



deSignis

ISSN: 1578-4223

info@designisfels.net

Federación Latinoamericana de  
Semiótica  
Argentina

Simón, Gabriela

"Uno no es nunca propietario de un lenguaje": Roland Barthes, el desnaturalizador  
deSignis, vol. 26, enero-junio, 2017, pp. 47-57

Federación Latinoamericana de Semiótica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=606066846007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# "Uno no es nunca propietario de un lenguaje": Roland Barthes, el desnaturalizador

## *"No one owns language" Roland Barthes, the denaturaliser*

Gabriela Simón

(pág 47 - pág 57)

Este artículo indaga sobre las relaciones entre Semiótica e ideología en la obra de Roland Barthes. Para ello se abordan nociones desarrolladas y desmontadas por el semiólogo francés: mito, naturalización y doxa. *Mitologías* es un texto fundador de sus investigaciones semiológicas, donde quedará planteado un destino para la semiología: la operación de desnaturalización. Si bien la aventura semiológica de Barthes se disemina en varios recorridos, nos interesa focalizar en la insistencia, a lo largo de su producción, de la potencia desnaturalizadora de la semiología recuperada hasta en sus últimos seminarios y cursos.

**Palabras clave:** Barthes, Semiología, ideología, naturalización, mito, doxa

This article explores the relationships between Semiotics and ideology in Roland Barthes' work. This basic concepts as myth, naturalisation and doxa, developed by the French semiologist are addressed. We begin by considering *Mythologies* as the essential text for his semiologic research in which a destiny for semiology is already stated: the operation of *denaturalisation*. Although Barthes' semiologic adventure is disseminated into several paths we focus on his insistence –all through his production and even to his last seminars and courses– on the denaturalising power of semiology.

**Key words:** Barthes, Semiology, ideology, naturalization, myth, doxa

**Gabriela Simón.** Es Doctora en Semiótica (Universidad Nacional de Córdoba). Profesora Titular y directora del *Programa de Estudios Semióticos* (Univ. Nac. de San Juan). Entre sus publicaciones se encuentran, como autora *Las semiologías de Roland Barthes* (2010) y como directora y coordinadora, *El vocabulario de R. Barthes* (2012) y *Coreografías de lo Neutro* (2015). [gsimon27@gmail.com](mailto:gsimon27@gmail.com)

Referenciado el 6/3/2017 UDC - 17/01/2017 por la UAM

## 1. MITOLOGÍAS COMO FUNDACIÓN: LA DESNATURALIZACIÓN

Barthes publica en 1957, sus célebres *Mitologías*. Este libro puede ser considerado uno de los textos fundantes de cierta genealogía semiológica. De hecho él mismo se refiere a éste como su primer texto semiológico, haciendo referencia fundamentalmente al posfacio, escrito en 1956: “El mito hoy”<sup>1</sup>. Señalaba en el Prólogo:

Estos textos fueron escritos mensualmente, de 1954 a 1956, al calor de la actualidad. Yo intentaba entonces reflexionar regularmente sobre algunos mitos de la vida cotidiana francesa. El material de esa reflexión podía ser muy variado (un artículo de prensa, una fotografía de semanario, un film, un espectáculo). [...] El punto de partida de esa reflexión era, con frecuencia, un sentimiento de impaciencia ante lo ‘natural’ con que la prensa, el arte, el sentido común, encubren permanentemente una realidad que no por ser la que vivimos deja de ser absolutamente histórica: en una palabra, sufría al ver confundidas constantemente naturaleza e historia, en el relato de nuestra actualidad y quería poner de manifiesto el abuso ideológico que [...] se encuentra oculto en la exposición decorativa de lo evidente-por-sí-mismo (Barthes 1997a: 8).

