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu, 1975.
- Gutiérrez, Gustavo. "Praxis de liberación y fe cristiana". En *Signos de Liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina*, 13-36. Lima: CEP.

- Irarrázaval, Diego. "Hay últimos que serán primeros. La teología latinoamericana hoy". *Actas Teológicas* 18, n.º 1 (2012): 13-26.
- Jelin, Elizabeth. "La narrativa personal de lo 'invivable'". En *Historia, memoria y fuentes orales*, editado por Vera Carnovale, 52-63. Buenos Aires: CeDInCI, 2006.
- Kristeva, Julia. *Semiótica* 1-2. Madrid: Fundamentos, 1981.
- Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Kristeva, Julia. "Diez principios para el humanismo del siglo XXI". *Cuadernos de literatura* 17, n.º 33 (2013): 407-412.
- Kristeva, Julia. "New Forms of Revolt". *Journal of French and Francophone Philosophy* 22, n.º 2 (2014): 1-19.
- Lefebvre, Henri. *The production of space*. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1974.
- Malpas, Jeff. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. London: Routledge, 2018.
- Malpas, Jeff. "Putting space in place: philosophical topography and relational geography". *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012): 226-242.
- Mesters, Carlos. *Flor sim defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petropolis: Vozes, 1990.
- Richard, Pablo. "Teología en la Teología de la Liberación". En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 201-222. Madrid: Trotta, 1986.
- Scannone, Juan Carlos. "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Medellin* 9, n.º 34 (1983): 259-288.
- Shepherdson, Charles. *Lacan and the limits of language*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Sollers, Phillip. *La escritura y la experiencia de los límites*. Caracas: Monte Ávila, 1977.
- Vidales, Raul. *Desde la tradición de los pobres*. México: CRT, 1978.
- de Wit, Hans. *En la dispersión el texto es patria*. San José: UBL, 2002.

NOTAS

- 1 Diego Irarrázaval, "Hay últimos que serán primeros. La teología latinoamericana hoy", *Actas teológicas* 18, n.º 1 (2012), 17.
- 2 Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria*. (San José: UBL, 2002), 136.
- 3 Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. (Salamanca: Sígueme, 1973), 101; Raúl Vidales, *Desde la tradición de los pobres*. (México: CRT, 1978), 101.
- 4 Assmann, *Teología desde la praxis*, 101; Vidales, *Desde la tradición de los pobres*, 128.
- 5 Severino Croatto, *Liberación y Libertad. Pautas Hermenéuticas* (Lima: CEP, 1978), 5.
- 6 Severino Croatto, "Las estructuras de poder en la Biblia la recontextualización hermenéutica" *Revista Bíblica* 37, n.º 2 (1975), 125.
- 7 Norman Fairclough, *Language and power* (New York: Longman Group, 1989), 24.
- 8 Norman Fairclough, *Critical discourse analysis critical study of language* (London: Longman Group, 1995), 71.
- 9 Julia Kristeva, *Revolution in Poetic language* (New York: Columbia University Press, 1984), 25.
- 10 Kristeva, *Revolution*, 26.
- 11 Edward Casey, *The Fate of Place* (Berkeley: University of California, 1997), 136.
- 12 Casey, *The Fate*, 6. E. Casey analiza el concepto de Chora y topos en la antigüedad griega y judía; Michel de Certeau, *The practice of everyday life*. (Berkeley: University of California Press, 1984); Jeff Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography* (London: Routledge, 2018); Alexander B. Murphy, "Identity and Territory", *Geopolitics* 15, n.º 4 (2010): 769-772.
- 13 Julia Kristeva, *Semiótica* 1-2 (Madrid: Fundamentos, 1981), 30.
- 14 Gustavo Gutiérrez, "Praxis de liberación y fe cristiana", en *Signos de Liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina* (Lima: CEP, 1973), 30.
- 15 Carlos Mesters, *Flor sim defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo* (Petropolis: Vozes, 1986), 8.
- 16 Mesters, *Flor sim defesa*, 128.130.

- 17 Mesters, Flor sim defesa, 128.
- 18 Kristeva, *Semiótica* 2, 97.
- 19 Kristeva, *Semiótica* 2, 97.
- 20 Kristeva, *Semiótica* 2, 98.
- 21 Kristeva, *Semiótica* 2, 101.
- 22 Kristeva, *Semiótica* 2, 101.
- 23 Kristeva, *Semiótica* 2, 102.
- 24 Jeff Malpas, "Putting space in place: philosophical topography and relational geography", *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012), 226.
- 25 Certeau, *The practice of everyday life*, 5.
- 26 Sigmund Freud, *Obras Completas. La interpretación de los sueños. Tomo V* (Buenos Aires - Madrid: Amorourtu, 1975), 519; Charles Shepherdson, *Lacan and the limits of language* (New York: Fordham University Press, 2008), 3.
- 27 Casey, *The fate*, 63.
- 28 Beardsworth, Julia Kristeva, 15.
- 29 Enrique Dussel, "Teología de la liberación y marxismo", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, ed. por Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, 115-144 (Madrid: Trotta, 1990); *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo* (México: Potrerillos, 1995), 11.
- 30 Shuli Barzilai, "Borders of Language: Kristeva's Critique of Lacan", *PMLA* 106, n.º 2 (1991), 295.
- 31 Elizabeth Jelin, "La narrativa personal de lo invivible", en *Historia, Memoria y Fuentes Orales*, ed. por Vera Carnovale, Federico Lorenz y Roberto Pittaluga, Buenos Aires: CeDInCI, 2006., 2006), 55.
- 32 Shepherdson, *Lacan and the limits of language*, 4.
- 33 Richard, Pablo. "Teología en la Teología de la Liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, ed. por Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 220.
- 34 Juan Carlos Scannone, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Medellin* 9, n.º 34 (1983): 266.
- 35 Certeau, *The practice of everyday life*, 11.
- 36 Kristeva, *Revolution*, 147.
- 37 Kristeva, *Revolution*, 147.
- 38 Texto inédito del Huaso Correa del retiro del 13 de Junio de 1985: "y ¿qué futuro podré tener en los años que me quedan? [...] será que debo incorporarme más a la historia de todos para que mi historia encuentre su sentido y su razón de ser".
- 39 Richard, "Teología en la Teología de la Liberación", 220.
- 40 Julia Kristeva. *Sentido y sinsentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis* (Santiago de Chile: Cuarto propio, 1999), 72.
- 41 Beardsworth, Julia Kristeva, 40.
- 42 Kristeva, *Revolution*, 17.
- 43 Estelle Barret, Kristeva. *Reframed* (London: Taurus, 2011), 11.
- 44 Kristeva, *Revolution*, 49.
- 45 Kristeva, *Revolution*, 49.