

Uruguay Cortazzo

IDENTIDAD Y NEGACIÓN
El discurso crítico de Alberto Zum Felde

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da universidade Católica de Pelotas, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Letras.
Área de concentração: Linguística Aplicada.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Aracy Ernst-Pereira

Pelotas
2006

AGRADECIMIENTOS

A la Prof.^a Carmen Matzenauer , por la sana locura con que conduce el programa de posgraduación.

A la Prof.^a Aracy Ernst-Pereira, por promover con sagacidad mis revueltas filosóficas.

A los que me rodean, por la amorosa distancia y silencio que guardaron.

A los pájaros de la calle Senador Mendonça y a las plantas de mi patio, por recordarme la maravillosa intrascendencia de la vida.

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a refletir sobre a crítica literária de um ponto de vista discursivo. A partir dos textos do crítico uruguaio Alberto Zum Felde tenta-se evidenciar como a produção de sentidos e valores, atribuído às obras literárias provém da inscrição numa formação discursiva que regula os enunciados sobre a identidade latino-americana. A posição do sujeito dentro dessa formação discursiva está definida pela negação de que essa identidade exista no momento presente. Considerando o enunciado “no ser aún” como a formulação de referência, estuda-se o conflito entre as formações discursivas opostas: a colonialista, que impede a emergência da identidade, e a indígena, por não se adaptar às exigências da modernidade. Finalmente estuda-se o funcionamento da negação da identidade no discurso crítico sobre a literatura uruguaia. O resultado paradoxal que aparece é que essa literatura não existe ainda, confirmando-se a operatividade do enunciado de referência.

Palavras-chave: discurso, identidade latino-americana, negação, crítica literária.

RESUMEN

El presente trabajo se propone reflexionar sobre la crítica literaria desde un punto de vista discursivo. A partir de los textos del crítico uruguayo Alberto Zum Felde, se intenta evidenciar como la producción de sentidos y valores que se atribuyen a las obras literarias, provienen de la inscripción en una formación discursiva que regula los enunciados sobre la identidad latinoamericana. La posición de sujeto dentro de esa formación discursiva está definida por la negación de que esa identidad exista en el momento presente. Considerando el enunciado “no ser aún” como la formulación de referencia, se estudia el conflicto con las formaciones discursivas opuestas: la colonialista, que impide la emergencia de la identidad, y la indígena, por no adecuarse a las exigencias de la modernidad. Finalmente se estudia el funcionamiento de la negación de la identidad en el discurso crítico sobre la literatura uruguaya. El resultado paradójico que aparece es que esa literatura no existe aún, confirmándose la operatividad del enunciado de referencia.

Palabras claves: discurso, identidad latinoamericana, negación, crítica literaria.

SUMÁRIO

INTRODUCCIÓN.....	06
1. REFERENCIAL TEÓRICO.....	11
1.1 EL DISCURSO.....	11
1.1.1 En el principio era la máquina.....	12
1.1.2...pero la máquina no era perfecta.....	22
1.1.3 ...y entonces surgió la red.....	24
1.2 LA IDENTIDAD.....	31
1.3 LA NEGACIÓN.....	36
1.3.1 La perspectiva de la teoría gramatical.....	36
1.3.2 La negación en la teoría de la enunciación.....	43
1.3.3 La negación más allá de la enunciación.....	46
1.3.3.1¿Un residuo teórico?.....	52
2. METODOLOGIA.....	54
2.1 La crítica literaria como campo discursivo.....	58
3. ANÁLISIS DEL CORPUS.....	61
3.1 La FD identitaria.....	64
3.2 Las regiones de la FD.....	68
3.3 La negación del otro.....	75
3.4 Por una epistemología de la liberación.....	85
3.5 La negación en el discurso crítico.....	92
3.6 La negación de la literatura uruguaya.....	101
4. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES.....	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	126

INTRODUCCIÓN

Mi relación con Zum Felde comenzó bien temprano, en mis épocas de estudiante de literatura. Su *Proceso Intelectual del Uruguay* era inevitable cuando se trataba de las letras uruguayas. Al mismo tiempo, los profesores nos advertían que tomásemos cuidado con sus valoraciones, pues eran muy controversiales. Su lectura era imprescindible, pero peligrosa para los recién iniciados. Esto le otorgaba un aire extraño, donde la autoridad se mezclaba con la desconfianza. Indudablemente su texto era central, lugar obligatorio por el que había que pasar, pero, al mismo tiempo, también se sentía una cierta marginalidad. Al contrario de las otras referencias, donde leíamos seguros la verdad sobre la literatura, los textos zumfeldianos tenían un algo de indisciplina, de desacato que generaba una cierta incomodidad académica.

Fue ya, bajo la dictadura militar, que, por encargo de una editorial, escribí mi primer trabajo sobre Zum Felde. Además de todas sus grandes obras, tuve que recorrer diez años de crítica enterrada en periódicos y que había sido completamente olvidada. Comencé, entonces, a darme cuenta dónde estaba su indisciplina: para él, la crítica no era un comentario de libros solamente. Era, como diríamos hoy, una práctica social que aparecía comprometida con la política vanguardista que llevaba a cabo, en ese entonces, José Batlle y Ordóñez. Y este aspecto no era ocultado por el crítico, sino que lo consideraba parte esencial de la propia actividad cultural. Distanciándose deliberadamente de la crítica académica, procuró, desde una plataforma mediática, poner al alcance de clases sociales menos favorecidas, los problemas literarios y estéticos, mostrando los vínculos políticos con la sociedad que se estaba construyendo en aquel momento.

Leer esos textos, en plena dictadura militar, era, para mí, recuperar una doble memoria: la de una actividad fundadora de una manera de entender la crítica en Uruguay y la de un compromiso democrático que, ahora, estaba quebrado. Como resultado de este

encuentro, publiqué en 1981 *Zum Felde, crítico militante*. Fue un modo indirecto de afirmar aquel compromiso y de religarme a una tradición que no podía ser olvidada.

Ya en el exilio, en un helado país nórdico, donde Uruguay no era ninguna referencia geográfica segura, la figura de Zum Felde volvió de nuevo a imponérseme, pero ahora con otra faz: su apasionada defensa de la identidad latinoamericana, en lucha con las poderosas potencias culturales metropolitanas. Yo estaba en ese lugar de poder, mirando hacia un país que casi no existía y que, a medida que pasaba el tiempo, se volvía cada vez más lejano e irreal.

Mi tesis de doctorado, *La Hemenéutica de Alberto Zum Felde*, fue dedicada a entender ese vínculo entre la crítica y la identidad. Fue un modo, también, de mantener la mía.

Pero lo curioso de esta historia fue que el propio exilio comenzó a revelarme otras identidades ocultas de América Latina. Aquellas que no se veían desde Uruguay. El discurso indígena, con el que tomé contacto, al mismo tiempo que terminaba mi tesis, me reveló un poder que hasta el momento no había percibido: el de los blancos criollos. Dentro de él estaba yo y desde allí había pensado siempre. La idea fue creciendo incómodamente y culminó en otra publicación: *Indios y Latinos. Ideologías, utopías, literaturas*, publicado en 2001.

A partir de esta nueva perspectiva, Zum Felde volvió a mostrar otra cara. Si por un lado había denunciado el neocolonialismo intelectual que se padecía en América Latina, también él colaboraba a construir otro hacia el interior del continente. Su preocupación fundamental por el “no ser aún” del americano, ignoraba el “ser” de los que “siempre habían sido”: los indígenas.

Es en este punto preciso de la reflexión que interviene mi encuentro fortuito con el análisis del discurso francés. Su concepción del sujeto, como resultado de afiliaciones a determinadas formaciones discursivas que se vinculan a saberes, a su vez, articulados a intereses sociales y su insistencia en la contradicción que se alberga en esas mismas

formaciones discursivas, me parecieron instrumentos idóneos para construir significaciones que no había percibido antes. En efecto, mis estudios anteriores partían del presupuesto mayor de la homogeneidad textual, vinculada a la idea de autor como centro unificado que ejerce el control absoluto de su texto. El AD me permitía, ahora, observar la heterogeneidad en la que un texto puede dispersarse. Si en una primera instancia me interesó destacar el carácter liberador de la obra de Zum Felde, en un segundo abordaje podía ver cómo esa liberación podía convivir con aspectos políticamente opresores. Es uno de los resultados a los que creo haber llegado aquí.

Por otra parte, el AD también me posibilitaba entender la crítica literaria como discurso, es decir, vinculada a todo un tejido sociohistórico. Y más aún, dejaba ver cómo el contexto latinoamericano hace que el discurso crítico surja antes de que se consolide una literatura que pudiera llamarse propiamente latinoamericana. Este rasgo habilita, también una reflexión sobre un aspecto poco destacado del discurso crítico: la posibilidad de producir y provocar una literatura aún inexistente.

En lo que concierne específicamente a Zum Felde, partiendo de la materialidad lingüística de la negación, intenté probar como la producción de sentidos y valores, atribuidos a los textos literarios, proviene de su inscripción en una formación discursiva, articulada a un triple nivel histórico y social: el americano, por lo que concierne al problema del neocolonialismo, el uruguayo, en relación a las transformaciones sociales iniciadas por el batllismo y , finalmente una circunstancia histórica puntual: la aparición del *Proceso* en el centenario de la Independencia del país. Sin embargo, no considero que su crítica se explique como una simple consecuencia de esos factores, es decir, si bien creo que los factores sociohistóricos determinan la actividad discursiva, esa determinación no se da en una sola dirección. También el sujeto puede incidir sobre su momento. Para decirlo en la terminología

del AD, si hay efectos de sentidos, también hay trabajos de sentidos. En el capítulo sobre los fundamentos teóricos discuto esta idea que retomo del último Pêcheux.

En mi concepto, el AD no debe ser visto tampoco como una teoría homogénea, que avanza, a través de críticas, revisiones y rectificaciones hacia una resolución final. Se trata de un proceso donde existe una fractura y una discontinuidad teórica. Como dice bien Malidier, hay un AD determinista y otro constructivista. Ambos pertenecen a FDs diferentes, tanto en lo que respecta a la concepción de la historia, como en lo que se refiere al lenguaje y al sujeto.

Discuto posteriormente otra noción importante para este trabajo: la de identidad cultural. Partiendo de un concepto sociológico, intento reflexionar sobre los vínculos políticos que se le articulan, para finalmente llegar a una definición discursiva de la identidad.

Después presento un rápido panorama sobre la negación, aspecto lingüístico central, ya que toda la perspectiva que desenvuelvo parte del vínculo entre la negación y la identidad: el “no ser aún” que Zum Felde considera como definitorio de la identidad latinoamericana, será la matriz a la que remitiré las negaciones que se instrumentan en su discurso crítico.

La negación, ya dentro del análisis del corpus, se constituyó en un espacio lingüístico privilegiado, pues me permitió reconstruir la FD a la que se afilia el crítico, observando los posibles discursos a los cuales se opone. Así, llegué a determinar una FD a la que denominé *identitaria*, constituida como consecuencia de la revolución independentista, a principios del siglo XIX.

Procuré describir, luego, las diferentes zonas internas que pueden ser delimitadas dentro de esa FD, así como los conflictos con otras FDs, fundamentalmente la colonialista, que se constituye como el otro discursivo externo, y la indígena, como el otro discursivo interno.

Posteriormente, observé como funciona la negación en el discurso cultural, para reconstruir la epistemología y la estética identitarias que se promueven, sus dificultades y sus contradicciones.

Finalmente, analicé la operabilidad de la negación en el discurso sobre la literatura uruguaya, que confirma el “no ser aún” matricial.

Mediante esta trayectoria, la crítica literaria puede ser vista, no como una mera disciplina que se limita a amplificar los textos literarios a través de comentarios parasitarios, sino como la posibilidad de generar una praxis que intenta, a partir de su inscripción en el momento en que surge, incidir en la literatura como forma de intervenir en la propia historia.

1 REFERENCIAL TEÓRICO

1.1 EL DISCURSO

El análisis del discurso (AD) de línea francesa surgió no con la vocación de transformarse en una disciplina académica, sino como un proyecto político: servir como una terapéutica que permitiese poner en evidencia los elementos que operan en las prácticas discursivas políticas, al servicio de la dominación social. Estudiar el discurso tenía, pues, como objetivo último liberar al propio discurso: “trabalhar em uma obra de desmistificação e fazer progredir a causa da revolução” (MAINGUENEAU, 1997, p. 72). Como observa Maingueneau, el “analista” del discurso se aproxima del psicoanalista (p. 69), adquiriendo así un estatus diferente al del estudioso o al del investigador. El “analista” es un profesional que coloca sus conocimientos al servicio de una práctica catártica que es beneficiosa para toda la comunidad. El conocimiento no se separa de la acción social.

Este carácter declaradamente militante es el que le ha dado al AD su perfil polémico, crítico y rupturista. Pero no sólo eso. Su principal propulsor, Michel Pêcheux, desarrolló su reflexión a través de una trayectoria problemática, llena de reformulaciones, descartes, rectificaciones y finalmente fracturas y disidencias. La actitud crítica frente a la sociedad y frente a la ciencia, se volvió también hacia el interior de la teoría, generando una constante desestabilización conceptual. Se intentaba, de algún modo acompañar el vértigo de los acontecimientos históricos: Pêcheux pensó el discurso entre la revolución estudiantil del 68 y el crepúsculo del marxismo, en un arco meteórico que va del éxtasis combativo al helado vacío del invierno político, donde el paraíso intelectual en el que había vivido se le reveló un “infierno” (PÊCHEUX, 1997b, p. 52). Ya casi al final de su carrera, se vio a sí mismo a través de otra metáfora de fuego: una especie de ave Fénix que se incendia en su propio hogar teórico, con la esperanza de renacer:

(...) eu tomo partido *pelo* fogo de um trabalho crítico, que, muito provavelmente, acabará por destruir a cidadela (...), embora haja, ao mesmo tempo, a possibilidade de que, por essa via, algo novo venha a nascer *contra* o fogo incinerador que só produz fumaça (PECHEUX, 1997a, p.294).

La vía del fuego crítico. Un fuego creador contra los fuegos de la infecundidad. Un fuego en el que terminará por incinerarse su propio portador con la esperanza de purificarse y resurgir de sus propias cenizas.

Si me he detenido en esta intensa metáfora es porque no solo expone la pasión con que fue encarado el tema: explica también el radicalismo de algunas tesis, la obstinación filosófica *son sus palabras* y la violencia final de la fractura.

El AD no es, como puede verse, un territorio pacífico: se libra en él, de modo más claro que en otras áreas, una “batalla filosófica” (p. 294), donde el tema de la significación se articula necesariamente al de la libertad humana: ¿es el individuo señor de su habla, como afirmaba Saussure, o es el lenguaje el que lo domina? ¿Están las prácticas lingüísticas enteramente determinadas por la sociedad o se puede hablar también fuera de las normas? ¿Somos un producto de la historia o somos productores de historia? De la respuesta que se dé, se desprenderá una concepción de la historia, del lenguaje, del sujeto... y de la política que defendemos en consecuencia. Porque todos esos elementos confluyen en la teoría del discurso. Comprenderlo es inevitablemente tomar posición.

1.1.1 En el principio era la máquina...

El proyecto de Pêcheux fue crear una semántica marxista que diera cuenta de las determinaciones sociales e históricas del significado. Este proyecto siguió muy de cerca al pensamiento de L. Althusser que propuso una lectura estructuralista de Marx, articulada con elementos del psicoanálisis lacaniano. La obra fundamental que le sirvió a Pêcheux de base

fue *Aparatos Ideológicos de Estado*, donde se proponía una nueva teoría del poder. En determinado momento del desarrollo del concepto de ideología, Althusser criticaba la idea de que las palabras designen cosas y posean un significado en sí, es decir, que el lenguaje sea transparente. La evidencia del significado era un puro efecto ideológico y, en nota al pie de página agregaba: “Os lingüistas (...) tropeçam freqüentemente em dificuldades que decorrem do desconhecimento do jogo dos efeitos ideológicos em todos os discursos _inclusive os discursos científicos.” (ALTHUSSER, 1974, p.94).

Fue esta dificultad la que estimuló a Pêcheux a fundar una teoría del discurso que tuviera en cuenta este vínculo esencial entre el lenguaje y la ideología. Sin embargo, en su primera obra, *Análisis Automático del Discurso*, el tema de la ideología no aparece claramente todavía. Se trata más bien aquí de definir el estatus lingüístico del discurso y de lograr una descripción puramente algebraica del mismo.

Partiendo de la dicotomía saussureana de lengua y habla, Pêcheux critica la idea de que el habla sea el espacio donde el sujeto ejerce su poder sobre la lengua. El trayecto que va del sistema a su uso, no es el “caminho da liberdade humana” (PECHEUX, 1993 a, p. 71), como pensó Saussure y reafirmó Jakobson. El habla también está sometida a coerciones, con la diferencia de que esas coerciones no son lingüísticas: dependen de la situación en la que se realiza el uso. Pêcheux propone, entonces, desplazar la explicación hacia un terreno no lingüístico: es el contexto el que determina la presencia de *mecanismos discursivos*. Entendido así, el discurso se situaría en un nivel intermedio entre el sistema y el habla como un regulador contextual de las prácticas lingüísticas, un *proceso de producción*: “Propomos designar por meio do termo *processo de produção* o conjunto de mecanismos formais que produzem um discurso de tipo dado em “circunstâncias dadas” (PECHEUX, 1993 a, p. 75).

La palabra “circunstancia”, que es sinónimo de “contexto” o “situación”, es reformulada ahora como *condiciones de producción* (p. 77). Esta noción se elabora a partir

del modelo comunicacional de Jakobson, que también será modificado introduciendo el factor social. Los interlocutores van a ser entendidos como “lugares determinados na estrutura de uma formação social”, el mensaje se transforma en “efeito de sentido” y el referente pasa a ser el “objeto imaginário” que se representan los sujetos (pp. 82-83). Se ha observado que esos “lugares sociales” oscilan entre la concepción sociológica de roles (patrón, funcionario, trabajador) y la idea de representaciones que los sujetos se hacen de esos roles, las “formaciones imaginarias” que remiten a la psicología social (p. 155). La noción althusseriana de ideología no opera aquí todavía.

Con respecto al *proceso de producción* se lo comprende como una “estructura profunda”, a la manera de Chomsky, que determina diferentes superficies discursivas, manteniendo un núcleo estable de significaciones. Este proceso se efectuaría a través de un mecanismo de sustitución sinonímica de ese núcleo semántico_ *efecto metafórico*_ que produciría discursos aparentemente diferentes:

(...) a “estructura profunda” aparece assim como um tecido de elementos solidários, instalando-se e assegurando-se a si mesma através de efeitos metafóricos que permitem gerar uma série quase infinita de “superfícies” (...). (PÊCHEUX, 1993 a, p. 97).

La metodología que se impone es, pues, realizar el camino inverso: remontarse desde las diferentes superficies discursivas, partiendo de rasgos semánticos similares, hasta llegar a la estructura profunda, o sea, la organización del sistema de sustituciones que las produjo.

Este modelo está basado en la idea de que la estructura profunda es un espacio homogéneo y que el proceso discursivo consiste en una “repetición de lo idéntico a través de formas necesariamente diversas” (p.97). Esto trae una dificultad importante: puesto que los discursos empíricos ofrecen una extrema variedad, no toda la superficie de un discurso dado es un efecto de sentido que proviene de un proceso discursivo, ya que si así fuese los

discursos de un *corpus* serían isomorfos. En realidad se constatan distorsiones “individuales” que parecen “escapar” al *proceso discursivo*. Para resolver esta dificultad, que no podría ser explicada por la acción de una subjetividad, Pêcheux introduce el concepto de “dominância” (p.104), que se daría en un proceso primario. Luego existiría un proceso secundario que sería el responsable de la aparición de elementos aleatorios e imprevisibles. Pêcheux confía que en el futuro se pueda explicar también estos elementos desviantes, pero por el momento tiene que reconocer que todo lo que no puede ser incluido dentro de los “efectos metafóricos”, queda fuera del proceso dominante (p.104).

Este “fora do limite” constituirá una de las principales dificultades de Pêcheux, pues se evidencia ya desde el inicio que algo se resiste a ser asimilado a lo mismo, algo irreductible a una repetición, algo desestabilizador de las regularidades. El “fora do limite” amenaza recrear el espacio de libertad al que se refería Saussure: un principio de individuación que una teoría estructural no puede absorber por su propia definición. El objeto *discurso* debe construirse necesariamente, en esta etapa inicial, desentendiéndose de todos esos elementos diversificadores que impiden pensar una estructura normativa y describiendo sólo los elementos analógicos dentro de un contexto repetitivo.

Estos elementos de permanencia y estabilidad identitaria son los que se condensan en la metáfora epistémica de la máquina discursiva, metáfora que permanecerá casi hasta el final de su trayectoria. La máquina es la negación de lo humano. Representa un puro funcionamiento mecánico que puede pensarse sin recurrir a intencionalidades, finalidades o razonamientos. La máquina es una alegoría de la estructura. Así, el discurso puede ser pensado como el efecto de un aparato que produce siempre los mismos resultados. A su vez, el analista, por metonimia con su instrumento, desaparece detrás de una descripción automática, tan mecánica como el proceso discursivo. La máquina discursiva requiere por analogía una máquina analítica.

En esta primera fase de la teoría quedan ya definidos algunos conceptos que serán básicos para los desarrollos posteriores: el discurso no debe confundirse con un objeto empírico como el texto. Es una relación que se establece entre un fenómeno lingüístico y el entorno en el que surge. La lengua al realizarse en una práctica queda sometida a una regulación exterior y el sentido surge de esta articulación. La determinación de esa regulación sólo puede realizarse teniendo en cuenta la relación que existe entre los diferentes discursos. La tónica teórica consta, pues, de tres elementos: a) una plataforma lingüística; b) un sistema de regulación no lingüístico y c) una situación que determina la regulación.

La segunda fase, denominada AD2 y representada por la obra central *Les Vérités de La Palice* (1975), se caracteriza por introducir, de forma decidida, el vínculo entre la teoría del discurso y el marxismo de Althusser. Esto lleva a redefinir los antiguos conceptos de la etapa anterior. Las *condiciones de producción* se identifican ahora con las *condiciones ideológicas de reproducción/transformación de las relaciones de producción* (PECHEUX, 1997a, p. 143), que están vinculadas a los aparatos ideológicos de Estado en una formación social dada (p. 145). Las *formaciones ideológicas* se definen como “posiciones de clase” (p. 146), o sea representaciones que tienen un carácter “regional”, en conflicto unas con otras y que se estructuran como un “todo complejo con dominante”, caracterizado por establecer relaciones de desigualdad, subordinación y contradicción (p. 162), en una determinada sociedad.

Por su lado, el *proceso de producción* se identificará polémicamente con una noción elaborada por Michel Foucault en la *Arqueología del saber*: la *formación discursiva* (FD). Esta redefinición es de gran importancia teórica y política _lo discutiré más adelante_, porque es a través de ella que Pêcheux articula la ideología al discurso. Lo que estaba presupuesto en Althusser, adquiere ahora toda su plenitud conceptual: el lenguaje es uno de los ámbitos privilegiados donde se realiza la ideología. Define, entonces, la FD como: “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada, determinada pelo estado da

luta de classes, determina o que *pode e deve* ser dito (...)” (p. 160). La regulación exterior del discurso proviene , pues, de la ideología, lo cual significa que el sentido no depende del lenguaje, sino del proceso de identificación con una posición social y esa identificación es operada por una FD. Es en este punto preciso que se introduce la noción más escandalosa de Althusser: el propio sujeto se constituye como tal, a través de esta identificación . Dada la trascendencia que tiene este aspecto, nos detendremos en exponer con mayor amplitud esta idea.

Rompiendo con la tradicional visión marxista de ideología como visión invertida y alienada de la realidad, Althusser distingue una *ideología en general*, que sería una estructura transhistórica y permanente, e *ideologías particulares*, vinculadas a los aparatos ideológicos de Estado. La ideología en general, es la que determina “a relação imaginária dos individuos com suas condições reais de existencia” (ALTHUSSER, 1974, p. 85). La fórmula parece próxima a la de Marx. No lo es. Marx interpretaba la ideología como una representación imaginaria del mundo, lo cual significa que basta interpretar esa representación para que la realidad aparezca como realmente es. En Marx, el individuo está en contacto con lo real, sólo que de forma defectuosa. Althusser establece una separación mucho más extrema: lo que es imaginario es la relación con el mundo y la primera relación ilusoria es consigo mismo, es decir el fundamento de toda subjetividad. El efecto ideológico elemental es la evidencia de ser sujetos (p .94). Así, por el hecho de ser sujetos todos nos volvemos portadores de la distorsión del mundo, sin que se pueda jamás entrar en contacto con lo real. Este efecto se produce por lo que Althusser llama “interpelación”: o sea, un llamado para que nos identifiquemos socialmente con un modelo universal: el Sujeto (con mayúscula) o Sujeto Absoluto. Al identificarse como en un espejo con ese modelo, el individuo se vuelve sujeto (con minúscula): es decir, adquiere la evidencia de sí y la de sus semejantes. En una formulación

paradojal, Althusser, partiendo de uno de los sentidos latinos de la palabra sujeto, escenifica este momento de alumbramiento:

(...) o individuo *é interpelado como sujeito(livre) para livremente submeter-se as ordens do Sujeito, para aceitar, portanto (livremente) sua submissão*, para que ele “realize por si mesmo” os gestos e os atos da sua submissão . *Os sujeitos se constituem pela sua sujeição* (p.104).

Althusser se aparta radicalmente de la doctrina marxista, pues ésta promueve la desideologización, es decir, supone un fin para la ideología, una vez destruida la sociedad de clases. En la concepción que se propone ahora es imposible salir de lo ideológico, porque el propio ser social se funda en lo ideológico. Y este mecanismo es “eterno”. La ideología se ha deslizado así hacia un funcionalismo adaptativo.

No interesa aquí discutir la teoría de Althusser, que levantó acusaciones desde el propio marxismo de ser un desvío teorista reaccionario y estalinista (MANDEL, 1975). Me interesa sí destacar dos aspectos relevantes que tendrán consecuencias serias en la teoría del discurso: en primer lugar que la dialéctica ha sido eliminada. La negación de la negación desaparece y, por lo tanto no hay contradicción posible (MANDEL, pp. 112-113).

La sociedad se transforma en un perfecto engranaje de estructuras que producen esclavos felices y donde no hay lugar para sujetos revolucionarios. En segundo lugar, se ha observado que el uso que se hace de Lacan es equivocado, pues Althusser reduce el sujeto imaginario al *ego* lacaniano, sin atender a la presencia del inconsciente. Donde Lacan ve un sujeto dividido, Althusser propone un sujeto unitario y centrado en su identificación con el Sujeto Absoluto. De esa forma la teoría de Althusser ignora el deseo como un posible generador de inconformismo, transgresión y resistencia (EAGLETON, 1997, pp.130-131)*¹

¹ No estoy seguro que se trate de una equivocación, como opina Eagleton. Puede ser una lectura estratégica, pues la consideración del inconsciente como deseo lleva a pensar en la represión sexual como un aspecto más de la ideología capitalista burguesa y desemboca en la idea de que una verdadera revolución incluiría también una

Es cierto que Althusser habla de los “malos sujetos” (p. 103), pero no explica cómo podrían llegar a existir.