Barthes interrogará la opacidad de las relaciones sociales, la falsa Naturaleza y explicitará su proyecto de desmitificación. Si bien, como él reconoció, por lo que respecta al enfoque teórico de *Mitologías* (añadido *a posteriori*) que “tal vez el texto ya no conserva vigencia”, tal como afirma Silvia Tabachnik (2006), “buena parte de los 54 textos reunidos en *Mitologías*, son piezas antológicas no superadas de ‘análisis cultural’”. Barthes opera con el procedimiento que designará como “la estrategia de la paradoja” contra la “arrogancia de la doxa”. Veamos cómo funciona esta estrategia en *Mitologías*, según lo explica Tabachnik:

Atenas no es una ciudad mítica, debe ser descrita en términos realistas. Los marcianos no representan al Otro, sino al Mismo, [...] Julio Verne no es escritor del viaje sino del encierro. La astrología no predice, sino que describe y prescribe; [...] el *streak-tease* no es una solicitud erótica: de hecho desexualiza a la mujer (Tabachnik 2006).

Más tarde, en el Prólogo de la edición de 1970, acentuará, en cierta manera, un posible destino para la semiología: “una crítica ideológica dirigida al lenguaje de la llamada cultura de masa” (Barthes 1997a: 7). Aquí, la semiología es concebida como un desmontaje de ese lenguaje, desmontaje que pueda dar cuenta en detalle de la “mistificación que transforma la cultura pequeño-burguesa en naturaleza universal”.

Así lo explica Barthes en una entrevista: “La burguesía elabora una ideología universalista caucionada por Dios o por la naturaleza o, en última instancia, por la ciencia, y todas esas coartadas funcionan como disfraces, máscaras impuestas a los signos”. Esta es la “mistificación” a la que alude el semiólogo. Ahora bien la marca mistificadora conlleva una marca moralizadora:

El gran peligro para nosotros los occidentales, desde el momento en que no reconocemos los signos por lo que son, a saber: signos arbitrarios, es el conformismo,

la puerta abierta a los límites de tipo moralizador, a la leyes morales, a los límites de la mayoría" (Barthes 2005: 85-86).

La naturalización de la norma burguesa requiere siempre de un gesto semiológico privilegiado: desnaturalizar.

Vamos ahora a otro texto fundamental, la *Lección inaugural*, discurso que pronunciara Barthes en enero de 1977 a propósito de su ingreso a la cátedra de Semiología Literaria del Collège de France. Allí, aborda la semiología con una mirada retro y prospectiva y además propone, como método de enseñanza/escritura/ investigación, la fragmentación y la digresión. Así al pensar el "método" en relación con la semiología, señala que no puede tratarse de un método heurístico que se proponga producir desciframientos, plantear resultados. El método no puede referirse más que al propio lenguaje en tanto lucha por desbaratar todo discurso *consolidado* (Barthes 1998b: 146). También retoma su hito fundacional de la semiología, refiriéndose al programa enunciado paradigmáticamente en *Mitologías*: una ciencia de los signos que pudiera activar la crítica social:

Creía yo (hacia 1954) que una ciencia de los signos podía activar la crítica social, y que Sartre, Brecht y Saussure podían reunirse en ese proyecto; se trataba en suma de comprender (o de describir) cómo una sociedad produce estereotipos, es decir, colmos de artificio que consume enseguida como unos sentidos innatos, o sea, colmos de naturaleza. La semiología (mi semiología al menos) nació de una intolerancia ante esa mezcolanza de mala fe y de buena conciencia que caracterizaba a la moralidad general y que al atacarla Brecht llamó el Gran Uso. *La lengua trabajada por el poder*: el objeto de esta primera semiología (Barthes 1998b: 137-138).

¿Qué entiende por "discurso consolidado"? ¿Y cuál es la relación entre "discurso consolidado" y "estereotipo"? Barthes sintetiza este discurso en la figura del *estereotipo*: esa palabra repetida fuera de toda magia, de todo entusiasmo, como si fuese natural, como si por milagro, esa palabra que se repite fuese adecuada en cada momento por razones diferentes. Y en este punto recurre a Nietzsche, quien ha señalado que la "verdad" es el resultado de la solidificación de antiguas metáforas: "en ese sentido, el estereotipo es la vida actual de la 'verdad', el rasgo palpable que hace transitar el ornamento inventado hacia la forma canónica, constrictiva, del significado" (Barthes 1998a: 69).

La desnaturalización deviene un gesto inaugural a la vez que un hilo que atraviesa la trama semiológica barthesiana, tema que hemos desarrollado en nuestro libro *Las semiologías de Roland Barthes* (Simón 2010).

