

PARODIA, IRONÍA E IDEOLOGÍA CARNAVALESCA. MARXISMO Y LITERATURA EN LA SOCIO-SEMIÓTICA BAJTINIANA

Pablo Nocera

Universidad de Buenos Aires

Resumen.- A partir de focalizar los estudios bajtiniianos sobre la cultura popular y la ideología carnavalesca, el escrito se propone analizar la permanencia y sofisticación de algunos tópicos marxistas que nutrieron los trabajos iniciales de su producción, así como la de sus colaboradores (Voloshinov-Medvedev), a contrario de ciertas lecturas que asumen un abandono progresivo de esa influencia teórica luego de los '30, producto de las purgas stalinistas. Para ello, la primera parte del escrito analiza la renovación de los conceptos marxistas de *conciencia, ideología y lucha de clases*, explorando su potencial analítico a partir de las nociones de *signo, tema, acento social y refracción*. A partir de allí y tomando como centro la noción de *cronotopo*, el escrito analiza el vínculo que Bajtín propone entre género discursivo y género literario en el estudio de la cultura popular (la obra de Rabelais) enfatizando el papel de la *parodia* y la *ironía* como las particulares expresiones del funcionamiento de la *ideología* que la literatura expresa en el límite entre la cultura oficial y no oficial.

Palabras clave.- *Bajtín, parodia, carnaval, ideología, ironía, Marxismo, literatura*

Abstract.- Focusing bakhtinean studies about popular culture and carnivalesque ideology, the paper analyses the permanence and sophistication of some Marxists topics that nourished his first works as well as his colleagues' (Voloshinov-Medvedev), against the analysis that assumes the progressive abandonment of this theoretical influence after the '30s, as the result of the Stalinist purges. For that reason, the first part of the paper analyses the renewal of the Marxist concepts of *consciousness, ideology and class struggle*, exploring their analytical potential with the notions of *sign, theme, social accent and refraction*. Therefore, with the focus putted in the concept of *cronothope*, the paper analyses the connection developed by Bakhtin between discursive genre and literary genre in the study of popular culture (Rabelais's work) emphasizing the function of *parody* and *irony* as particular expressions of the operation of *ideology* condensed by literature in the limit of official and non-official culture.

Keywords.- *Bakhtin, parody, carnival, ideology, irony, Marxism, literature*

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes ist der *Ernst*. Demgemäß besteht er im Bewußtseyn der vollkommenen Uebereinstimmung und Kongruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anschaulichen, oder der Realität. Der Ernste ist überzeugt, daß er die Dinge denkt wie sie sind, und daß sie sind wie er sie denkt.¹

Arthur Schopenhauer
Die Welt als Wille und Vorstellung

¹ "Lo contrario de la risa y la broma es la *seriedad*. La seriedad consiste en la conciencia de una total conformidad y congruencia entre el concepto o el pensamiento y la intuición o la realidad. La persona seria está convencida de que piensa las cosas como son y de que son como las piensa."

0. Introducción

La vida de Mijail Mijailovich Bajtín estuvo marcada por una coyuntura histórica hartamente compleja. Se desarrolló en el arco que va desde la esperanza que cobijaba al pueblo ruso de cara a la Revolución, hasta la desolación que el stalinismo y sus continuadores desperdigaron con sus persecuciones y desapariciones. La obra de Bajtín y su grupo asumieron, en este contexto, las dificultades de asimilación institucional (la universidad) que experimenta toda producción cuya heterodoxia hace de sus formulaciones un objeto de disenso frecuente frente a las directivas estipuladas por el poder.²

A esta peculiaridad se suman las vastas polémicas que emergieron en torno a la autoría de ciertos textos del grupo, cuya publicación a fines de la década del '30 habría dejado oculta la pluma de Bajtín tras los nombres de dos compañeros de grupo: Valentín Voloshinov y Pavel Medvedev. Estas características vuelven complejo todo intento de consideración de la obra como una unidad armónica y coherente. Las huellas de esa dificultad se hacen evidentes en los intentos recurrentes por periodizar su producción, intentando fijar mojones epocales que permitan orientar la lectura.

No nos interesa tallar aquí en los vericuetos de la polémica relativa a la autoría real de los textos, cuyo tratamiento, por otra parte, ha sido por demás extenso.³ Tampoco pretendemos cuestionar las cronologías fijadas a su producción. Hacemos referencia a estas peculiaridades, porque se ha sostenido, a partir de ellas, ciertas interpretaciones sobre los usos que Bajtín y sus apócrifos⁴ habrían hecho de la herencia marxista en lo que refiere a la comprensión de algunos de sus tópicos centrales: la lucha de clases, la conciencia y la ideología. De acuerdo con la autoría y el período de la obra a que se refiera, la matriz marxista se habría disuelto a medida que avanzan los años '30.⁵

² En la segunda mitad de la década del '20 se concentró la mayor producción teórica de nuestro autor. Para ese momento, estaba ubicado en la ciudad de Leningrado, estancia que terminaría en enero de 1929 con su detención oficial y un traslado a la región de Kazajstán. Debido al asedio político, este período crucial de su vida se caracterizó por una completa falta de vinculación institucional, por una escasa conexión personal con otros ambientes culturales y una cierta reclusión en el círculo propio que integraban autores como Solertinski, Voloshinov, Medvedev, Iudina y Pumpianski. (Silvestri-Blanck, 1993: 128) Esta temprana persecución y reclusión marcarían –junto a la terrible ostiomielitis que padecía– su itinerario vital por varias décadas.

³ En cuanto a la polémica, entre los trabajos iniciales de referencia que sostienen la co-autoría o la firma conjunta, aparecen Todorov (1981) y Clark-Holquist (1984). En el mundo de habla hispana, Zavala (1991) y (1996) sostiene aspectos similares a los trabajos de los antecesores. Aunque en adelante citaremos a cada autor según corresponda (Bajtín – Voloshinov – Medvedev), asumimos, cuando menos, la producción conjunta de los textos firmados por los colegas.

⁴ Con esta referencia se alude en un nivel global a Voloshinov y Medvedev en tanto co-firmantes o co-autores de las obras que integran el llamado período deuterocanónico de la obra bajtiniana, formado por los trabajos de la década del '20. (Zavala, 1996:7)

⁵ La división habitual de su obra asume tres grandes períodos. 1) *Período precanónico o deuterocanónico*. Este bloque se halla formado por los textos en co-autoría (o firmados con pseudónimo), a saber: *Freudismo, un bosquejo crítico* (Voloshinov, 1927), *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Voloshinov, 1929), *El método formal en los estudios literarios* (Medvedev, 1928) y una serie de artículos publicados e inéditos encontrados tiempo después. 2) *Período canónico*. El bloque está integrado por *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1933) y el texto *Problemas de la poética de Dostoievski* (1929) cuya redacción estaba concluida a fines de los años '20 y fue corregida y

En pocas palabras, mientras el primer período es considerado mucho más cercano a los tópicos desarrollados por los fundadores del materialismo histórico, los escritos canónicos se habrían alejado de esas formulaciones, hasta el punto de mostrar, incluso, un cierto disenso.⁶ Nuestra perspectiva, al contrario, intenta observar la continuidad entre ambos períodos, cuya característica manifiesta es la profundización y sofisticación de cierto andamiaje conceptual desarrollado en los '20, desde el cual el análisis lingüístico abre paso paulatinamente a una preocupación *paralingüística* con claras proyecciones *semióticas*. El desarrollo de un adecuado 'método sociológico'⁷ aplicado al estudio del lenguaje (tal como lo identifica Voloshinov) requiere una profunda reformulación de las nociones de *conciencia*, *palabra*, *signo*, *ideología* y *literatura*. Esa auténtica matriz conceptual es la que el período deuterocanónico aborda, puntualizando lineamientos claves para los trabajos posteriores referidos a Dostoievski y los estudios sobre la cultura popular.

En ese marco, la literatura adquiere un protagonismo indiscutible, debido a la forma en que logra captar la aproximación y comprensión de la sociedad en la que transcurre. Frente al lugar derivado o secundario que tuviera en las consideraciones ortodoxas del marxismo —como expresión de un movimiento estructural determinante— la literatura asume en las posiciones bajtinianas, un lugar primordial que no oficia sólo como un reflejo pasivo de las bases económicas, sino como un espacio privilegiado que capta la multiplicidad con que se estructura sógnicamente (*i.e.* ideológicamente) una realidad social en un tiempo y espacio determinado. En este sentido, la obra bajtiniana no desdeñaría, en su desarrollo, la perspectiva marxiana sino que la profundizaría, indagando en la peculiaridad del funcionamiento superestructural, es decir, las bases semióticas del discurso social, dando cuenta de las formas en que éste refleja y también refracta las condiciones de vida.

Con esta hipótesis en ciernes, el escrito se propone desarrollar, en primer lugar, un análisis de la trama conceptual presentada por Voloshinov-Medvedev en lo atinente al estudio de la *ideología* en sus aspectos fundamentales. En segundo lugar, observar como esta trama conceptual es puesta en funcionamiento en el estudio destinado a la *cultura popular* en la Edad Media, momento en el cual puede verse en acción la dimensión semiótica con que Bajtín analiza la discursividad social plasmada en la obra de Rabelais y su época. En tercer lugar, analizar cómo el género paródico y la ironía como tropo permiten captar una forma específica de funcionamiento de la ideología en

reformulada a fines de los años '30. 3) *Período de los Manuscritos o borradores*. Etapa caracterizada por su expresión fragmentaria, desplegada entre 1940 y 1950. La condensación de esos trabajos aparece fundamentalmente en *Estética de la creación verbal* (1979). Seguimos en esta periodización el desarrollo sintetizado por Mancuso (2005:65)

⁶ Tal es el caso del trabajo monumental de Clark – Holquist, que intenta presentar la vinculación de Bajtín con el marxismo sólo como una estrategia en términos de posibilidades editoriales. A partir del ostracismo experimentado desde los '30, según los autores, Bajtín habría dejado a un lado el vínculo teórico con el marxismo para despuntar con más claridad sus posiciones neo-kantianas. (Clark-Holquist, 1984:117-119)

⁷ Podría traducirse como 'social' en lugar de 'sociológico' (Rodríguez Monroy, 1994: 14) para evitar con ello, asimilar la intención de los estudios del grupo a un intento de equiparación disciplinaria con perspectivas por entonces vigentes en Francia, Inglaterra y Estados Unidos. La mayor parte de ellas, en muchos sentidos, se hallaban muy lejos en sus objetivos, de los senderos que perseguían estos autores eslavos.

términos de cultura oficial y no oficial, apreciaciones desde las cuales se formularán algunas conclusiones.