Mediante esta concepción de la ideología, Althusser pretendía defender un marxismo antihumanista, que expulsara al sujeto de la historia, para poder concebirla como una pura mecánica de estructuras. Y así como la historia se vacía de sujetos, la ciencia, si quiere comprender este funcionamiento, debe elevarse hasta una posición de no-sujeto. Pero, ¿cómo sería posible escapar al asujetaamiento ideológico? Althusser responde: a través de una nueva ciência marxista que permita “esboçar um discurso que tente romper com a ideologia no seio da ideologia, pretendendo ser o inicio de um discurso científico (sem sujeito) acerca da ideologia” (p. 96). Esta extraña visión purificada de todo lo histórico y todo lo humano se parece demasiado a una contemplación mística. De todos modos, Althusser entiende que rompe así definitivamente con la concepción humanista de la burguesía y se instaaura finalmente, un socialismo científico, limpio de contaminaciones ideológicas.

Pêcheux hace de esta concepción el centro de su teoría:

O terreno que atingimos (terreno de uma teoria não subjetiva da subjetividade) deve permitir-nos, de agora em diante, fundar em seu princípio, a *teoria (materialista) dos processos discursivos (...)* (PECHEUX, 1997a, p.134).

Sin embargo, tiene la precaución de corregir a Althusser en un punto: las condiciones ideológicas no sólo reproducen las relaciones de producción, también las transforman, reintroduciendo así nuevamente la negación dialéctica, esencial para llevar adelante la

revolución sexual. Esta es la teoría del freudo-marxismo, que tiene en Reich a su mayor representante y que fue una de las banderas del movimiento estudiantil del 68. El leninismo impidió establecer vínculos entre la sexualidad y la revolución. Althusser no podía ni debía pensar en el factor sexual y consideraba que Reich y Marcuse eran “marxistas pequeño-burgueses” (MANDEL, 1975, p. 247). El uso que el AD hará del psicoanálisis se basa solamente en una analogía estructural del mecanismo de represión del inconsciente con el de la ideología, pero no se dice nada del contenido de esa represión. Parece que el psicoanálisis no tuviera nada que ver con el sexo. Pêcheux mismo reconoce una voluntad de situar el freudismo en un más allá de lo sexológico (PECHEUX, 1997a, p. 294). ¿Estará aquí la dificultad que encontró Pêcheux para articular marxismo y psicoanálisis?

contradicción que implica la lucha de clases. Pero este factor deberá generar una fuerte tensión al interior de la teoría, puesto que la tesis del asujetamiento ideológico, supone, por definición, un sujeto reproductor.

Apoyado en Althusser, Pêcheux procede, entonces a redefinir el sujeto imaginario como *sujeto de discurso*. Al precisar cómo se produciría el mecanismo de la interpelación, dice: “(...) os individuos são “interpelados” em sujeitos-falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam na linguagem as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (p.161).

Es ahí que el sujeto adquiere la evidencia de sí, de ser el origen de su decir y el propietario de sus palabras. En realidad es sólo un *efecto-sujeto* al haber asumido el modelo de la *forma-sujeto* que le ofrece la FD dominante (p. 164). En otras palabras, el individuo asume una subjetividad históricamente determinada. La idea de una interioridad autónoma y separada de una exterioridad objetiva es un efecto ideológico de inversión. En verdad, lo que se asume es precisamente ese exterior discursivo: “uma interioridade inteiramente determinada como tal do exterior” (p. 167). Aquí se introduce un nuevo concepto para precisar ese exterior. Se trata del *interdiscurso*. Esta noción es construida en dos niveles: como el sistema de las FDs, estructurado como “todo complexo com dominante” que está sometido “á lei de desigualdade-contradição-subordinação ” de las formaciones ideológicas (p.162) y b) como *pre-construido*, entendido como los sentidos ya dados y universales del mundo, constituidos por la interpelación ideológica (p.164). La *forma-sujeto* se impone precisamente a través del *interdiscurso* y su efecto específico consiste en “absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso” (el discurso sintagmatizado del sujeto). Como puede apreciarse en esa definición, el asujetamiento se produce por un doble movimiento contradictorio: al mismo tiempo que el sujeto se reconoce y reconoce a los otros, desconoce que está siendo determinado. Este desconocimiento será entendido por Pêcheux

analógicamente al mecanismo de represión y lo denominará *olvido*. Uno de esos *olvidos* sería de naturaleza preconsciente: el sujeto olvida que al hablar realiza una selección dentro del conjunto de paráfrasis disponible que le ofrece la FD (olvido nº 2). El otro *olvido* es totalmente inconsciente y se refiere al propio mecanismo ideológico: el sujeto está totalmente incapacitado para percibir que está siendo determinado (olvido nº1). Si esto es así, no se puede explicar cómo se podría producir una transformación y justificar, en consecuencia la existencia de la lucha de clases. Para poder seguir sosteniendo la tesis marxista e integrar el cambio y la resistencia a la teoría, Pêcheux debe de algún modo desestructurar el althusserianismo e incluir la contradicción. Entiendo que el capítulo IV de *Semántica e Discurso* introduce una especie de pre-modelo no determinista del discurso. Este capítulo trata precisamente del discurso en relación a la ciencia y a las prácticas políticas, o sea a la posibilidad de entender las determinaciones ideológicas (lo que supone, de alguna manera, recordar los olvidos) y a la constatación de que las prácticas de resistencia existen (lo que supone fallas en el mecanismo ideológico). Alguien puede darse cuenta de cómo funciona el sistema, recordar el proceso discursivo y actuar en consecuencia enfrentando la ideología.

1.1.2 ...pero la máquina no era perfecta

Pêcheux es constreñido a introducir así, una idea incompatible con el asujamiento del sujeto: la posibilidad de realizar modificaciones. Afirma, entonces, que dentro del espacio ideológico:

(...) são constituídas “linhas de demarcação” discursivas, adquiridas através das lutas por *formulações equívocas*, nascidas no terreno da ideologia dominante e mais, ou menos, “trabalhadas”, “revolvidas”, etc., por um trabalho político-teórico sobre os “pré-construídos” e sobre os “efeitos-transversos” que os produziram (PÊCHEUX, 1997 a, p. 211).

Si el “trabajo” es posible es porque existe “um grau variável de autonomia política” que sólo está disponible para el movimiento obrero y sus organizaciones (p. 211). La selección de la palabra “trabajo” es, a mi modo de ver, un síntoma de crisis, pues, de alguna manera supone ya una voluntad, una iniciativa contra la ideología dominante. La interpelación no funciona siempre del mismo modo ni asegura sus efectos. Entre la FD y el sujeto parece abrirse ahora un espacio de indeterminación que hace que el Sujeto Absoluto y el sujeto discursivo no coincidan plenamente. Para resolver esta dificultad, Pêcheux, apoyándose en las formulaciones de P. Henry, procede a desdoblar el sujeto discursivo en *sujeto de la enunciación* y *sujeto universal*. Esto le permite plantear la existencia de tres modalidades de relación entre ambos: a) coincidencia plena entre los dos sujetos, o sea una *identificación* exitosa que caracteriza los discursos del “buen sujeto”; b) no coincidencia con el sujeto universal, dando lugar a posiciones de cuestionamientos, dudas, resistencias, etc., es decir una *contra-identificación* propia del “mal sujeto” y c) existe, finalmente, una tercera modalidad, que pertenece a la práctica nueva del proletariado: la *desidentificación*, producto del “efeito das ciências e da prática política do proletariado sobre a forma-sujeito”(p. 217).

Como puede apreciarse, estas alternativas que se introducen, procuran conciliar el althusserianismo con el marxismo-leninismo, otorgándole al proletariado la posición privilegiada de autonomía y capacidad de lucha, colocándolo a salvo de la ideología. Sin embargo, Pêcheux no renuncia a la noción de ideología en general y, en consecuencia, a la noción de sujeto como constituido ideológicamente. Todo el proceso, sostiene, se realiza en el interior de la *forma-sujeto*, que no se anula, sino que a través del “trabajo” se transforma y se desplaza. A pesar de ello, Pêcheux tiene que reconocer que esta situación es una paradoja: tenemos un sujeto asujetado que sin embargo consigue luchar contra el asujetamiento. Lo cual redundaría en otra gran paradoja: la ideología dominante puede generar su propia contra-ideología:

A ideologia (...) não desaparece; ao contrário, funciona de certo modo *às avessas*, isto é, *sobre e contra si mesma*, através do “desarranjo-rearranjo” do complexo das formações ideológicas (e das formações ideológicas (e das formações discursivas que se encontram intrincadas nesse complexo) (PÊCHEUX, 1997 a, pp. 217-18).

Esto significa implosionar el propio concepto de ideología, pues si tanto el dominio y el ocultamiento como la resistencia y el conocimiento provienen de la misma fuente, la noción pierde toda funcionalidad social y distintividad teórica: no podríamos saber lo que es ideológico y lo que no lo es, pues todo es ideológico. Además, este panideologismo ¿no sería una especie de mega estrategia de dominación, para mantener un equilibrio que está por encima de la lucha de clases? Pêcheux llegó aquí a una aporía, dada la incompatibilidad entre el sujeto althusseriano y la contradicción. Asumir la transformación lo llevará a transformar la propia teoría.

1.1.3 ...y entonces surgió la red

Es en *Remontémos de Foucault a Spinoza* (1977), donde la reflexión sobre las ideologías dominadas y la contradicción producen un avance significativo. Spinoza le permite pensar en el hecho de que la contradicción puede producirse dentro de la ideología dominante y no viene necesariamente desde un exterior. Por lo tanto, ni las FDs ni las formaciones ideológicas son homogéneas como se había supuesto hasta ese momento. La negatividad trabaja internamente. Las FDs serán, entonces, reformuladas como divididas y no idénticas a sí mismas. Refiriéndose a la ideología religiosa Pêcheux afirma: “ella (y su discurso) no puede de ningún modo comprenderse como un bloque homogéneo, idéntico a sí mismo, con su núcleo, su esencia, su forma típica” (PECHEUX, 1980, p.192).

Pêcheux entiende que de esta manera está reformulando la noción de FD de Foucault, porque éste ignora la contradicción. Esta lectura es evidentemente una distorsión del

pensamiento de Foucault, pues, como se verá al hablar de la negación, la *Arqueología del Saber* afirma que la contradicción es la ley máxima del discurso (FOUCAULT, 1991, p. 253), en oposición a la ley de coherencia que es la que ha guiado siempre la interpretación de los textos (p. 250). En realidad, lo que Pêcheux le está reprochando es haber desarticulado la noción de contradicción de la teoría marxista, que el propio Pêcheux está tratando de introducir ahora. Este conflicto merece ser analizado con un poco de detenimiento, dada la importancia que tiene la idea de FD en este trabajo.

En su teoría del discurso, Foucault había evitado deliberadamente usar el concepto marxista de ideología. Es más, la propia noción de FD fue propuesta para superar las limitaciones que entrañaba su uso:

(...)en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (...), se dirá por convención, que se trata de una *formación discursiva*, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como “ciencia”, o “ideología”, o “teoría”, o “dominio de objetividad” (FOUCAULT, 1991, p. 62).

La ideología homogeneizaba y cohesionaba un espacio que se quería percibir como un “sistema de dispersión”. Para Foucault, el concepto de ideología, en lugar de aclarar los fenómenos discursivos, obstaculizaba su comprensión y señalaba tres razones para evitarlo:

A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade (...). Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinação econômica, material, etc. (FOUCAULT, 2004, p.7).

Lo importante para Foucault era entender los “efectos de verdad” del discurso no la verdad sobre el discurso. En otras palabras, se trata de comprender los mecanismos que regulan la producción de verdades. Con esta actitud, Foucault se aparta de toda verdad, pues consideraba que siempre se trata de una cuestión política y no científica. Estas ideas se vinculan a una analítica del poder enteramente nueva y muy alejada de la teoría del Estado como centro absoluto de dominación.

El conflicto con Foucault no está, pues, en la contradicción, sino en la posibilidad misma de fundar una teoría marxista del discurso. Pêcheux continúa firme en defender el proyecto de una semántica materialista. De todas formas el esfuerzo por entender las resistencias dentro de esta teoría, abrió ya una posibilidad para integrar la heterogeneidad.

Circunstancias históricas aceleran aún más la importancia que adquiere la contradicción: la disidencia soviética y la crisis de la izquierda francesa, muestran históricamente a la resistencia operando dentro del propio marxismo-leninismo. Pêcheux decide, entonces, comenzar una rectificación y escribe “*Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação*” (1978). Será su última defensa de Althusser, pero envuelta ya en la sospecha de que la rectificación que está iniciando, puede llevar a la teoría a destruirse por el “fuego” de un trabajo crítico.

El trabajo se realiza fundamentalmente sobre la polémica concepción del sujeto imaginario. Pêcheux reconoce que hubo una confusión al identificar al sujeto con el *ego*, desconociendo así al inconsciente. El sujeto, en verdad, está dividido y la ideología sólo alcanza a la consciencia. El inconsciente “*nunca é inteiramente recoberto nem obstruído pela evidência do sujeito-centro-sentido*” que es un producto de la interpelación. Entre la consciencia y el inconsciente existe un conflicto que es presentado como “um batimento”, “*uma pulsação pela qual o non-sens inconsciente não para de voltar no sujeito e no sentido que nele pretende se instalar*” (PECHEUX, 1997, p.300). Pêcheux recurre aquí al

psicoanálisis para explicar el problema de las resistencias, de las fallas del ritual que, de algún modo, ya se habían hecho presentes en la “desidentificación”. La aproximación entre inconsciente y resistencia, implica un vuelco importante, pues hasta este momento, el inconsciente había estado vinculado a la ideología a través de la analogía entre represión y asujetamiento, otorgándosele un papel de colaborador en el proceso de desconocimiento (p.133). Ahora el inconsciente es puesto del lado de las revueltas contra la ideología. Sin embargo, Pêcheux no puede atribuirle la función de ser el origen de la contradicción. La serie “sueño-lapso-acto fallido-Witz” solo puede obtener “victorias ínfimas”, ya que la verdadera resistencia se encuentra en la lucha de clases: la contradicción histórica motriz (p. 300) Entre las resistencias discursivas y las resistencias sociales no puede establecerse un puente, aunque Pêcheux sospeche que “elas têm, políticamente, algo a ver uma com a outra” (p. 302).

La explicación, pues, fracasa una vez más, pero queda claro que la teoría del asujetamiento se debilita por ese avance teórico de la resistencia que logra ahora instaurar un sujeto dividido. Y ese sujeto contiene en sí una zona libre de determinaciones ideológicas. Existe, entonces, un principio de subjetividad que no es producto de la interpelación. A este respecto, llama la atención en este artículo, la introducción de un tono confesional, autobiográfico, cuando Pêcheux se refiere a su propio inconsciente, trabajando en contra de la propia teoría: al incluir chistes en *Les Vérités...* (un placer que califica de “incomprensible”) se estaba, de alguna forma, tratando de desequilibrar una certeza, había en esa actitud el intento de producir un nuevo pensamiento (p. 313). Algo en él también resistía a las determinaciones, a lo que debía y podía pensar. El artículo termina reveladoramente con el reconocimiento de que también estamos determinados a ser nosotros mismos. No se puede pensar desde cualquier lugar (¿desde el no-sujeto de Althusser?, ¿desde el que nos asigna la *forma-sujeto*?): “é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, e preciso ousar pensar por si mesmo” (p. 304). Ese es el imperativo del inconsciente.

Interpreto esta última frase como un signo de que Pêcheux asumió la utopía liberadora del psicoanálisis freudiano: “Wo es war, soll ich werden” (“Donde era *ello* ha de ser *yo*”) (FREUD, 1973, p. 3146), es decir un sujeto que recupera su unidad, que se reconcilia consigo mismo.

Esa liberación se manifiesta en su último artículo *Discurso: ¿estructura o acontecimiento?* (1983). Es un artículo de disidencia con el marxismo y de ruptura con su Maestro. El marxismo no significa ya para Pêcheux ninguna garantía de cientificidad:

Vamos parar de proteger Marx e de nos proteger nele. Vamos parar de supor que “as coisas-a-saber” que concernem o real sócio-histórico formam um sistema estrutural, análogo a coerência conceptual-experimental galileana. (PECHEUX, 1997 b, p. 42).

Esta ruptura tiene como consecuencia un cambio en la concepción de la historia: la historia no es transparente como se había supuesto desde el marxismo estructuralista. La historia es también opaca y requiere que se la interprete. Por detrás de la interpretación surge ahora un sujeto que había sido negado a través de la simulación de una “discurso sem sujeto” (p. 47). Y si ese nuevo sujeto interpreta es porque la ideología no determina evidencias lingüísticas. El autómata ilusorio que repetía enunciados ordenados y estructurados en un gigantesco interdiscurso, de acuerdo con la coyuntura de la lucha de clases, se disipa:

A noção de “formação discursiva” emprestada a Foucault pela análise de discurso derivou muitas vezes para a idéia de uma máquina discursiva de assujeitamento dotada de uma estrutura semiótica interna e por isso mesmo voltada a repetição (...) (p.56).

Las FDs dejan de ser un mecanismo inevitable, a partir del cual se formarían los discursos particulares, pues éstos son acontecimientos que no se dejan absorber o reducir enteramente a sus regulaciones. La ideología no opera, entonces, de forma automática a través

de su intermedio. Esto lleva a Pêcheux a una nueva concepción del lenguaje, que hasta ese momento había sido entendido dentro de un paradigma excesivamente racionalista: hay zonas de fuerte normatividad discursiva, pero también existen territorios de inestabilidad, donde el sentido no se reitera, sino que se transforma:

O objeto da lingüística (o próprio da língua) aparece assim atravessado por uma divisão discursiva entre dois espaços: o da manipulação de significações estabilizadas, normatizadas por uma higiene pedagógica do pensamento, e o de transformação do sentido, escapando a qualquer norma estabelecida a priori, de um trabalho do sentido sobre o sentido, tomados no relançar indefinido das interpretações (p. 51).

Esta posibilidad de “escape” ya entrevista anteriormente en el trabajo del inconsciente, se vincula ahora a un principio que está en la propia estructura de la lengua: la equívocidad y la poesía, tal como lo había propuesto Jakobson (p. 51). El espacio discursivo va a ser definido ahora como un ámbito donde existe la posibilidad de significar lo diferente, de salirse de lo previsto:

(...) todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se dislocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro (...). Todo enunciado, toda seqüência de enunciados é, pois, lingüisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação. É nesse espaço que pretende trabalhar a análise de discurso (p. 53).

El lenguaje adquirió ahora características dinámicas y creativas. El punto de observación del AD también se desplaza: si anteriormente se situaba entre la lengua y el habla para describir las regularidades discursivas, ahora se ubica entre la discursividad y el acontecimiento, para interpretar las posibles transformaciones que pueden operarse. Un

espacio de indeterminación se abre entre las normas y las prácticas discursivas. También aparecen nuevos objetos de observación: de los escritos prestigiosos, los “Grandes Textos”, se propone ahora la “escuta das circulações cotidianas, tomadas no ordinario do sentido” (p. 48).

Todas estas radicales transformaciones, llevan ahora a Pêcheux a imaginar el espacio discursivo, no como la fábrica de máquinas controladas por la ideología dominante, sino como una red, donde la memoria discursiva, que es la memoria de la historia y de la sociedad, se extiende y abre un complejo entramado de hilos, en los que se tejen y destejen los nuevos discursos. La red, al contrario de la máquina, no tiene dominante. No hay un punto central unificador. Los hilos de la identificación se atan o se desatan para anudarse en nuevos diseños. Me permitiré citar aquí este pasaje *in extenso*, porque concentra la nueva perspectiva que Pêcheux alcanzó a pensar y porque contiene en su metaforismo los gérmenes de aquel renacimiento esperado en medio de los fuegos críticos:

(...) todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-estruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais o menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço: não há identificação bem sucedida (...) (p.56).

Destacaré de este riquísimo fragmento, la claridad con que surge el nuevo sujeto del AD. El sujeto-efecto puede ser un sujeto-causa. Y esto se aprecia en la noción de *trabajo* que aparece opuesta a *efecto*. El *trabajo*, metáfora que arrastra todo el prestigio que significa el esfuerzo de la clase dominada, es en Pêcheux un síntoma de intervención en la realidad, de

acción transformadora sobre la materialidad dada, de productividad intelectual². El *efecto* se vincula a la repetición, al resultado mecánico, a la determinación inconsciente.

La noción de trabajo es complementada con la aparición de la conciencia individual (más o menos consciente) y la intencionalidad (deliberado). El sujeto adquiere así toda su consistencia en el acontecimiento. No es enteramente libre, porque se sostiene necesariamente en la red de la memoria y arrastra consigo las determinaciones de su inconsciente. Pero tampoco está totalmente determinado ya que puede obrar sobre esa memoria.

De acuerdo con esta visión del último Pêcheux se han redefinido los tres principales actores del AD: a) el lenguaje, que deja de ser entendido como una base estable que significa articulándose al sistema de regulaciones ideológicas también estables y se desplaza hacia una concepción más dinámica y creativa, donde la heterogeneidad, el humor y la poesía lo abren hacia lo imprevisible; b) la historia, que deja de ser un proceso lógico y transparente, como propone el materialismo y se vuelve un espacio de indeterminación que requiere siempre la interpretación y c) el sujeto, que liberado del espejismo ideológico en que lo transformó Althusser, se entiende ahora como determinado por la memoria socio-histórica y también como un resignificador del mundo a través del trabajo sobre los sentidos.

Este verdadero “corte epistemológico” es definido acertadamente por Maldidier como un abandono del determinismo por el constructivismo (MALDIDIER, 2003, p. 96). Estamos, pues, no frente a una teoría del discurso, sino frente a dos: una materialista y otra que no lo es.

En este estudio nos afiliaremos a la concepción constructivista del AD, lo cual me lleva a reformular la primera definición del discurso de Pêcheux de acuerdo con sus últimas concepciones: el discurso sería así *un efecto y un trabajo de sentidos entre locutores*. Por otra parte utilizaré la idea de FD no sólo como lo que puede y debe ser dicho, sino también como

² Citaré solo dos ejemplos ilustrativos: *trabajo* vinculado a la resistencia del inconsciente: “os traços inconscientes do significante não são jamais apagados ou esquecidos, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsação sentido/*non sens* do sujeito dividido” (PECHEUX, 1997 a, p. 300). *Trabajo* vinculado a la desidentificación: “Na realidade, o funcionamento dessa terceira modalidade constitui um *trabalho* (transformação - deslocamento) da *forma-sujeito*” (PECHEUX, 1997 a, p. 217).

lo que no puede ni debe ser dicho, pues esto sitúa la contradicción en el interior de un espacio regulador que se vuelve así más dinámico. Desarrollaré este aspecto con más detenimiento cuando trate de la negación.

No vincularé la FD a la ideología en el sentido marxista. Como podrá apreciarse en el caso del americanismo, una FD puede contener intereses generales, grupales y hasta étnicos, por lo tanto no pueden ser adjudicados a una clase que tendría prefijada una función histórica. La noción de *condiciones de producción* la entenderé como el contexto socio-histórico reconstruido a partir de una interpretación que obviamente tendrá implicaciones en los resultados. Esas *condiciones* determinan el discurso en el sentido de que interrogan al sujeto, inscribiéndolo dentro de los límites de un problema, delimitando el espacio en el que la respuesta debe ser elaborada, pero no condicionan enteramente la respuesta. Esto significa que la noción de sujeto presupuesta en este estudio es la de un individuo que surge determinado por una lengua, una sociedad y una historia, pero al que le es dada la posibilidad de rebelarse y pensar por sí mismo.

1.2 LA IDENTIDAD

Dos características definieron, desde el principio, a la identidad desde un punto de vista filosófico: la unidad y la invariabilidad del ser. Es sobre el problema de la temporalidad que se edifica este concepto: las transformaciones a que el tiempo somete toda existencia no alcanzarían a ciertos elementos de permanencia (lo estable) que se continúa en las diferentes fases (lo mismo). Son estos elementos los que permitirían un autoreconocimiento de la conciencia (conciencia de sí) y un reconocimiento social (identidad jurídica). La identidad surge de esta contradicción fundamental entre lo incambiable y lo mutable.

Más tarde se introducirá otra dicotomía fundamental para la construcción del concepto: la igualdad opuesta a la diferencia. Lo mismo sólo puede reconocerse confrontándose con su negación: lo opuesto, lo antagónico, lo que no se es.

Desde esta concepción centrada en el ser individual, la idea de identidad será utilizada para entender los elementos analógicos entre realidades diferentes: conjunto de cosas o personas. Sobre las características comunes que pueden observarse en medio de las diferencias particulares, la antropología acabará fundamentando el concepto de *identidad cultural*. La identidad personal adquiere, así, una dimensión intersubjetiva: el reconocimiento de sí depende también del grupo al que se pertenece y con el cual se comparten una serie de rasgos esenciales. No existiría, por lo tanto, una identidad absoluta: toda identificación del yo se engloba dentro de una identificación con el *nosotros*.

Según Olivier Clain (1990, p.1209), la identidad cultural se apoyaría en tres tesis sociológicas fundamentales: a) *todo hombre es un ser de cultura*. Más allá de la existencia biopsíquica, el ser humano vive dentro de un ámbito simbólico que le proporciona significaciones y normas. Es a través de lo simbólico que se instaura la posibilidad de vivir en una comunidad. b) *Todo hombre es ser de una cultura*. Cada cultura crea su propio territorio simbólico: un universo coherente de sentidos, un modo de vida y una visión específica del mundo. c) *Toda identidad individual es necesariamente complementaria y/o recíproca de una identidad colectiva*. La identidad personal se formaría a partir de papeles sociales, ideales y prohibiciones que son exteriores al individuo, pero, en compensación, toda acción o relación social depende, para subsistir, de una necesaria interiorización subjetiva del complejo simbólico que las fundamenta.

A pesar de esta relativa coherencia conceptual, la identidad cultural no se ha entendido siempre de la misma forma. Los funcionalistas han visto en ella un mecanismo de adaptación social. Otros la conciben vinculada a las luchas de resistencia etnocultural, surgidas de la

expansión colonialista e imperialista. Finalmente hay quienes la entienden como el resultado del diálogo y la polémica entre las diferentes culturas.