## 2. DEL IMPERIO DE LA DOXA: SOBRE LA NATURALIZACIÓN

Veamos en primer lugar, qué entiende Barthes por "naturalización" en tanto lógica / operación que produce como efecto de sentido el reino de "lo natural". Lo natural

(naturalizar) es una manera de ejercer la violencia. Escribe en *Barthes por Barthes*: “No podía salir de la sombría idea de que la verdadera violencia es la de lo que *se da por sentado*: lo que es evidente es violento [...] en suma, lo ‘natural’ es *el último de los ultrajes*” (Barthes 1997b: 96).

Lo natural tiene el estatuto de una “ilusión”. Barthes denuncia “la ilusión de lo natural”. Pues lo natural no es un atributo de la naturaleza física; “es la coartada con que se ampara una mayoría social: lo natural es una legalidad” (Barthes 1997b: 141-142).

En cuanto a la naturalización, esta constituye una operación discursiva que encuentra su lugar de enunciación en la *doxa*. ¿Qué entiende por *doxa*? En un fragmento de *Barthes por Barthes*, titulado “La arrogancia”, escribe: “la Opinión pública, el Espíritu mayoritario, el Consenso pequeñoburgués, la Voz de lo Natural, la Violencia del Prejuicio” (Barthes 1997b: 59). La *doxa* es la opinión corriente, el sentido repetido, *como si nada*.

Barthes, para referirse a la *doxa*, apela a la metáfora de la medusa en dos sentidos: las medusas del mar, que queman y dejan ronchas pero de las que uno puede deshacerse mediante “detergentes” —se naturaliza la *doxa* mediante una mirada “profiláctica”— y la Medusa mitológica que petrifica con la mirada —la *doxa* domina e impone la mirada del mundo. En ambas hay un olvido; en la naturalización, el lenguaje-estereotipo, el lenguaje-consolidado borra las marcas de la historia y de la cultura.

### 3. SOBRE EL MITO EN BARTHES

Hay algo más, la naturalización, en tanto operación discursiva, se materializa en el mito. Es necesario, en primer lugar, distinguir en Barthes “mito” de “mitología”, distinción que rastreamos en su texto de 1957 *Mitologías*.

La mitología en Barthes es entendida como un fragmento de esa vasta ciencia de los signos que Saussure postuló bajo el nombre de semiología. Y “forma parte de la semiología como ciencia formal y de la ideología como ciencia histórica; estudia las ideas como forma” (Barthes 1997a: 203). La mitología:

(...) participa de una manera de hacer el mundo. Al aceptar como auténtico que el hombre de la sociedad burguesa se sumerge a cada instante en una falsa naturaleza, la mitología intenta encontrar, bajo las formas inocentes de la vida de relación más ingenua, la profunda alienación que esas formas inocentes tratan de hacer pasar inadvertida. El develamiento que produce la mitología es, por lo tanto, un acto político (Barthes 1997a: 253).

Explicitamos a continuación qué entiende el semiólogo por “mito”. El mito no puede definirse ni por su objeto ni por su materia; un mito se inscribe en diversas materialidades o soportes: el discurso escrito, así como la fotografía, el cine, el reportaje, el deporte, los espectáculos, la publicidad. El mito no oculta nada, no “pregona” nada, no “hace desaparecer” nada: el mito deforma. Para Barthes mitologista, el mito es proteico (cfr. Culler

1987: 45). No es “ni una mentira ni una confesión: es una inflexión [...] él transforma la historia en naturaleza” (Barthes 1997a: 222-223). Pues el mito es leído como un sistema factual, no como el sistema semiológico que es: “el consumidor del mito toma la significación por un sistema de hechos” (Barthes 1997a: 225)<sup>2</sup>.

El poder del mito reside en su recurrencia; el mito no niega las cosas, su función, por el contrario, es hablar insistentemente de ellas; las purifica, las vuelve inocentes (aquí cobra peso la función “profiláctica” de la doxa). El mito funda el mundo como naturaleza y eternidad; le confiere “una claridad que no es la de la explicación, sino de la comprobación”. Esto es “organiza un mundo sin contradicciones, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas” (Barthes 1997a: 239). Por eso el mito tiende al proverbio: “la ideología burguesa invierte allí sus intereses esenciales: el universalismo, el rechazo de explicación, una jerarquía inalterable del mundo” (Barthes 1997a: 251).