1. La dimensión social de la conciencia y de los procesos lingüísticos

Como categoría filosófica la noción de conciencia tiene una historia muy importante en la reflexión de occidente. A pesar del tratamiento que le fue dado a esta categoría o sus equivalentes en la filosofía antigua y medieval, su presencia se vuelve central con la expansión del racionalismo de la mano de Descartes. La dimensión logicista y solipsista del abordaje cartesiano hizo las veces de un disparador cuyo eje medular ponía, en la propia intelección sobre el conocimiento, la llave de una emancipación del hombre de las garras de la superstición, la fe y la creencia. Esta posición originaria que subsume al hombre a su condición distintiva de ser portador de conciencia, se expandió de la mano de autores alemanes como Kant y Hegel. El primero intentó reconstruir con dicho concepto un diálogo superador entre las posiciones empiristas e idealistas. El segundo, buscó abrir la condición puramente subjetiva del hombre al plano de la intersubjetividad.

En la estela de este último, los aportes críticos de Marx y Engels trastocaron profundamente el punto de partida de esa filosofía. El materialismo por ellos pregonado consideraba que la conciencia no podía ser entendida como el inicio de toda reflexión filosófica. Por el contrario, la conciencia es una consecuencia de una serie de procesos previos que permiten al hombre llegar a concebir un particular razonamiento sobre su condición, existencia y vínculo con los otros. En el lejano planteo de *La ideología alemana* (1846), se advertía que si la filosofía quería expandir su desarrollo y evitar caer prisionera de la ideología, debía dar un vuelco materialista cuya única posibilidad de superación estaba dada por un programa de comprensión de la historia. En pocas palabras, si el hombre es algo antes que conciencia (*i.e.* un animal que produce sus medios de trabajo), entonces la filosofía debe interrogarse por la forma en que esa condición se ha desarrollado históricamente. En sus palabras:

“La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, [...]”(Marx-Engels, 1985:31)

Marx y Engels rompen con la perspectiva individualista y consideran que el hombre es pensable históricamente sólo a condición de insertar su comprensión en los procesos sociales de división del trabajo, a partir de los cuales se desarrollaron las formas de propiedad, las clases sociales y con ellas el conflicto. La conciencia asume, en consecuencia, un lugar derivado de las condiciones sociales de desarrollo. Cada época puede condensar un tipo de conciencia paradigmática que expresa o *refleja* las condiciones materiales de existencia.⁸

⁸ Esta perspectiva marcó profundamente la reflexión marxista, entre cuyos referentes Lenin, en varias oportunidades, redujo las posibilidades explicativas desarrolladas inicialmente por los padres fundadores. Para el revolucionario ruso, la perspectiva materialista suponía el

Con todo esto, el planteo marxiano dejaba abroquelados tres mojones conceptuales de crucial importancia para los tratamientos dados luego por el grupo de Bajtín: (a) la dependencia de la conciencia de una trama de relaciones sociales; (b) la noción de ideología como aquella forma de pensamiento que no reconoce sus condiciones sociales de existencia; y finalmente, (c) una incipiente y sugerente noción de lenguaje en la cual se lo considera la expresión práctica de la conciencia.⁹ A pesar del aletargamiento y fosilización progresiva que el marxismo soviético comenzaba a sufrir en manos del poder omnímodo del partido, los referentes del grupo –en particular Voloshinov y Medvedev— asumieron una lectura muy productiva de aquel legado, intentando no proyectar mecánicamente la matriz teórica desarrollada en los estudios de economía y política a los estudios del lenguaje, la conciencia y la literatura, sino desplegar desde el interior de dicha tradición, un análisis que no perdiera de vista la especificidad de esos fenómenos (Williams, 1997:48).

Pero por otra parte, tampoco querían reproducir los límites evidenciados por el Formalismo ruso que, so pretexto de rescatar la especificidad de la obra literaria, intentaba abordar su estudio sólo bajo la comprensión de su funcionamiento interno, despreciando la dimensión psicológica y sociológica en la que se halla inmersa toda producción lingüística y artística.¹⁰ El grupo de Bajtín se proponía dos tareas que resultaron luego ser alternativas: en primer término, buscaba condensar un marco conceptual general del cual carecía el Formalismo, y en segundo lugar, reconciliar esa posición teórica con el marxismo, el cual se mostraba como su aparente antagonista. (Volek, 1985:80)

En este contexto, Voloshinov se propuso abordar concienzudamente los aportes del marxismo para expandir su potencial de cara a constituir una específica filosofía del lenguaje. En paralelo a esa empresa, abordó algunos tópicos de la psicología cuya preocupación central se centraba en la comprensión del fenómeno de la conciencia. La aproximación a la obra de Freud constituyó un importante escalón en la conformación de las bases operativas de ese proyecto. Veamos a continuación lo central de sus señalamientos.

El bosquejo crítico que Voloshinov realiza sobre las consideraciones del psicoanálisis freudiano encierra varios frentes. En primer lugar, considera que

reconocimiento de la primacía indubitable de la materia sobre cualquier otro registro. En consecuencia, Lenin no siempre se separa del materialismo más mecánico que tiene su ascendente en la tradición francesa del siglo XVIII (d' Holbach – Helvetius) La conciencia es vista como “el producto supremo de la materia organizada de un modo especial” (Lenin, 1969 [1909]: 59 y ss.)

⁹ “El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.”(Marx-Engels, 1985:31)

¹⁰ El objetivo del Formalismo ruso fue la creación de una teoría literaria autónoma y específica que reclamase un objeto teórico y un proceder determinado. Dos centros institucionales oficiaron como referencia: 1) el *Círculo Lingüístico de Moscú* (1915) cuyos referentes más importantes eran Jakobson y Tomashevski (en cercana vinculación con el grupo de arte futurista liderado por Maiakovski) 2) la *Sociedad para el Estudio del Lenguaje Poético (Opoiaz)*, cuyo liderazgo ejercía Shklovski y Eichenbaum. Aunque ambos centros actuaron conjuntamente, el primero se preocupó más de los aspectos lingüísticos, mientras que el segundo se abocó más a los problemas literarios. (Erlich, 1955: 45-46)

la emergencia de la teoría psicoanalítica responde a una época cuya crisis se expresa a partir de ciertos desplazamientos en los cuales la dimensión biológica y natural del hombre queda aislada de las condiciones sociales, haciendo las veces de sustituto de los procesos históricos. Toda aquella dimensión no-social y no-histórica en el hombre se establece como único criterio de comprensión de aquello que justamente tiene un origen social e histórico (Voloshinov, 1999: 53). Por ello considera las posiciones freudianas muy cercanas al desarrollo de las filosofías de la vida por entonces muy expandidas en Europa (década del '20). Junto con ellas, el freudismo se concentraba solamente en la dimensión biológica del sujeto, ubicando en las profundidades del mundo orgánico, toda la dimensión social e histórica desde donde se conforma la vida del individuo.

“La persona biológica abstracta, el individuo biológico, que se ha convertido en el alfa y el omega de la ideología moderna no existe en absoluto. Es una abstracción inadecuada. Fuera de la sociedad y, en consecuencia, fuera de las condiciones socioeconómicas objetivas, no hay nada que sea un ser humano. Sólo como parte de un todo social, sólo en y a través de una clase social, la persona humana se vuelve históricamente real y culturalmente productiva. [...] Se necesita, por así decirlo, un segundo nacimiento, un nacimiento *social*.” (Voloshinov, 1999:58 – itálica original)

A pesar del potencial crítico que encierra el freudismo (*i.e.* el cuestionamiento de la soberanía racionalista del sujeto a través de la noción de inconsciente), Voloshinov enfatiza de forma recurrente cómo esta tradición queda prisionera de un tema ideológico que caracteriza al mundo burgués: la naturalización de la comprensión del comportamiento humano por vía de un desplazamiento hacia el organismo biológico aislado, cuyos aspectos cruciales son: el nacimiento, la copulación y la muerte (Voloshinov, 1999: 53). Este énfasis en la dimensión natural del hombre justificaría en buena medida el porqué del sobre protagonismo que conlleva lo sexual en la teoría psicoanalítica (ídem: 163).

Esa dimensión social que co-constituye la conciencia y que Voloshinov acentúa, sólo puede entenderse dejando un lugar a la comprensión del lenguaje. En un gesto ciertamente pionero, el pensador ruso le cuestiona al padre del psicoanálisis la imposibilidad de pensar una diferencia ontológica entre el inconsciente y el consciente (Silvestri-Blanck 1993:38). Ambos tienen un carácter verbal, cuya aparición es interpretada y significada en la sesión con el trabajo efectuado por el analista. Esas manifestaciones nada albergan en su interior que pueda pensarse como puramente individual. Por el contrario, los enunciados allí proferidos no pueden concebirse como el producto subjetivo e individual del hablante, sino como una trama discursiva que se teje en una atmósfera social de gran complejidad (Voloshinov, 1999: 148). Las manifestaciones verbales en que se exterioriza la operatoria de la conciencia, conforman un discurso en cuyos enunciados se refleja o refracta una ideología de época. La dinámica de la psique se presenta en el ambiente objetivo (en la dimensión sociológica y concreta) del discurso. Los motivos que luchan y puján en la conciencia y que el psicoanálisis intentaría volver conscientes, tienen un origen socio-cultural (vehiculizado por el habla) y no expresan sólo una contienda entre fuerzas naturales (ídem: 154) En pocas palabras,

Voloshinov sostiene que la psique sólo puede estructurarse como conciencia a partir de un discurso.¹¹

En síntesis, si el lenguaje (en la conformación de ciertos enunciados) corporiza el funcionamiento de la conciencia, su dimensión social sólo es analizable tomando como referencia la manera en que esos condicionantes sociales cobran forma (por reflejo o refracción) a través de las reacciones verbales. El lenguaje requiere, entonces, un estudio que se aproxime sociológicamente a su comprensión, objetivo para el cual es imprescindible el estudio de las ideologías y la manera en que ellas se incorporan en el funcionamiento de la conciencia.