Clain considera que la identidad cultural reviste diferentes significaciones de acuerdo con el factor social e histórico que se considere. En las sociedades “míticas”, dotadas de un alto grado de cohesión y de estructuración interna, la identidad cultural es sinónimo de identidad étnica. En sociedades con estructuras sociopolíticas complejas, la identidad colectiva tiende a ser religiosa. En las sociedades modernas, controladas por el Estado, la identidad cultural se consolida como identidad nacional. Finalmente en las sociedades posmodernas, al debilitarse los nacionalismos, la identidad cultural estaría representada por grupos que fundan su identificación en la reivindicación de derechos particulares como la edad, la profesión, la orientación sexual, etc.

Si aceptamos las reflexiones de Clain, puede concluirse que la identidad cultural no es un concepto que puede entenderse siempre de la misma forma. Se trataría de una categoría teórica móvil que necesita ser siempre especificada teniendo en cuenta el contexto sociohistórico de la comunidad que se observa.

Tampoco el concepto mismo de identidad ha conseguido permanecer idéntico. Si durante mucho tiempo se lo entendió como aquellas características permanentes y estables, como una esencia que resistiría toda alteración, actualmente se lo tiende a ver como un proceso dinámico, fluido y, como dice Rajagopalan, “proteico” (RAJAGOPALAN, 1988 p. 39). Otros defienden la hipótesis de que en la sociedad posmoderna las identidades se han fragmentado, lo cual ha hecho colapsar las identidades culturales (HALL, 2002, p. 12).

Todas estas discusiones prueban que la reflexión sobre la identidad, no depende sólo del período histórico que se observe, como advertía Clain, sino también de la propia historicidad del observador. Así, p. ej., entender la identidad como un proceso dinámico, se presenta como un antídoto contra los nacionalismos fanáticos que defienden esencias puras e

incontaminadas. Pero, por otro lado, esas mismas “esencias”, pueden ser entendidas como resistencias a las identidades dominantes y opresoras, tal como se las ha visto en el movimiento negro, en el de los indígenas o en la lucha contra una identidad globalizadora.

Sea como fuere, la noción de identidad ha terminado por mostrar su lado político y sus aspectos estratégicos que, en la actualidad, son imposibles de evitar a la hora de especificar este concepto. De este modo se ha llegado a pensar la identidad como una “política de representación”, tal como lo plantea Rajagopalan (FERREIRA y ORRICO, 2002, p. 85). Esto supone, por lo menos, tres hipótesis previas: a) la identidad es un constructo social (p.77); b) está condicionada por diferentes tipos de intereses y sometida a relaciones de poder (SILVA, 2000, p.81).y c) en tanto que constructo es el “resultado de actos de creación lingüística” (SILVA, p. 76).

Partiendo de estas consideraciones, se puede definir la identidad cultural como un proceso discursivo que genera, reproduce y transforma representaciones simbólicas de reconocimiento colectivo, a través de las cuales una comunidad se comprende a sí misma, legitima su organización social y se orienta históricamente. Las representaciones simbólicas surgen a través de la construcción de líneas de convergencia, puntos de encuentro, espacios de coincidencia, donde se constituiría lo propio, lo específico, lo esencial, que pertenece a todos y cada uno de los miembros que en esas representaciones deben reconocerse. Se instaura así un *nosotros*.

Las representaciones identitarias funcionan, pues, como fuerzas cohesivas y unificadoras y, por eso, deben necesariamente extirpar todo aquello que no contribuye a formar la totalidad: lo particular, lo extraño, lo diferente. Al mismo tiempo, entonces, que se produce una selección de los rasgos positivos y comunes, se produce una negación de todo lo que se opone al trabajo de homogeneización.

Este movimiento negativo se ejerce en un doble espacio: al interior de la comunidad se rechazan todas las características que carecen de la propiedad de colectivizarse por ser inexpresivas, excepcionales, circunstanciales o incompatibles con aquello que se designa como común. Por otro lado se configura un exterior donde se encuentran los contrastes, las oposiciones, las contradicciones o las amenazas de los fundamentos aglutinadores.

Todo proceso discursivo excreta necesariamente un otro interno y un otro externo en un mecanismo simultáneo de inclusión y exclusión. Todo reconocimiento de un *nosotros* se perfila a contraluz de un *ellos* (SILVA, p.82).

Ahora bien, esta descripción que vengo de hacer, induce a pensar que la discursividad identitaria es un espacio de producción de homogeneidades severamente controlado. No es, sin embargo, lo que se aprecia frecuentando los discursos de la identidad. Como hechos discursivos que son, están implicados en una red de intereses sociales, lo que determina efectos y trabajos de sentido que se expanden y se dispersan en múltiples direcciones.

Así, podríamos intentar definir con mayor precisión la FD que rige estos discursos como un espacio organizado en torno a un núcleo identitario a partir del cual se producen vínculos con otros discursos provenientes de diferentes FDs para generar enunciados políticos, científicos, culturales, estéticos, etc., homólogos al núcleo. Cada vez que un sujeto discursivo especifica el núcleo, genera una particular red interdiscursiva que revela su posicionamiento en relación a las tensiones y conflictos sociohistóricos.

Considerada así, la FD identitaria no aparece solamente como un dominio semántico donde se encuentran alojadas las características constitutivas de las representaciones colectivas. Es, antes que nada un campo de batalla por la identidad en contacto con un interdiscurso que le permite ampliarse, reformularse, estrecharse o cerrarse de acuerdo a las situaciones en que aflora el discurso. En esta lucha discursiva, algunas formulaciones consiguen imponerse sobre otras o conviven enfrentadas o en alianzas contradictorias. Y hasta

hay momentos en que ciertos discursos pueden llegar a imponerse por la fuerza silenciando a los otros, si se entiende que se está ante una situación de emergencia. La discursividad identitaria siempre está operando en cualquier comunidad, pero la emergencia de discursos sobre la identidad siempre revela una inquietud, una insatisfacción o un temor que es síntoma de alguna alteración en el equilibrio de las fuerzas sociales producto de algún estremecimiento histórico.

1.3 LA NEGACIÓN

A pesar de la abundante bibliografía que existe, el interés por la negación no parece haber traspasado las fronteras de la especialización. El *Diccionario de Lingüística* de Jean Dubois, aparecido en 1973, solo define este fenómeno como “modo de la oración básica (aseverativa o declarativa, interrogativa o imperativa), que consiste en negar el predicado de la oración” (DUBOIS, 1988, p.439). Sorprende más aún que el reciente *Dicionário de Análise do Discurso* (CHARAUDEAUX & MAINGUENAU, 2004), ni siquiera abre una entrada para la negación, cuando debería ocupar un lugar destacado por revelar, como veremos más adelante, la marca de la contradicción entre diferentes enunciados.

1.3.1 La perspectiva de la teoría gramatical

Como bien pudo apreciarse en la ya citada definición de Dubois, tradicionalmente la negación ha sido considerada un tipo de oración que se caracteriza por establecer una discordancia entre sus constituyentes sintácticos. Es la doctrina que también ha adoptado la Real Academia Española cuando la define como “la expresión de la disconformidad lógica del sujeto con el predicado” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 1973, p.74). Se agrega luego que esa discordancia está señalada por la presencia del adverbio específico de la negación *no*, que se caracteriza por ocupar siempre una posición preverbal. Esta perspectiva revela con

claridad un análisis descontextualizado de la oración y una fuerte influencia de una perspectiva logicista que asimila la oración a un juicio (HERNÁNDEZ PARICIO, p. 77).

Pero, poco a poco, esta estrecha visión que impedía una consideración más profunda, se ha ido abriendo a los avances de la lingüística como lo demuestran para el área hispánica los estudios de Ignacio Bosque y la aparición en el 2004 de la monumental *Gramática Descriptiva de la Lengua Española* dirigida por el propio Bosque y Violeta Demonte. Aquí en el capítulo 40, Cristina Sánchez López, redacta un extenso estudio sobre la negación que incorpora los más notorios adelantos sobre este mecanismo gramatical. La exposición que sigue a continuación se apoyará fundamentalmente en este texto.

La negación tiene tres formas básicas de manifestarse: la *negación lexical*, que se caracteriza por la presencia de prefijos de negación cuya función es anular el sentido positivo de la palabra a la que se adhieren, como *a-*, *anti-*, *des-*, *i-*, *im-*, *in-*. Este mecanismo puede operarse sobre diferentes tipos de palabras: sustantivos, adjetivos, verbos y adverbios: *agramaticalidad*, *infrecuente*, *anticatólico*, *desorganizar*, *indecentemente*, etc.

Se ha observado, sin embargo, que la presencia de estas palabras dentro de una oración no producen oraciones negativas. Sólo la unidad léxica es alcanzada por la negatividad, sin conseguir expandirse al resto de los componentes.

Desde un punto de vista gramatical, se tiende a considerar como el paradigma de la negación los casos en que son afectados varios elementos de una oración estableciéndose una incompatibilidad entre ellos o manifestando la inadecuación de la oración toda con la realidad: es la *negación sintáctica*, cuya característica fundamental es la presencia de marcadores de negación como el adverbio *no* y las llamadas *palabras negativas*.

Las *palabras negativas* pueden tener un efecto sintáctico sin que aparezca el adverbio de negación: antepuestas al verbo producen también oraciones negativas. Se trata de los pronombres *nadie* y *nada*, del determinante *ninguno(a)*, de los adverbios *nunca*, *jamás* y

tampoco, de los sintagmas *en mi vida*, *en la vida*, correspondientes a *nunca* y varios sintagmas precedidos de *ni* como *ni loco*, *ni borracho*, *ni muerto*. Ejemplos:

Nadie quiso entrar.

Nada esperes.

Nunca digas nunca.

Jamás lo vi sobrio.

Tampoco vino Luis.

En mi vida escuché algo así.

Ni loco lo invitamos.

La negación puede presentar, además, elementos que si bien no se reconocen formalmente como negativos, actúan reforzándola. A este fenómeno se le llama *polaridad negativa*, puesto que esas palabras se comportan como el otro polo en que se apoya la negación. Los elementos reciben, por su parte, el nombre de *términos de polaridad negativa (TPN)*. Se diferencian de las palabras negativas por el hecho de que estructuralmente dependen siempre de otra marca de negación para poder adquirir esa función. Se trata del determinante *alguno(a) pospuesto*, ciertos superlativos, modismos y adverbios como *todavía*:

No me interesó libro *alguno*.

No tengo la *más pálida* idea.

No pude *pegar un ojo*.

Carlos *no* llegó *todavía*.

La tercera forma de negación es la *negación semántica*, donde frases totalmente afirmativas pueden funcionar con sentido negativo como es el caso de muchas respuestas o de ironías:

_¿Vamos al cine?

_Estaba pensando quedarme en casa.

¡A las dos vamos a llegar!

(No llegaremos a las dos)

De todas estas formas, es la negación como operación sintáctica la que ha despertado mayor interés en los teóricos, debido a la complejidad que puede asumir su comportamiento. Ya los filósofos habían puesto de relieve un comportamiento claramente ambiguo al interpretarse una negación: una misma frase admite dos lecturas con diferentes consecuencias. El ejemplo tradicional con el que se lo ilustra es *El rey de Francia no es calvo*. Si se entiende que la negación afecta sólo al predicado *es calvo*, declarando su inadecuación con el sujeto, la presuposición de que existe un rey de Francia no es afectada. Si se interpreta que la negación afecta a toda la oración, en el sentido de *No es cierto que el rey de Francia sea calvo*, no hay obligación de aceptar la existencia del rey. Esta doble perspectiva generó en la teoría gramatical el concepto de *ámbito de la negación*, para referirse al dominio sintáctico sobre el cual se ejerce la refutación. Según el ámbito se han distinguido dos tipos de negación: la *externa*, llamada también *negación de frase*, que refuta toda una oración anterior, proferida o supuesta y la *interna*, que afecta a un solo componente oracional.

No todos están de acuerdo con extender la especulación lógica a la gramática. Se sostiene que los hablantes, en el lenguaje natural, tienden a interpretar todas las oraciones como internas, ya que se considera el sujeto como referencial y fuera del ámbito negativo.

Sólo existiría negación externa por razones pragmáticas, es decir cuando hay necesidad de refutar algo realmente proferido o supuesto.

Como ya pudo observarse aquí, fue desde el ámbito de la filosofía del lenguaje que se puso en evidencia una característica especialísima de la negación: su dependencia de un espacio exterior a la propia oración. Será partiendo de estas especulaciones que, como veremos más adelante, Oswald Ducrot instrumentará su teoría enunciativa.

La ambigüedad interpretativa que puede generar una negación, ayudó a construir también la noción de *foco de la negación*. Se denomina así “ aquel elemento sobre el que recae la exclusión o refutación, de tal modo que puede considerarse responsable de la falsedad o inadecuación de la frase con la realidad” (SÁNCHEZ LÓPEZ, p. 2577). En el caso de la negación externa, el foco coincide con el ámbito: se trata de negar toda la oración. Pero si el ámbito es interno el foco puede estar orientado hacia diferentes elementos. Así, en una frase como *Juan no habló hoy con María*, la negación puede estar focalizada en el sujeto: no fue Juan quien habló con María; en el núcleo: no habló, discutió; en el complemento temporal: no hoy o en el complemento preposicional: no con María. Generalmente, en estos casos, se introduce un correctivo que sustituye al elemento negado en el foco por la información correcta: *Juan no habló hoy con María, sino con Ana*.

Otro aspecto interesante que merece destacarse dentro de la teoría gramatical es el concepto de *inductores negativos*. Se ha observado que hay oraciones donde sin existir una negación preverbal, aparecen términos de polaridad negativa (TPN) y la oración debe interpretarse como negativa:

¿Cuándo te ayudó *nadie*?

Este es el mejor libro que he leído *nunca*.

Raramente puede hacer *nada* de lo que planea.

La presencia de TPN en esos casos es un claro índice de que han sido atraídos por algún elemento que funciona como el otro polo de la negación: son los *inductores de negación*.

La diversidad de estos elementos hace difícil explicar la causa de este comportamiento que puede obedecer tanto a razones sintácticas como semánticas. Se han identificado como inductores negativos los siguientes grupos:

a) verbos con significado restrictivo, como verbos de duda, de oposición, de privación, de ausencia, que crean predicados de significado negativo (*dudar, negar, rechazar, prohibir, dificultar, obstaculizar, carecer, privar, etc.*).

b) interrogaciones y exclamaciones retóricas que ocultan una negación:

¿Cuándo he insultado yo a *nadie*?

(Nunca he insultado a nadie)

¡Qué sabes tú de *nada*!

(No sabes nada)

c) algunos cuantificadores como *poco, demasiado* y adverbios cuantitativos como *raramente, pocas veces*:

Poca gente está de acuerdo con *ninguna* de sus propuestas.

Raramente un abogado cuenta *nada*.

d) preposiciones y conjunciones como *sin, en lugar de, en vez de* y *si* condicional

Puedo hacer el trabajo *sin* la ayuda de *nadie*.

Va Pedro *si nadie* va.

e) construcciones comparativas y superlativos:

Juega al fútbol *como nadie*.

Es el chico *más listo* que he visto *nunca*.

El otro aspecto, muy debatido, que merece ser destacado aquí es la sinonimia que se presenta en frases como: *No creo que Pedro venga* y *Creo que Pedro no viene*. En el primer caso se aprecia que el foco de la negación está en el verbo de la oración principal. En el segundo se niega el verbo de la subordinada. Sin embargo la interpretación de las dos frases es similar. En realidad lo que se niega no es la creencia, sino la venida de Pedro. Se entiende, entonces, que hubo una especie de desplazamiento de la negación desde la subordinada hacia la principal, sin que el contenido semántico fuera afectado. A este curioso efecto se lo conoce como *negación anticipada* y también *transporte o elevación de la negación* (HERNÁNDEZ PARICIO, p. 174).

No es con todos los verbos que puede darse este fenómeno. Hay, pues, una restricción semántica, para este comportamiento de la negación: sólo se realiza con verbos de opinión (*creer, imaginar, pensar*); verbos de intención y volición (*querer, desear, tener la intención de*) o verbos de aproximación perceptiva (*parecer, ser probable, ser plausible*). Se ha argumentado, además, que no existe una perfecta sinonimia entre las dos negaciones. Habría una diferencia entre *No creo* y *Creo que no*. En el primer caso hay un menor convencimiento: al negarse la creencia el locutor acentúa que se trata de un punto de vista personal. En el segundo caso habría un aumento de la convicción al negarse el hecho que aparece en la subordinada atribuido generalmente a otro sujeto, lo que intensificaría un mayor efecto de objetividad.

Las causas de este curioso desempeño han generado una amplia polémica. Hernández Paricio presenta un panorama crítico de la discusión y sugiere como solución considerar que la oración principal implica semánticamente a la subordinada y, por lo tanto, puede anticiparse la negación siguiendo la tendencia universal de que la negación aparezca cuanto antes en la cadena sintáctica.

1.3.2 La negación en la teoría de la enunciación

Al reflexionar sobre la negación, el filósofo Henri Bergson había percibido que el acto de una negación, era en realidad una reacción contra una afirmación eventual:

Uma proposição afirmativa traduz um juízo emitido acerca de um objeto; uma proposição negativa traduz um juízo emitido acerca de um juízo. *Portanto, a negação difere da afirmação propriamente dita na medida em que é uma afirmação de segundo grau: afirma algo acerca de uma afirmação, que, esta sim, afirma algo acerca de um objeto* (subrayado por el autor, BERGSON, 2005, p. 312).

La negación es pues, relacional y dependiente de una afirmación positiva. Esta característica hace que deba considerársela con un estatus lingüístico diferente al de las afirmativas, pues carece de una autonomía semántica plena. La negación apunta a un más allá que está fuera de la oración que la sustenta. Y esa exterioridad no es un espacio lógico o puramente abstracto: es frente al decir de un otro que la negación se constituye y se yergue. Bergson propone que la negación no puede pensarse sin la existencia de un diálogo. Transparenta, así, de un modo más claro que la afirmación, el territorio social que la sustenta:

Não há mais, então, simplesmente uma pessoa e um objeto em presença um do outro; há, diante do objeto, uma pessoa falando com uma pessoa, combatendo-a e ajudando-a ao mesmo tempo; há um começo de sociedade. A negação visa alguém e não apenas, como a pura operação intelectual, algo. Ela é de essência pedagógica e social (BERGSON, 2005, p. 312).

Este vínculo con de el exterior, también fue notado por los llamados filósofos del lenguaje de la llamada “escuela de Oxford” y sirvió de base a Ducrot para instrumentar su teoría polifónica de la enunciación . Tal como el propio lingüista resume esta reflexión:

Ils font remarquer que les énonciations négatives impliquent une attitude psychologique spécifique, qu'on ne retrouve pas dans les énonciations affirmatives. Une énonciation négative se présente en effet très fréquemment comme s'opposant à une affirmation préalable —que celle-ci ait été effectivement émise par le destinataire, ou qu'on la lui prête, ou qu'on la soupçonne d'y souscrire (DUCROT, 1973, p. 119).

Es desde la negación, entonces, considerada como un mecanismo privilegiado, que Ducrot comienza a observar la naturaleza interenunciativa de este tipo de oraciones.

Partiendo de las especulaciones concretas de los generativistas Klima y Jackendoff, Ducrot distingue al principio dos tipos de negación : a) “une négation polémique qui correspond à une acte de parole de négation, et qui se présente donc comme réfutation de l'énoncé positif correspondant” y b) “une négation descriptive , qui est affirmation d un contenu négatif, sans référence á une affirmation antithétique” (DUCROT, 1973, p. 123-24). Al elaborar más tarde su esbozo de polifonía, Ducrot abandona los fundamentos pragmáticos, visibles en la expresión “acte de parole”, y concibe el enunciado negativo como una escenificación donde

aparecen diferentes voces en conflicto __los enunciadores__ articulados por un locutor que sería el responsable de la preferencia. El locutor se identificaría con el enunciador 2 que niega al enunciador 1. En esta fase se distinguirán ahora tres tipos de negaciones: a) la *negación metalingüística*, que contradice un enunciado realmente proferido. El conflicto es aquí entre dos locutores: uno responsable de la afirmación y otro que asume la oposición. b) la *negación polémica*, donde la oposición se da entre enunciadores. El enunciador afirmativo no es asimilado, en esta circunstancia, a un locutor real. Es una pura virtualidad que sostiene un punto de vista o una opinión general. Finalmente, c) donde Ducrot insiste en considerar la *negación descriptiva*, aunque ahora considerada como una derivación de la negación polémica. Con respecto a esta última categoría, su argumentación no resulta muy esclarecedora y no se percibe cuál sería la diferencia específica con la negación polémica. Hernández Paricio rechaza la existencia de una negación descriptiva, defendiendo el punto de vista de que todas las negaciones dependen de un contexto. Sin embargo, sostiene que se la puede considerar no un tipo, sino un uso diferente de la negación: su función no sería refutar algo dicho o supuesto por un interlocutor, sería transmitir información y cooperar conversacionalmente, cosa que la negación no hace (HERNÁNDEZ PARICIO, pp 126-27).

Se le ha reprochado a Ducrot su estructuralismo, argumentando que la polifonía sería un sistema que se sitúa en el nivel de la lengua y no del uso (NOLKE , in CHARAUDEAU & MAINGUENAU, 2004, p. 386). La crítica es pertinente ya que el propio Ducrot sostiene que el “sentido” de un enunciado debe ser entendido como la descripción de la enunciación, o sea, las indicaciones e instrucciones que el propio enunciado ofrece para su interpretación. Aparentemente ese límite parece no haber sido transgredido. Sin embargo, hacia el final de su esbozo, Ducrot observa que determinadas palabras que no son negativas, actúan como TPN sin serlo estrictamente, y ello debido a sus vínculos ideológicos. Como ilustración cita una frase del diario izquierdista francés “Le Monde”: “Pour Carter, la démocratie est une

panacée” (DUCROT, 1987, p. 207). La frase es, como puede verse, claramente afirmativa y admite una comprensión plenamente positiva. Sin embargo, encubre una negación con la que se identifica el periodista: “La democracia no es una panacea”. Si la palabra *panacea* opera como un TPN, no es por ninguna instrucción contenida en el enunciado, sino porque el lingüista remite al uso que hace un grupo de hablantes caracterizado por compartir ciertas ideas. Entiendo que esta referencia del sentido a “colectividades ideológicas” (p. 207), traspa la descripción puramente enunciativa y al articularse a prácticas lingüísticas sociales, se tiende un puente hacia una comprensión discursiva de la negación.

Si se observa atentamente el trayecto de Ducrot, se constata una progresiva socialización del foco afirmativo: el enunciador 1. En un principio la negación se definía por la existencia o ausencia de otro acto ilocucionario. Posteriormente, en la teoría polifónica, ese acto ya no es definitorio: la negación puede aparecer también como “posición tomada por un enunciador” frente a una “opinión” o un “punto de vista” o un “lugar común” que no es imputable a un locutor (pp. 205-06). Es decir, se trata de voces colectivas diluidas en el espacio social donde se da la comunicación. La idea de que hay efectos negativos explicables sólo por factores políticos y no por marcas lingüísticas, mostraría ese progresivo avance hacia un contexto metaenunciativo: el otro de la negación entendido no como locutor ni como enunciador, sino como otro discursivo, es decir, enunciados vinculados a saberes sociales.

1.3.3 La negación más allá de la enunciación

Desde los propios fundamentos filosóficos en que se apoyará el AD, vemos a la negación aparecer con un importante papel. En efecto, el marxismo entiende que el motor de la historia se encuentra en la contradicción: a toda tesis se opone una antítesis, para luego ser superada por una síntesis como doble negación de los dos elementos anteriores (CHAUI,

1981, p. 38). La dialéctica entre afirmación y negación está, pues, en la base misma del dinamismo histórico-social.

Por otra parte, la sociedad misma es concebida a partir de la contradicción entre las clases sociales. La ideología, en la concepción original, surge precisamente para ocultar esa realidad y, para hacerlo, debe negar estos aspectos fundamentales: la ideología “não diz tudo e não pode dizer tudo” (CHAUI, 1981, p. 115). Descubrir esa negación de lo real social es parte de la tarea que se impuso el marxismo.

También la contradicción aparece con una función destacada en otra de las fuentes del AD: la *Arqueología del Saber* de Michel Foucault. Al criticar lo que este autor llama la “ley de coherencia” discursiva, es decir, la necesidad de suponer que todo discurso posee siempre una unidad congruente, se afirma lo contrario: la contradicción “constituye la ley misma de su existencia” (FOUCAULT, 1991, p. 253). El modelo de lo que se entiende aquí por contradicción es “la afirmación y la negación simultánea de una única y misma proposición” (FOUCAULT, 1991, p. 262).

Como puede apreciarse, la negación, asimilada a la categoría de contradicción, actúa como un factor constitutivo y organizador tanto del espacio discursivo como del discurso mismo. Foucault propone ya distinguir dos funcionamientos de la negación: las *contradicciones extrínsecas* remiten a la oposición entre formaciones discursivas distintas y las *contradicciones intrínsecas* “se despliegan en la formación discursiva misma y (...) nacidas en un punto del sistema de las formaciones, hacen surgir subsistemas” (FOUCAULT, 1991, p. 258).

Al articularse el discurso al materialismo histórico, en la teoría de Pêcheux, la contradicción se entenderá como contradicción ideológica, vinculada al conflicto de las clases sociales. Así la negación aparece funcionando como control de todo aquello que no puede aparecer en un discurso dado por contener elementos antagónicos a la FD a la que se está

afiliado. Al definir la enunciación desde una óptica discursiva, Pêcheux afirma: “(...) os processos de enunciação consistem em uma série de determinações sucessivas pelas quais o enunciado se constitui pouco a pouco e que têm por característica colocar o “dito” e em consequência rejeitar o “não dito” (PECHEUX, 1993 b, pp. 175- 176).

El proceso discursivo está constituido, entonces, por una dialéctica entre la afirmación y la negación. Sin embargo, la negación no aparece, como sería esperable, en la definición ya clásica de la noción de FD: las formaciones discursivas “determinam o que pode e deve ser dito” (PECHEUX, 1993 b, p. 166). Atendiendo a la anterior definición de “procesos de enunciación”, es necesario suponer que “lo que puede y debe ser dicho” se establece en una obligatoria interdependencia de *lo que no puede ni debe ser dicho*. Es lo que hace Courtine, cuando describe el funcionamiento de una FD:

O domínio de saber de uma FD funciona como um *princípio de aceitabilidade discursiva* para um conjunto de formulações (determina o que pode e deve ser dito) e como um *princípio de exclusão* (determina o que não pode/deve ser dito) (apud INDURSKY, 1997, p. 210. Subrayado por Indursky).

La negación es pues, al igual que la afirmación, constitutiva de las FD. Indursky agrega que mientras la afirmación pertenece al orden de lo mismo, lo repetible y lo decible, la negación lidia con lo diferente, con lo que no pertenece al territorio, revelando así la alteridad discursiva a la que se opone: “Assim, o que pode ou não pode ser dito, e o que deve ou não deve ser dito no interior de esse domínio de saber regula a relação interioridade/ exterioridade (...)” (INDURSKY, 1997, p. 215).