Ya lo dijimos, Barthes sitúa, en el centro del gesto semiológico, la desnaturalización. En tanto que el mito fundamenta como naturaleza lo que es histórico; la semiología tiene como tarea, en este momento del proyecto barthesiano, desnaturalizar la “confusión” naturaleza-historia materializada, en los “mitos”, en los “relatos de nuestra actualidad”. Eliseo Verón lee en *Mitologías* el mito como un *dispositivo*: el mitólogo al analizar el mito desarma un dispositivo, desmonta un artificio (Cfr. Verón 1999: 22-23).

Nos detendremos ahora, en los alcances de esta lógica de la “naturalización” que plantea Barthes. Más arriba dijimos “confusión” en el sentido también de “creencia”: creer –en tanto efecto ideológico– que lo histórico es natural; lo particular y lo contingente es universal. En este sentido, podríamos pensar la naturalización como una operación metonímica. La naturalización sería el “triunfo” de la operación ideológica.

Entonces en este punto es pertinente precisar el alcance que le damos a la naturalización en tanto lógica de funcionamiento y operación ideológica.

#### 4- LA NATURALIZACIÓN, UNA OPERACIÓN IDEOLÓGICA

La ideología tiene que ver con el orden de la repetición: “lo que se repite, y *consiste*” (1997b: 116). Antes de continuar, consideramos pertinente señalar qué entendemos por “ideología”, según cierta línea de pensamiento relacionada con la barthesiana. Entendemos la ideología como una lógica objetiva de funcionamiento de la realidad y como una ficción operativa que tiene efectos materiales. Recurrimos en primer lugar, a la lectura de Grüner:

(...) justamente, las monumentales narrativas teóricas de un Marx o un Freud están montadas sobre la idea de que las grandes producciones ficcionales de las sociedades (llámense ideología, religión o fetichismo de la mercancía) [...] no son, en el sentido vulgar, *mentiras*, sino regímenes de producción de ciertas verdades operativas, lógicas de construcción de la “realidad” que pueden ser desmontadas para mostrar los *intereses particulares* que tejen la aparente universalidad de lo

verdadero. Como diría el propio Freud, *la verdad tiene estructura de ficción*, y por lo tanto la interpretación sólo puede producir la crítica de lo que pasa por verdadero a partir de esas ficciones tomadas en su valor sintomático (Grüner 2002: 39).

Focalizaremos algunos alcances de esta lógica llamada *naturalización* al interior de la propuesta semiológica barthesiana, la cual dialoga con tres intertextos fuertes: Saussure, Althusser y Marx.

Un primer alcance tiene que ver con un efecto ideológico que producen los discursos, justamente este efecto sería la naturalización. Veamos cómo funciona. Barthes parte del planteo de Saussure respecto del lazo entre el significante y el significado: este lazo es arbitrario, es no natural. Esta lógica se invierte, este funcionamiento semiótico *se olvida* y entonces en las prácticas se produce una “mistificación que transforma la cultura pequeño-burguesa en naturaleza universal” (Barthes 1997a: 7)<sup>3</sup>. O dicho de otra manera, se naturaliza la norma burguesa. Y en este punto consideramos importante recalar en una observación que hace Barthes, más tardíamente (en su texto *Barthes por Barthes*) en relación con la expresión “ideología burguesa”: “En 1971, como la expresión ‘ideología burguesa’ ya estaba considerablemente rancia y empezaba a ‘cansar’, como un roncal viejo”; entonces prefiere escribir “la ideología *llamada* burguesa”. No es que Barthes niegue a la ideología su marca burguesa, sino que, como él explica:

(...) (muy por el contrario: ¿qué otra cosa sería?); pero hay que *desnaturalizar* el estereotipo con algún signo verbal o gráfico que ostente su desgaste (las comillas, por ejemplo). Lo ideal sería evidentemente borrar poco a poco estos signos externos impidiendo, a la vez, que la palabra petrificada se reintegre a una naturaleza (Barthes 1997b: 101).