Profundizando en ese mismo eje, en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* Voloshinov expande sus consideraciones de forma tal de desarrollar la comprensión del funcionamiento de la conciencia sobre la base de los procesos de comunicación. Las visiones idealista y positivista de la conciencia han sido, en gran medida, las responsables de que el concepto se convirtiera en un depósito de todos los problemas a los que la filosofía difícilmente encuentra solución.¹² La dimensión individual de la conciencia es sólo la expresión de una apropiación que tiene por sustrato un proceso que la supera a todas luces. Ahora bien, ese proceso no implica la dimensión estructural que podemos encontrar en las posiciones saussureanas, en tanto razonan sobre el lenguaje como un sistema. Voloshinov se orienta a pensar la dimensión comunicativa desde la cual se vertebra su operatoria, nutrida de signos:

“No se puede derivar la ideología de la conciencia, como lo hacen el idealismo y el positivismo psicologista. La conciencia se construye y se realiza mediante el material sígnico, creado en el proceso de la comunicación social de un colectivo organizado. La conciencia individual se alimenta de signos, crece en base a ellos, refleja en sí su lógica y sus leyes. La lógica de la conciencia es la de la comunicación ideológica, la de la interacción sígnica de la colectividad” (Voloshinov, 1992: 36)

Si la conciencia supone comunicación y en ella se plasma una interacción sígnica, su estudio es factible sólo mediando una aproximación sociológica que permita dar cuenta de su constitución y funcionamiento. El examen de los sistemas sígnicos, su uso, apropiación y reproducción son la única forma de acceder a la conciencia, fuera de lo cual, sólo puede pensarse como un emergente fisiológico de mayor complejidad que el resto del organismo viviente (Voloshinov, 1992: 36).

La importancia de esta posición es que no sólo ataca uno de los focos centrales de la problemática filosófica decimonónica (más allá de la posición epistemológica que se asuma), sino que, por su intermedio, actualiza el acervo

¹¹ A diferencia del tratamiento que Lacan efectuará más adelante, pensando la estructuración del inconsciente freudiano a través de lenguaje, la posición de Voloshinov –como veremos– no hipostasía la lengua como único sistema semiótico en el funcionamiento de la conciencia, sino como un sistema más de signos. (Amícola, 1997:160)

¹² La tradición idealista deposita en la conciencia una sobrevaloración, a partir de considerarla como la diferencia específica del hombre con el resto de los seres vivientes. Ese registro trascendental la vuelve incomprensible en el mapa de las relaciones sociales, dada la universalidad que caracterizaría su funcionamiento. Desde la tradición positivista, la conciencia queda reducida a una mera manifestación epifenoménica de un comportamiento material de tipo fisiológico. (Voloshinov, 1992: 35)

conceptual marxista en una clara dirección socio-semiótica. La conciencia es una ficción si se la considera más allá de un material determinado, ya sea un gesto, una palabra, un grito, etc. (Voloshinov, 1992:126). Esa dimensión exterior y material es la que organiza el signo, arena interindividual que sostiene las prácticas sociales de comunicación e interacción discursiva.¹³

Con todo ello, Voloshinov avanza en dos posiciones fundamentales en relación a los dichos de los padres fundadores. En primer lugar, la apertura de la concepción de la conciencia a la realidad del signo, permite pensar un tipo de materialidad de los procesos sociales que rescata su especificidad, sin recaer en la abstracción especulativa del idealismo, ni en el empirismo ciego y naturalista del positivismo.¹⁴ El área de los signos coincide con el área de la ideología (Voloshinov, 1992:33), realidad específicamente social donde se plasma la trama de significados/sentidos (veremos en el próximo apartado su importancia) que pauta, a escala interindividual, la dinámica de las interacciones discursivas.

Aquí es donde vemos el segundo avance de la propuesta del autor. No se trata de pensar la ideología en la escueta dimensión epistemo-política que presentaba la concepción clásica del marxismo, en la cual aparece como un mapa de representaciones (*vorstellungen*) dominante, corolario del accionar político de la clase en el poder. Por el contrario, la ideología refiere a la condición signficante que el mundo específicamente humano adquiere para sus protagonistas y cómo tal vertebra, reflejando y refractando los conflictos, divergencias y luchas que ese colectivo produce y padece. Lo singular del planteo de Voloshinov estriba en que la ideología se vuelve, en cierta forma, el objeto de estudio de la semiótica¹⁵ y con ello pierde la dimensión de falsedad, en tanto realidad invertida, que la hacía objeto de la condena marxiana.¹⁶ En síntesis, el estudio de la ideología es la exploración del proceso semiótico que revela la naturaleza social del signo.

¹³ “Los signos son también cosas materiales y singulares, y, según hemos visto, cualquier objeto de la naturaleza, de la técnica o del consumo puede convertirse en un signo, pero con ello adquiere una significación que rebasa los límites de su dación singular [...] Todo signo ideológico no sólo parece como un reflejo, una sombra de la realidad, sino también como parte material de esta realidad.” (Voloshinov, 1992:33)

¹⁴ Puede ser oportuno señalar aquí, que el propio Marx identificaba esta forma específicamente material de lo social cuando analizaba la lógica de la mercancía y del valor. Para referirse a la peculiar objetividad social del valor utilizaba la expresión “objetividad espectral” (*gespenstige Gegenständlichkeit*) (Marx, 1998:47). Sin que esto suponga un parentesco necesario entre ambas posiciones, se puede percibir la influencia de las teorías económicas del valor en las concepciones fundantes de la semiótica. Mientras que en el caso saussuriano se puede avizorar la influencia de la teoría marginalista de la tradición suiza (Walras, Pareto), la contraparte marxiana puede identificarse en las posiciones de Voloshinov. (Ponzio, 1998:152)

¹⁵ Dada la definición de conciencia planteada, la psicología queda barrida de plano como ciencia de estudio de la ideología. La ciencia de la ideología es la semiótica (Voloshinov, 1992:36)

¹⁶ Acordamos con Ponzio (1998:106-107) en que la concepción ‘neutra’ de la ideología que desarrolla Voloshinov, no lo asemeja, como sugiere Rossi-Landi a la visión originaria de quien acuñara el concepto en Francia (Destutt de Tracy), para aludir con él a una ‘*science des idées*’. Sin embargo, no creemos – como afirma Ponzio—que pueda definirse el concepto en Bajtín, como ‘ideología de la clase dominante’ (1998:108). Este peculiar parecer podría hacernos pensar, que el carácter signico de la realidad podría ser ‘acaparable’ (sutable) en una dirección clasista, a caballo de una coyuntura política. En los próximos apartados, veremos que es justamente en esa imposibilidad, donde se inscribe el gran potencial de la visión bajtiniana para pensar la dinámica semiótica que despliegan las clases dominadas.

2. Ideología, signo y ópticas de clase

Como forma en que se plasma la interacción sémica de la colectividad, la visión de la ideología descansa sobre el estudio de los procesos de comunicación. La ideología se constituye en el *ambiente* (*medio*, dirá Medvedev) en el que se desempeñan los individuos socialmente organizados (Voloshinov, 1992: 35)¹⁷. Ese medio o ambiente ideológico hace pie, primordialmente, en la función que desempeña el material verbal, cuya unidad fundamental es la palabra (*slovo*)¹⁸. La palabra no sólo pauta los términos de toda posible comunicación, dado su carácter aglutinante frente a todas las posibles formas no verbales, sino que también organiza la conciencia en su materialidad como discurso interno¹⁹. Su condición es la de un plexo o correa de transmisión, en la que se despliega la (re)creación de los signos en la interacción comunicativa. La palabra, en sí misma, no es más que un signo neutral (Voloshinov, 1992:37) más allá de la función ideológica que cumpla, en el uso que de ella hagan los distintos sectores sociales.

Frente a la dimensión neutral de la palabra, que en primera instancia nos podría hacer pensar que su concepción de la comunicación se acerca a la de un sistema abstracto, sostenido en un código en el que se intercambian señales, Voloshinov introduce, de forma muy sugerente, el horizonte social en el que se desarrolla toda comunicación. Partiendo de la base de que existe una reciprocidad entre el signo y la existencia, nuestro autor hablará de la carga que le imprime al signo cada grupo social dado (Voloshinov, 1992: 47). Esta peculiaridad del signo ideológico es identificada en dos niveles: el *tema* y el *acento* social del signo:

“En cada etapa evolutiva de la sociedad existe un específico y limitado círculo de temas expuestos a la atención de la sociedad y en los que esta atención deposita un acento valorativo. Sólo este grupo de temas puede manifestarse en signo, llegando a ser tema de la comunicación semiótica.” (Voloshinov, 1997:47)

El *tema* alude a ese nivel que forma parte del horizonte de cada clase social en el cual se crean y recrean elementos de su posición socioeconómica. El tema condensa una serie de contenidos a los que grupo le concede un valor social determinado. Sin esa valoración, el mundo de la ideología no puede constituirse ni consolidarse. El *acento* social es, justamente, la particular

¹⁷ “El medio ideológico es la conciencia social de una colectividad dada, conciencia realizada, materializada, externamente expresada. Está determinada por la existencia económica del grupo y, a su vez, determina la conciencia individual de cada uno de sus miembros. La conciencia propiamente individual puede llegar a serlo sólo después de manifestarse en esas formas del medio ideológico que le son dadas: en la lengua, en el gesto convencional, en una imagen artística, en el mito, etc.” (Medvedev, 1994:55)

¹⁸ La traductora al español de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Tatiana Bubnova) salva con precisión la polisemia del concepto ruso original, cuyo campo semántico puede abarcar: discurso, facultad de hablar, opinión, alegato. A esta pluralidad, se le puede agregar el matiz específicamente bajtiniano de la noción de ‘enunciado’ y ‘enunciación’. (Voloshinov, 1992: 37 nota 4)

¹⁹ Las posiciones de Voloshinov en torno al discurso interno, guardan una profunda afinidad con las consideraciones semióticas que hiciera Vygotsky en el estudio de la conformación de los procesos psicológicos superiores. Por una cuestión de espacio nos eximimos de expandir este vector de análisis. Cfr. Wertsch, 1998: 93-113.

valoración que produce una clase, y que permea la conciencia individual en sus interacciones comunicativas. La importancia del acento social es que modifica, carga de un contenido, la dimensión neutra de la palabra. En este particular, Voloshinov se aleja de las visiones de corte saussureanas (a las que denomina 'objetivismo abstracto') sugiriendo un espacio de comprensión científica para aquello que dichas corrientes relegan como heteróclito, cambiante e inasible: el *habla*.