Una observación se impone aquí con respecto a los límites con el exterior de una FD. Courtine ya advierte que la clausura de una FD es inestable y propone imaginar los borde

como una frontera móvil, puesto que en función de los conflictos ideológicos hay una permanente reconfiguración del exterior. (INDURSKY, 1997, ps. 210-11). Esto significa una cierta permeabilidad de la FD y un reequilibramiento de los principios de aceptabilidad y exclusión.

Pêcheux va un poco más lejos todavía y en su segunda fase concibe los límites como una especie de espacio interzonal, donde aparecen al interior de la FD polémicas y ambigüedades ideológicas. Nos enfrentamos, entonces a “uma espécie de vacilação discursiva que afeta dentro de uma FD as seqüências situadas em suas fronteiras, até o ponto em que se torna impossível determinar por qual FD elas são engendradas” (PECHEUX, 1993 c, p. 314).

Esto significa que la negación no actúa sólo en relación al exterior de una FD, sino también en su interior. Esto es lo que ya había propuesto Foucault como *contradicción interna* y que Indursky considerará como *negación interna* opuesta a la *negación externa*.

La *negación externa* es definida como “o que não pode ser dito no interior de FD1”, por lo tanto apunta a discursos provenientes de FD antagónicas. La *negación interna* actúa sobre “o que pode, mas não convém ser dito neste domínio de saber” (INDURSKY, 1997, p. 215).

Agreguemos que “lo que no puede ser dicho” debe ser entendido como una prohibición total y se vincula al orden de lo imposible, lo increíble, lo impensable, lo irracional, etc. El “no dicho” protege los fundamentos de la FD. Un discurso “revolucionario”, p. ej., no puede admitir en su interior que se lo caracterice como dictadura.

El “no debe ser dicho” de la *negación interna* se vincula a las categorías de lo inconveniente, lo inadecuado, lo impertinente, lo inoportuno, etc. Esta negación refuta posiciones que no afectan la matriz de la FD y, por lo tanto, su función es delimitar regiones conflictivas dentro de un mismo espacio discursivo. La afirmación de Fidel Castro “dentro de

la Revolución , todo; contra la Revolución nada” (CASTRO, 2006), ilustra bien este funcionamiento: toda discrepancia será permitida mientras no se cuestione el fundamento; nada será tolerado si se ataca la base política en que se apoya su discurso. En síntesis, la *negación interna* regula la coexistencia de enunciados heterogéneos que no desestabilizan los presupuestos nocionales de una FD.

Indursky, en su estudio del discurso autoritario, consigue identificar dos tipos de funcionamiento de la *negación externa*. En efecto, se puede negar el discurso del otro o se puede negar el preconstruido que lo sustenta.

En el primer caso, se puede mediante la transformación de la negación en su correspondiente afirmativa, llegar al enunciado antagónico que se sitúa en el interdiscurso y que la negación atrae hacia su interior a través del mecanismo de la refutación. El enunciado positivo se manifiesta como *discurso transverso*, es decir como una conexión con el interdiscurso que no consigue aflorar en la superficie del enunciado negador. Esto produce un efecto ilusorio de homogeneidad monológica que encubre la contradicción (INDURSKY, 1997, ps. 217-221).

Cuando se niega el preconstruido del otro, lo que se combate no es una formulación específica, sino “desqualificar principios que embasam e legitiman o discurso do outro”(INDURSKY, 1997, p.224). Esta negación procura destruir la FD antagónica y, en consecuencia desautorizar cualquier discurso que pueda provenir de ella. El foco de la negación es ahora una abstracción, una noción que se refleja ahora de forma distorsionada en el discurso negador. Si se aplicara el mecanismo de la transformación en la correspondiente positiva, no se obtendría un enunciado discursivamente aceptable. Sea p.ej. el enunciado “La libertad no significa libertinaje” que aparece generalmente en contextos conservadores. Este enunciado no se opone discursivamente a “La libertad significa libertinaje”, pues difícilmente

una comunidad política asumiría ese principio. Debemos entenderlo como opuesto a otro concepto de libertad más amplio que el sustentado por el discurso conservador.

La *negación interna*, por su lado, no se ejerce sobre el interdiscurso. Funciona dentro del espacio de una FD y, como vimos, no puede llegar a refutar sus principios o supuestos fundantes. Indursky observó tres tipos de funciones discursivas desempeñadas por esta negación: al controlar lo que no puede ser dicho dentro de una FD, colabora en el mantenimiento de la coherencia; al refutar otras perspectivas internas, revela diferentes posiciones de sujeto que coexisten conflictivamente y establece los límites de la reformulación y la diferencia. Finalmente, por la inestabilidad que se crea en los márgenes, la negación puede producir una transformación dentro de la FD. Entiendo que esa transformación significa la aparición de nuevas posiciones de sujeto extremas o marginales, que, si bien pueden introducir cuestionamientos muy críticos, continúan salvaguardando la matriz. Pensemos dentro del cristianismo, el intento de armonizar marxismo y fe en la teología de la liberación, la aparición de una teología feminista, la defensa del matrimonio de los sacerdotes o la batalla por la aceptación de la homosexualidad. Esos movimientos se oponen a “no dichos”, pero ninguno pone en cuestión la existencia del cristianismo en sí. Procuran redefinir la postura política y sexual de la Iglesia.

A través de este breve recorrido por diferentes enfoques de la negación, se ha podido apreciar la recurrencia de dos características que parecerían esenciales: su índole relacional y su funcionamiento reactivo: sea como discordancia entre oraciones, oposición entre actos ilocucionarios, conflicto de enunciados o rechazos entre discursos o FD, la negación parece siempre apuntar hacia un exterior a ella misma, del cual procura distanciarse y diferenciarse. Si aceptamos la hipótesis de que todo discurso se forma a partir de “um trabalho sobre outros discursos” (INDURSKY, 1997, p. 228), ciertamente la negación es uno de los mecanismos

privilegiados de ese trabajo, dada la concepción conflictiva de la sociedad en la que se apoya el AD.

Sintetizando estas ideas y a modo de una definición podríamos decir que la negación es un operador discursivo que, al accionar mecanismos reactivos contra otros discursos, regula los espacios discursivos, así como la formación y mantenimiento del equilibrio interno de las FD.

1.3.3.1 ¿Un residuo teórico?

Culioli advierte sobre una dificultad que acecha al analista cuando se considera la negación: verla solo como una contrariedad lógica “quando, de fato, a negação é, a um só tempo, a rejeição, a ausencia, a alteridade, o vazio, o absurdo, o impossível ... “ (apud INDURSKY, 1997, p. 243). Sin embargo todos los términos que Culioli emplea aquí no hacen perder a la negación su carácter de oposición a otro término, en este caso a la aceptación, a la presencia, a lo mismo, a la plenitud, a lo racional, a lo posible. Es decir, la negación permanece básicamente reactiva, como aquí mismo hemos destacado.

A pesar de esto, es necesario reflexionar sobre algunos casos donde la negación no se opone a ningún tipo de enunciado ni de discurso. Se trata, en primer lugar, de la *paráfrasis negativa*. Una frase como “Juan se quedó en casa” puede parafrasearse por “Juan no salió”. Estamos, pues, frente a un caso donde la negación simplemente reitera la afirmativa negando su antónimo.

Otro caso de negación no refutativa, lo encontramos en la figura retórica de la *atenuación o litote* : “Pedro no es muy inteligente” no se opone a “Pedro es muy inteligente”, sino que es un recurso para evitar decir que es bastante torpe. Finalmente podríamos citar situaciones donde la negación aparece completamente vaciada de su contenido opositor: “¿No me alcanzarías ese cuaderno?” es totalmente equivalente a “¿Me alcanzarías ese cuaderno?”.

Esta función de la negación ha recibido el nombre de *negación expletiva* y tiene un simple efecto de redundancia (SÁNCHEZ LÓPEZ, 2004, p. 2627 y ss.).

Estos tres desempeños de la negación no han sido tenidos en cuenta por una concepción que privilegia los aspectos más frecuentes y evidentes, pero creo que debían ser destacados aquí como forma de prevenirnos frente a la tendencia de que toda negación es necesariamente un índice de oposición.

2. METODOLOGIA

El campo de referencia discursivo sobre el que se proyecta este trabajo, lo constituyen los textos críticos producidos en América Latina, desde la revolución independentista hasta mediados del siglo XX.

A pesar de las diferentes fases históricas que podrían señalarse en este extenso período, se percibe una constante que nos permite unificar este espacio: la preocupación por definir y valorar la literatura en relación a la identidad latinoamericana. Esta última problemática surgió como consecuencia del proceso político revolucionario que hizo pasar a los individuos de súbditos españoles a ciudadanos americanos. Esta violenta trasmutación psicopolítica, generó la cuestión de definir el contenido de esa nueva consciencia, tema que no solo impregnó el discurso político, sino que se expandió en los más variados dominios como el jurídico, el pedagógico, el historiográfico, el estético, etc. Fueron, de ese modo, surgiendo diferentes respuestas, pero ninguna ha permanecido definitiva: es un problema constante y abierto al que siempre se retorna para reiterar, reinterpretar o negar las soluciones ofrecidas.

Es partiendo de un caso específico de negación de esa identidad que he delimitado el *corpus empírico* constituido por los textos del crítico uruguayo Alberto Zum Felde que van desde 1919 hasta 1943. El resto de su producción o bien no se interesa por la temática nacional o bien pertenece a otros géneros.

El período comprendido entre 1919 y 1929 está formado por 843 artículos de crítica periodística publicados en uno de los diarios de Batlle y Ordóñez. Parte de ese material fue seleccionado en el libro *Zum Felde, crítico militante* (CORTAZZO, 1981) que designaré a partir de ahora como CM. En 1921 se publicó *Crítica de la Literatura Uruguaya* (CLU), que recogía una serie de los artículos periodísticos, ordenando los autores cronológicamente y dándoles ya un encuadre historiográfico. Finalmente, en 1930, con motivo de la celebración

del centenario de la Independencia Nacional editó *Proceso Intelectual del Uruguay y Crítica de su Literatura*, donde reformulando todo el material anterior realiza una decidida historia de la literatura uruguaya. Si he extendido el *corpus* hasta 1943, es porque *El Problema de la Cultura Americana* (PCA), tematiza el problema de la identidad que estaba subyacente a toda su práctica anterior.

Todo este *corpus* tiene como objetivo “concretar (...) la conciencia intelectual del país” (CLU, p.7), a través de la “revisión de los valores literarios circulantes en el país” (CLU, p.6). Esta renovación crítica aparece profundamente vinculada al proceso de renovación histórica y social llevada a cabo por el batllismo (1903-1929).

Es importante, ahora detenerse en este vínculo, pues es el que homogeneiza el *corpus* y el que permite entender el sentido discursivo de su crítica.

El batllismo llevó a cabo una transformación social de tal magnitud que es un consenso entre los historiadores que con él nace el Uruguay moderno. Su objetivo principal fue fomentar una democracia, teniendo al obrero como uno de sus principales protagonistas y muy especialmente a los inmigrantes. Tan clara fue esta política que su partido, el tradicional Partido Colorado, pasó a ser conocido en aquel momento como “partido de los inmigrantes” (RAMA, 1969, p.68). Batlle promovió la legalización del derecho de asociación de los obreros, la huelga, la jornada de ocho horas, el descanso por parto de las trabajadoras, el divorcio, etc. Todo esto apoyado en la defensa de una educación popular enteramente gratuita, en la promoción social de la mujer y en un feroz ataque a la Iglesia Católica. Batlle consiguió transformar al Uruguay en el primer país laico de América Latina, separando la Iglesia del Estado.

El batllismo tuvo que enfrentarse a todas las fuerzas reaccionarias, tradicionalistas y conservadoras de la sociedad uruguaya de aquel momento: las oligarquías rurales, las elites

empresariales, las fuerzas eclesiásticas y los intereses del imperialismo inglés instalados en el país.

Su idea de democracia iba más allá de la participación en las elecciones para decidir quién sería el gobernante. Se trataba de fomentar una autonomía ciudadana a través de la fragmentación del poder. Un pueblo fuerte es preferible a un gobierno fuerte (RAMA, 1969, p. 72). De ahí su idea fundamental de eliminar la figura del Presidente y sustituirla por la de un Colegiado, para evitar cualquier tentación autoritaria.

Me interesa destacar ahora un aspecto que me parece crucial para entender la posición de sujeto de Zum Felde: la articulación de sus textos con el medio periodístico.

Batlle fundó, con notorios anarquistas como Roberto de las Carreras, *El Día*, un diario de orientación popular que, suprimiendo la tradicional suscripción, que limitaba el acceso a los periódicos, se vendía a un precio ínfimo. La intención era poner la publicación al alcance de los obreros y ejercer desde ella una permanente labor de concientización y educación. El proyecto funcionó y *El Día* se transformó en uno de los diarios más leídos de Uruguay. Los problemas de los trabajadores y la cuestión obrera era uno de los centros destacados de la publicación. Según Batlle, el obrero no debía limitarse a la esfera del trabajo y tenía que participar también de la vida pública: en otras palabras, el obrero debía transformarse en un ciudadano. Batlle apoyaba todas las movilizaciones de los trabajadores y, más aún, consideraba fundamental agitar el medio laboral. En su concepto el agitador ejercía la función de educar y transformar a los operarios en una fuerza consciente de sí y productora no sólo de riquezas materiales, sino también creadora de lo social. Los agitadores son: “Los que despiertan al obrero de su letargo, son los que señalan el camino que puede llevar al éxito, y los que, en fin, disciplinando las masas y organizando la resistencia, hacen posible la lucha” (RAMA, 1969, p. 73).

Uno de sus colaboradores anarquistas, Domingo Arena, le propone apoyar a todos los agitadores obreros extranjeros, puesto que ya tenían experiencia en formar sindicatos. De ese modo, todos los inmigrantes anarquistas que eran expulsados por ley de la Argentina, se refugiaron en Uruguay, transformando a Montevideo en uno de los principales centros anarquistas de América Latina.

Es precisamente Domingo Arena quien invita a Zum Felde, ya notorio escritor anarquista nietzscheano, a colaborar como crítico literario en el diario de Batlle (VISCA, 1969, p. 36). Si *El Día* se había transformado en el diario de los obreros, Zum Felde desempeñará el papel de agitador cultural de la publicación.

Es, entonces, este vínculo entre la situación sociohistórica y los textos críticos el que permite demarcar el *corpus empírico*.

Las *secuencias discursivas* que hemos seleccionado para componer nuestro *corpus discursivo*, han sido recortadas (ORLANDI, 1987, p. 139), atendiendo únicamente a las marcas de negación. Al frecuentar la obra de Zum Felde, me había llamado la atención el fuerte contraste que se establecía entre la tesis central del PIU y la situación histórica en la que aparecía: la celebración de los cien años de vida independiente. Financiada por la propia Comisión Nacional del Centenario, encargada de organizar los rituales conmemorativos, el PIU era considerado parte de los festejos. Los tres volúmenes que componen esta obra, parecían exhibir por su propia presencia, la abundante producción intelectual y artística del país. Sin embargo, una lectura atenta revela que, en el fondo, se trataba de negar la existencia de la cultura nacional a la que se le reprochaba la dependencia intelectual con las metrópolis europeas. Esto produce un efecto paradójico: una situación que condicionaba a la exaltación, al panegírico, a la glorificación de todo lo nacional, era contradicha desde el interior mismo de la celebración. La negación se me apareció, entonces, como la materialización lingüística de toda la posición de sujeto que venía sustentando su práctica crítica desde 1919: era la

marca privilegiada del agitador cultural, operando ahora en un texto que se suponía libre de toda militancia y destinado a encomiar a la nación.

La negación no aparece sólo en los textos de literatura nacional con esa función. En efecto, el PCA está también estructurado en torno a un mecanismo análogo: la negación de la identidad americana. Me pareció, entonces, pertinente reunir las negaciones críticas como provenientes de la negación de la identidad, pues si unas marcaban su posición de sujeto frente a la cultura nacional, las otras lo situaban frente a un problema superior y anterior a lo nacional: la cuestión del ser americano. Así, pretendo mostrar que el discurso crítico proviene del discurso identitario. Y esto me lleva a distinguir dentro de las condiciones de producción del PIU, tres planos de historicidad: a) el inmediato, representado por la celebración del centenario; b) uno más alejado, constituido por el vínculo con el batllismo y finalmente c) uno de fondo articulado a la identidad americana que remite a la historicidad de países surgidos de una situación colonial. Los tres planos actúan, a través de una FD, produciendo efectos y trabajos de sentido en relación a cada uno de ellos: en relación al centenario, se produce un efecto paradójico: la celebración es la constatación de un fracaso intelectual y artístico. En lo que respecta a la situación histórica uruguaya, se marca la emergencia de una modernidad crítica, acorde con las transformaciones sociales que se estaban operando y, finalmente, frente a la historicidad americana se asume la condición de que se está en una situación de colonialismo intelectual y cultural.

2.1 La crítica literaria como campo discursivo

Krinein en griego significa juzgar, distinguir, seleccionar. Crítica es cualquier examen racional que se ejerce sobre un pensamiento a los efectos de juzgar su verdadero valor.

El crítico literario es, necesariamente un juez en el ámbito de la literatura. Es él quien determina lo que es literario de lo que no lo es. Dentro de lo literario juzga lo que es bueno y

lo que es malo. En la historia literaria discrimina lo que debe rememorarse y lo que debe olvidarse.

Mientras la literatura fue concebida a partir de un modelo de belleza universal e intemporal pareció no haber muchos problemas. La ruptura de las normas de belleza que inició el romanticismo trajo, sin embargo, una dificultad importante: ¿de acuerdo a qué criterios se debía evaluar una obra? El romanticismo puso en claro la historicidad del arte y, en consecuencia el de las propias normas de apreciación. Al mismo tiempo descartaba la razón como instrumento de comprensión y defendía una percepción afectiva y sensual de las obras. Así, una amenaza de subjetivismo anárquico invadió la crítica, dando lugar a un “impresionismo” que la transformaba también en literatura: una pura expresividad de las emociones estéticas de un individuo.

Para evitar tanto el absolutismo de los neoclásicos como el relativismo de los románticos, la crítica procuró un nuevo fundamento racional . Y lo encontró en el positivismo. Con él comienza la pretensión científica de la crítica. Las obras podían ser analizadas como la botánica analiza las plantas. La tarea de juzgar debía ser sustituida por la de explicar (CARLONI y FILLOUX, 1966, p. 38).

La teoría de la literatura tiene su impulso inicial en esta superación del crítico como juez para pasar a ser un investigador científico. La idea de alcanzar un espacio neutral y objetivo, amparándose en el control que proporcionan los métodos, es una aspiración que continúa vigente. Sin embargo, el juicio crítico es inevitable y, con él, la adopción de una posición de sujeto: la teoría de la literatura se apoya necesariamente en una concepción particular de su objeto: considerar la literatura como un texto autónomo, como un intertexto o como condicionado por una extratextualidad, sea ésta psicológica, sociológica o histórica no son opciones inocentes. Conllevan posicionamientos en torno a un conflicto teórico determinados por diferentes intereses (EAGLETON, 1983). Además el material sobre el que

se trabaja ya ha sido previamente valorado, jerarquizado históricamente y canonizado. El juicio está, pues, siempre implícito. La objetividad y la neutralidad son estrategias para evitar reflexionar sobre el propio sujeto crítico y los intereses sociales que defiende.

Comprender discursivamente la crítica es, como se pretende aquí, poner en evidencia la operatividad de lo sociohistórico como uno de los sustentos de toda comprensión literaria.

3. ANÁLISIS DEL CORPUS

Zum Felde se sintió siempre un agente importante en el desarrollo cultural de su país. Al mismo tiempo que lo iba interpretando como historiador y como crítico, colaboraba a definirlo y a orientarlo. Su crítica nunca se propuso ser una simple explicación, sino, como diría Pêcheux, también una intervención. Por eso al final del *Proceso Intelectual del Uruguay* (PIU), se incluye como un escritor más a ser considerado. Fuera del texto principal, en una “noticia” sobre la obra y el autor, se observa a sí mismo en tercera persona, se rememora, se critica y se valora, para así ser absorbido por su propio discurso histórico (PIU, t. III, p.321).

Su obra vista en esta autoretrospectiva se le presenta como una batalla contra todo el ambiente: “ciegas idolatrías”, “falsas gloriolas lugareñas”, “prejuicio colectivo”, se levantan contra él y lo llevan a un aislamiento total. “Se lo miró como a un réprobo”, dice. El réprobo es todo aquel que se aparta de la ortodoxia religiosa y que por lo tanto es condenado por las autoridades religiosas. Por eso el PIU quiere presentarse como la última palabra que será dicha sobre el país. Es “su testamento de crítico”. Discurso final de un uruguayo que intentó reflexionar sobre el Uruguay, contra todos los uruguayos, por decir lo que no podía ni debía ser dicho en aquel momento. Esta palabra final, se pretende “libre” de todo radicalismo, de toda polémica, de todo interés inmediato. Es una palabra de serenidad intelectual, proferida desde un mirador histórico privilegiado: 1930, los cien años de la Independencia. Es la palabra que quiere permanecer ya fuera del tiempo: definitiva y duradera. Por eso pide a todos los lectores que consideren los juicios del PIU como aquellos que “deben ser tenidos por los únicos válidos de su autor (...) y descartada cualquier otra publicación anterior”. (PIU, III, p.322).

No es, sin embargo, lo que yo he hecho aquí. Debajo de la serenidad de esa escritura, que se pretende de una calma objetividad radica tal vez, su gran acto final de reprobación: no existe, en verdad, ninguna literatura uruguaya. Hacer aflorar este enunciado discursivo ha sido

el objetivo principal de este trabajo. Por eso mi lectura considera al PIU una continuidad de la crítica militante, que se disimula ahora bajo las consideraciones históricas, las explicaciones psicológicas y sociológicas, pero, por sobre todo, bajo un lenguaje más controlado, más distanciado, más aséptico. Gran parte de los textos del período militante son reutilizados en el PIU, pero aparecen filtrados, suavizados o decididamente censurados. El pasaje del periódico al libro, significaba también una trasmutación, en el mismo sentido: del lector coetáneo se apelaba ahora a un lector suprahistórico. Pero, a pesar de todo eso, su tesis capital está ahí. Su plena explicitación aparecerá más tarde, en una obra ambiciosa, donde se teoriza sobre lo que ya estaba subyacente en todos los textos de crítica sobre literatura uruguaya: *El Problema de la Cultura Americana* (PCA) de 1943. La negación de la cultura uruguaya obedece a una negación mayor: la de toda la cultura latinoamericana. Es considerando esta negación como nuclear que intentaremos definir la FD a la que se afilió el sujeto discursivo. Intentaremos luego comprender su posición de sujeto, tanto en lo que se refiere a su ubicación en el interior de la FD, como en relación a las otras FDs. Finalmente especificaremos el funcionamiento concreto de la negación en el discurso crítico.

Las negaciones, cuando entiendo que están vinculadas a la negación matriz la he destacado en negrita subrayada, para evitar confusiones con las negritas que son de Zum Felde.

SD 1:

*Si nuestra realidad, hoy, no es más que ésta _una interrogación, una inquietud, una angustia, una voluntad: la voluntad de ser, la angustia de **no ser aún**, la inquietud de nuestra perplejidad, la interrogación de nuestra búsqueda_ sea ésta el imperativo de nuestra actitud y la verdad de nuestra expresión, en la literatura, en el arte, en la educación, en el gobierno. Éste es ya un modo de originalidad de ser, **no siendo aún**, porque es un modo de autenticidad; y es, además, o ante todo, la actitud actualmente necesaria de nuestra realización en la Historia (PCA, p.97).*

Entiendo que en la “angustia de no ser aún” se resume de modo privilegiado toda la reflexión del sujeto discursivo sobre la identidad de la cultura americana. Se trata, en la acepción de Ducrot, de una negación polémica, pues se opone a un enunciado afirmativo virtual que declararía la existencia actual de la identidad. Gramaticalmente estamos frente a una negación de constituyente, cuyo foco no recae sobre el verbo *ser*, sino sobre el adverbio *aún*. Lo que se niega aquí, entonces, no es la existencia del ser cultural, sino una cierta temporalidad del mismo: el *no aún* del ser. El presupuesto es que ese ser existe, pero no se ha manifestado hasta el momento del *hoy* de la enunciación. Lo que se afirma, en contrapartida es que se manifestará en el futuro. La ausencia pasada y presente genera una angustia. Sin embargo, este resultado angustioso produce un descubrimiento: la negación destruye la ilusión de que se era y al hacerlo muestra un territorio seguro desde donde se puede iniciar una verdadera construcción de la literatura, el arte, la educación y la política.

El objeto *cultura* pensado en América Latina, es, para el sujeto discursivo indisociable del problema de la identidad, lo cual ya nos permite deducir que todo discurso que silencie o se construya fuera de esta órbita, será considerado como sin vínculo con la realidad y producirá necesariamente un discurso inauténtico que impediría *nuestra realización en la Historia*.

La matriz de toda verdadera creatividad se encuentra en ese contacto con el ser cultural, con la conciencia de sí como colectividad. En consecuencia, toda crítica cultural deberá tener como criterio fundamental una escala que evaluará la mayor o menor proximidad con la identidad. La identidad es, entonces, el campo nocional mayor a partir del cual debe comprenderse la realidad, la cultura, la historia y el propio sujeto americano en su doble aspecto individual y colectivo. Llamaremos, pues, a esta formación discursiva FD *identitaria*, que en la tradición en la que se inscribe el discurso de Zum Felde se conoce como

americanismo. Si evito denominarla “americanista” es porque esta identificación remite sólo a una fase histórica que se extiende hasta la mitad del siglo XX, siendo sustituida luego por el *latinoamericanismo*, que a su vez entra en crisis hacia finales de siglo. Todos estos discursos pueden considerarse, sin embargo, como resultados de la presencia de una misma FD. El problema de la identidad unifica como pocos la discursividad latinoamericana, como lo demuestra una de las últimas historias sobre el pensamiento en América Latina, cuyo eje narrativo es el conflicto permanente entre identidad y modernización (DEVÉS VALDÉS, 2000, p. 15).

3.1 La FD identitaria

Como quedó especificado en el capítulo sobre metodología, la FD *identitaria* nos la podemos representar como un espacio discursivo determinado por la existencia de un núcleo identitario que debe ser pensado como vacío. Cuando el sujeto especifica ese núcleo mediante una representación, se abre una red de vínculos con otras FDs que permiten la formación de enunciados, políticos, religiosos, históricos, estéticos, etc. que son entendidos como consecuencias lógicas en relación al núcleo.