Estamos no sólo frente a un problema de interpretación semiológica, pues no basta decir que ya Saussure hablaba de la arbitrariedad del signo lingüístico. Tenemos que dar un paso más. Es entonces en este punto donde el paso que da Barthes nos permite pensar la semiología en relación con su gesto: la desnaturalización. La naturalización que supone la ideología en Barthes puede ser entendida, ya lo dijimos, como operación ideológica. Este es un primer alcance que puede ser completado con lo que señala Eagleton:

Hemos visto que a menudo se considera que la ideología supone una “naturalización” de la realidad social; y este es otro ámbito en el que la contribución semiótica ha sido especialmente esclarecedora. Para el Roland Barthes de *Mitologías* [1957], el mito (o ideología) es lo que transforma la historia en naturaleza, dando a signos arbitrarios un conjunto de connotaciones aparentemente obvio e inalterable. [...] La tesis de la “naturalización” se extiende aquí al discurso en cuanto tal, en vez de al mundo del cual habla. El signo “sano” es para Barthes aquel que desvergonzadamente muestra su propia gratuidad, el hecho de que no hay un vínculo interno o autoevidente entre él mismo y lo que representa. [...] El significante “no sano” —mitológico o ideológico— es aquel que astutamente elimina esta radical falta de motivación, suprime el trabajo simbólico que lo produjo y así nos permite considerarlo “natural” y “transparente”, percibiendo bajo su inocente

superficie el concepto o significado del que nos brinda un exceso mágicamente inmediato" (Eagleton 1997: 250-251).

Si leemos a Barthes en relación con Althusser, la naturalización tiene que ver con una doble lógica o con las dos funciones atribuidas a la ideología por Althusser: la del reconocimiento y la del desconocimiento. Acudimos entonces a Althusser para pensar la naturalización en términos de reconocimiento:

Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra "designa una cosa" o "posee una significación" (incluyendo por lo tanto las evidencias de la "transparencia" del lenguaje), esta "evidencia" de que ustedes y yo somos sujetos –y el que esto no constituya un problema– es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental. Pues es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son "evidencias") las evidencias como evidencias que no podemos dejar de reconocer, y ante las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar (en voz alta o en el 'silencio de la conciencia'): "¡es evidente! ¡eso es! ¡es muy cierto!". En esta reacción se ejerce la función de reconocimiento ideológico que es una de las dos funciones de la ideología como tal (su contrario es la función de desconocimiento) (Althusser 2003: 53).

La naturalización tiene que ver también con el "desconocimiento" u "olvido" del proceso de constitución del objeto-mercancía. Rescatamos en este punto la lectura que hace Grüner de *El Capital* de Marx:

Si se pudiera construir algo que todavía no existe –algo así como una *teoría política de la memoria histórica*–, yo me la imaginaría en dos textos básicos: uno es el capítulo primero de *El Capital* de Marx. El otro es un pequeño artículo de Freud (de 1927) que se llama "*El fetichismo*". En el primero de estos textos Marx explica de qué manera todo el ("muy racional") modo de producción capitalista está montado sobre una forma "religiosa", la del fetichismo de la mercancía, por la cual las mercancías aparecen como seres vivos, con voluntad propia, que establecen relaciones entre ellas en un espacio llamado *mercado*, desplazando el hecho de que se trata de productos de una relación entre *sujetos*: relación social, por lo tanto relaciones de fuerza, de explotación y *dominación*. Todos "sabemos" que esto es así, pero la ideología dominante logra que *olvidemos* ese proceso de constitución del objeto-mercancía (Grüner 2002: 49-50).

Lectura esta que puede ser complementada con el aporte de Althusser. Si la naturalización, en términos de Marx, tiene que ver también con el *olvido* del proceso de constitución del objeto-mercancía; en términos de Althusser, tiene que ver con la negación:

Lo que sucede en realidad en la ideología, parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca "soy ideológica" (Althusser 2003: 56).