La valoración social que imprime una clase es la que permite comprender la tensión constante en que se estructura el proceso semiótico (Mancuso, 2005: 86). Paradójicamente, esa misma tensión es la que motoriza la movilidad y cambio del comportamiento sígnico, cuya dinámica es correlativa a los movimientos que expresan los distintos grupos sociales. El carácter multiacentuado²⁰ del signo advierte que la clase social nunca coincide con el colectivo semiótico. A pesar de que todas las clases de una sociedad pueden usar la misma lengua, en cada signo puede producirse un múltiple cruzamiento de valoraciones y acentos que definen su inestabilidad conflictiva. Esa misma inestabilidad es la que Voloshinov considera el epicentro de la lucha de clases (1992: 49). Esto no significa que el autor reduzca el conflicto social a una única lucha por la significación. Por el contrario, esta posición enfatiza que la puja social por ciertos intereses, tanto para su persecución como para su defensa, se hace presente sólo como una realidad sígnica: "la lucha de clases se expresa en la interacción de los intereses sociales de orientación más diversa, dentro de un mismo colectivo semiótico." (idem)

Pues bien, con estos señalamientos Voloshinov avanza en la fórmula marxiana de la comprensión de la ideología en dos direcciones fundamentales. En primer lugar, porque a partir de la centralidad otorgada a la esfera social de la producción y uso de los signos con nociones como *acento* y *tema*, la comprensión del fenómeno de las clases sociales se expande muy sugerentemente. Si Marx sostenía que el principal criterio para distinguir las clases se hallaba en la posición dentro del proceso productivo, Voloshinov aporta que la dimensión fundamental de ese proceso es la producción sígnica, o más propiamente dicho, la lucha por su acentuación. Las clases se distinguen por la forma en que ven el mundo, lo significan, lo valoran. Para cierta ortodoxia, esta perspectiva podría recaer en un idealismo lejano del espíritu de los padres fundadores. Sin embargo, como viéramos en el apartado anterior, los signos también nutren la urdimbre de procesos materiales de producción.

Como constelación interindividual de prácticas, la significación social no es algo dado, y menos aún, manipulable a voluntad. Ciertamente, es un proceso, donde las coyunturas socio-políticas pueden sostener o desprestigiar ciertas valoraciones, alentando o (in)visibilizando los temas que albergan los signos, como parte de la lógica material del conflicto en que se dirimen las relaciones de fuerza. Las condiciones de esa lucha revelan, en los momentos de crisis, el costado más vívido de aquello que Voloshinov llama el *carácter internamente dialéctico del signo*. Permítasenos citar *in extenso*:

²⁰ Es factible pensar que esta caracterización conceptual sobre la dimensión múltiple del acento social se acerca (con matices) a las formulaciones que luego Bajtín presentara bajo el rótulo de *dialogía* y *polifonía*.

“Este carácter internamente dialéctico del signo se revela hasta sus últimas consecuencias durante las épocas de crisis sociales y de transformaciones revolucionarias. En las condiciones normales de la vida social esta contradicción implícita en cada signo ideológico no puede manifestarse plenamente, porque un signo ideológico es, dentro de una ideología dominante, algo reaccionario y trata de estabilizar el momento inmediatamente anterior a la dialéctica del proceso generativo social, pretendiendo acentuar la verdad de ayer como si fuera la de hoy. Es lo que determina la capacidad refractante y distorsionadora del signo ideológico dentro de los límites de una ideología dominante”. (Voloshinov, 1992: 49)

Aquí vemos el segundo avance analítico del autor en el uso de la noción. Voloshinov suspendió la primacía de la metáfora óptica de la *reflexión* para aludir al funcionamiento de la ideología. En su lugar trabaja constantemente con la idea de *refracción*. Mientras que el reflejo opera como una reproducción más o menos idéntica, pero invertida de una realidad a través de un haz de luz que proyecta la imagen²¹, la refracción funciona de manera diferente. En este segundo caso, la luz se descompone al pasar por un prisma que expone los contenidos del rayo lumínico que luego proyecta. El ejemplo clásico es el del haz de luz que atraviesa el agua (medio prismático) y que altera (quiebra) su línea de proyección luego de atravesarlo. De esta forma, si el signo ideológico refracta una realidad (*i.e.* no la refleja de forma idéntica), se hace necesario indagar sobre el funcionamiento específico del fenómeno ideológico sin que alcance con retrotraerlo a la dimensión estructural del ámbito socio-económico. Como bien afirma Ponzio, la primacía de la estructura en el análisis marxista clásico/ortodoxo hizo evidente la ausencia de una definición de aquello que se conoce como superestructura (1998:139-142). Esta misma debilidad hizo sucumbir la lingüística soviética a la mortaja teórica estalinista, que creyó resuelto el problema reduciéndolo sólo al plano estructural.²²

El determinismo economicista al que era muy afecto el marxismo oficial, minaba cualquier posibilidad de avance específico con vistas a comprender lo sustantivo de los procesos de significación social. Idéntica preocupación encabezó la obra de Medvedev cuyo carácter programático —en lo que a una ciencia de las ideologías refiere— enfatizaba la necesidad de una indagación que diera con las *leyes específicas de refracción ideológica* que advierta que

“no puede ser característica del marxismo una nivelación de todas estas diferencias, una subestimación de la contundente pluralidad de los lenguajes

²¹ Marx y Engels acuñaron esta metáfora para graficar contundentemente el funcionamiento de la ideología. “Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.” (Marx-Engels, 1985:26)

²² Como dato anecdótico, recordamos que el propio Stalin escribió un ‘tratado’ intitulado “*El marxismo y la lingüística*”. Una de las consecuencias jocosas que surgen de la tesis del libro, permite interrogarse a cerca de si en la revolución bolchevique no tendría que haberse desarrollado ‘estructuralmente’ una lengua nueva, acorde con las transformaciones productivas del colectivismo económico y aún más, indagar sobre las razones por las cuales no se cumplieron esas predicciones. Con preclara conciencia de estos límites, Voloshinov señalaba: “En la explicación de los fenómenos ideológicos, la categoría de la causalidad mecánica puede ser superada con una mayor probabilidad de éxito si nos instalamos en el terreno de la filosofía del lenguaje”. (1992:50)

ideológicos [...] Las especificaciones de un método sociológico global, apto para aplicarse a las singularidades de las áreas estudiadas de la creación ideológica, deben elaborarse sobre el propio terreno del marxismo, con el fin de que el método pueda efectivamente penetrar en todos los detalles y sutilezas de las estructuras ideológicas.” (Medvedev, 1994:55)

Frente a la pasividad que guarda el carácter reproductivista del reflejo, la refracción introduce una disrupción que puede traducirse como *acción*. Existe una dimensión activa en la forma en que se usa la palabra, se la connota y la enmarca. La acentuación social no es una respuesta automática, producto de una influencia del entorno. De hecho, las condiciones materiales no influyen de forma inmediata en el accionar de los hombres. Siempre existe una mediación múltiple de acuerdo con las redes semióticas que ellos conforman. Esas redes no sólo encorsetan a las condiciones materiales, también estas últimas son condicionadas por aquellas, incluso al punto de redefinirlas significativamente.²³ La riqueza de la metáfora de la refracción radica en que habilita a pensar la reciprocidad de la influencia entre las condiciones ‘materiales’ y las ‘ideales’ de toda sociedad, diluyendo cualquier concepción unidireccional.

El *ideologema* (concepto acuñado por Medvedev para identificar un producto/unidad ideológica [1994: 48]) es una parte objetiva del entorno social del hombre. Las palabras que aquel condensa, se hallan materializadas como enunciado, como rumor, como parte del discurso interno, ya sea de forma oral, escrita o impresa. No es casual que la multiplicidad de discursos solapados que tejen la dimensión sígnica de la realidad, llevara a Voloshinov a analizar el funcionamiento de la *palabra ajena*. La dimensión social a la que reiteradamente aluden los autores, justifica cómo los enunciados advierten tanto al enunciador como al enunciatario, que el discurso desplegado está plagado de otredad. El mito adánico de una lengua originaria alcanza su máximo grado de disolución. En primer lugar, porque somos partícipes de una tematización y acentuación de los signos que no creamos, por más que los apropiemos. En segundo lugar, porque el contexto de nuestro discurso siempre es otro discurso que enmarca la (re)producción del propio. Esa operatoria se estabiliza precariamente en la elección de recursos sintácticos, estilísticos y formas gramaticales que se enderezan en ciertas regularidades que vuelven factible una lingüística del enunciado (Amícola, 1997:163). Los géneros del discurso engloban esas peculiaridades desde las cuales es posible justificar la continuidad entre la palabra y la vida (Voloshinov 1997: 124) En ellos se integra la literatura como un género particular. Para Bajtín, ella será un espacio cultural privilegiado para observar y analizar las formas de esa continuidad.

3. Literatura y sociedad: crono-topografía de lo carnavalesco

El camino crítico que desarrolló el grupo de Bajtín hacia una poética sociológica se apoyó en la necesidad de comprender las formas en que la obra de arte

²³ Esta visión amplia de aquello que habitualmente se despacha como ‘material’ en la ortodoxia marxista, permite comprender mucho mejor la realidad de la organización de las actuales ‘fuerzas productivas’ cuyo carácter inmaterial (definido toscamente) es palpable. El ejemplo más paradigmático en nuestros días es el software.

capta la comunicación social.²⁴ Ahora bien, esa comunicación no es una masa indefinida de intercambios inasibles. El habla puede ser objeto de una aproximación científica, a condición de hallar en ella una cierta estabilidad que vuelve identificable un cierto comportamiento discursivo:

“Cada enunciado separado es, por supuesto, individual, pero cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, a los que denomina géneros discursivos.” (Bajtín 1998:248)

El género discursivo es presentado por Bajtín como una mediación entre la lengua y el habla. Aunque no puede pensarse como un campo infinito de variaciones impredecible (como sugería la visión de la lengua saussureana), la estabilidad del género discursivo tampoco es absoluta (Drucaroff, 1996: 37). Además de una cierta *selección léxica* y la repetición de ciertas *temáticas*²⁵, el género discursivo se caracteriza por tener un tipo de *orientación*, en la cual se hace explícita la posición desde dónde se habla y hacia quién es dirigido el enunciado. En pocas palabras, el género discursivo permite fijar –aunque muy cambiantes– ciertas coordenadas de la posición sociodiscursiva de los hablantes. Así como veíamos la dimensión valorativa que el acento expresaba en el signo, la orientación del enunciado que corporiza el género, fija la distancia que elige el hablante para dirigir su discurso al oyente.²⁶ Esta peculiaridad es la que multiplica la emergencia de géneros discursivos y explica la heterogeneidad que los caracteriza. Desde una respuesta breve en una situación cotidiana, hasta una novela, los géneros pueden distinguirse en su variedad, a partir de formas primarias (simples) y secundarias (complejas) (Bajtín, 1998: 250)