En el caso particular que nos ocupa ahora, el núcleo identitario debe ser pensado como el responsable por la formación de enunciados que afirman la existencia/construcción de una identidad que sería común a todos los países surgidos en el ámbito americano. La definición de si ese espacio es hispano, ibero, latino o panamericano implica posiciones de sujeto. En realidad, también la denominación “americano”, implicó, desde el inicio, una posición de sujeto. No fueron los españoles los que denominaron “América” a estas tierras. “Las Indias” era la denominación original. El nombre “América” surgió del discurso cartográfico, en honor a Américo Vespucio, el primero en darse cuenta que las tierras descubiertas por Colón eran un

nuevo continente. Los españoles siempre interpretaron ese nombre como un desconocimiento del papel histórico de España (O' GORMANN, 1991).

Estos comentarios prueban ya que desde la propia denominación de espacio geográfico se ha planteado una disputa política (ROJAS MIX, 1997). Creo importante, por eso, comprender ahora cómo se forma la FD *identitaria*, para entender mejor la afiliación de Zum Felde en cuanto sujeto discursivo.

Anteriormente a la revolución independentista, los nacidos en América, los criollos, eran llamados “españoles americanos”. La revolución produjo una lucha entre españoles peninsulares y estos españoles americanos que querían dejar de serlo. Así, lo que era un adjetivo se sustantivó destruyendo la antigua homogeneidad hispánica. Emerge de ese modo una nueva entidad: el americano, que va a definirse por oposición al español. El problema va a plantearse cuando intente especificarse cuál sería la semántica de “americano”.

Es en el discurso de Simón Bolívar (1783-1830), donde encontramos claramente enunciado el desconcierto, al intentar precisar el contenido del gentilicio:

(...) no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así no hallamos en el caso más extraordinario y complicado; (...) (BOLIVAR, 1979, p. 62).

El americano surge no con características propias y marcadas, sino como una desidentificación que lo sitúa en un doble espacio negativo. Al distanciarse de lo hispánico, se produce un deslizamiento hacia lo indígena por su condición de nacido en América. Sin embargo, también debe distanciarse de esta identificación por una razón legal: el americano hereda una tierra robada por el padre europeo. El nacimiento lo hermana con el indio, pero se es nativo sobre un territorio cuya propiedad no le pertenece. Una doble violencia se establece: usurpar a un padre usurpador y continuar apropiándose del territorio frente al hermano nativo.

El americano se vuelve así un entremedio identitario indefinible, pues está en conflicto con dos de los elementos esenciales de la identidad mítica: la sangre y la tierra.

Es sintomático que, en otro momento, Bolívar llame a España “desnaturalizada madrastra” (pp.56-57), señalando así la no pertenencia sanguínea a Europa, que tampoco puede ser suplida por otra madre tierra, puesto que ésta también le es ajena.

La imposibilidad de identificarse étnicamente deja al sujeto desconcertado. Cortados los vínculos ancestrales, nacido en una tierra que no le pertenece, impedido de integrarse a la comunidad autóctona, el americano se desprende de toda memoria mítica e histórica. Se engendra a sí mismo en un gesto de violencia negadora, instauro un tiempo inicial para su existencia y marca una discontinuidad irreversible.

El sujeto bolivariano deja claro que la identidad americana no puede definirse de forma tradicional. Surge como una apetencia de ser que solo se concreta como diferencia, como una ausencia, como un no querer ser lo que se era. Una identidad, en fin, que intenta construirse políticamente. Inventarse más allá de toda determinación biológica y geográfica. Una deliberada voluntad simbólica que invierte la estructura del preconstruido identitario, en tanto que el mito, la ancestralidad y la historia son necesariamente proyectados hacia el futuro, hacia la utopía.

La revolución destruyó el vínculo político con España, pero dejó su cultura. Se era políticamente americano, pero culturalmente español. Es la generación romántica, llamada “generación de 1837” , quien toma conciencia de esta contradicción e inicia una segunda independencia: la liberación intelectual de España. Andrés Bello, sintetizando el pensamiento de aquel momento manifiesta en el periódico “El Iniciador”:

Dos cadenas (...) nos ligaban a España: una material, visible, ominosa: otra no menos ominosa, no menos pesada, pero invisible, incorpórea, que como aquellos gases incomprensibles por su sutileza lo penetran todo está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos, y todo lo ata, y a todo le imprime el sello de su esclavitud,

y desmiente nuestra emancipación absoluta. Aquella pudimos y supimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos y el hierro de nuestras lanzas: ésta es preciso que desaparezca también si nuestra personalidad nacional ha de ser una realidad, aquella fue la misión gloriosa de nuestros padres, ésta es la nuestra. (...) Hay, nada menos que conquistar la independencia inteligente de la nación, su independencia civil, literaria, artística, industrial (...) (apud RODO, 1945, p. 185).

Interesa destacar de este fragmento que el sujeto niega el preconstruido de que por ser políticamente independientes ya se ha conquistado una libertad plena. Existe un modo de ser dominado mucho más sutil: la esclavitud mental que se manifiesta en la cultura y las costumbres. El análisis de Lamas se aproxima, en mucho, a una crítica anticipada de la ideología en el sentido marxista.

Para este sujeto discursivo, la personalidad, ahora ligada a la nacionalidad, todavía no es una realidad. Para serlo se requiere una segunda emancipación, una liberación mental que desate el pensamiento y el arte.

El discurso bolivariano y el discurso romántico dejan entender claramente que la identidad americana debe construirse como una estrategia política y cultural. Ello se debe a la peculiar situación sociohistórica en la que surge el americano: su emergencia dentro de circunstancias coloniales a las que procura destruir para refundarse como hombre libre.

El preconstruido de que toda comunidad posee una identidad es cuestionado por el sujeto americano. La identidad aparece como problema antes que como una realidad evidente para todos. Y esto coloca al sujeto en posición de construirse a sí mismo simbólicamente. La producción cultural, cuya función es precisamente operar con el simbolismo social, aparece ya desde el romanticismo, con la misión de colaborar en esa construcción. Y muy especialmente la literatura. Y así como el problema de la identidad precede a su manifestación, la conciencia crítica de la literatura surge antes de que se produzca esa literatura. El propio Lamas, crítico literario también, hace un diagnóstico donde constata la imposibilidad de que exista una literatura nacional en aquel momento: “ la sociedad es un

caos, no tiene fisonomía alguna moral y la literatura no puede ser su expresión, porque no tiene expresión el caos” (BERRO, 1884, p.16). Producir esa literatura será una de las prioridades del discurso crítico latinoamericano, promoviendo, controlando y programando modelos de identidad que la escritura estética debe elaborar a través de su función mitopoética.

3.2 Las regiones de la FD

La FD *identitaria* tiene como función producir enunciados que, de acuerdo a los diferentes momentos sociohistóricos y a las posiciones de sujeto que posibilita, permiten efectos de sentido sobre el ser del hombre americano, su arte, su misión histórica, su posición en relación a las demás naciones.

Me propongo ahora, a partir de algunas de las determinaciones de ese núcleo identitario, delimitar las zonas que pueden reconocerse en esa FD, hasta el momento en que Zum Felde ejerce su actividad crítica, ya que, reitero, esa FD continúa activa y viene siendo reformulada hasta hoy.

La primera zona que podríamos reconocer por prioridad histórica, es la que determina el discurso bolivariano analizado anteriormente y que podríamos denominar la *identidad paradójica*. Esta zona produce efectos de sentidos que muestran al núcleo como no identificable en el momento de la enunciación. La posición de sujeto que se sustenta es la de una oposición, la de un rechazo a los modelos existentes tanto en el pasado como en el presente. La identidad es remitida necesariamente hacia el futuro, por lo tanto permite articulaciones con discursos políticos utopistas. Toda utopía identitaria supone de algún modo una operatividad de esta región en la base.

La segunda zona puede denominarse zona de la *identidad occidentalista*. El efecto de sentido determina que el núcleo debe ser representado como una continuidad de la

civilización occidental, a la que se considera la civilización por excelencia. América aparece como una nueva fase de occidente. Esta zona permite vínculos con discursos políticos modernizadores, progresistas, renovadores en conflicto potencial con posiciones tradicionalistas y conservadoras.

Dentro de esta misma región pueden producirse enunciados fuertemente opuestos según sean los países europeos que se focalizan. Si son los países “sajones”, incluyendo los Estados Unidos _caso de Sarmiento, Alberdi_ , los enunciados pueden articularse a políticas que desvalorizan la población autóctona, a la que puede juzgarse como bárbara, atrasada, incapaz de asumir la occidentalidad y el progreso. En cambio si son países latinos, específicamente Francia, los enunciados posibilitan discursos culturalistas, opuestos generalmente a la tradición cultural hispánica que desempeña ahora el papel de obstáculo para la modernización. Dentro de esta zona es importante destacar la *identidad neolatina* que se materializa en el “Ariel” de José Enrique Rodó y que producirá toda una amplia serie discursiva que es reconocida como “arielista”. La *identidad neolatina* produce efectos de sentido de recuperación de la memoria clásica grecolatina, articulada a Francia, que es vista como la representante actual de esa tradición. El núcleo identitario es entendido como un nuevo humanismo que renacería en América. En tanto que posición humanista permite articulaciones filosóficas contra concepciones utilitarias y materialistas. Esta zona reviste una gran importancia pues colabora en la reformulación de “Hispanoamérica” para “América Latina”, desplazando la referencia a España por una indirecta referencia a Francia. Por otro lado puede articularse a políticas de oposición a lo “sajón” representadas por los Estados Unidos.

La tercera zona que puede reconocerse puede definirse como *identidad autóctona*. El núcleo identitario es representado por agentes históricos marginales, fundamentalmente el indígena, o figuras regionales como el gaucho o, en menor medida, el negro. Esta zona

produce efectos de sentidos que cuestionan la centralidad del criollo blanco, presente en todas las regiones anteriores. Pueden generarse conflictos con proyectos modernizadores o articularse a discursos integradores. Posibilita, en sus aspectos más radicales un vínculo con FDs indígenas, sobre todo en el aspecto religioso y en la concepción de la tierra como depositaria de energías psico-espirituales que transforman a los individuos. El espacio que se privilegia es obviamente el natural en conflicto con el urbano que puede ser visto como enclave colonizador y destructor de la identidad. Esta región posibilita diferentes posiciones de sujeto que van desde la solidaridad con el indígena, pasando por la necesidad de indianizar América, hasta llegar a articularse con discursos marxistas.

Tanto la identificación con el gaucho en el sur, como con el negro en el Caribe, presentan más dificultades que las del indio para asumir la universalidad americana y tienden a producir efectos de sentidos regionalistas. En lo que respecta al gaucho, que adquiere también un fuerte telurismo, en tanto que emanación auténtica de la tierra y espíritu de libertad, se produce una valoración del espacio natural contra la ciudad considerada como europeísta. El vínculo con el campo permite articulaciones con políticas conservadoras vinculadas a la clase latifundista. Sin embargo, puede posibilitar, en épocas de crisis, efectos de sentidos revolucionarios, como sucedió en los años 60 en Argentina y Uruguay, donde se retomó la memoria gaucha de oposición al Imperio.

La identidad negro-americana es la que presenta más limitaciones: su base lingüística es fundamentalmente francesa y su noción de panafricanismo se opone, de algún modo a la limitación que determina la identidad americana. Aparece posibilitando articulaciones con discursos revolucionarios. Sin embargo ya ha producido redenciones como “Afroamérica” y “afroamericano” (ROJAS MIX, 1991, p. 321).

La *identidad mestiza* sería la cuarta zona que puede ser delimitada. Al identificarse el núcleo con el mestizo, se produce toda una serie de efectos de sentidos relacionados con la

unión de los contrarios: encuentro, armonía, síntesis, fusión, sincretismo. La representación mestiza se presenta como una superación del conflicto racial y de la heterogeneidad cultural. Este núcleo genera enunciados sobre la posibilidad de crear una cultura superior a todas las anteriores, ya que se produciría por el encuentro de todas las culturas en territorio americano, tal como puede verse en la obra del mexicano José Vasconcelos.

Al igual que el discurso autoctonista, la posición de sujeto que implica la identidad mestiza, necesariamente se vincula a discursividades políticas de reivindicación social, en tanto el mestizo pertenece a las clases menos favorecidas. Pero además se opone a enunciados que consideran al mestizo un compuesto contradictorio que no puede ser leal a ninguna de las dos sangres que lo integran. Estos enunciados provienen generalmente de la región occidentalista.

Desde finales del siglo XIX, el discurso sobre el mestizaje ha desempeñado una posición privilegiada y se ha venido articulando a posiciones revolucionarias, como se puede apreciar en el caso de Martí (1891) para Cuba y en el de Vasconcelos (1925) para México.

Finalmente deberíamos considerar al interior de la FD *identitaria* lo que podríamos llamar la *identidad patológica*. Esta zona se caracteriza por producir efectos de sentidos pesimistas en relación al proyecto histórico, cultural y político americano, debido a la cuestión racial. Genera una familia parafrástica que tiene como núcleo el diagnóstico de “males” sociales, “enfermedades”, “herencias”, “degeneraciones” y “atavismos” que provienen de razas inferiores como los indios y los negros o de la “degeneración” biológica y moral que producen los mestizos (STUBB, 1969, p. 23 y ss.). Esta zona proviene de un cruzamiento del discurso de la biología con el de la sociología de base positivista, articulado al racismo europeo de fines del siglo XIX. Los enunciados que aquí se generan se presentan como científicos, objetivos y los únicos adecuados para encontrar soluciones viables. Esta zona está indirectamente vinculada al occidentalismo ya que promueve políticas inmigratorias como

forma de mejorar la sangre y hasta se pueden encontrar enunciados que hablen de facilitar la extinción de las razas inferiores, como es el caso de José Ingenieros (1919).

El discurso de la *identidad patológica* debe situarse en las fronteras de la FD *identitaria*, porque se aproxima a un rechazo de la identidad americana a la que se considera inferior e incapaz de desenvolver una cultura política e intelectual que no sea la del desorden y el caos. La posición de sujeto es favorable a las culturas “superiores” que son las que poseerían suficiente responsabilidad social y cultural como para conducir la historia.

Es evidente que se está aquí muy próximo a la FD opuesta y que podríamos denominar FD *contraidentitaria*, en tanto productora de enunciados que *no pueden* ser dichos: todos aquellos que sostengan la imposibilidad de una identidad cultural para América. Lo que equivale a declarar su incapacidad de asumir su misión histórica frente a la comunidad internacional, de desarrollarse por sus propias fuerzas, de crear una sociedad justa y una cultura de trascendencia mundial. Estos efectos de sentido se vinculan a posiciones asistencialistas, proteccionistas o intervencionistas: el discurso neocolonialista. Sus filiaciones pueden ir hasta la Ilustración francesa, donde se constituyó un discurso antiamericano que, considerando la naturaleza americana como inferior (Buffón, 1749), pasó luego a declarar la inferioridad del hombre que allí habitaba (De Paw, 1768), hasta llegar al discurso hegeliano de una América inmadura e históricamente impotente (GERBI, 1982).

A esto debe sumarse el discurso racista europeo que alcanza un fuerte desarrollo en el siglo XIX, materializado fundamentalmente en los textos de Gobineau y de Le Bon, de gran impacto en América Latina.

Es interesante destacar aquí, que fueron los jesuitas expulsados de América, los primeros que desde una posición de sujeto americana, reaccionaron contra este discurso iniciando así la defensa de América (GERBI, 1982, pp. 245-299), por lo cual podemos deducir que la FD *identitaria* aparece profundamente determinada por la FD

contraidentitaria. Se trata de una reacción frente a la negación del europeo, que aparece como el ojo vigilante y enjuiciador de la conducta y la historia americanas. Podemos considerar a este *otro* europeo como constitutivo de todo discurso identitario americano, en tanto toda afirmación y justificación se dirigen explícita o implícitamente a una posible negación que se sitúa en el exterior. El *otro* puede ser representado al interior del discurso como aquel que inferioriza, niega o amenaza la identidad. Ese *otro* es construido de acuerdo a diferentes posiciones de sujeto. Aparece representado como España en el discurso revolucionario, como Europa a partir de finales del siglo XIX, con sus aliados internos: los europeizantes, o como los Estados Unidos desde inicios del siglo XX. El *otro*, sin embargo, puede aparecer también como colaborador identitario. Es el caso de Francia, a partir de mediados del siglo XIX que es vista como un antídoto contra el atraso intelectual dejado por los españoles o como la depositaria de la tradición latina frente al utilitarismo sajón.

He caracterizado hasta aquí la FD *identitaria*, delimitando sus zonas internas, e identificado la FD contraria frente a la cual se constituye por reacción. Es necesario ahora, antes de seguir adelante, precisar que las zonas internas que constituyen la FD, no están tan claramente aisladas como yo las he presentado. Las fronteras entre unas y otras son también fluidas, como lo prueba el hecho de que muchos discursos pueden linearizar enunciados provenientes de las diferentes zonas.

Me permitiré aquí una digresión ilustrativa, que si bien puede apartarnos en algo del hilo argumentativo, refuerza lo que acabo de afirmar y muestra la operatividad contradictoria de la FD que vengo de describir. Voy a referirme a un enunciado de Eni Orlandi extraído del texto “Terra á vista” (1990), que trata del mismo tema que aquí nos ocupa. Refiriéndose a la representación que los propios brasileros hacen de sí mismos, escribe:

Nós não temos o lugar do centro preenchido, em um movimento de assimilações. Em nosso imaginário, não nos identificamos ao índio, mas também não reivindicamos o português como igual. (...) Somos uma mistura, já disseram muitos. Mas uma mistura indefinida (ORLANDI, 1990, p. 20).

Esta linearización es claramente una intersección de la identidad *paradójica*, ya vista en el discurso bolivariano, con la identidad *mestiza*, que el sujeto retoma haciendo mención a la memoria discursiva. En la primera parte del enunciado tenemos la misma desidentificación frente al indio y al europeo, a través de la doble negación. Pero en la segunda parte aparece la identidad *mestiza*. Allí donde Bolívar veía aparecer una especie “media” que no provenía de una unión, el sujeto ve aquí una fusión de los polos (donde el negro no está incluido). Sin embargo, caracteriza luego esa mezcla como “indefinida”, volviendo de algún modo a la identidad *paradójica*, ya que no se puede concretar la semántica de esa mezcla. Tenemos aquí, a través de un trabajo de sentidos lo que podríamos denominar el *mestizaje paradójico*: una unión que en lugar de fundar un nuevo sentido (tanto indio como portugués) produce una nueva negación de la identidad. Corresponde hacer ahora una última observación de carácter general. La FD *identitaria* permite enunciados a sujetos que tienen el derecho y la legitimidad suficiente para poder hablar de identidad americana. El fundamento último que sostiene cualquiera de las representaciones que hemos definido, lo constituye la escritura en español. La identidad americana sólo puede ser enunciada en español. Y en español escrito. La FD silencia todo discurso que no se someta a esta norma de construcción. Así, no importan las contradicciones internas que pueda albergar: una unidad basal sostiene todo y cualquier discurso, constituyéndose en un inductor identitario tácito que obliga a la identificación con aquellos que pueden apropiarse de ese discurso. Ya observamos que la denominación “americano” se construye por oposición a “indio” y a “europeo”, lo que deja bien en claro que la forma sujeto que promueve la FD es la del blanco criollo. Y esto es válido hasta para la zona autóctona indigenista. La identidad “indoamericana” es únicamente aquella que puede

ser hispánicamente representada por los no indios. Las lenguas indígenas constituyen el *otro* silencioso de la FD *identitaria*, porque esas lenguas vehiculan oralmente las otras historias, las otras culturas, los otros destinos: son la no-América de América: el *otro* interno que no puede representarse a sí mismo porque haría estallar el fundamento mismo de la FD. Lo indígena, entendido así, desde su materialidad lingüística constituye una radical heterogeneidad que debe ser reprimida por la FD, pues ésta se sustenta en la evidencia de la unidad idiomática de América.

3.3 La negación del otro

La idea de que América habla una sola lengua, aparece ya enunciada en el discurso bolivariano, fundamentando la idea de concentración del poder político:

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; (...) (BOLIVAR, 1979, p. 72).

Este enunciado, al que podríamos llamar el enunciado de la homogeneidad americana, y que legitima el poder del criollo en torno a la unidad de la historia, la lengua y la religión, atraviesa prácticamente todos los períodos y se encuentra reformulado hasta en el Che Guevara:

En este continente se habla prácticamente una lengua, salvo en el caso excepcional del Brasil, con cuyo pueblo los de habla hispana pueden entenderse, dada la similitud entre ambos idiomas. Hay una identidad tan grande entre las clases de estos países que logran una identificación de tipo “internacional americano” mucho más completa que en otros continentes. Lenguas, costumbres, religión, amo común, los unen (apud ROJAS MIX, 1991, p. 380).

El discurso zumfeldiano retoma también el enunciado de la homogeneidad contra el de la diversidad y ve en él el fundamento del americanismo:

Frente al conjunto de elementos diferenciales (...), otro conjunto se levanta, poderoso, de elementos determinantes de la unidad futura someramente, podría resumírseles en tres; y serían: la comunidad la historia, la comunidad de la lengua, la comunidad del destino (PCA, p. 217).

Toda diferencia, entonces, sólo puede ser comprendida dentro de esa unidad superior constituida por la historia, la lengua y el destino, base incuestionable de todo americanismo.

Y si se reconoce la heterogeneidad como característica dominante, será para afirmar su imposibilidad y negar los agentes que la producen:

Y he aquí una de las falacias procedentes de considerar a la América Latina como un conjunto homogéneo en sus caracteres; por lo contrario, la heterogeneidad es nuestra característica (PCA, p. 208).

Sin embargo, el sujeto no puede atribuirle a esta “característica” posibilidades identitarias. Por el contrario, es la responsable por la “indefinición” americana (PCA, p. 18) y, por lo tanto, debe ser presentada como un obstáculo que se debe apartar. Debe crearse, entonces, un efecto de sentido que muestre lo heterogéneo como perturbador y caótico:

SD 2:

Nosotros, conjunto heterogéneo de razas y de influjos, no podemos esperar una definición esencial de nuestra entidad, por la sangre. Indios, iberos, italianos, africanos,

*judíos, ¿qué común denominador puede hallarse, en las potencias misteriosas de la ancestralidad racial, para tan múltiple mixtura étnica? **No** la hay. La sangre nos condena a la confusión de las raíces* (PCA, p. 132).

La negación marca aquí una posición de sujeto enfrentada a la zona de la *identidad mestiza*. El encuentro de razas no produce ninguna nueva unidad, ninguna armonía. Por el contrario, trae la “confusión de las raíces”, o, como lo reformula en otra parte, “dispersión espiritual” (PCA, p. 138). La identidad sólo puede responder a fuerzas de ordenamiento y de unificación, que superen el factor étnico.

El indígena, que es el principal factor de contradicción, deberá ser discursivamente construido como una pura naturaleza a-histórica y a-cultural. Una masa sin identidad:

“Aunque destruidos por la conquista, esos imperios han persistido en la sangre y en el color de las repúblicas americanas” (PCA, p. 209). Es decir, la historia y la cultura indígenas fueron destruidas y no lograron sobrevivir, lo que “persistió” fue un puro ente biológico constituido de sangre y piel, al margen del tiempo. Así la identidad de los indios ha quedado reducida únicamente al período precolombino. Si se declara que la historia de América comienza con la conquista, necesariamente la identidad indígena no podrá traspasar ese límite cronológico:

SD 3:

*La historia de América, nuestra morfología viviente, comienza, en verdad, con la Conquista, porque su fuego destruyó toda forma anterior, convirtiéndola en elementos que se conformaron, como metal fundido, a su voluntad y a su manera. **Ninguna** forma de la cultura pre-hispánica sobrevivió al diluvio de su potencia;(...)* (PCA, p.218).

La negación separa radicalmente los tiempos. No existe historia colonial, ni republicana ni contemporánea de los indígenas, porque la “forma anterior” fue destruida . Al aproximarse en la linealidad, el “fuego” al “diluvio” se crea un efecto de sentido de castigo histórico y se sacraliza la violencia de la Conquista como una purificación del tiempo: el mundo indígena debía desaparecer para que resurgiese un mundo renovado: “América”. No hay solución de continuidad entre una y otra historia. Hay sólo una historia y es la del criollo, marcada por el posesivo “nuestra” que se refuerza con el adjetivo “viviente”, para consolidar la idea de que la única “forma” existente es la del sujeto criollo. El resto es “sangre” y “color” desconfigurados. Este sujeto mostrará claramente su afiliación al discurso blanco, cristiano y occidental, en una clara negación del indio, como el otro americano, imposibilitado de presente y de futuro:

SD 4:

*Porque ese pasado de esplendor extraño (...) pertenece todo él a un mundo que el tiempo convirtió ya en pura imagen, **sin** sustancia viviente de devenir. La conquista española fue su hacha y su tumba; de su silencio secular puede levantarse, al conjuro del arte, su fantasma estético, pero **nunca** su espíritu animador de otras formas de vida, al menos, para las naciones de mayoría blanca, formadas sobre la base moral de la civilización cristiana y condicionadas por la técnica científica de nuestro siglo (PCA, p. 213).*

Al indio le está sólo permitido aparecer en el discurso del arte americano, como “fantasma estético”, pero carece de “espíritu” para transformar la realidad, para producir historia y cultura. En otras palabras poseer su propio discurso. El silencio sobre el hecho de que las minorías blancas son las que dominan las mayorías indígenas, deja presuponer

claramente que el único proyecto identitario posible es el del blanco criollo, tal como lo determina la FD.

El otro elemento heterogéneo que aparece como obstáculo para la formación de una identidad es, como ya se adelantó, el mestizo. Al negarlo el sujeto discursivo se posicionó contra la zona interna que lo reivindica, pero a su vez se articulará, ahora, con la región de la identidad patológica:

SD 5:

*Las cualidades raciales del indio y del blanco, del blanco y del negro, **no** se funden, realmente, **jamás**, en una unidad funcional, en un tipo categórico. Waldo Frank, en sus observaciones de agudo explorador intelectual por tierras de Indoamérica, anota que el alma del mestizo es un campo de lucha entre las dos sangres, y que su Yo fluctúa, sin firmeza, sin arraigo, en una indefinida ambigüedad. Nuestras propias observaciones corroboran las del ilustre escritor yanqui. Sí, el mestizo es un ser psíquicamente ambiguo_ y, por tanto, en cierto sentido, un desequilibrado_ (...) (PCA, p. 139-140).*

Donde la zona de la identidad mestiza concibe la nueva síntesis y la superación del conflicto, el sujeto discursivo presenta el encuentro como imposible, como fracaso de la armonía, como una oscilación que no consigue solidificarse ni apoyarse en una raíz. Lo mestizo es presentado a través de un efecto de sentido de permanente desestabilización, un paradigma de una contradicción insuperable y malsana.

Entre la opción por la diversidad, que significaría reconocer la identidad indígena y mestiza, y la homogeneidad que parece ser un atributo que sólo el criollo puede conseguir desenvolver, el sujeto opta por esta última posibilidad.