En este punto, y antes de continuar, nos parece oportuno traer una reflexión de Eric Marty en torno a la concepción de la “ideología” en Barthes en relación con Althusser:

Barthes comprendió antes que Althusser que la ideología no se sitúa en las creencias vagas e inefables o los grandes prejuicios conscientes o inconscientes (el cielo de las ideas), y que posee, en cambio, una realidad material, corporal y orgánica: comprendió que hay una materialidad de la ideología y que su poder consiste en confundirse con la realidad, habitarla e investirla en sus formas más concretas, más cotidianas, más consumibles, y disfrazarse de naturaleza. Por eso, en las *Mitologías*, aborda la ideología en la serie de objetos que desde la década de 1950 rodean a los franceses en su tiempo más próximo: lo cotidiano [...] Lo importante es no sólo que la ideología inviste objetos concretos [...] sino también que de ahora en adelante se la puede observar a simple vista, como el microscopio hace visible el microbio, con la ayuda del esquema semiológico [...] La semiología es, pues, una nueva manera de repensar por completo la cuestión de la *alienación*, ya no en la vaguedad metafísica de la izquierda hegeliano-marxista, sino de un modo efectivo en que el lenguaje entonces es la gran cuestión, la apuesta crucial” (Marty 2007: 101-103).

Marx forma parte de las condiciones de producción del discurso barthesiano. En el texto de 1857, *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, Marx realiza una crítica a la “economía política moderna” (siglo XIX)<sup>4</sup>. Critica un imaginario de “individuo” de la sociedad burguesa que construyen los discursos de ciertos economistas contemporáneos a él (Bastiat, Carey, Proudhon, J. Stuart Mill): “consideran a dicho individuo como algo natural, en consonancia con su concepción de la naturaleza humana y no un producto de la historia, sino un dato de la naturaleza. Esta ilusión ha sido compartida hasta ahora por toda una nueva época” (Marx 1974: 16).

En este marco, Marx señala que esos economistas tratan de presentar la producción como “encerrada dentro de leyes naturales, eternas, independientes de la historia”, y por ello “intentan deslizar bajo cuerda la idea de que las relaciones *burguesas* son leyes naturales inmutables de la sociedad concebida *in abstracto*. Tal es el objetivo a que tiende, más o menos conscientemente, todo este procedimiento” (Marx 1974: 21). Marx marca el olvido en la distinción de las determinaciones que valen para la producción en general: “De ese olvido emana, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos que pretenden demostrar la eternidad y la armonía de las relaciones sociales actualmente existentes” (Marx 1974: 19).

Este procedimiento produce el *olvido*, por ejemplo olvida que la producción no es posible sin un instrumento de producción (“aunque dicho instrumento sólo fuese la mano de obra”); hace olvidar que no es posible una producción sin trabajo pretérito acumulado; hace olvidar que el capital es un instrumento de producción, también él es un trabajo pretérito objetivado. Por lo tanto, al omitir el “elemento específico, el único que transforma en capital el instrumento de producción: el trabajo acumulado”; el capital aparece como “una relación natural, universal y eterna” (Marx 1974: 19).

## 5. CONCLUSIONES

Cuando Barthes propone la semiología como crítica ideológica a partir de “un fino instrumento de análisis” privilegia un gesto: la desnaturalización. Pero con una caución, siempre estar atentos a las mitologías del mitólogo: “la doxa no está solamente en el objeto que estudia el semiólogo; *la doxa habita el propio lenguaje del semiólogo*; no se puede pues seguir pretendiendo la existencia de esa distancia respecto del objeto” (Verón, 1999: 26). Recalca Eliseo Verón que Barthes irá en esa dirección de manera indubitable: en *Lección Inaugural* escribirá “toda relación de exterioridad entre un lenguaje y otro es a la larga, insostenible” y en *Barthes por Barthes*:

Con frecuencia, lo que él tiene que desmontar, no es la banalidad de la opinión común, es la suya propia; el discurso que se le ocurre en primera instancia es banal, y es sólo luchando contra esta banalidad original que, poco a poco, escribe (Verón 1999: 27).