Podemos observar aquí el considerable aporte de Bajtín al haber relacionado los géneros literarios con los géneros discursivos. En primer lugar, esa vinculación lo eximía de la polarizada polémica entre la pretendida inmanencia de la obra literaria, perseguida por los formalistas y la trascendencia superestructural (reflejo de la economía) defendida por el marxismo ortodoxo.²⁷ En segundo lugar, esa misma vinculación que desacralizaba la literatura como género autónomo y superior, le permitía afinar el análisis sobre las formas sociales, políticas y morales del discurso cotidiano que permean las formas

²⁴ “La tarea de la poética sociológica es comprender esta forma específica de comunicación social, realizada y fijada en el material de una obra artística” (Voloshinov, 1997: 111)

²⁵ “El género discursivo no es una forma lingüística, sino una forma típica determinada propia del género dado. Dentro del género, la palabra adquiere cierta expresividad típica. Los géneros corresponden a las situaciones típicas de la comunicación discursiva, a los temas típicos y, por lo tanto, a algunos contactos típicos de los significados de las palabras con la realidad concreta en sus circunstancias típicas.” (Bajtín, 1998: 277)

²⁶ “La posición social, el rango y la importancia del destinatario se reflejan sobre todo en los enunciados que pertenecen a la comunicación cotidiana y a la esfera oficial.” (Bajtín, 1998: 287) Veremos en breve la importancia de esta sentencia en el fenómeno carnavalesco.

²⁷ El singular desprendimiento formalista del mapa de las ciencias sociales de principio del siglo XX se sostuvo en la necesidad de alejarse de la maraña de especulaciones metafísicas y filosóficas que caracterizaban los estudios literarios, para abocarse a un análisis desde su costado material con una base empírica. (Volek, 1985: 49) La estricta inmanencia del dispositivo literario que permitiría definirlo en su esencialidad, quitaba cualquier peso a condiciones socio-psicológicas del autor y su época. Sin embargo, a pesar de las distancias ideológicas, desde las filas del propio marxismo ‘oficial’, Trotsky reconoció la utilidad de sus aportes, orientados a dar con la especificidad del fenómeno literario. Sin embargo, por reducirse a eso, también les criticó su incomplitud. Cfr. Trotsky, 1989: 113-127.

poéticas. Todo ello permite emplazar a la literatura en el cruce de los vectores de tiempo y espacio, sin perder así, el abordaje en su especificidad. Como afirma Amícola “Los géneros literarios son, en definitiva, para Bajtín no una serie de procedimientos o una estructura conveconalizada, sino una manera de percibir el mundo.” (1997:178). Aunque su relación con lo cotidiano no es directa, la literatura no puede escapar a la infinidad de valoraciones y orientaciones que toda época condensa —muchas veces de forma sobrentendida— en los géneros primarios del discurso.

Conceptualmente, la noción de *cronotopo* sintetizará el potencial analítico que estas formulaciones concentran. Bajtín extrae la noción como una metáfora pedida en préstamo a la física de Einsten, dado el carácter indisoluble del cruce espacio-temporal que abroquela: “Nous appellerons *chronotope*, ce qui se traduit, littéralement, par « temps-espace »: la corrélation essentielle des rapports spatio-temporels, tel qu’elle a été assimilée par la littérature.” (Bakhtine, 1978: 238) De acuerdo con esta definición, vemos que todos los géneros literarios son claramente cronotópicos, porque de una u otra forma parcial, elaboran una cierta asimilación del cronotopo real que el espacio y tiempo social delinear en una época determinada. La literatura se ubica así, como un prisma singular para indagar sobre las formas en que una sociedad se representa el espacio y tiempo en el que habitan. No es casual que Bajtín estuviera tan preocupado por estudiar las formas de la novela y su dimensión cronotópica, desde el momento en que es la forma más paradigmática de representar la sociedad actual.

Justamente, la importancia que le asigna Bajtín al análisis de lo carnavalesco se inscribe en su preocupación ‘arqueológica’ por entender los orígenes del fenómeno de la novela. Así como la dimensión cronotópica es uno de los aspectos fundamentales para comprender el vínculo entre literatura y sociedad, lo carnavalesco podría entenderse como un tercer registro de aproximación (Morson–Emerson, 1990:433). El tratamiento que el autor ruso diera a este concepto no es uniforme ni homogéneo. Ciertas divergencias se observan de acuerdo a los textos con los que se trabaje. Sin embargo, dentro de los límites de este escrito, podríamos focalizarnos en dos aproximaciones que el autor realiza sobre dicha problemática: a) las consideraciones que realiza en la segunda edición del libro dedicado a Dostoievski y b) los abordajes realizados en la tesis sobre Rabelais y sus complementos en diversos artículos.

En el primer caso, la ‘carnavalización’ es la forma en la que Bajtín identifica la incorporación o transposición del lenguaje del carnaval al género de la literatura (Ponzio, 1998:172). Partiendo de la base de que el género literario logra una estabilidad luego de un desarrollo gradual y recursivo, con procesos continuos de renovación y actualización (Bajtín, 1993:150), los orígenes del género novelesco pueden analizarse indagando en los arcaísmos que en él se conservan. Ese programa le permite remontarse hasta la antigüedad clásica, de forma de identificar en ella, algunos rasgos de los géneros que llama *cómico-serios*, los cuales se hallan profundamente emparentados con el folklore carnavalesco. Las notas distintivas de esa aproximación estriban en que los géneros cómico-serios se caracterizan por un tipo de percepción de la realidad que transmuta toda forma de seriedad retórica, unilateralidad, racionalismo, monismo y dogmatismo (Bajtín, 1993:152). El prisma carnavalesco que condensa la literatura en esos géneros, rescata desde sus

orígenes la ambivalencia constitutiva en la significación del mundo que el discurso dominante tiende a monologizar y clausurar discretamente, fenómeno que la novela dostoevskiana haría visible bajo su cariz polifónico en el siglo XIX. La literatura 'carnavalizada' es aquella:

“que ha experimentado, directa o indirectamente, a través de una serie de eslabones intermedios, la influencia de una u otra forma del folklore carnavalesco (antiguo o medieval). Todo el dominio de lo cómico-serio es un primer ejemplo de esta literatura. Consideramos que el problema de la carnavalización literaria es uno de los más importantes para la poética histórica, sobre todo para la poética de los géneros.” (Bajtín, 1993: 152)

Ahora bien: ¿qué características poseen estos géneros cómico-serios que advierten al autor las huellas de su carnavalización? En las consideraciones de Bajtín, tres son fundamentales. En primer lugar, la centralidad de la actualidad y la cotidianidad como temas de tratamiento dados por el género. Una marca de 'contemporaneidad inconclusa' delinea el tratamiento otorgado a la realidad, frente al distanciamiento acabado y serio con que la aproximación épica/trágica daba cuenta de los fenómenos. En segundo lugar, los géneros cómico-serios no se apoyan en el peso legitimado de la tradición, sino en la experiencia (cotidiana) y en los aportes de la libre invención. Por el contrario, la tradición es objeto de una crítica profunda, a partir de la cual se libera una nueva imagen de la literatura como diferencia e innovación. Finalmente, estos géneros advierten una pluralidad constitutiva de estilos y voces que superponen y mixturán elementos de la epopeya, la tragedia y la lírica. La mezcla de prosa y verso, dialectos y jergas, no sólo difuminan los límites precisos de los campos genéricos, sino que toman la propia palabra como objeto de representación, a partir de su distanciamiento (Bajtín, 1993:153-154).

Estas características son esenciales en dos formas paradigmáticas de los géneros cómico-serios: el *diálogo socrático* y la *sátira menipea*. El primero de ellos se recuesta en la primacía de la oralidad, desde la cual vindica el método dialógico de la búsqueda de la verdad. La mayéutica socrática rescataba, a juicio de Bajtín, el carácter plural y constructivo del conocimiento. A través de dos procesos específicos, Sócrates desarrollaba un universo dialógico en el que la palabra ajena es fundamental para sostener el itinerario de esclarecimiento. Con la *síncresis* se confrontaban varios puntos de vista sobre un cierto objeto, a partir de los cuales se esgrimían distintas técnicas de confrontación para dar lugar a las diferentes opiniones. A través de la *anácrisis* se intentaba provocar la intervención o respuesta del interlocutor de forma de avanzar en la dirección de aquel argumento que alcanzaba una fuerza persuasiva mayor. Bajtín no duda en llamar a los partícipes del diálogo socrático como *ideólogos*, desde el momento en que caracteriza su labor como una búsqueda de la verdad que es puesta a prueba (Bajtín, 1993:156-157). Aunque estamos algo lejos de la noción de ideología que viéramos en los apartados anteriores, Bajtín refiere tangencialmente con esta caracterización, a que la ideología y la verdad no expresan una oposición conceptual (como pensara cierto marxismo ortodoxo), sino una lucha que se entabla en el seno de la primera por alcanzar la segunda. Por ello, en los diálogos socráticos la referencia a la tradición es virtualmente inexistente. Los puntos de partida del diálogo se fijan en el propio intercambio y desde allí se conduce la argumentación. El desarrollo libre y creador que aporta este género cómico-

serio (Bajtín, 1993:158), rescata esa dimensión que lo carnavalesco conlleva: la horadación de los límites normativos imperantes.