El “no ser aún” solo puede ser sustentado si se silencia el “ser hasta ahora” de los indígenas y el “ser ya” del mestizo que amenazan la posición de sujeto zumfeldiana. Apoyándose en esta violencia étnica es que puede justificarse el derecho a conducir la cultura y la historia americanas. La negación, como aniquilación de estos otros internos, es el verdadero motor de la historia. Una cadena continua de sacrificios:

SD 6:

*Nuestro destino es ir destruyéndonos para realizarnos, **negándonos** para afirmarnos; inmolar constantemente el hoy al mañana como inmolamos el hoy al ayer. Tal ha sido el sentido de nuestra historia. Llegar a ser lo que seremos por el sacrificio de lo que somos: tal nuestra ley. (...) Nuestra vida es constante metamorfosis. La tradición aborígen fue muerta por la Conquista; a la tradición del Coloniaje la abolimos con la Revolución; la tradición gauchesca fue condenada por el Progreso. Esos eran estilos; pero seguramente, **no** eran el estilo destinado de nuestra entidad que sólo alcanzaremos al final de este drama (PCA, p. 71).*

El “no ser aún”, según lo deja ver esta secuencia, es sólo la característica del sujeto “nosotros”, contra las otras identidades: india, hispánica y mestiza. Y si ese “nosotros” asume para sí, toda la historia, toda la entidad y todo el destino de América es porque ejerce la “ley” de la negación. Negación que nunca puede recaer sobre el propio “nosotros”, sino sobre lo que éste aparta y distancia de sí, para enunciarlo como no-América. La negación interna es un colonialismo interno: la del criollo blanco identificado con la Conquista, la Revolución, el Progreso y el Futuro. La única historia posible de ser narrada por el único sujeto destinado a ser el auténtico americano.

Además del *otro* interno, es necesario que consideremos ahora al *otro* externo. Es éste el que sostiene el “ser nunca” de América y que el discurso zumfeldiano incorporará como discurso transverso:

SD 7:

*Nos parece haber leído alguna vez, no recordamos dónde (quizás no lo hayamos leído) que el latino-americano **no** posee el don de la originalidad creadora tremenda afirmación que, de ser cierta, implicaría nuestra fatal, irredimible subalternidad. Y, ciertamente que, a pesar de toda nuestra protesta, la realidad actual de nuestra cultura parecería justificar ese juicio eliminatorio (PCA, p. 39).*

El sujeto ha olvidado la fuente e, incluso, supone que probablemente no provenga de ninguna. Sería un enunciado virtual que operaría como una sospecha, una amenaza constante que, como se vio ya, es el *otro* colonizador constitutivo del discurso identitario. La negación proviene aquí de un discurso externo que se lineariza en el intradiscurso, generando una duda que no puede ser asumida por el sujeto, pero que está al borde de no poder ser refutada. La negación colonialista es casi una evidencia, pues “la realidad actual de nuestra cultura” apoya una conclusión desoladora. Este enunciado hay que considerarlo fronterizo, pues está próximo a decir lo que no puede ser dicho. El sujeto discursivo deberá, entonces elaborar un argumento lo suficientemente poderoso como para impedir que el “juicio eliminatorio” se justifique y destruya el fundamento de la FD.

Ese argumento está en la explicación de por qué la “realidad cultural” es esa. Si no existe creatividad, es porque todavía no se ha podido salir de una situación de dependencia:

SD 8:

*Hemos vivido, y seguimos viviendo todavía, absolutamente a expensas de la producción europea, como las plantas o los animales adheridos a otros organismo mayores, de cuya actividad vital se sustentan. Dependimos y dependemos enteramente de la fenomenalidad de su vida cultural; su actualidad es nuestra actualidad; sus escuelas, sus estilos, sus modas, son las nuestras; **no** tenemos nada propio, **ni** para nosotros **ni** para ellos; **no** aportamos nada; **no** producimos, consumimos; **no** existimos **aún** en el proceso de la cultura universal (PCA, p. 38).*

Reconocemos, en el final de esta secuencia, la reformulación del “no ser aún”, del cual dependen las otras. Si bien el sujeto comparte la negación del ser con el discurso colonialista, se opone a éste sólo por la temporalidad: el ser cultural no existe sí, pero está en el futuro. Ayudar a producir ese futuro es, pues, la política que debe ser construida. Ya se reconoció una realidad inexistente, como afirma la FD contraria. Se explicaron, además, sus causas. Queda, ahora, presentar la solución, para eliminar el supuesto de la falta de creatividad y de originalidad:

(...) la etapa de nuestro neocolonialismo cultural ha de ser también traspuesta y superada, aunque el proceso sea más lento y difícil. Grandes síntomas así lo evidencian, desde ya (PCA, p. 41).

La “superación” del colonialismo cultural, es una reformulación del discurso romántico que ya analizamos. Pero el sujeto colonizador ahora no es España, sino Europa. Al retomarse el discurso de la Generación del 37, se está declarando el fracaso del proyecto de liberación intelectual y la permanencia de un mismo estado de dependencia, después de

transcurrido un siglo. Esto traerá como consecuencia una necesaria negación en bloque de toda la cultura latinoamericana, en tanto expresión de una inautenticidad:

SD 9:

*La cultura en la mayor parte de esta América, existe en estado de falsificación, es cultura de apariencia y **no** de realidades, de parecer y **no** de ser, puesto que **no** tiene arraigo en la propia entidad y vive del préstamo y de la glosa. Es comedia de cultura y **no** verdad viviente ésta que aquí tenemos, pues toda ella está en los ritos, en las palabras, en la exterioridad, **no** en la conciencia (PCA, p. 38).*

Este recorte, estructurado en enunciados contradictorios, permite reconstruir la noción de cultura a la que el sujeto está afiliado y que por conversión de las negativas, sería una cultura “real”, “arraigada en el ser”, “verdadera” y “consciente”. Los elementos negados, por su lado remiten a una exterioridad vacía, una pura mimesis de lo ajeno. Es desde aquí, que se produce toda una familia parafrástica que remite a lo “artificial”, lo “postizo”, lo “libresco”, lo “retórico”, lo “erudito”, lo “académico”, “lo imitativo”, etc. La cultura auténtica es una dimensión del ser, una experiencia vital, en consonancia profunda con las circunstancias del sujeto y no algo que el individuo puede adquirir por fuera de sí mismo.

Si la cultura latinoamericana padece de insubstancialidad es porque los intelectuales han asumido la cultura europea como la única cultura existente. El sujeto presenta a todos los agentes culturales a través de un efecto de sentido que los muestra en un estado de total alienación, distanciados de su propia realidad:

SD 10:

*La americanidad que hay en el hombre de América (...) **no** ha alcanzado conciencia de sí misma como para poder definirse intelectualmente. El hombre real de América anda como sonámbulo; y su conciencia intelectual de vigilia es algo postizo, ajeno. Intelectualmente extranjero en el país de su propia realidad, todo lo ve tras las gafas de su cultura libresca. El hombre culto americano _y el intelectual en grado máximo_ es un colono, **no** un nativo; (...) (PCA, pp. 30-31).*

SD 11:

*Nuestra patria espiritual está en Europa, **no** en América. Tal el desarraigo paradójico de nuestro Yo (PCA, p. 31).*

Entre el intelectual y la realidad se interpone una cultura extranjera que le impide el contacto vivo y directo con su mundo. El americano alienado es así la interiorización del *otro* exterior, su duplicación, en cuanto niega la identidad propia para identificarse con la forma sujeto de la FD *contraidentitaria*:

SD 12:

*“Americanos **no** _ dirán algunos _ : universales”. Esta es otra ilusión del egotismo evasionista . La universalidad indefinida es una abstracción; y el hombre histórico **no** es abstracción sino hecho viviente; y como tal, definido, determinado, concreto. (...) (PCA, pp. 14-15).*

El sujeto integra en el intradiscurso la negación que viene desde el exterior de la FD y que se le opone radicalmente: la de los americanos que reniegan de la americanidad en

nombre de una cultura universal. El sujeto discursivo rechaza este enunciado que supone que la cultura no está vinculada a ninguna situación específica y afirma la inexistencia de una universalidad fuera de toda materialidad histórica y social.

Así como se negó al indio y al mestizo, se niega ahora el discurso del criollo universalista, presentado como producto de la alineación cultural operada por la FD contraria.

3.4 Por una epistemología de la liberación

La política que decide llevar adelante el sujeto será, pues, la de recuperar la visión directa de lo real, como el fundamento de una descolonización intelectual y cultural. Dicho de otro modo, deberán negarse los procedimientos a través de los cuales se ha venido pensando en América sobre América:

SD 13:

*La cultura europea universitaria _ la única cultura existente en América hasta ahora _ moldea las conciencias en torno de ciertos conceptos que forman como esqueleto de toda la educación intelectual, llegando a adquirir un valor dogmático, inherente a la mentalidad del sujeto. En tal condición, el sujeto **no** puede ver la realidad sino “mediante” esas ideas y “a través” de esa cultura. Lo que se ve **no** es pues la realidad misma sino una proyección escolar, una aplicación de lecturas. La realidad permanece oculta para los ojos que **no** pueden ver sino a través del concepto aprendido (CM, p. 54).*

El sujeto focaliza aquí las universidades como siendo los principales centros de irradiación del pensamiento colonizante, en tanto promueven una aprehensión de lo real a través de ideas prefabricadas en otro lugar. Las tres negaciones que aparecen en esta secuencia son reformulaciones de una misma metáfora: la mirada interceptada por una

discursividad que proviene del exterior: “ideas”, “lecturas”, “conceptos” europeos. Si procedemos ahora a transformar esas negaciones en sus correspondientes afirmativas, accedemos a lo que podríamos denominar el *proyecto epistemológico identitario*: ver con los propios ojos, lo que significa ideas propias, conceptos construidos a partir de lo real y liberación de la cultura universitaria:

SD 14:

*Mientras el sudamericano **no** vea sino a través de sus libros, de sus fórmulas, de sus etiquetas, de sus nombres aprendidos, de sus premisas universitarias y de su ideología de importación, **no** podrá ver la América. Desnudarse de todo preconcepto de aula, conquistar la autonomía del juicio, olvidar lo que se ha leído: Esta es la primera condición (CM, p. 54).*

La autonomía intelectual pasa por la negación de las universidades como instituciones de conocimiento, pues el sujeto las considera dispositivos colonizadores. El preconstruido de que las universidades producen conocimiento es severamente cuestionado desde un posicionamiento identitario, ya que lo que allí se opera es precisamente el ocultamiento de lo real. La mención del concepto de “ideología” aproxima al sujeto del discurso marxista, pero este vínculo no se sostiene en los demás aspectos.

El olvido del texto europeo, la huida de las universidades coloca al sujeto aparentemente en una situación de antiintelectualismo radical. Así, pueden encontrarse enunciados que se vinculan a este posicionamiento de rechazo y que muestran la situación exterior a toda cultura institucionalizada en la cual pretende situarse la enunciación:

SD 15:

Desprenderse de la letra de los textos, emanciparse de las fórmulas de la sociología y de la retórica, libertarse de toda teórica universitaria, afrontar nuestra propia realidad con un sentido lúcido, directo, desnudo, tal la empresa difícil y necesaria que toda conciencia debe cumplir en sí misma, y previamente, para empezar a estar en condiciones de americanidad intelectual. (PCA, p. 31).

El sujeto discursivo supone que se puede eliminar la cultura adquirida, olvidar la memoria cognoscitiva y quedar en un estado de virginidad epistemológica, que permitiría ese conocimiento real y auténtico. Sin embargo se produce una ambigüedad cuando, por otro lado se reconoce la imposibilidad de efectuar esta liberación:

SD 16:

***No** diremos que en esta inquisición tan dura y sin brillo, los libros **no** sirven para nada; sirven sí, pero su utilización instrumental es de disciplina más ardua y de mayor cautela que esa efectista glosa de lo leído a que estamos demasiado habituados en esta América (PCA, p. 29).*

El sujeto de este recorte niega lo que el de la SD 15 afirma, generando una contradicción en la propia linearización del intradiscurso. Lo que se propone en la SD 16 es eliminar la “glosa”, la repetición de textos ajenos y sustituirla por una interpretación que produce un saber “íntimamente apropiado”, una interiorización a partir de las circunstancias en la que vive el sujeto (PCA, p. 30). No se trata aquí de renunciar, entonces, a la cultura europea.

Si existe esta contradicción, es porque la teoría del conocimiento a la que se afilia ese sujeto radical, se basa en un fuerte irracionalismo de fondo. Según este sujeto, la comprensión de la realidad no puede ser sólo una operación del intelecto, pues este de alguna forma está determinado epistemológicamente por los conceptos recibidos. Es necesaria una aprehensión de aquellos elementos que escapan a la razón y que, por lo tanto, quedan fuera de toda determinación colonizante. Así, por ejemplo, hablando de la comprensión de la historia, afirma que quien confíe en la cultura universitaria, captará sólo la superficie del fenómeno, pero no el sentido:

SD 17:

*La explicará según fórmulas dadas, la definirá según términos técnicos, la reducirá a un esquema convencionalmente científico: **no hallará** nunca el ritmo vital de la historia, **no** dará nunca el sentido interno de nuestra revolución, **no** trazará nunca la línea esencial que sigue la trayectoria propia de nuestra vida. Esto lo harán sólo quienes posean la sensibilidad característica que les permita la comprensión “inmediata” de los fenómenos. Tocamos aquí la condición esencial que se requiere para interpretar la historia americana. Para comprender ciertos fenómenos es menester “sentirlos”. Es por una relación íntima entre el sujeto y el objeto, entre el fenómeno y la conciencia que llegamos a comprender el sentido de las cosas. Y esta relación **no** es, como vemos, meramente intelectual; es, ante todo, un fenómeno de “sensibilidad”. Esta relación íntima entre la vida de una entidad colectiva y la inteligencia individual, es el “sentido nacional” (CM, p. 55).*

El verbo “sentir” está escrito entre comillas para señalar que no está siendo usado en el sentido convencional, sino que apunta a una afectividad gnoseológica, mediante la cual el individuo consigue obtener informaciones que la inteligencia disciplinaria no consigue extraer de la realidad. Los tres enunciados negativos, en la primera parte de la secuencia, distribuidos

en un paralelismo sintáctico, reformulan siempre la misma noción de fracaso cognoscitivo, de imposibilidad de acceder a la profundidad del fenómeno, donde está la significación viva, interior y esencial que los métodos y las teorías, ajenos a toda pasión por la realidad que observan, no pueden revelar.

Para que el conocimiento se produzca, el individuo debe establecer una comunicación de un orden especial con el entorno, que rompa un presupuesto básico de la perspectiva científica institucional: el distanciamiento del sujeto de su objeto. En este discurso, que se presenta como liberador, se afirma que el sujeto debe participar en la construcción del conocimiento, estableciendo una “relación íntima” con lo que observa y que es definido como el principio de una semántica “nacional”, es decir como la emancipación de la semántica europea, transmitida institucionalmente. El principio de la separación de objeto y sujeto estaría, entonces, al servicio del proyecto colonizador.

La “relación íntima” aparece como una estrategia epistemológica subversiva que dinamita, por la irrupción de la “sensibilidad”, la alienación de la realidad mantenida por el discurso colonizador.

Esta nueva metodología americana que propone el sujeto, supone que el sentido de América está necesariamente oculto para la razón, pues no está en la realidad visible, sino en el “Inconsciente”. El discurso americano debe incluir, en consecuencia elementos que lo aproximen de la profecía:

SD 18:

Porque es allí en ese plano de obscuridad introspectiva _ de raíz metafísica en el plano de los destinos _ donde hay que ir a buscar la forma categórica de nuestro devenir en el tiempo, la clave profética que nos hará interpretar el lenguaje de las realidades que nos

circundan. **Sin** esa clave, toda circundante realidad hablará un lenguaje ininteligible, o, lo que es peor, tomará la forma de lo leído (PCA, p. 23).

SD 19:

*Son las virtualidades del Sublime Inconsciente las que irán plasmando las formas de la objetividad viva, adaptándola a su imagen paradigmática. Mas **no** en virtud de los conceptos de la cultura formal ya dada, que nos han sido transmitidos por vía didáctica, sino de los postulados imperiosos que provienen de la evasión de la vida creadora de todo molde académico establecido (PCA, p. 26).*

Descubrir el ser americano es, para el sujeto discursivo, entrar en la zona oscura del “Inconsciente”, donde supone que se puede encontrar la palabra libre de determinaciones europeizantes: la “clave profética”. No se aclara en ningún momento qué tipo de “inconsciente” es éste, pero las secuencias permiten inferir que se trataría de una afiliación a la concepción junguiana más que freudiana. De todas formas, el lenguaje profético que surge del inconsciente deberá negociar necesariamente con lo racional, por lo que esta epistemología será un entremedio contradictorio entre “lo racional y lo místico” (PCA, p.23), única forma de desestabilizar el neocolonialismo intelectual. Las negaciones reaccionan , aquí, contra el racionalismo puramente científico, por cuanto éste vehicula el desarraigo de las circunstancias concretas e históricas del americano. Se promueve, entonces, un encuentro con las energías creativas y vitales, localizadas en el inconsciente, como forma de llegar a una autenticidad existencial no mediada por la cultura exterior. Sólo desde esas bases inconscientes se podrá acceder a un verdadero universalismo, a una razón arraigada en lo real. El proceso es paralelo al propuesto por el psicoanálisis: racionalizar progresivamente lo que está oculto en las profundidades de cada uno: “nuestro devenir está todo en potencia en

nuestro propio Inconsciente. Irlo haciendo conciencia activamente, es nuestro modo de llegar a ser” (PCA, p. 25).

La fórmula por la que el sujeto llega finalmente a enunciar su proyecto descolonizador es la de ir hacia una síntesis de “lo universal en lo americano y lo americano en lo universal” (PCA, p. 48). Esta tensión tiene como objetivo oponerse tanto a los discursos nacionalistas como a los puramente cosmopolitas. Fórmula que aparecerá, también en la elaboración de su proyecto estético, como veremos a seguir.

El análisis del corpus nos ha permitido, hasta el momento, identificar a partir de la negación de la identidad cultural _ el “no ser aún” _ la FD dentro de la cual se inscribe el crítico. Reconstruimos, después, las diferentes zonas contradictorias que operan dentro de esa FD y determinamos, también, la FD contraria frente a la cual se constituye. De un lado, la negación opera hacia el exterior enfrentando el discurso que proviene de la FD *contraidentitaria*, que niega la posibilidad de una identidad _ “no ser nunca”_ , promoviendo una situación de neocolonialismo cultural europeizante. De otro lado, la negación se vuelve hacia el interior de la propia FD negando las regiones autóctona, mestiza y occidentalista, en tanto proponen representaciones identitarias que el sujeto considera inadecuadas.

El “no ser aún” se afilia al discurso identitario que definimos como *paradójico* proveniente del discurso revolucionario que afirma que el americano “no es indio ni europeo” y del discurso romántico que descubre que el “no ser” cultural proviene de una colonización mental.

El sujeto, finalmente, construye, sobre esa misma negatividad, un proyecto de descolonización, negando toda la cultura latinoamericana por ser una mera reproducción de la europea y propone una recuperación de los fundamentos inconscientes, como forma de construir una auténtica identidad.

3.5 La negación en el discurso crítico

Del mismo modo que el “no ser aún” se extendió a la cultura, se expandirá también hacia la literatura:

SD 20:

*Esta expresión geográfica que es América _ y **no** es más que eso **todavía**, aun en lo literario, pues su literatura original es, hasta ahora, solo geografía y **no** espíritu _ carece de entidad definida y actuante (PCA, p. 48).*

Esta secuencia me permitirá reconstruir el presupuesto central al que se afilia el sujeto discursivo en relación a la teoría literaria. Por conversión de las negativas, tendríamos que la auténtica literatura debe ser expresión del “espíritu”. Y ese “espíritu” sería la “entidad definida y actuante”, o sea la identidad americana. Ahora bien, sabemos por los análisis anteriores, que ese “espíritu” está impedido de manifestarse por la situación de dependencia en que se encuentra toda la cultura. Por lo tanto, la literatura, considerada en toda su extensión histórica, deberá ser también lógicamente negada. A esta negación que opera en bloque se la puede denominar *negación identitaria*. El sujeto la activa cuando debe declarar la “inautenticidad”, la “falsedad”, lo “libresco”, lo “imitativo”, etc. que provienen de la situación neocolonial: el “no ser aún” de la literatura. Pero este criterio no es aceptado, obviamente, por la FD *contraidentitaria*:

SD 21:

*“¿Por qué es necesario que, en la obra literaria, y especialmente en la obra poética, se dé esa presencia del ente colectivo, del rasgo racial, a través del individuo?; ¿lo universalmente humano, en el individuo, **no** vale por sí solo y **no** se basta a sí mismo?; ¿esas*

*características nacionales _sean de raza, de región o de época _ **no** son limitaciones accidentales para la creación estética pura y para el espíritu humano?...”. Reiteramos lo universal puro **no** existe concretamente en el campo del arte; (...)* (PCA, p. 63).

El sujeto discursivo incorpora a su interdiscurso los enunciados virtuales, provenientes del exterior, que niegan los presupuestos de su propia FD. Las negaciones de la FD *contraidentitaria* postulan un arte libre de toda determinación, de todo nexo con una identidad vinculada a características humanas, geográficas o históricas. Pero, dentro de la FD *identitaria* toda universalidad se manifiesta a través de la historia. No existe un acceso directo a ella. Toda manifestación del “espíritu” se realiza, pues dentro de un espacio y un tiempo y a través de individuos situados. El “espíritu” lleva esas marcas: el americanismo está precisamente en esas inscripciones. Es necesario, entonces, que el sujeto oponga una *estética identitaria* a la *estética pura* que, como sabemos es una estrategia neocolonial para lograr una identificación con un universalismo ya dado y ajeno.

Esa estética sólo puede ser elaborada como una consecuencia del “no ser aún” y debe entenderse como prospectiva, es decir, aplicable sólo a la literatura contemporánea, que es el espacio donde puede comenzar la descolonización literaria y la promoción de la identidad.

SD 22:

*Lo único que puede justificarnos, es, al menos, la angustia por ese estado de **no ser**; y más, la angustia activa, la que se tiende apasionadamente hacia su fin. Pues, si _ **aún no somos**, si lo que hemos de ser pertenece al futuro, ¿qué sentido tiene todo lo que hacemos, si no tiende dramáticamente hacia la entidad? ¿No es vano hacer novelas, poemas, cuadros, ensayos, si todo ello carece de sentido propio, si todo ello es trasunto de una cultura **sin** propiedad? Sólo aquello que sea, en alguna forma, expresión de esa conciencia del drama*

ontológico de la americanidad, sólo aquello que tienda, de algún modo, a la realización de nuestra voluntad de ser, tiene un valor y un sentido, frente al mundo y frente a nosotros mismos: el valor de su autenticidad, el sentido de su presencia (PCA, p. 97).

Esta secuencia es una reformulación de la SD 1, pero para extraer, ahora, específicamente las consecuencias estéticas que el sujeto entiende como homólogas al núcleo identitario. Las interrogaciones muestran un vínculo dialógico con un sujeto al que se trata de persuadir, para demostrarle el fundamento equivocado en que se apoya: aquellos que se niegan a considerar la identidad como un problema, aquellos que no manifiestan una voluntad de ser y que, en consecuencia, colaboran en la permanencia de una “cultura sin propiedad”. Estos argumentos están orientados a destruir las bases de la FD no-identitaria, afirmando la “vanidad” y el “sin sentido” de una cultura que no intente apoyarse en su propio ser. La FD *contraidentitaria* opera también de modo transversal a través del verbo “justificarnos”, que implica la obligación del sujeto de levantar acusaciones y censuras por ser americanos. Existe una especie de tribunal exterior que cuestiona la “indefinición” en que se vive y que puede situarse también en ese “mundo” al cual se debe enfrentar. El “mundo” es el otro que vigila desde su superioridad identitaria y frente al cual el americano es enjuiciado.

En la segunda parte de la secuencia, encontramos explicitados los fundamentos en los que se apoyará la estética de la identidad y que se desenvolverá en dos posibles líneas: la primera propone la “expresión de esa conciencia del drama ontológico de la americanidad”, o sea, se trata de que el arte refleje “la angustia del no ser”, una mimesis de la negatividad que colabore en la toma de conciencia del problema. Producir conciencia artística del “no ser aún” es destruir la ilusión del ser, propia de la cultura alienada y promover la voluntad de búsqueda de la identidad. El “drama ontológico de la americanidad” genera toda una familia parafrástica que remite siempre al “no ser aún”: “nuestra dramaticidad de conciencia”, “la

patética de nuestra vida”, “entidad de conciencia”, “expresión de la personalidad histórica”, “realidad espiritual del continente”, “agonía de nuestro ser histórico”, “angustia de nuestra realidad”, etc.

El otro posible desarrollo estético, lo constituye lo que tiende “a la realización de nuestra voluntad de ser”, o sea, una superación de la negatividad. Esta es la vertiente que el sujeto procuró elaborar con más precisión y a la que denominó “neo-americanismo post-modernista” (PIU, III, p. 100).

Después de haber determinado el presupuesto que sostiene la teoría literaria, en enfrentamiento con la FD contraria, es necesario ahora comprender los efectos de sentido que procura esta estética de la identidad, producida como un proyecto para destruir el “no ser aún”.

La estética “neo-americanista post-modernista” revela, desde su denominación una afiliación y también un rechazo. Con el término “neo-americanismo”, se recupera la memoria del discurso romántico de la emancipación artística, surgido como reacción frente al colonialismo hispánico y sus modelos neoclásicos. Para el sujeto discursivo del neoamericanismo el problema es el mismo, o sea la continuidad del neocolonialismo, pero las circunstancias sociales e históricas son diferentes.

Los románticos, en su reacción contra España, símbolo de todo oscurantismo colonial, se abrieron a la influencia francesa, como forma de liberarse filosófica y artísticamente de España. Pero esa influencia llegó a crecer de tal modo, que, a fines de siglo, provocó un exaltado “cosmopolitismo” y un “exotismo”, que el sujeto americanista considera una nueva alienación colonizante. En otras palabras, el proyecto estético también se constituye por oposición al proyecto estético universalista promovido por el movimiento que, en Hispanoamérica, se conoce como *modernismo*. Este movimiento estaba fuertemente influenciado por el parnasianismo, el simbolismo y el decadentismo francés y se extendió de

1890 hasta la época en que Zum Felde comenzó a ejercer la crítica literaria. El “neo-americanismo post-modernista” es una reacción a una estética que proviene también de la FD *contraidentitaria*.