No pretendemos caer en la ilusión—o en la necedad—de que el gesto desnaturalizador que propone la semiología barthesiana nos conduciría a interpretaciones absolutas y acabadas, hechas desde un suelo seguro. Tampoco por ahí pasan nuestras búsquedas. Justamente, es ese ejercicio de pensar asumiendo las mitologías del propio mitólogo, esa tarea de analizar desde la imposibilidad de la transparencia del lenguaje, lo que recoloca al gesto barthesiano en un linaje, o una genealogía—para decirlo foucaultianamente—que reivindicamos en estos, nuestros tiempos, los tiempos del capitalismo tardío. ¿Y a qué genealogía aludimos? Nos referimos a esos “tres fundadores de discurso” (para decirlo con Foucault), esos “tres maestros de la sospecha” (para decirlo con Ricoeur) o “*logotetas*” (para decirlo con Barthes): Freud, Marx y Nietzsche. En ellos, sostiene Grüner

Se hace sentir no sólo la importancia de la *ficción* como vehículo de la Verdad, sino también la lucidez implacable que no admite consolaciones fáciles ante la catástrofe subjetiva implicada por una modernidad que ha asesinado a Dios, que ha provocado el retorno de los cuerpos reprimidos por la historia, que ha volteado de su trono a la Conciencia. En los tres, se trata no de retroceder tímidamente hacia terreno más firme, sino de llevar hasta las últimas consecuencias la *crisis* [...] para reconstruir la esperanza sobre las ruinas de la ilusión (Grüner 2002: 29-30).

En este horizonte desnaturalizador, Barthes imaginará la semiología, en cierto modo, como una *semioclastia*. Su recorrido para llegar a este punto es la historia de un desplazamiento y no de un reniego, dirá el semiólogo. Reflexiona en una entrevista:

Hay que llevar el combate más lejos, tratar de fisurar no los signos, significantes de un lado, significados del otro, sino la idea misma de signo: operación que se podría llamar una *semioclastia*. Lo que hay que tratar de fisurar es el discurso occidental en tanto tal, en sus fundamentos, en sus formas elementales (Barthes 2005: 76).

La *semioclastia* será el intento de darle a la semiología el estatuto de un *saber* móvil, en permanente desplazamiento, y no un saber que permanezca condenado —y

condenándose— a la repetición, al estereotipo, a un “saber como catecismo”. Recurre a una palabra-concepto sugerente, la “invención”:

Pienso que la *invención* debe situarse más allá. En nuestro Occidente, en nuestra cultura, en nuestra lengua y nuestros lenguajes, hay que comenzar una lucha a muerte, una lucha histórica con el significado. Se la podría llamar “La destrucción de Occidente”, en una perspectiva nihilista, en el sentido casi nietzscheano del término, como una fase esencial, indispensable, inevitable, del combate, del advenimiento de “una nueva manera de sentir”, una “nueva manera de pensar” (Barthes 2005: 76).

“La semiología como un saber”... Ese gran lector y traductor de Barthes, Nicolás Rosa, en su curso dictado en el Doctorado en Semiótica de la Universidad Nacional de Córdoba en 2005, nos recordó en cada sesión, que la semiología no es una ciencia sino que es un saber. Y que su estatuto es el de la *intervención* y su hacer es el del gesto sutil, agudo, en *estilete* (esa palabra que Rosa, al igual que Nietzsche y el propio Barthes, tanto amaban).

Un saber que, en Barthes, se traduce en una ética. Saber que es una ética. Y en este punto, otra vez el recuerdo de Nicolás Rosa. Le comenté durante aquel curso que estaba escribiendo mi tesis sobre Barthes. Me miró, hizo una pausa y me dijo: “Recuerde que Barthes es un escritor”. Un escritor que siempre reivindicó el fuera de lugar, la atopía, la extranjería como la posición deseable para poder leer, pensar y escribir.

Dice Barthes en una de sus últimas entrevistas: “el intelectual no puede atacar directamente los poderes constituidos, pero puede inyectar estilo de discursos nuevos, para hacer que las cosas se muevan” (Barthes 2005: 307). Barthes, el intelectual, el semiólogo, el escritor, el que nos recuerda que “uno no es nunca propietario de un lenguaje” trabajó para que *las cosas se muevan*. Me parece una manera hospitalaria de pensar y de homenajear su legado.

## NOTAS

<sup>1</sup> Referimos a una entrevista de 1971, publicada bajo el título “Una conversación con Roland Barthes” (Barthes 2005: 111-128).