La *sátira menipea* (así denominada en homenaje al filósofo Menipo de Gadara), a diferencia del diálogo socrático, incorpora ciertos elementos característicos de lo carnavalesco que luego aparecerán plenamente en el medioevo. El primero de ellos es la *risa*, la cual advierte la forma en que este género incorpora lo excepcional. La invención temática y filosófica no requiere un soporte lógico y persuasivo como lo expresaba el modelo socrático, razón por la cual, se vuelve porosa cualquier pretensión de verosimilitud. Otro elemento, tiene que ver con la explosión de lo fantástico como recurso que pone a prueba la verdad en su búsqueda constante. A todo ello, también se integra la expansión del simbolismo que incorpora de forma mítico-religiosa un 'naturalismo de los bajos fondos' ciertamente extremo y grosero, visto desde la actualidad. En la sátira menipea, cambia la geografía de los acontecimientos: se integran las cárceles, los antros y lupanares donde escenas escatológicas y orgiásticas entrecruzan realidades invisibles en los diálogos socráticos. En ella se reúnen, lo mismo, usos verbales limítrofes en la comprensión cotidiana, como el oxímoron y los contrastes, desde los cuales también se hace un espacio para ciertas concepciones de utopías sociales. Los géneros menores también hacen su aparición en un grado de entrecruzamiento de prosa y verso, sin una aparente estructura identificable. Un rasgo importante que involucra la sátira es la forma en que retrata la actualidad y valoración de los acontecimientos de época. Bajtín hará referencia aquí al *acento ideológico* – retomando el *locus* voloshinoviano—con que el género escudriña las escuelas filosóficas, religiosas y científicas, en formas polémicas, tanto declaradas como implícitas (Bajtín, 1993:167). Por todo ello, la incidencia de este género para nuestro autor es un mojón que estructura el futuro desarrollo literario de lo novelesco, hasta llegar a sus formas más modernas en el siglo XIX y particularmente a la obra de Dostoievski.²⁸

El carnaval se coloca así en el centro de las preocupaciones bajtinianas, no sólo como una circunstancia social de múltiple significación y utilidad para el estudio de la cultura, sino como influencia determinante en la literatura, en lo que hace a la conformación genérica. El fenómeno carnavalesco es un espectáculo cuya complejidad y heterogeneidad constitutivas se plasman de forma variada de acuerdo con las épocas, las geografías y los festejos que involucren. Como espectáculo alcanza una multitud de expresiones que superan en mucho aquello que puede verbalizarse, comportándose como un entramado semiótico de una riqueza difícilmente igualable en otras formas de estructuración de colectivos sociales, con excepción, quizás, de los procesos revolucionarios. Una definición condensada por nuestro autor permite captar su nota esencial:

“El carnaval es un espectáculo sin escenario ni división en actores y espectadores. En el carnaval, todos participan, todo mundo comulga en la acción. El carnaval no se contempla ni tampoco se representa, sino que se vive en él según sus leyes mientras éstas permanecen actuales, es decir, se

²⁸ “La combinación orgánica de diálogo filosófico, alto simbolismo, aventuras fantásticas y naturalismo de bajos fondos, es el rasgo notable de la menipea que se conserva en todas las etapas posteriores del desarrollo de línea dialógica en la prosa novelesca [...]” (Bajtín, 1993: 162-163).

vive la *vida carnavalesca*. Esta es una vida desviada de su curso *normal*, es, en cierta medida, la ‘vida al revés’, el ‘mundo al revés’ (*monde à l’envers*)” (Bajtín, 1993: 172-173 – itálica original)

Si el carnaval es un mundo invertido, es porque distiende fundamentalmente el mapa normativo con que cotidianamente se organizan las jerarquías sociales. Las leyes, prohibiciones y limitaciones impuestas se suspenden durante el plazo de las festividades, en tanto que la multiplicidad del contacto físico y familiar entre las personas no reconoce barreras de clase ni posiciones privilegiadas. Cierta nota excéntrica invade todas las prácticas sin mayor cuestionamiento sobre sus razones o finalidades.

Las acciones carnavalescas horadan las formas entronizadas de la autoridad política (rey) y la autoridad eclesiásticas (sacerdote). La dimensión bufonesca y trato burlesco con que se alude a esos personajes disuade a todo protagonista de repetir fórmulas de pleitesía, respeto y protocolo como habitualmente se requiere en el trato cotidiano. La igualdad y la libertad se extienden como un manto transitorio de corte anarquizante, desde el cual las percepciones se reorientan en pos de una relativización de aquello que en circunstancias estables es visto como fijo y sustancial. Los opuestos caminan de la mano, de forma que las injurias y elogios, groserías y sutilezas, sabiduría y estupidez se desplazan con igual valor frente a una misma realidad. Un ciclo de muerte y renacimiento parece teñir el funcionamiento de las imágenes carnavalescas cuya base se encuentra en el rescate de formas no verbales de comunicación que desequilibran los patrones de codificación semiótica habituales (Bajtín, 1993: 175-177).

Mientras que las aproximaciones de nuestro autor en esta caracterización se apoyan sobre todo en la idea de que el carnaval presenta una escena de confusión, mezcla, solapamiento y desorden, las formulaciones que desarrolla en la tesis sobre Rabelais, cambian marcadamente el tono, para enfatizar una perspectiva dual en que parece redefinirse la lógica carnavalesca. Concretamente, nos referimos a cierto binarismo que imprime Bajtín en las caracterizaciones que hace en esta obra (Morson–Emerson, 1990:435), desde el cual, expone una serie de pares analíticos con los cuales indaga en torno al fenómeno carnavalesco como la convivencia de dos culturas, cuya simetría transitoria las ubica en una posición de disputa de tipo excepcional.

La dupla conceptual más representativa es la contraposición entre la *ideología oficial* y la *no-oficial*. Ella condensa el contrapunto que emerge durante el carnaval y que el resto del año queda soterrado y retenido. La oposición se duplica en otras equivalentes, como son espacio público/privado, plaza/iglesia o estado, corporal/espiritual, terrenal/celestial. Este mapa dicotómico que Bajtín plantea permite pensar que el fenómeno carnavalesco se expresa en una dimensión espacial particular, desde la cual se cuestiona la legitimidad del vocabulario, imágenes y normas que emanan del poder. En cierta medida, lo carnavalesco viabiliza la emergencia de las formas subterráneas de la sociedad desde las cuales surge lo *prosaico*.

La dimensión prosaica del carnaval tiene un doble registro. Tal como afirman Morson – Emerson (1990:15), por un lado lo prosaico alude a la forma en que la literatura incorpora la lógica carnavalesca, es decir, negando la poética, las formas consagradas, rescatando, por el contrario, la prosa y más adelante la

novela. Pero por otro lado, lo prosaico hace pie en el substrato ordinario, cotidiano y hasta cierto punto vulgar, en el que descansa la experiencia vital. Esta espacialidad particular, que habitualmente se halla organizada verticalmente desde el poder, es la que se horizontaliza en los tiempos del carnaval. Por ello es factible que hablemos de una topografía carnavalesca. La plaza pública allana las asimetrías sociales y relativiza las diferencias jerárquicas. Allí se crean novedosas formas de comunicación en la que el vocabulario pierde su connotación y semántica habituales: “[...] se elaboraban formas especiales del lenguaje y de los ademanes, francas y sin constricciones, y abolían toda distancia entre los individuos en comunicación, liberados de las formas corrientes de etiqueta y de las reglas de conducta.” (Bajtín, 1987:15)

La clave terrenal de lo carnavalesco corporiza una ‘ideología deliberadamente no oficial’ divergente con las expresiones oficiales de la Iglesia y del Estado. La visión alternativa que condensa la literatura carnavalesca se abre paso como un segundo mundo y una segunda vida que se erige de forma contigua al espacio oficial. (Ponzio, 1998:176-177). Esa visión alternativa, larvada en las profundidades telúricas de lo natural y corpóreo, permite avizorar en la divisoria de clases que atraviesa el tejido social, una brecha momentánea que cuestiona esa misma fractura rescribiéndola con matices utópicos e ideales. La dimensión festiva de lo no oficial aletarga el sedimento de lo tradicional y reimprime una nueva realidad a los signos verbales y no verbales. Las vestimentas, los gestos, el vocabulario y las insignias sociales emplazan nuevos sistemas de significación que perforan las diferencias clasistas, instituyendo una cierta lógica comunal con un fuerte potencial subversivo.²⁹ En este contexto, nos parece importante detenernos en dos aspectos que Bajtín realza para pensar el fenómeno carnavalesco. Nos referimos a la visión del hombre que desarrolla el realismo grotesco y el papel que cumple la risa en las prácticas e intercambios del discurso social. Ambas dimensiones nos ofrecen algunas coordenadas precisas para demarcar el funcionamiento de la trama de signos, que estructuran la plaza pública como epicentro de las festividades carnavalescas.

3.1 *Homo duplex* y realismo grotesco

La tradición filosófica occidental desplegó de forma recurrente la imagen del hombre como una dualidad en tensión, cuyo conflicto se renovaba de forma incesante entre dos polos opuestos. De un lado, las partes ‘inferiores’ que recuerdan la naturaleza animal del hombre, en la cual ciertas pasiones lo dominan y controlan, cercenando su libertad. Esta última es, sin dudas, la propiedad distintiva del género humano que lo separa del resto de la naturaleza, para cuyos ejercicios y salvaguarda es necesario recalar en la parte ‘superior’ de todo individuo: sus facultades intelectivas, la razón o el espíritu.

²⁹ El carnaval es “[...] una especie de momento único, ‘utópico’ (en el sentido actual del término), profundamente *político*, sin intereses de partido. Político en cuanto representa y revela el anhelo de libertad del ser humano, que en inversiones sociales subvierte el poder de la subyugación, y desafía las jerarquías dominantes, otorgándole la palabra a cuanto la jerarquía, el orden y el poder silencian y oprimen para mantener sus normas. El texto ‘carnavalizado’ refracta el momento único, especial, en que la literatura privilegia y fecunda el discurso de los oprimidos.” (Zavala, 1991: 70)

La búsqueda de una gramática para que esta última región logre controlar la primera, desveló a filósofos, clérigos y hombres de estado, con la intención de alcanzar y perfeccionar el funcionamiento de la maquinaria estatal y con ello, resolver el problema del gobierno de los hombres. En el Renacimiento esa problemática adquirió carta de ciudadanía, poniendo en boca de Machiavelli y Moro los pilares de una indagación que se expandiría hasta el mundo burgués bajo la égida de las teorías contractualistas y sus derivados (Groccio – Pufendorf – Hobbes – Locke – Rousseau)

Frente a esta singular tradición filo-política, Bajtín recala en la literatura enigmática de Rabelais con la finalidad de analizar aquello que lo ha vuelto excepcional en la tradición literaria, desde el siglo XVI a nuestros días (Bajtín, 1987: 8).³⁰ La llave de esa indagación es aportada por el curioso interés, que habría mostrado el escritor francés por relevar y apropiarse de las formas de la cultura cómica popular medievales. En ellas emerge una visión del hombre que no sólo vindica aquello que la tradición oficial habría intentado soterrar, sino que la invierte para testimoniar su primacía. En pocas palabras, Rabelais entroniza al hombre en las facetas que la cultura oficial considera execrables y degradantes. El escritor francés puso en el centro de su obra literaria un abanico de “imágenes del cuerpo, de la bebida, de la satisfacción de necesidades naturales y la vida sexual. Son imágenes hipertrofiadas y exageradas [que hicieron que] muchos bautizaran a Rabelais con el título del gran poeta de la ‘carne’ y el ‘vientre’.” (Bajtín, 1987: 23) Si el cuerpo alberga dos ‘naturalezas’, Rabelais describe y exalta la inferior. En ella se conjugan diversos sistemas de significación, enlazados en aquello que Bajtín llama ‘principio de la vida material y corporal’ (Bajtín, 1987: 24).