SD 23:

*Hay que quemar las marionetas literarias con que se ha estado jugando, para infundir el soplo del arte en el barro originario de la vida. Hay que dejar de mascar el papel impreso de los libros, para nutrirse con los frutos de la tierra... Los poetas latino-americanos son los parásitos del libro francés, las sanguijuelas de la revista de ultramar. Su error (...) es **no** operar con elementos propios, con la materia virgen que tienen en la palma de sus manos. ¿Es que la realidad del país en que viven **no** les ofrece elementos de arte? Es que la vida natural o humana de los pueblos del Plata, **no** da de sí motivos estéticos? ¿Hay alguien bastante torpe para afirmarlo? (PIU, III, p. 101).*

Nuevamente se interpela al sujeto *contraidentitario* que es internalizado a través de las interrogativas negativas que vehiculan aquí los enunciados que provienen del exterior: “la realidad del país no ofrece elementos de arte”, “los pueblos del Plata no dan motivos estéticos”. Estos enunciados transversales son cuestionados y se descalifica como “torpe” a aquel sujeto que se atreva a sostenerlos, es decir a aquel que se afilie a la FD contraria.

El sujeto produce efectos de sentido que apuntan a destacar el carácter artificial (“marionetas”) y frívolo (“se ha estado jugando”) que resulta de haber elaborado el arte americano a partir de otro (“mascar el papel impreso”), produciendo la dependencia artística de Europa (“parásitos”, “sanguijuelas”). El verdadero arte se construye destruyendo (“quemando”) esos objetos insubstanciales y rearticulando la actividad estética a la propia realidad (“el barro originario de la vida”, “los frutos de la tierra”).

Las dos metáforas finales, remiten a un autoctonismo, pero con diversos registros simbólicos: la primera proviene del discurso religioso; la segunda sugiere un ambiente agrario o agreste. Las dos, sin embargo, se oponen a un ambiente urbano, que se supone es donde se encuentran los artistas, un ambiente de cultura artificial, donde el arte se reproduce en el circuito cerrado del cosmoplitismo.

Interesa detenerse , ahora, en la metáfora teológica “infundir el soplo del arte en el barro originario de la vida”, pues entiendo que se sintetiza en ella lo fundamental de la teoría del neoamericanismo: el artista al igual que Dios, debe traspasar su espíritu a la realidad inmediata, el “barro original”, para despertar su sentido profundo: la “vida”.

Hay una doble exigencia contradictoria en esta estética: de un lado, existe la obligatoriedad de trabajar con motivos y asuntos de la circunstancia en la que se encuentra el artista. Este efecto de sentido proviene de una afiliación a estéticas miméticas, realistas, pero, por otro lado, se supone que se debe superar el objetivismo traspasándole el significado “espiritual” de esos motivos, afiliándose por esta vía a las estéticas idealistas. En el “barro” podemos encontrar el principio de la materialidad, de lo concreto, de lo determinado. Si ese “barro”, es “original”, lo es en un doble sentido: porque es primario, fundamento matriz de todo arte, y porque es particular, propio, no imitado. En el “soplo” se sitúa el principio de la idealidad, porque es en el “espíritu” donde está la imagen del hombre universal. Leer lo universal a través de lo particular, ese es el efecto de sentido que se quiere crear: la misión del neoamericanismo.

Podemos deducir ahora que el “barro” funciona como paráfrasis de “americano”, mientras que “soplo” reitera lo “universal”. La metáfora es, pues, una reformulación del principio identitario futuro que ya analizamos: “lo universal en lo americano y lo americano en lo universal”. El “barro” impide la legitimación de un arte puro, de un arte exclusivamente

construido por el “espíritu”. Se resiste de ese modo a toda estética promovida por la FD *contraidentitaria*.

Quedó así definida lo que he denominado *negación identitaria*, surgida del “no ser aún” y la estética literaria que la sustenta.

La otra forma de negación que puede encontrarse en el discurso crítico zumfeldiano, podría ser clasificada como *negación axiológica*. Esta es aplicada a los textos individuales, cuando carecen de aquellas propiedades que el sujeto considera artísticamente valiosas. Su conversión en las correspondientes afirmativas remiten al sistema nocional estilístico del sujeto: métrica, estructura, género, etc. Si podemos separar estas dos negaciones, que teóricamente deberían ser complementarias, es porque pueden entrar en conflicto. El rechazo en bloque que promueve el sujeto identitario neoamericanista, no es lo suficientemente poderoso como para eliminar muchas individualidades que ya han alcanzado un alto nivel artístico. El conflicto puede desencadenarse al interior del propio discurso entre *valor artístico* y *valor americano*.

DS 24:

*Existen en el campo de nuestra poesía culta, ciertos valores personales altamente estimables. **Negarlos** sería faltar a la verdad. Contamos con algunas figuras de jerarquía poética. Pero estas mismas, existen y valen como entidades aisladas y fuera de toda definición de americanidad. Son individualidades **sin** raigambre en la realidad espiritual del continente; y parecerían habitantes por azar, de algún país de América, ajenos al ambiente, ya sea telúrico o humano, viviendo en el clima intelectual de sus libros o ensimismados en su lirismo puro (PCA. p. 62).*

La primera negación, introducida mediante un verbo de negación, está en oposición a la segunda, por lo que podemos concluir que existen en esta secuencia dos claras posiciones de sujeto: la primera reconoce el valor estético sin tener en cuenta la articulación con la identidad. Se opone a que esos valores sean negados. La segunda, introducida por el conector adversativo “pero”, quita valor general a esos autores de acuerdo al criterio neoamericanista: no se vinculan con la tierra ni con el “drama ontológico”, parafraseado aquí como “realidad espiritual del continente”. En consecuencia, se los rechaza por estar alienados, “ajenos al ambiente”, construyendo una literatura con literatura, “viviendo en el clima intelectual de sus libros”, una paráfrasis menos violenta que la de “mascar papel impreso”, sugiriéndose así la dependencia colonizante de esos valores.

Está claro, por la construcción sintáctica, que es en la adversativa donde encontramos la posición del sujeto dominante. Podría concluirse, entonces, que todo valor artístico individual está necesariamente subordinado al valor americano. Sin embargo, en determinados momentos, el sujeto axiológico consigue neutralizar las negaciones del sujeto identitario, como en el caso del poeta modernista Julio Herrera y Reissig, donde el “exotismo”, “no llega a afectar en lo fundamental el valor de su obra” (PIU, II, p.128). Esto significa que el sujeto axiológico puede posibilitar, en determinados momentos, un *no dicho* del sujeto neoamericanista: “el arte americano no necesita expresar la identidad”. Este enunciado sólo lo podemos atribuir a la FD *contraidentitaria*. Esta fuerte contradicción, al interior del propio discurso crítico, responde a que el sujeto dominante intenta armonizar el universalismo con el americanismo, en una dialéctica que no siempre consigue sustentarse. Es un efecto más de la situación fronteriza de la posición de sujeto dentro de la FD.

De todos modos, este conflicto ayuda a entender el concepto mismo de “literatura” que defiende el neoamericanismo, constituido en oposición a la defensa de valores individuales y universales que no pasan por ningún “barro original”. Los valores aislados no conforman una

literatura, ya que lo que amalgama los textos en un cuerpo coherente es su posición frente a la cuestión fundamental: “nuestra posición de colonias europeas independientes que siguen sintiendo el influjo avasallador de aquellos núcleos de cultura originarios” (PIU, III, p. 104). Tanto la historia como la creatividad literarias, son entendidas necesariamente como el encuentro de una discursividad estética con otra política: un objeto literario es americanamente valioso cuando se solidariza con el proyecto liberador y la historia de la literatura es la historia de la realización de este proyecto.

Cabría considerar ahora un tercer tipo de negación que podríamos llamar *negación historiográfica*. Esta sería la encargada de silenciar todas las textualidades que carecen de propiedades como para acceder al discurso histórico: no inician ningún fenómeno literario, no introducen influencias, no tienen repercusión en su momento, no provocan nuevas textualidades, ni son epígonos significativos. La “mención” constituye así el límite mínimo historiográfico: el nombre de un autor o de una obra a la que no se le otorga el beneficio del comentario,

El interés por la *negación historiográfica* es, en principio, teórico, ya que no presenta marcas. Se deduce de la ausencia textual. Su acción produce la invisibilidad de cierta literatura, su irremediable olvido. En este sentido, este tipo de negación no se opone ni a la identitaria ni a la axiológica. Lo que sí puede suceder es que la negación axiológica se oponga a la afirmación historiográfica. Textos que no alcanzan a plenificarse estéticamente, pueden constituir, sin embargo, un eslabón importante para la historia. P. ej., el primer texto literario escrito en Uruguay, reviste una importancia histórica que el sujeto axiológico niega: “Muy lejos está por cierto la modesta alegoría del canónigo montevideano de alcanzar los valores del verdadero teatro” (PIU, I, p. 59). Más interesante aún, es el caso del primer poeta gauchesco, Bartolomé Hidalgo, que implica un encuentro entre el sujeto historiográfico y el americanista, por cuanto: “tiene en la historia de nuestras letras platenses el mérito singular de

haber sido el primero que supo recoger de la guitarra del pueblo la estrofa nativa “ (PIU, I, p. 73). El valor histórico “primero” se une al de recoger “la estrofa nativa”, vinculándose así a los “frutos de la tierra”. Sin embargo, el sujeto axiológico desvaloriza la obra: “Sería en vano, no obstante, buscar en ellos (los poemas), las virtudes de la poesía lírica” (PIU, I, p. 76).

Este análisis inicial del funcionamiento de la negación en el discurso crítico, nos permite afirmar que esta operación no es homogénea y que pueden instaurarse conflictos internos entre ellas que provienen de los distintos posicionamiento de sujeto. La posición de sujeto puede sufrir oscilaciones que pueden llegar a la contradicción. Como Pêcheux observaba hay “uma espécie de vacilação discursiva que afeta dentro de uma FD as seqüências situadas em suas fronteiras, até o ponto em que se torna impossível determinar por qual FD elas são engendradas” (PÊCHEUX, 1993, p. 314).

3.6 La negación de la literatura uruguaya

Seleccionaremos ahora aquellas secuencias donde pueden constatarse las principales negaciones, accionadas por el sujeto identitario sobre el discurso de la literatura uruguaya. La primera hace referencia a la literatura colonial.

SD 25:

*Era aquella una cultura carente de sustancia y vida propias, impedida de crear **nada**, **sin fuentes** en la realidad natural **ni** en el espíritu, que creció viciosamente como una trepadora parasitaria, enredándose a los troncos y a los muros de sus dogmas totales. Por ello, a pesar de la profusión de iglesias y conventos, **no** produjo un solo gran poeta místico, **ni** un solo teólogo profundo, y a pesar de sus numerosas y solemnes cátedras de filosofía, **ni** un solo tratadista con valor original; y a pesar de la exhuberancia de sus retóricos y la*

*pompa de sus certámenes, **casi ninguna** obra literaria con valor de perduración* (PIU, I, p. 27).

De acuerdo con la posición de sujeto que sostiene la estética identitaria, sería ilógico encontrar valores literarios en una sociedad colonial, porque la colonia aparece como un mundo trasplantado y enteramente ajeno al ambiente. La falta de libertad determina la falta de personalidad y el desarraigo literario, ya que no hay ningún vínculo con los “frutos de la tierra”, aquí parafraseado como “realidad natural”, ni con el “soplo”, especificado como “espíritu”. Este efecto de sentido proviene del discurso romántico que vincula literatura a libertad política y que, en consecuencia, sólo reconoce como arte americano aquel que se produce posteriormente a la revolución independentista. El sujeto discursivo debe instaurar aquí una absoluta discontinuidad entre el período colonial y el resto de la historia, puesto que la colonia no puede ser constitutiva de la americanidad literaria.

Esta posición de sujeto entra en contradicción con las afirmaciones ya comentadas de que la historia de América comienza con la Conquista y que esa historia, más la unidad lingüística, constituyen los fundamentos de la unidad futura, pues estas características son herencia cultural de la Colonia. Si el sujeto no quiere permitir que la literatura mantenga una continuidad con el período colonial, es porque se le adjudica el papel principalísimo de operar la ruptura y expresar la nueva identidad.

La literatura del período revolucionario, por su parte, no consigue más que imitar a los neoclásicos para entonar sus odas patrióticas. Evaluando “El Parnaso Oriental”, una antología que recoge lo mejor de ese período, el sujeto afirma:

SD 26:

Nada hay, en verdad, en esta Antología (...) que **no** sea un reflejo del mortecino Academismo español (...) (PIU, I, p. 85).

SD 27:

*La originalidad, la personalidad, tal como se la entendió después del Romanticismo, **no** parecen haber sido virtudes mayormente apreciables en aquel tiempo* (PIU, I, pp. 86-87).

El Romanticismo platense, reviste, al contrario de los dos períodos anteriores, una trascendencia histórica mayor, ya que fueron ellos los que desarrollaron conscientemente el proyecto americanista y, en el cual, se inscribe el propio sujeto. Refiriéndose al argentino Esteban Echeverría, se deja bien en claro este valor:

Fue, en efecto, su “Dogma” programa ideológico de la **Asociación de Mayo** por él fundada, la formulación primera, en el Plata, del concepto del **americanismo** en su múltiple integración espiritual, económica, literaria, y como total emancipación del coloniaje; (...) (PIU, I, p. 148).

Sin embargo, a pesar de este trascendental paso histórico que consigue dar el Romanticismo, el sujeto identitario niega al movimiento por haber generado una nueva dependencia cultural:

SD 28:

Ni en el sentido literario, **ni** en el sentido social, de ese ideal americanista, lograron los románticos del 40 realizar su doctrina y su programa, *sinó* (sic) en mínima parte. No les

bastaba querer ser independientes de la tradición colonial, para ser en verdad independientes. Al modelo español sustituyeron el modelo francés, y sus ideas y gustos de 1840 eran tan europeos e importados, como los de 1810 ; (...) (PIU, I, p. 148).

SD 29:

*(...) la revolución romántica en el Plata **no** significó, en realidad, una emancipación intelectual, sino un cambio de tutela (PIU, I, p.150).*

SD 30:

*Probablemente faltó a aquellos escritores, ese soplo de talento intuitivo, esa sensibilidad directa de la vida, **sin** gafas literarias (...) (PIU, I, p. 150).*

Las negaciones operan todas para resaltar que el proyecto romántico fracasó, ya que se continuó el colonialismo intelectual, pasando del español al francés. Sin embargo, se establece una contradicción, porque el sujeto reconoce que la influencia francesa generó la libertad del dominio intelectual hispánico, introduciendo un factor *definitorio* como lo afirma este otro enunciado:

(...) determinó ese movimiento de los románticos, la presencia y acción de un nuevo factor poderoso en el proceso de nuestra evolución cultural. Hasta entonces, España había seguido ejerciendo su influjo dominante sobre las colonias políticamente emancipadas, con la generación romántica, empieza la influencia imperativa de Francia, en todos los órdenes de la vida intelectual: en literatura, en filosofía, en enseñanza y en política (PIU, I, p. 151).

Por otra parte, en el imaginario del sujeto, Francia aparece representando el espíritu de universalidad. Al adoptar la influencia francesa, más que un colonialismo, lo que se manifiesta es la voluntad de la identidad americana de construirse libremente, más allá de las determinaciones históricas.

Y es porque, en ella (Francia) han primado las categorías intelectuales del ser _ que es lo universal por excelencia _ sobre las de la ancestralidad popular. De ahí el predicamento que lo francés ha tenido en esta América que, desde el momento en que adoptó su magisterio, dejó de ser Hispano-América para ser América Latina. Ello significa que el espíritu de la cultura ha de primar, en nuestro devenir, sobre la fatalidad de la herencia (PCA, p. 54).

Esta secuencia deja claro que la influencia francesa es constitutiva de la identidad americana. Y tanto es así que aparece ligada a la renominalización del propio continente. La adopción de la influencia francesa, para este sujeto, es un movimiento de libertad identitaria, pues rompe con el condicionamiento de la herencia hispánica.

El otro argumento que se esgrime para declarar el fracaso romántico, es no alcanzar la exigencia de la estética identitaria: carencia de “soplo” y “sensibilidad directa de la vida”.

La tercera gran negación corresponde al llamado *modernismo*. La dificultad que se le presenta ahora al sujeto es que debe negar al grupo de artistas más importante que había producido el país hasta el momento. Muchos de ellos no sólo tenían reconocimiento nacional, sino americano y hasta internacional. José Enrique Rodó, Florencio Sánchez, Delmira Agustíni, Julio Herrera y Reissig, Javier de Viana, María Eugenia Vaz Ferreira, Carlos Reyles

y Horacio Quiroga, conformaron un pequeño “siglo de oro” uruguayo. La creatividad de ese período estaba firmemente demostrada por otros discursos críticos autorizados y era la prueba de que Uruguay había conquistado un alto nivel artístico e intelectual. El propio Zum Felde había sido un activo modernista en su juventud.

La negación del *modernismo* se realizará, entonces, en fuerte contradicción con el sujeto axiológico:

SD 31:

*El período intelectual que se inicia en el Uruguay hacia los últimos años del siglo pasado, comprendiendo los primeros lustros del presente, con una duración aproximada de un cuarto de siglo, es seguramente el más rico en talentos y en obras de valer intelectual positivo. Y sin embargo toda esa generación, está marcada, desde su aparición, con el signo fatal de la Decadencia, pecado original del que **no** pudo redimirse y que fue a la vez su tormento y su gloria (PIU, II, p.17).*

El primer enunciado pertenece claramente al sujeto axiológico, pero a partir de la adversativa, introducida por el conector “sin embargo”, surge el sujeto americanista condenando toda la generación, por haberse afiliado al *decadentismo* francés. Nuevamente el conflicto se establece entre valor artístico puro y valor identitario. La noción de *decadentismo* está utilizada en su correcto sentido historiográfico, sin embargo, en esta secuencia, al ser enmarcada dentro de un contexto religioso, produce un efecto maléfico. La palabra “marca” aproximada a “pecado original” adquiere una connotación satánica. A través de la metáfora teológica, el *modernismo* aparece a través de un efecto de sentido de transgresión, un distanciamiento de la ley... del americanismo.

La estética del *modernismo* es la antítesis del neoamericanismo. Estos artistas defendían un arte puro, liberado de cualquier servidumbre social. Patria, familia, religión y moral les resultaban obstáculos estéticos. Profesaban un marcado desprecio por la realidad inmediata y todo arte nacionalista les parecía provinciano y estrecho. De ahí que la alta jerarquía estética que defiende el sujeto axiológico, al inicio de la secuencia, constituya un “pecado” para el sujeto americanista. Contradicción discursiva que también se materializa en los dos sustantivos que aparecen al final del enunciado: “tormento” y “gloria”. Mientras que el sujeto americanista declara que no hubo “redención”, el sujeto axiológico ve “gloria”, o sea el triunfo apocalíptico de los elegidos.

SD 32:

*Y es que, en verdad, el **modernismo no** respondía, como movimiento, a **ningún** factor social o moral de arraigo en la vida platense, a **ninguna** necesidad propia del ambiente cultural del país; **no** era un fenómeno generado por un proceso de evolución interna, sino, puramente, la repercusión de un fenómeno europeo, en el seno de la pequeña minoría de los más cultos (PIU, II, p. 26).*

Las negaciones crean todas, en esta secuencia, un efecto de sentido de ajenidad frente a la realidad social, cultural e histórica, para demostrar que los modernistas eran artistas alienados por la influencia europea.

Es sorprendente que el sujeto americanista no considere la relación entre el surgimiento de un arte cosmopolita y el fenómeno de la inmigración masiva que se produjo a fines de siglo tanto en Uruguay como en Argentina. El silencio sobre este factor social, moral y cultural del país, se explica porque el sujeto considera al inmigrante, igual que al indio y al mestizo, productores de heterogeneidad y, por lo tanto, elementos desidentificatorios:

(...) lo híbrido, confuso e indefinido de los caracteres propios de este continente _ en parte por la existencia de un conflicto secular de razas, como en el Ande, en parte por la sedimentación blanda y movediza de aluviones humanos heterogéneos como en el Plata _ hace que sea difícil definir el denominador común de una personalidad genérica americana; (...) (PCA, pp. 17-18).

Se puede concluir, entonces, que el inmigrante, como el indio y el mestizo, no participa del “proceso de evolución interna” de la sociedad platense. Es un agente silenciado en la historia que construye el sujeto americanista.

Pero también podemos notar una contradicción cuando el sujeto historiográfico señala con claridad el significado político e histórico que desempeñó el cosmopolitismo parisino dentro del movimiento:

Este culto de París (...) tiene también un injusto significado de protesta contra la gris monotonía burguesa del ambiente montevideano, sólo agitado por los ásperos oleajes de la política tradicional _ y contra la lentísima evolución de sus añejos hábitos coloniales. (...) Aun cuando profesaban un elegante anti-patriotismo, indirectamente sirvieron a la patria, sacudiéndole un poco su modorra y su rutina (PIU, II, p. 46).

Queda claro, en esta secuencia, que el modernismo fue una reacción exitosa contra el tradicionalismo y el conservadurismo histórico-social. Cabe preguntarse entonces ¿en qué “proceso de evolución interna” piensa el sujeto americanista, para declarar que el modernismo

fue ajeno completamente a la realidad platense? ¿ En la “lentísima evolución de sus añejos hábitos coloniales” que revela el sujeto historiográfico?

La explicación de que estos escritores fueron nada más que la “repercusión de un fenómeno europeo” se sostiene en el intradiscurso con fuertes contradicciones que provienen tanto del sujeto historiográfico como del sujeto axiológico.

La otra dificultad está en comprender por qué una “repercusión europea” en una “minoría” se expandió y transformó en un movimiento que unificó a toda la América Hispánica.

SD 33:

*El **modernismo** que hacia el 95 nos llegó de Europa (...) era un estado un tanto mórbido de la cultura occidental, que, aquí en el Plata, **no** respondía a ningún factor interno, a ninguna experiencia propia, (...) (PIU, II, p.26).*

Esta secuencia reitera la SD 32, pero agrega un elemento nuevo: se define al modernismo europeo como “mórbido”, produciendo un efecto de sentido patologizante. De esta forma se refuerza la idea de una exterioridad ajena que parece invadir un cuerpo social sano:

El ambiente intelectual montevideano, muy saludable y de mucho nervio cívico todavía, sólo después del 900 se mostró propicio al cultivo del bacilo decadente; (...) (PIU, II, p. 25).

La patologización del modernismo, aquí metaforizada en el “bacilo”, servirá como explicación de la amplitud que adquirió el fenómeno, a la que se agrega nuevamente la causa del colonialismo cultural:

Ese estado de sensibilidad y de pensamiento, privilegio de muy escasos individuos (...) cundiría, sin embargo, algunos años después, ya por contagio interno, ya por presión cada vez más densa de las influencias exteriores, a punto de imperar categóricamente en el ambiente intelectual, (...) (PIU, II, p. 25).

Lo que interesa al sujeto identitario es que se mantenga el efecto de una expansión causada por fuerzas exteriores: “contagio” y “presión de las influencias”. De esta forma, puede negarse el *modernismo*, como fenómeno colonizante que no colaboró en el proyecto identitario.

Llegamos , ahora, al período contemporáneo, donde el propio sujeto puede ejercer una intervención estética, es decir, donde el neoamericanismo debe, mediante la crítica, ayudar a producir textualidades identitarias. Ese proyecto había sido puesto en acción desde 1919, durante el período militante, como reacción frente al *modernismo*. Su crítica había obtenido una importante repercusión entre los escritores, hasta el punto de llegar a modificar las tendencias literarias imperantes en el momento. El propio texto del PIU incluye una anécdota autobiográfica que ilustra el poderoso efecto que los artículos periodísticos de Zum Felde ejercían en el ambiente:

Una noche de 1921, el autor de esta Historia atravesaba ese pequeño páramo, que era, habitualmente, después de las doce, la Plaza

Independencia, cuando se encontró con un tipo alto, flaco, cetrino, de gruesos anteojos y voz gruesa, que le paró y le dijo, sin más trámites: _ “Yo soy el poeta que Vd. reclama en su crítica”. Aquel tipo era Silva Valdés, (...) (PIU, III, pp. 109-110).

La estética neoamericanista se transformó en lo que se denominó más tarde el *nativismo*.

El *nativismo* retoma el tema criollo, pero lo articula a una “sensibilidad moderna”, a las “palabras de esta edad inquieta” (CM, p. 57). Es este encuentro entre tradición y modernidad lo que el sujeto discursivo apunta como una estética para los nuevos tiempos.

“Agua del tiempo”, el primer libro de Silva Valdés, será interpretado como una realización exitosa de un arte literario identitario contra la tendencia cosmopolita: “Silva Valdés propónese realizar precisamente el género de poesía que hemos preconizado sistemáticamente como lo necesario y lo legítimo” (CM, p. 57). Este poeta estaba en contacto profundo con el “barro original”:

En cuerpo y alma se hundió en la vida real de su pueblo y de su hora como en un limo cálido y proficuo, recibiendo los jugos y las emociones vitales. Se escondió en la tierra, como la semilla, para brotar. Y resurgió renovado, transformado, como después de una crisis peligrosa, como si otra vez hubiera nacido, con otra conciencia y otra voz (CM, p. 60).

Sin embargo, la evolución posterior de la poesía de Silva Valdés, no consigue alcanzar la excelencia artística esperada. En el PIU, la valoración final que se realiza de su obra es claramente contradictoria:

SD 34:

*¿Era aquel, en verdad, el poeta que reclamábamos? Realizaban sus poemas el ideal estético del americanismo, tal como lo hemos definido?... Sí, a su manera, pero **no**, quizás, íntegramente (PIU, III, p. 110).*

La negación señala aquí el fracaso en alcanzar plenamente la meta estética. El artista se frustra en su intento de realizar los objetivos propuestos por el sujeto discursivo. El aspecto positivo está en haberse inspirado en la realidad inmediata, pero aparece una fuerte limitación:

SD 35:

*El nativismo de Silva Valdés puede satisfacer la conciencia del hombre platense, pero sólo en su condición de tal; **no** satisface, sin embargo, la conciencia del hombre universal _ espiritual _ que hay dentro del otro, y cuya entidad es más profunda (PIU, III, p. 119).*

SD 36:

*Su valorización estética de lo americano se detiene en el límite de la propia realidad geográfica e histórica del continente, **sin** llegar a convertirlo en símbolo y expresión de la conciencia humana. Su América habla un lenguaje exclusivamente americano; le **falta** hablar el lenguaje universal del espíritu (PIU, III, p. 119).*

El americanismo de Silva Valdés ha quedado solo en el “barro”. Las negaciones muestran que no alcanzó a infundir el “soplo” trascendental que liberara su arte de un puro reflejo. Las esperanzas del sujeto discursivo fracasan también, al igual que las del proyecto romántico. El PIU se cierra con este efecto negativo de que el Uruguay no ha encontrado los símbolos artísticos que expresen el ser nacional.