<sup>2</sup> Remitimos al texto de 1971 “La mitología hoy”. Barthes asume limitaciones de su idea de mito en *Mitologías*, pero destaca, como un aporte, las “articulaciones teóricas” que la idea sobre “mito contemporáneo” conlleva en *Mitologías*, entre las cuales subrayamos: a) el mito es legible bajo los enunciados anónimos de la prensa, del objeto de consumo de masas; es una determinación social, un “reflejo”. b) Este reflejo, conforme a una determinada imagen de Marx, está *invertido*: el mito consiste en hacer de la cultura naturaleza, o al menos en convertir en “natural” lo social, lo cultural, lo ideológico, lo histórico: lo que no es sino un producto de la división de clases y sus secuelas morales, culturales, estéticas se presenta (se enuncia) como algo que “cae por su propio peso”; los fundamentos totalmente contingentes del enunciado, bajo el efecto de la inversión mítica, se convierten en el Sentido Común, la Norma, la Opinión común, en una palabra, la *Endoxa* (figura laica del Origen). c) En cuanto habla, el mito contemporáneo depende de una semiología: esta permite “darle la vuelta” a la inversión mítica, descomponiendo el mensaje en dos sistemas semánticos: uno connotado, cuyo

significado es ideológico (y en consecuencia "recto", "no invertido"), y un sistema denotado (la aparente literalidad de la imagen, del objeto), cuya función es naturalizar la proposición de clase dándole la garantía de la naturaleza más "inocente": la del lenguaje (milenario, materno, escolar, etc.) (Cfr. Barthes 1999: 83-84).

<sup>3</sup> En un artículo de 1977 "La luz del Sudoeste", de tono autobiográfico, Barthes escribiría "Conocí en mi infancia muchas familias de la burguesía bayonesa (la Bayonne de aquel tiempo tenía bastante de Balzac); conocí sus costumbres, sus ritos, sus conversaciones, sus modos de vida. Esta burguesía liberal estaba plétórica de prejuicios, no de fortunas; había una especie de distorsión entre la ideología de esta clase (francamente reaccionaria) y su posición económica (a veces trágica). De esta distorsión nunca da cuenta el análisis sociológico o político, que funciona como un enorme cedazo que deja pasar las 'sutilezas' de la dialéctica social [...] sutilezas o paradojas de la Historia" (1987: 35).

<sup>4</sup> Crítica para la que Marx marca una genealogía de estos discursos, a los que relaciona con las "chatas ficciones del siglo XVIII" (Smith y Ricardo) en las que se configura un individuo aislado. Por ejemplo el cazador o el pescador individuales. Marx los lee como discursos anticipatorios de la "sociedad burguesa" que "se preparaba desde el siglo XVI y que desde el XVIII marchaba con pasos de gigante hacia su madurez". El producto será el imaginario de un individuo "aislado". Marx se remonta a esos discursos del siglo XVIII, ya que considera que estos han sido "reintroducidos" por Bastiat, Carey, Proudhon, etc., en plena "economía política moderna" (Cfr. Marx 1974: 15-17).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (2003) "Ideología y aparatos ideológicos de Estado". En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, 9-66. Buenos Aires: Nueva Visión,
- BARTHES, R. (1997a) *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- (1998a) *El placer del texto*. México: Siglo XXI.
- (1997b) *Barthes por Barthes*. Venezuela: Monte Ávila.
- (1998b) *Lección inaugural de la Cátedra de Semiología literaria del Collège de France*. México: Siglo XXI.
- (2005) *El grano de la voz*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1999) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós Comunicación. — (1987) *Incidentes*. Barcelona: Anagrama.
- CULLER, J. (1987) *Barthes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- EAGLETON, T. (1997) *Ideología*. Barcelona: Paidós.
- GRÜNER, E. (2002) *El sitio de la mirada*. Buenos Aires: Norma.
- MARTY, E. (2007) *Roland Barthes, el oficio de escribir*. Buenos Aires: Manantial.
- MARX, K. (1974) *Introducción a la Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Editorial Polémica.
- SIMÓN, G. (2010) *Las semiologías de Roland Barthes*. Córdoba: Alción.
- TABACHNIK, S. (2006) "Barthes, *átomos*". Conferencia dictada en el Diplomado "Cartografía del Pensamiento Contemporáneo", 17. Instituto de Estudios Críticos: México D.F. (s/e)
- VERÓN, E. (1999) "¿Quién sabe?". En Verón, E. *Efectos de agenda*, 13-36. Barcelona: Gedisa.