Un aspecto central de ese principio se relaciona con la recurrencia de lo *escatológico*, en sus dos dimensiones. Los excrementos funcionan, no sólo como un centro desde el cual el vocabulario degrada, alegra, insulta o valora (en toda esa multiplicidad y ambivalencia) (Bajtín, 1987: 133-134), sino que también conforma una referencia desde la cual el cuerpo organiza su economía fisiológica, como expresión de nutrición, crecimiento y renovación (*ídem*: 135). Asimismo, los excrementos también ostentan semióticamente una significación que alude al otro plano de lo escatológico: la vida después de la muerte. Los desperdicios humanos son vivificados como un tránsito de renovación, fecundidad, cuyo fluido rescata un ciclo social de la vida en el que se simboliza la resurrección (*ídem*: 158). Aquello que abona los suelos es aquello que permite, mediante la temporalidad de las estaciones, garantizar el futuro alimento. Con ello, los excrementos desafían la muerte (hambrunas – enfermedades) insuflando vida a los ciclos de la naturaleza, desvaneciendo los temores y dejando paso a lo cómico-festivo.

³⁰ Con esto no queremos afirmar que la intención del estudio bajtiniano tenga una motivación política expresa. Sin embargo, es cierto que la mirada depositada en la historia de las ideas sobre el desarrollo cultural en Occidente, otorgó a la *cultura popular* un lugar menor, por lo menos hasta las transformaciones historiográficas comenzadas en Francia a mediados del siglo XX. Aunque lateral en ese contexto, la perspectiva bajtiniana permite explorar consecuencias amplias para sus aportes, entre las cuales, las políticas no son desdeñables. En pocas palabras, se trata de justipreciar la labor pionera del autor ruso por explorar ciertos andamiajes del orden social, focalizando el lugar de aquellos que ocupan los estratos más bajos, a los fines de reflejar su particular visión del mundo.

La vida material y corporal de la colectividad organiza la dinámica de los cuerpos individuales en un concierto de intercambios de fluidos (alimenticios – sexuales – excretorios) que los integra en un cuerpo colectivo que crea y recrea su relación con la tierra como origen y destino. La corporeidad discontinua del privatismo egoísta oficial es doblegada frente a un cuerpo social en el que se diluyen las fronteras subjetivas.³¹ Una fisiología desnuda, explicitada y compartida, transmuta la privacidad de la vida ordinaria en la sobre exposición lúdico-fantástica de la plaza pública. *Realismo grotesco* es el rótulo con que Bajtín no sólo aglutina estas características, sino la manera en que logra estabilizar el comportamiento del género discursivo carnavalesco y su incorporación a la literatura en la apropiación rabelaisiana:

“El rasgo sobresaliente del realismo grotesco es la degradación, o sea la transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, idea y abstracto [...] La imagen grotesca caracteriza un fenómeno en proceso de cambio y metamorfosis incompleta, en el estadio de la muerte y del nacimiento, del crecimiento y de la evolución. La actitud de respeto al tiempo y la evolución, es un rasgo constitutivo (o determinante) indispensable de la imagen grotesca. El otro rasgo indispensable, que deriva del primero, es su ambivalencia, los dos polos del cambio: el nuevo y el antiguo, lo que muere y lo que nace, el comienzo y el fin de la metamorfosis, son expresados (o esbozados) en una u otra forma.” (Bajtín 1987: 24/28 – itálica original)

La dimensión comunitaria de la plaza pública no dejaba espacio para la idea de individuo. El individualismo burgués tendrá que aguardar hasta el siglo XVII para despuntar sus primeros lineamientos. En cierto sentido, la emergencia de ‘lo bajo’ a la que Bajtín alude, es un reflejo del comportamiento de la especie, es decir, de una visión del hombre como entidad total que demuestra y reproduce su condición sólo en la recreación plural del espacio público. El realismo grotesco condensa así la estética de lo carnavalesco, haciendo explícita la relatividad y negación de la identidad y del sentido único (Drucaroff, 1996: 130). Una práctica paradigmática desmonta la estabilidad de la cultura oficial: *la risa carnavalesca*. En ella nuestro autor verá, no sólo la justificación de lo cómico frente a la seriedad del poder, sino la posibilidad de advertir una cosmovisión alternativa a la legítima, que en los siglos venideros perderá.

3.2 *Asir a la risa*: una imposibilidad palindrómica

Para Bajtín, la risa tiene un lugar central en la ideología carnavalesca. Sus fuentes las remonta a la antigüedad en las figuras de Demócrito, Hipócrates y Aristóteles. Con los primeros, la risa aparece como una visión unitaria del mundo, haciendo las veces de una institución espiritual para el hombre maduro. Por ello, Hipócrates enfatizará su valor curativo y catártico. Para Aristóteles, la

³¹ Para nuestro autor, la estética oficial renacentista tornaba invisible aquello que el carnaval sobre-exponía. Para aquella: “El énfasis está puesto en la individualidad acabada y autónoma del cuerpo en cuestión. Se describen sólo los actos efectuados por el cuerpo en el mundo exterior, actos en los cuales hay fronteras claras y destacadas que separan al cuerpo del mundo y los actos y procesos intracorporales (absorción y necesidades naturales) no son mencionados. El cuerpo individual es presentado como una entidad aislada del cuerpo popular que lo ha producido.” (Bajtín, 1987: 33)

risa aparece como una marca distintiva (de igual forma que la voz) de la condición humana sobre el resto de la naturaleza (Bajtín, 1987: 66-67).

En el Renacimiento, la risa va a adquirir un valor central como forma de cosmovisión (*Weltanschauung*) del mundo con una intención regeneradora e integradora. A diferencia de la risa puramente satírica moderna, la risa carnavalesca es un patrimonio del *pueblo*, desde el cual se expande, de forma integradora, hacia todos. De ahí también, su carácter *universal*, conteniendo y abarcando la totalidad de las cosas y las personas. La concepción del mundo en su conjunto es vista en su dimensión jocosa y alegre, reproduciendo a su paso su nota distintiva: la *ambivalencia* (Bajtín, 1987: 17).

La risa popular se expresa de forma burlona y sarcástica, negando y afirmando el mundo que lapida y reconstruye a la vez. A diferencia de las formas modernas de la risa, su expresión carnavalesca no excluye a los que ríen, a través de la negación de aquello que es objeto de la burla. Por el contrario, el que ríe es partícipe de ese mundo que la risa universaliza, y cuya incomplitud requiere de una visión de conjunto. Por ello, el carácter utópico y festivo atentan contra toda concepción de superioridad que organice las jerarquías sociales desde la autoridad del Estado o la Iglesia. La risa popular permite desacralizar los resortes del poder a través de su función catártica y degradante. Su pretensión universalista oficia como vínculo integrador inclusivo, el cual potencia el nivel horizontal de las prácticas que se abren paso en el espacio de la plaza pública. En pocas palabras:

“La verdadera risa, ambivalente y universal, no excluye lo serio, sino que lo purifica y lo completa. Lo purifica de dogmatismo, de unilateralidad, de esclerosis, de fanatismo y espíritu categórico, del miedo y la intimidación, del didactismo, de la ingenuidad y de las ilusiones, de la nefasta fijación a un único nivel, y del agotamiento. La risa impide a lo serio la fijación, y su aislamiento respecto de la integridad ambivalente.” (Bajtín, 1987: 112)

En ello radica su potencial y, a su vez, las dificultades que representa para el poder regio y clerical, visto su carácter expansivo y contagioso. Como correa de transmisión entre el cuerpo y el alma, la risa conforma un aspecto central del principio material corporal que Bajtín tanto recalca. Asimismo, como distancia burlona y degradante, la risa popular debilita el miedo a la muerte y a la seriedad del poder, apuntalando desde los ‘bajos fondos’ una mirada regeneradora que recalca, constantemente, la precaria estabilidad de las formas culturales fijas y significadas por la tradición. Como acento particular, la risa distorsiona los signos legítimos y los recrea en formas extrañas al poder, abriendo una brecha de indeterminación que libera las visiones mundanas de la tutela ortopédica de las instituciones del Estado, ejercidas como formas de control del tiempo, del espacio y de los cuerpos.

4. La matriz genérica y topológica del discurso social carnavalesco

Frente a la dimensión ilimitada de lo social, cargada de propiedades innumerables, la translingüística bajtiniana introduce con la noción de género un modelo que permite estabilizar la comprensión de las formas de significar el mundo (Todorov, 1981: 127). Ese vínculo que establece entre el género literario y el género discursivo es lo que nos permite visualizar ahora, el

potencial que encierra la *parodia* como forma de comportamiento ideológico en el fenómeno carnavalesco.