Es importante, ahora, que analicemos otros recortes, donde se niegan también las dos principales áreas literarias que, de algún modo, eran entendidas como expresión de la más auténtica nacionalidad. Estas dos zonas complementan las anteriores, en cuanto fulminan los dos principales soportes de la literatura del país.

Una de ellas es la literatura gauchesca. La otra se trata de la obra de José Enrique Rodó y, más específicamente del llamado *arielismo*. Mientras que el gauchismo poético se vincula a un simbolismo claramente americano, el *arielismo* crea un simbolismo universalista. Los dos, sin embargo, serán evaluados como insuficientes.

La poesía gauchesca se inició a principios del siglo XIX, en plena revolución independentista, siendo su creador Bartolomé Hidalgo. Siguió cultivándose durante todo este siglo, hasta llegar a la época de Zum Felde. La negación de este tipo de literatura, que efectúa el sujeto discursivo será radical: “este género poético **no** ha producido, en el Uruguay, casi **nada** digno de perduración” (CLU, p. 116), comenzando por el propio fundador, Bartolomé Hidalgo:

SD 37:

*Sus cielitos y diálogos **no** tienen valor poético alguno; su interés es puramente histórico documental* (CLU, p. 116).

Esta negación tiene varios fundamentos, pero el más espectacular, para el momento, es la afirmación de que la literatura gauchesca nunca existió:

SD 38:

*El poeta gaucho verdadero, profundo, perdurable, que expresara el alma de la raza vencida (...) habría de ser un gaucho auténtico, que, por singular destino, tuviera el don de la genialidad poética. Ese poeta **no** ha existido (CLU, p. 112).*

El sujeto se afilia aquí al supuesto de que la autenticidad poética surge de una homogeneidad entre enunciador y enunciado. La literatura gauchesca es necesariamente inauténtica porque los autores no fueron gauchos reales.

SD 39:

*La poesía gauchesca que conocemos **no** es, pues, obra auténtica de payadores, sino de escritores **aficionados** a lo gauchesco (CLU, p. 111).*

La situación se agrava en la época contemporánea, porque la imitación del lenguaje y la mentalidad del gaucho se hace desde una época donde el gaucho ya no existe:

SD 40:

*Imaginándose gauchos, _ gauchos tradicionales, anacrónicos, _ sus versadas expresan la ficción sentimental del pasado criollo, mezclando en las décimas el lenguaje gauchesco a la retórica urbana. Esta literatura de ficción y deporte, **no** ha producido _ como es lógico _ ninguna composición sustanciosa y de positivo mérito, digna de ponerse al lado de las antiguas (CLU, p. 111).*

La negación rechaza que ese tipo de literatura pueda ser considerada seriamente. El efecto de sentido producido es de que se está frente a un divertimento de escritores urbanos. Si esa literatura ya era inauténtica en la propia época en que el gaucho existía, insistir en la actualidad en ese tipo de escritura es una verdadera incongruencia. El sujeto discursivo reacciona no solo contra la inadecuación artística, sino inclusive contra el propio motivo literario: el gaucho.

SD 41:

*El gaucho representa la sociedad bárbara y patriarcal de nuestros primeros días, la sociedad pastoril, ecuestre y caudillesca, de origen colonial y pasta autóctona. Los sentimientos y tendencias gauchescos son los factores ancestrales **a-volutivos** con que lucha el espíritu de la civilización al transformarse el país primitivo en una sociedad orgánica, intelectual y múltiple (CLU, p.114).*

El sujeto crea un neologismo negativo, para presentar la figura del gaucho como opuesta al desarrollo, la cultura y la modernización de la sociedad. Toda literatura que promueva una identificación con esa figura será considerada “anti-social” y “regresiva” (CLU, p. 114). El sujeto se posiciona contra todo tipo de tradicionalismo, y desde una afiliación “evolucionista”, considera al gaucho como carente de toda posibilidad simbólica para los tiempos presentes, donde el inmigrante y el progreso son los nuevos agentes históricos. El gaucho, pertenece a un pasado sin continuidad:

La historia de nuestra formación es su historia (la del gaucho); y la historia de nuestra evolución, es la lucha del gringo con el gaucho, de la Ley con el Instinto (CLU, p. 115).

En este enunciado se percibe, como en pocos, la conflictividad y la contradicción que se generan al interior del propio discurso americanista. El inmigrante aparece aquí claramente vinculado al discurso “evolucionista”, el de la modernización, el progreso, el orden, en fin, el de la propia civilización, reconociéndosele un papel fundamental en la historia y la construcción del futuro. El gaucho, es la contra-imagen del inmigrante. Pertenece a los orígenes, a la colonia, a la revolución, al pasado. El sujeto intenta bloquear los discursos que se identifiquen con esa figura “anacrónica”, porque necesariamente realizan un movimiento contrario a las fuerzas progresistas. Sin embargo, como ya se vio, también se resisten las estéticas modernizadoras, como en el caso del *modernismo*, porque amenazan con una desidentificación.

El efecto de nítida oposición entre la “Ley” aliada al “gringo”, contra el gaucho articulado al “Instinto”, remiten al discurso modernizador de Sarmiento, donde se planteaba la disyuntiva entre la “civilización” y la “barbarie”. Pero, mientras que Sarmiento optó decididamente por la civilización, el sujeto identitario neoamericanista se mantiene en una oscilante ambigüedad, en una tensión entre el “Hombre universal” y el “hombre nativo”, entre el “lenguaje universal” y el “lenguaje americano”.

En lo que concierne a este último tópico, es interesante observar que el sujeto se posiciona también contra el uso del dialecto gauchesco, al que no le atribuye ninguna virtualidad estética (¿no es acaso “un fruto de la tierra?”):

SD 42:

El lenguaje gauchesco, según ya lo hemos visto no puede servir a la expresión de nuestros sentimientos y menos de nuestras ideas. Lenguaje propio, en su bárbaro colorido y en su léxico reducidísimo, del alma ruda y de la vida primitiva del gaucho, puede expresar los sentimientos muy simples y los conceptos muy rudimentarios del gaucho mismo. Ha de ser, pues, desechado por la poesía (CLU, pp. 125-26).

Según el sujeto, debe realizarse “en el lenguaje castellano”, “que es la lengua de nuestra cultura y nuestra literatura” (CLU, p. 125). Puede verse operando aquí, aquel fundamento lingüístico que habíamos determinado para la FD *identitaria*: solo se puede y debe reconocer como legítimo lo que se escribe en español.

Veamos ahora el caso del *arielismo*. Esta doctrina, elaborada por José Enrique Rodó, se sitúa en las antípodas de la discursividad gauchesca, en tanto propone identificar esta América con la tradición humanista latina, en contra de la América sajona, dominada por el utilitarismo. El *arielismo*, generó una adhesión entusiasta en todo el continente y produjo una fuerte unificación de los intelectuales y artistas latinoamericanos. A partir de la publicación de “Ariel” en 1900, Rodó fue reconocido como el “Maestro de la juventud de América”. No me interesa aquí, analizar el contenido de esta doctrina, sino solamente destacar que Rodó está posicionado dentro de la identidad *occidentalista*, con base en la cultura grecorromana y ve, en América, una continuidad con aquella tradición, es decir, la de fundar la cultura en la superioridad de los valores espirituales.

El discurso rodoniano afirma y fundamenta definitivamente la latinidad de esta América y su oposición radical a los Estados Unidos, en tanto que cultura materialista. Su obra es, pues, constitutiva de la idea de América Latina y también una plataforma política

anti-norteamericana. En otras palabras, es uno de los máximos representantes del “americanismo”.

El sujeto neoamericanista reconoce que “la gloria continental de Rodó es un hecho indiscutible y definitivo” (PIU, II, p.72), pero va a defender, al mismo tiempo, la idea de que su generación ya no puede identificarse con esa obra:

SD 43:

*(...) la generación que ha llegado después, ha empezado a sentir ciertos vacíos en el fondo del libro; y sus concepciones ya **no** han resultado suficientes (PIU, II, p. 96).*

En esta secuencia, la negación opera una discontinuidad temporal e intelectual entre el sujeto, que aquí asume la representatividad de toda una nueva generación, y la obra de Rodó. Las circunstancias se han transformado y esto ha determinado el inicio de una declinación, de una nueva lectura, de un nuevo posicionamiento frente al texto. El adverbio “ya”, que complementa la negación, marca la perspectiva de un presente que no se deja absorber por la temporalidad arielista.

La primera insuficiencia que se destaca es filosófica:

SD 44:

*Y así, desde las nuevas posiciones de la conciencia se ha empezado a comprender _ y a **sentir** _ que el **idealismo** de “Ariel”, careciendo de una firme base metafísica, es un producto demasiado **literario**. Su posición filosófica **no** se sostiene, fuera de su tiempo. ¿Puede ser hoy, Renán, guía de las nuevas generaciones? ¿Puede nuestro tiempo hallar en el autor de “El Porvenir de la Ciencia” el sentido de los valores? **No**, ciertamente; Renán _*

sumo intelectualista y diletante _ es hoy sólo un valor histórico; así Rodó, que en él formó sus normas y cuya actitud filosófica es la misma (PIU, II, p. 100).

La estrategia discursiva consiste, primero, en reducir “Ariel” a un efecto de lecturas francesas, lo cual ya genera una descalificación desde el punto de vista identitario. El adjetivo “literario” especialmente subrayado por el sujeto remite al uso negativo de efecto retórico inconsistente, de escritura artificial.

La segunda táctica es declarar sin actualidad al autor francés, lo que hace caer también a su reproductor americano. Ser un “valor histórico”, quiere decir aquí imposibilidad de traspasar el tiempo, pérdida de vigencia, clausura en su propia época:

SD 45:

*Si su doctrina es **insuficiente** en el plano espiritual, **no** lo es menos en el plano sociológico . **Ningún** problema está encarado sobre el terreno de los factores positivos, sean psicológicos o económicos. El **hombre** de que se trata en “Ariel” es un ente abstracto; **desconocía** Rodó, puro escritor de gabinete, al hombre **real**, al hombre **vivo**; **no** era un psicólogo. **Tampoco** era un sociólogo; **nunca** estudió los fenómenos de la realidad social (PIU, II, p. 103).*

Las negaciones operan aquí demostrando la falta de contacto del escritor con la realidad, con el “barro original”. Rodó cae en el error contrario al del nativismo, crea un hombre universal, sin fundamento en el “hombre real”. El desconocimiento de la sociología está señalado para mostrar que tampoco el *arielismo* sirve como resistencia contra los Estados Unidos, pues éste no es un problema cultural, sino práctico y económico:

SD 46:

*Por lo demás, débese constatar que el arielismo, como norma de sentido y cultura, **no** fue **nunca** más que palabras; bellas palabras, si se quiere, que tuvieron la virtud de ilusionar a la intelectualidad américo-latina; pero que _ como es lógico dada su naturaleza _ **carecieron** de toda virtud efectiva en cuanto a oponerse a la conquista de estos países por el poderío económico y político de los Estados Unidos (PIU, II, p. 102).*

El sujeto ha creado un efecto de sentido de total irrealidad del simbolismo arielista y, por tanto, lo rechaza como posibilidad de fundar en él, la identidad americana.

La reducción del texto a “palabras”, concediendo que son “bellas”, significa que no tuvieron fuerza pragmática como para incidir en la realidad y producir modificaciones efectivas. Sólo sedujeron y engañaron a los intelectuales. En la crítica militante, con más agresividad, censurada ahora, el sujeto presenta a “Ariel” como un simbolismo “afeminado”, con “alitas de mariposa” (CLU, p. 155) o como a “una coqueta que a todos encanta y a ninguno da hijos”, con la intención de vincularlo a los patológicos “fermentos de la decadencia” (CLU, p. 157). Las “bellas palabras”, como la homosexualidad, no engendran nuevas realidades, son palabras genésicamente impotentes.

La negación del principal escritor uruguayo y la destrucción del simbolismo arielista, genera un formidable vacío cultural, una vuelta a un punto cero identitario:

SD 47:

*El puesto de Rodó está aún vacante. La situación actual es tanto o más huérfana y angustiada que aquella. En verdad se encuentra **sin** palabra y **sin** camino; pero el camino y la palabra de “Ariel” ya no le sirven. La cátedra de Próspero va quedando vacía y silenciosa, **sin** que se haya alzado frente a ella frente a ella la nueva cátedra. Ariel es un*

*símbolo envejecido; pero el nuevo símbolo **no** ha nacido **todavía**. La juventud, **sin** maestro **ni** guía, se dispersa otra vez, llena de profundas inquietudes y de presentimientos confusos, (PIU, II, p. 104).*

Se reconoce, sin dificultad, en esta secuencia, una reformulación de la angustia del “no ser aún”, que queda como resultado final de la caída del mayor valor de la literatura uruguaya.

A través de la cadena de negaciones que he reconstruido en mi discurso, puede comprobarse que el sujeto operó un vaciamiento de la literatura nacional, para demostrar su falta de autonomía, su basal dependencia intelectual y artística, su incapacidad para construir una simbólica que revelase la asunción de un rumbo cierto, de un destino, de una identidad.

Cuando esa literatura intentó hacerlo, se refugió en un pasado muerto y primitivo, sin sentido para un país que se transformaba y evolucionaba rápidamente, o creó un encantamiento inconsistente de palabras, en torno a un idealismo latino, desprendido de su tierra, e incapaz de enfrentar las nuevas amenazas imperialistas que avanzaban por el continente.

Uruguay no puede celebrar su independencia cultural como celebra su independencia política. Una y otra no se corresponden necesariamente. Hay una falla que la conciencia crítica del sujeto revela incómodamente en medio de la fiesta, una ilusión que se desploma y un llamado inquietante a ser verdaderamente.

Su homenaje fue ofrendarle al país la alerta de una nueva conciencia naciendo de la “angustia de no ser aún”

4. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

El montaje de las secuencias que he realizado, me ha llevado a pensar en la ambigüedad secreta que podría extraerse de la palabra “proceso”. El sujeto discursivo la eligió por sobre “historia” o “evolución”, apartándose de los títulos tradicionales del género historiográfico. Según declaraciones posteriores, con esa denominación quería “señalar un desenvolvimiento cuyas causas se encuentran en diversos factores materiales, culturales y de toda índole” (VISCA, 1969, p. 38). Esto es fácilmente comprobable en su práctica discursiva. El fenómeno literario fue entendido como la resultante de un complejo de determinaciones: políticas, económicas, psicológicas, históricas. La “literatura” no fue, para Zum Felde, “obras” que debían entenderse desde un punto exclusivamente estético. En esas relaciones con la exterioridad no-estética, es que el sujeto articuló los textos literarios a un contexto poscolonial, contexto enteramente diferente al de las literaturas europeas y, al hacerlo el “proceso” histórico se transformó en “proceso” judicial: la literatura uruguaya y americana, aparecían como un reflejo de las literaturas metropolitanas.

El discurso crítico zumfeldiano aparece, así, construido por un doble movimiento contradictorio. De un lado, el sujeto historiador despliega su discurso, acumulando obras que selecciona, ubica, relaciona, comenta y jerarquiza, hasta completar tres abultados volúmenes que constituyen la evidencia material de una literatura uruguaya. Por otro, el sujeto identitario, que observa ese cuerpo textual desde una perspectiva política, desintegra con sus negaciones la narrativa histórica: esa literatura, en lugar de expresar un país, lo silencia.

No a la literatura colonial, no a la revolucionaria, no a la romántica, no a la modernista, no a la nativista, no a la gauchesca, no a la arielista. No, en fin, a una literatura uruguaya.

El acrecentamiento que va produciendo el historiador, lo vacía el sujeto identitario. El discurso crítico resultante queda atravesado por esta contradicción entre un sujeto disciplinar

que ve los objetos literarios donde su ciencia se los señala y este otro sujeto que, escapándose de toda academia, denuncia la falla basal: la dependencia neocolonial. Sujeto que se construye, a su vez, generando un colonialismo hacia el interior de la propia América.

Pensado así, como un doble “proceso” en conflicto el “Proceso intelectual del Uruguay” es como un cuerpo histórico ilusoriamente identitario. Un cúmulo textual sobre una ausencia semántica.

Es interesante constatar que, en Uruguay, la recepción de esta obra ha visto sólo el movimiento acumulativo del historiador. Arturo Sergio Visca, estudioso y continuador de Zum Felde, sostiene que su obra puede leerse “como novelas cuyos protagonistas son el devenir histórico e intelectual del Uruguay” (VISCA, 1969, p. 12), es decir, como la afirmación positiva de los personajes culturales. Si se discuten las “valoraciones “ de Zum Felde _ las negaciones _ , se lo hace de forma puntual, como errores axiológicos aislados.

El hecho de haber reunido ahora esas negaciones, de haberlas articulado a un enunciado que hemos presupuesto como matriz, vinculado ese enunciado a una FD, tal como lo propone la teoría del discurso, nos permite entender el PIU como algo más que un texto que narra la historia y las conquistas de una literatura dada y acabada, de una literatura “ya ahí”, siempre presente y evidente para todos. Por el contrario, discursivamente considerada, la crítica zumfeldiana aparece como un cuestionamiento de esa evidencia literaria.

Si se retoma la idea de Visca de que pueden leerse los textos de Zum Felde como una novela, habría que agregar, entonces, que discursivamente es una novela trágica, pues el personaje nunca consigue aparecer. Al igual que una obra de Beckett, el principal personaje no puede ser textualizado, es solo una espera, un deseo angustioso.

Esta novela trágica es materializada por una voz que viene a perturbar la ilusión y la satisfacción de una pequeña comunidad que, ingenua y confiada, celebra los cien años de su

independencia. Voz disonante que señala un vacío, donde todo un contexto histórico y social exigía ver una realidad plena.

Si el discurso negador aparece como un efecto de sentido que nos remite a otros discursos anteriores: el discurso romántico, el discurso bolivariano, como discursos de la ausencia americana, también debemos considerarlo un trabajo: reiterar la ausencia de la identidad, cien años después de la libertad política, produce una desestructuración de la propia memoria, puesto que instauro la duda sobre las reales posibilidades de América Latina. De ahí la “angustia de no ser aún”, que el sujeto interpreta como la única consciencia posible de liberación. Es desde y por la consciencia negativa que puede impulsarse la creatividad: el “no aún” destruye las textualidades manifiestas, para instaurar las futuras: los textos posibles, lo que no se ha podido decir todavía bajo el imperio de la alienación. El proyecto neoamericanista reestructura, así, la memoria, retomando su impulso hacia el futuro.

Ese proyecto intentó, de acuerdo al contexto sociohistórico en que fue construido, una negociación entre discursividades en conflicto: lo americano y lo universal, la identidad y la modernización, lo subjetivo y lo objetivo, la materia y el espíritu, el “barro” y el “soplo”.

Mi disertación tuvo que detenerse aquí, porque mi objetivo era demostrar la materialidad discursiva de la crítica de Zum Felde, sus vínculos con una memoria, sus lazos con un contexto histórico y social, su posición de sujeto y las contradicciones externas e internas que se generaron. Me pareció suficiente para entender su crítica como un discurso determinado y determinante.

Sin embargo, las tensiones que fui descubriendo en su trayectoria, poco a poco, fueron llevándome a la sospecha que otro conflicto latía por debajo. Lo americano aparecía vinculado a imágenes de materialidad, instinto, caos, confusión, dispersión, a partir de lo cual surgía un deseo de homogeneidad, de forma, de unidad, de orden, de racionalidad, valores todos vinculados, en el propio discurso, a la occidentalidad. La pregunta se fue insinuando

incómodamente: ¿había aquí un deseo prohibido de querer ser europeo?, ¿un secreto inconsciente de inmigrante platense?, ¿una angustia, más que de “no ser”, de ser algo inaceptable?, ¿culpa tal vez de existir como latinoamericano?

Los sentidos comenzaban a desplazarse hacia otros lugares... Posibilidad de nuevos recortes se insinuaron... Nuevas lecturas queriendo aparecer.

Pero era necesario congelar todo artificialmente en un final, aunque la materia comenzase a moverse hacia otras direcciones. El propio Zum Felde sintió esos inquietantes desplazamientos. Dejo, entonces, aquí, un último recorte, que registra esos otros lugares que se abren siempre para el sentido, ahí, donde está “la gran corriente” fluyendo:

Si somos sinceros (...) tenemos que ser forzosamente contradictorios (...). Por eso no debe sorprender que se hallen precarias contradicciones en este libro (...). Vamos caminando entre ellas, abriéndonos paso entre sus encrucijadas, en busca de la salida a la orilla abierta de la gran corriente (PCA, p. 185).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- HAULLON DE HARO, Pedro (org.). *Teoria de la Crítica Literaria*. Madrid: Trotta, 1994.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERRO, Adolfo. *Poesias*. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1884.
- BOLIVAR, Simón. *Doctrina del Libertador*. Caracas: Ayacucho, 1979.
- BONNAFOUS, Simone. Artigo “Ideología”. In: CHARAUDEAU, P. y MAINGUENEAU D. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- BRANCA-ROSSOF, Sonia. Artigo “Condições de produção”. In: CHARAUDEAU, P. y MAINGUENEAU, D. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- CARLONI, J.-C. et FILLOUX, J.-C. *La Critique Littéraire*. Paris: PUF, 1966
- CASTRO, Fidel. *Palabras a los intelectuales*. Consultado en www.min.cul.cu/historia/palabras.doc, marzo de 2006.
- CHARAUDEAU, P. y MAINGUENEAU, D. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Editoria Brasiliense, 1981
- CLAIN, Olivier. Artigo “Identité Culturelle”. In: AUROUX, S. *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les notions Philosophique, t. I*. Paris, PUF, 1990.
- CORTAZZO, Uruguay. *Zum Felde, crítico militante*. Montevideo, Arca, 1981.
- _____. *La Hermenéutica de Alberto Zum Felde* (tesis de doctorado). Roskilde Universitetcenter, 1983.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2000, T. I.
- DUCROT, Oswald. *La preuve et le dire*. Maison Mame, 1973.
- _____. *O Dizer e o Dito*. Campinas, São Paulo: Pontes, 1987.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma Introdução*. São Paulo: Editora UNESP/Boitempo Editorial, 1991.

- _____. *Teoria da Literatura: uma Introdução*. São Paulo: Martin Fontes, 1983.
- ELLIS, John M. *Teoría de la Crítica Literaria. Análisis lógico*. Madrid: Taurus, 1988.
- FERREIRA, Lucia M.A. y ORRICO, Evelyn G. D.(orgs.). *Linguagem, Identidade e Memória Social. Novas fronteiras, novas articulações*. RJ: DP&A editora, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del Saber*. 15ª. Ed. México: Siglo XXI, 1991.
- _____. *Microfísica do poder*. 20ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREUD, Sigmund. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. In: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, t.III.
- GADET, F. & HAK, T. (orgs.). *Por uma Análise Automática do Discurso. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 3ª. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- GENETTE, Gerard. *Estructuralismo y Crítica Literaria*. Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba, 1967.
- _____. *Palimpseste*. Paris: Seuil, 1982.
- GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: Diálogos & Duelos*. São Carlos: Claraluz, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pos-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.
- HERNANDEZ PARICIO, Francisco. *Aspectos de la negación*. León: Universidad de León, 1985.
- INDURSKY, Freda. Polémica e denegação : dois funcionamentos discursivos da negação. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, Campinas (19): 117-122, UNICAMP, IEL, jul-dez. 1997.
- _____. *A fala dos quartéis e as outras vozes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- INDURSKY, Freda & LEANDRO FERREIRA, Maria Cristina. *Michel Pêcheux e a Análise do Discurso: uma relação de nunca acabar* São Carlos: Claraluz, 2005.
- MAINGUENEAU, Dominique. Análise de discurso: a questão dos fundamentos. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, Campinas (19): 65-74, UNICAMP, IEL, jul-dez. 1997.
- MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso. (Re)ler Michel Pêcheux hoje*. Campinas: Pontes, 2003.
- MORAÑA, Mabel. *Literatura y cultura nacional en Hispanoamérica (1910-1940)*. Minneapolis: Instituto para el Estudio de Ideología y Literatura, 1984.

NAHUM, Benjamin. *La época batllista*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990.

ORLANDI, Eni. Segmentar ou recortar? *Série Estudos*, Uberaba, (10): 9-26, Faculdade Integrada de Uberaba, 1984.

_____. *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993.

_____. *Terra à Vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez Editora, 1990.

_____. *Análise do discurso. Princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 2000.

PECHEUX, Michel. Remontémons de Foucault a Spinoza. In: TOLEDO, Mario Monteforte (org.) *El discurso político*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Nueva Imagen, 1980.

_____. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, F. & HAK, T. *Por uma Análise Automática do Discurso. Uma Introdução á Obra de Michel Pêcheux*. 2.ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993 a.

_____. A propósito da Análise Automática do Discurso: Atualização e Perspectivas (1975). In: _____ 1993 b.

_____. A Análise de Discurso: Três Épocas (1983). In: _____ 1993 c.

_____. *Semântica e Discurso. Uma Crítica à Afirmação do Óbvio*. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997 a .

_____. *O discurso: estrutura o acontecimento*. 2ª. ed. Campinas: Pontes. 1997 b.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora para uma reconsideração radical. In: SIGNORINI, Inês (org). *Lingua(gem) e Identidade*. São Paulo: FAPESP, 1988.

_____. A construção de identidades e a política de representação. In: FERREIRA, Lucia M. A. e ORRICO, Evelyn G. D. (orgs.). *Linguagem, Identidade e Memória Social. Novas fronteiras, novas articulações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002

RAMA, Carlos M. “Batlle: la conciencia social”. In: *Enciclopedia Uruguaya* (34): 62-79, Montevideo: Editores Reunidos y Editorial Arca, junio 1969.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe, 1973.

RICOEUR, Paul. *L'ideologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997.

RODO, José Enrique. *Obras Completas*. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1945, T. I

ROJAS MIX, Miguel. *Los cien nombres de América*. Barcelona: Editorial Lumen, 1991.

SAMBARINO, Mario. *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*. Caracas: CELARG, 1980.

SANCHEZ LOPEZ, Cristina. "La Negación". In: BOSQUE. I y DEMONTE V., *Gramática descriptiva de la Lengua Española*, Madrid: Espasa, 1999.

SILVA, Tomás Tadeu da. *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

STABB, Martin. *América Latina en Busca de una Identidad. Modelos del Ensayo Ideológico Hispanoamericano 1890-1960*. Caracas: Monte Avila, 1969.

THIRY, Bruno. Artículo "Idéologie". In: AUROUX, S. *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les notions philosophiques*, t.1. Paris: PUF, 1990.

VISCA, Arturo Sergio. *Conversando con Zum Felde*. Montevideo: Biblioteca Nacional, 1969.

ZUM FELDE, Alberto. *Crítica de la Literatura Uruguaya*. Montevideo: Maximino García, 1921.

_____ *Proceso Intelectual Del Uruguay y Crítica de su literatura*, Montevideo: Imprenta Colorada, 1930.

_____ *El problema de la cultura americana*. Buenos Aires: Losada, 1943.