La parodia, de forma similar a la sátira, atenta contra las jerarquías tradicionales, desacralizando sus valores por vía de la imitación voluntaria de aquellos modelos que se pretende relativizar. A partir de allí, un personaje, una autoridad, un texto, una vestimenta, en fin, todo aquello en que puede apoyarse la cultura oficial, es considerado en su doble faz. Perdiendo la literalidad que la vuelve legítima, la parodia de lo sacro, lo político y lo formal genera una distancia que potencia la crítica por medio de una operación de transcodificación. La parodia carnavalesca muda el escenario de significación de sus coordenadas habituales, logrando acentuar, con ello, la dimensión neutra que tienen los signos por fuera del *acento-tono* (Voloshinov) o *tacto* (Medvedev) que le asignen los distintos sectores sociales. Los ‘aires de familia’ en que se inserta el vocabulario carnavalesco rescriben la significación de aquello que en su literalidad puede ser objeto de veneración, pleitesía, respeto y adoración. Las imágenes sacras, las figuras emblemáticas de la autoridad (rey – sacerdote) puede asumir en esta nueva topografía las mismas funciones que el bufón, el arlequín o el payaso. La parodia inflige una hendidura en la neutralidad de los signos, que advierte la ambigüedad y ambivalencia de aquello que desde el poder se intenta clausurar de forma vertical como monológico.³²

Aunque la parodia sostiene una de las múltiples aristas de lo cómico, también advierte sobre los sutiles mecanismos con que la cultura oficial intenta sujetar, desde la seriedad, el abanico de los sentidos posibles. No es casual, en este particular, que la parodia logre plasmar como dispositivo genérico aquello que vuelve sustantivo lo carnavalesco: *el mundo al revés*. En cierta forma, el realismo social que horizontaliza el mundo a la vez sagrado y entronizado, le otorga a la acción de parodiar un potencial semiótico considerable. Nos referimos a la distancia y cercanía que la parodia teje entre el sujeto que parodia y el objeto que es parodiado. En otras palabras, como tensión particular sólo es factible parodiar a partir de una distancia relativa desde la cual se puede advertir el efecto de una acentuación divergente del signo. Aquí no estamos lejos de observar la especificidad de la lucha de clases que tanto reclamara Voloshinov. La parodia congrega las miradas contrarias sobre un mismo fenómeno que suspende en su acentuación legítima, confiriéndole, desde su ambigüedad, una carga de sentido contraria.

En este sentido es que Bajtín advierte la peculiaridad de la parodia carnavalesca frente a su forma moderna: “[...] la parodia carnavalesca está muy alejada de la parodia moderna puramente negativa y formal; en efecto, al negar, aquella resucita y renueva a la vez. La negación pura y llana es casi siempre ajena a la cultura popular.” (Bajtín, 1987:16) Su principal función no es la destrucción del mundo del que se distancia, sino tornar los objetos de importancia de la ideología oficial, el motivo lúdico y desenfrenado de la festividad (Bajtín, 1987: 81). La parodia establece la dualidad constitutiva de la

³² El propio Voloshinov –expresada en la terminología del acento social—advertía tempranamente la dinámica de esta operatoria: “La clase dominante busca adjudicar al signo ideológico un carácter por encima de las clases sociales, pretende apagar y reducir al interior la lucha de valoraciones sociales que se verifica en él, trata de convertirlo en signo *monoacentual*.” (Voloshinov, 1992: 50 – itálica nuestra)

significación social, dimensión dialógica y polifónica frente a la cual el poder intenta marginar la otredad del lenguaje (Zavala, 1991: 69)

En este contexto se vuelve claro porqué la ironía vehiculiza predominantemente las formas de la interacción discursiva carnavalesca. Varios aspectos merecen aquí consideración. En primer lugar, como tropo, la ironía afecta la carga semántica literal del enunciado con miras a transmitir un sentido figurado. Esa afectación es la que corporiza el accionar del género paródico.

En segundo lugar, la antífrasis o el desfase entre uno y otro sentido (literal-superficial vs. irónico-profundo) requieren ciertos elementos contextuales que permitan al destinatario percibir la actitud enunciativa del emisor. Por ello son fundamentales ciertas consideraciones sobre la interacción discursiva y la dimensión paraverbal que organizan la comunicación. La ironía interseca de forma específica el lenguaje verbal y no verbal para hacer manifiesta su significación. Como dispositivo retórico patentiza aquello que Voloshinov llamara '*la palabra en la vida*'.

Asimismo, la ironía sostiene materialmente la resignificación desde la cual se sostiene lo cómico-carnavalesco. Atenta contra la seriedad oficial, invierte su semántica y se distancia lo suficiente de sus consecuencias sociales, como para distender los patrones racionales e intelectivos de la comprensión del mundo y retrotraer a los hombres a una de sus raíces más sensuales: la risa. Un enunciado, que a fin de cuentas, surge directamente de las profundidades viscerales del cuerpo (Eagleton, 1998:227).

5. A modo de conclusión

Los análisis hasta aquí efectuados nos permiten esbozar algunas conclusiones. En primer lugar, podemos afirmar que más allá de la polémica sobre la autoría bajtiniana de los textos deuterocanónicos, la presencia de la matriz marxista se hace palpable en el resto de su obra. Efectivamente, esa presencia está lejos de ser complaciente con las versiones oficiales del poder político soviético. Por el contrario, constituyen una muy sugerente renovación de los lineamientos trazados por la pluma de Marx. La concepción de la ideología se amplía de forma de poder pensarse su especificidad al interior de una propuesta translingüística, que focaliza la dimensión socio-política que delinea la lucha por otorgarle y reconocerle significación a los procesos sociales.

Con ello la literatura deja de ser un lugar lateral como objeto de estudio para ocupar una plaza central en el análisis del discurso social de una época. No sólo porque cronotópicamente puede proyectar, de forma privilegiada, un semblante desde el cual es factible examinar el campo de lo decible en un momento histórico determinado, sino porque también, permite advertir el registro múltiple, dialógico y polifónico que entreteje las tramas de significación social, dando cabida a las formas de cultura soterradas.

Por otra parte, el análisis de la parodia como género (literario – discursivo) y la ironía como tropo, nos han acercado a ciertos dispositivos concretos con que se estructuran los posicionamientos ideológicos en pugna. La distancia, ambivalencia y desnaturalización con que estos mecanismos corroen las significaciones sedimentadas y clausuradas por los sectores dominantes,

permite pensar que la ideología carnavalesca encierra un potencial crítico y alternativo que emerge desde las culturas no-oficiales, con la finalidad de desafiar aquello que goza de la visibilidad legitimadora del poder. Se podría decir que el fenómeno carnavalesco también es la suspensión momentánea del orden de cosas para que ese orden continúe. Sin embargo, también es cierto que la conmoción y grietas que puede abrir el asedio semiótico de las clases subalternas al bloque en el poder –para usar una expresión gramsciana— puede afectar considerablemente los términos de los conflictos que entre ellos se entablan. En pocas palabras, la aparente virtualidad de la puja por el registro sígnico, pasa a ser real en las consecuencias que trae aparejadas. Dotar de significación a un estado de cosas, reclamarla, disputarla o reproducirla, no deja de expresar una dimensión tan práctica (política) como cualquier otra intervención sobre lo social.

Esa misma práctica significativa es la que salvaguarda la perspectiva bajtiniana, cuando indaga el prosaico mundo carnavalesco y las formas en que la literatura lo incorpora. La condición no-unívoca de los signos rescribe constantemente la dialéctica social, sin necesidad de pensar que la hegemonía puede estabilizarse como una sutura permanente que, desde la verticalidad del poder, administra los sentidos legítimos. Justamente, si la dialéctica se rescribe, es porque no hay, desde esta postura, una superación garantizada en el movimiento de contradicción. La noción bajtiniana de ideología recoge la apertura social que expresan los procesos múltiples de semiosis que organizan la experiencia de toda colectividad, recordando de forma constante, la inestabilidad, artificialidad y precariedad de todo cierre monológico de la cultura. La literatura carnavalesca y la ideología que ésta expresa, asimila paradigmáticamente aquella sentencia con que el propio Bajtín concluyera el último de sus escritos: “No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección” (1990: 393). Con el convencimiento de este enunciado, no podemos reclamar sino, una futura continuidad a las líneas que aquí concluyen.

Bibliografía:

- AMICOLA, José (1997) *De la forma a la información. Bajtín y Lotman en el debate con el formalismo ruso*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora.
- BAJTIN, Mijail (1987) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Buenos Aires, Alianza.
- BAJTIN, Mijail (1993) *Problemas de la poética de Dostoievski*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BAJTIN, Mijail (1998) *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- BAKHTINE, Mikhaïl (1978) *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- CLARK, Katherina – HOLQUIST, Michael (1984) *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Harvard University Press.
- DRUCAROFF, Elsa (1996) *Mijail Bajtín. La guerra de las culturas*, Buenos Aires, Almagesto.

- EAGLETON, Terry (1998) *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra.
- ERLICH, Victor (1955) *Russian Formalism. History-Doctrine*, The Hague, Mouton & Co.
- LENIN, Vladimir (1969) [1909] *Materialismo y empiriocriticismo*, en Lenin, V. *Obras completas*, Tomo XIV, Buenos Aires, Cartago.
- MANCUSO, Hugo (2005) *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail M. Bachtin*, Buenos Aires, Paidós.
- MARX, Karl – ENGELS, Friedrich (1985) *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos
- MARX, Karl (1998) *El Capital – Vol 1*, México, Siglo XXI.
- MEDVEDEV, Pavel (1994) *El método formal en los estudios literarios*, Madrid, Alianza.
- MORSON, Gary – EMERSON, Caryl (1990) *Mikhail Bakhtin. Creation of Prosaics*, Stanford University Press, Stanford.
- PONZIO, Augusto (1998) *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*, Madrid, Cátedra.
- RODRIGUEZ MONROY, Amalia (1994) *De la palabra y su fiesta de resurrección: problemas de una poética formal*. En MEDVEDEV, Pavel (1994) *El método formal en los estudios literarios*, Madrid, Alianza.
- SILVESTRI, Adriana – BLANCK, Guillermo (1993) *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*, Barcelona, Anthropos.
- TODOROV, Tzvetan (1981) *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Seuil.
- TROTSKY, León (1989) *Literatura y revolución*, Buenos Aires, Crux.
- VOLEK, Emil (1985) *Metaestructuralismo. Poética moderna, semiótica narrativa y filosofía de las ciencias sociales*, Madrid, Fundamentos.
- VOLOSHINOV, Valentin (1992) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- VOLOSHINOV, Valentin (1997) *La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica*. En Bajtín, Mijail *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos.
- VOLOSHINOV, Valentin (1999) *Freudismo. Un bosquejo crítico*, Buenos Aires, Paidós.
- WERTSCH, James (1988) *Vigotsky y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós.
- WILLIAMS, Raymond (1997) *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.
- ZAVALA, Iris (1991) *La posmodernidad y Mijail Bajtín. Una poética dialógica*, Madrid, Espasa Calpe.
- ZAVALA, Iris (1996) (coord.) *Bajtín y sus apócrifos*, Barcelona, Anthropos.