

A TINTA DA XIBIA

Fco. Sampedro Ojeda

sobre Barthes e a teoría marxista da ideoloxía

É obvia a relevancia de Roland Barthes no pensamento contemporáneo. Ninguén porá en dúbida a súa grande contribución á crítica literaria e á semioloxía como ciencia. Menos coñecida, en troca, é a súa aportación á teoría marxista da ideoloxía. Sen embargo, toda a súa obra acha-se percorrida por elementos que a sitúan dentro das marxens que —desde Marx e a partir do seu discurso— deliñan o aparello conceitual e a práctica científica que ten por obxecto o coñecemento e/ou desvelamento da práctica ideolóxica. A publicación por F. Wahl hai dous anos (1) dunha serie de textos de Barthes actualiza e reforza a sobredita aportación.

Ante todo cumpre lembrar a especificidade do concepto "ideoloxía" para considerar a pertenza da idea barthesiana de "mito contemporáneo" a tal concepto.

Como é sabido á noción de ideoloxía en Marx xoga un dobre papel: como concepto científico (formación da superestrutura) e como categoría filosófica (erro, ilusión). Ou se se quer, como sistema de ideas (formas de conciencia) e como falsa conciencia. Vai de seu que é esta segunda acepción a que nos interesa, sen esquecer a súa vinculación coa primeira: trata-se —como recoñece Althusser (2)— dunha noción equívoca non só por esa dupla acepción, mas tamén porque ambas as dúas se entrecruzan.

O comun denominador do concepto "ideoloxía" na tradición marxista é, manifestamente, a súa identificación con toda imaxe ou discurso emanados desde o poder mediante os cales a clase dominante "explica" ou "presenta" a realidade dun xeito ilusorio, xustificando a súa posición a fin de imobilizar á clase dominada. A ideoloxía representaria na conciencia non as condicións de existencia dos individuos, senón a súa relación —imaxinaria, non real— con estas condicións. Isto é, deforma a percepción que os individuos teñen da realidade ao presentar a ideas como **evidentes, naturais, eternas**: independentes de calquer proceso histórico. Esa deformación explica-se pola división da sociedade en clases, de maneira que sirva para eclipsar as contradicións inherentes nunha determinada formación social e para xustificar —racionalizar no sentido freudiano— como interese xeral e comun o que, de certo, sómente é interese da clase no poder. O obxectivo da ideoloxía, pois, é óbvio: garantir as condicións de reprodución das relacións de produción imperantes. A ideoloxía dá resposta ás preguntas de C. Jambet sobre a función do dereito natural: "como producir unha clase submisiva que estexa persuadida da

sua propia submisión razonando-a e non xa rexeitando-a; como subsumir baixo os deberes dun contrato universal a unha clase que, sen embargo, exclúfa da razón?, no fondo, como reducir ao insubmiso á dimensión de dominio dunha clase?" (3). Verdadeiramente a ideoloxía é a continuación dos aparatos represivos por outros medios (e viceversa).

E ben, como concibe Barthes o "mito"? pode-se encadrar no ideolóxico? Desde o punto en que todo estilo de vida ou valor é socialmente inducido damo-nos conta de que a noción barthesiana de "mito" entra de cheo a cumprir o rol ideolóxico de producir o consenso necesario para a explotación. Xa Poulantzas (4) observara que a ideoloxía non só comprende elementos de coñecemento, senón tamén o proceso de simbolización (estilo, moda, gosto...), con efecto, todo o que Barthes denomina "mito contemporáneo". Calquera que teña lido *Mythologies* non terá dúbida ao respecto; mas non se pretende aquí amosar unha sorte de casuística mitolóxica, senón analizar as condicións baixo as que a categorización barthesiana de mito se configura no seo do ideolóxico.

Ainda que o pensamento de Barthes está todo el determinado pola función ideolóxica de todo o sistema sógnico —e así se pode testemuñar na súa obra, aínda que de maneira fragmentaria e entre liñas—, só contamos con dúas referencias claras de teorización da noción de mito: a parte II de *Mythologies* e o texto intitulado *La mythologie aujourd'hui* incluído en *Le bruissement de la langue*.

No primeiro xa queda patente a categorización do mito baixo as condicións do ideolóxico. Con efecto, Barthes entende por mito unha linguaxe que resulta da constitución dun signo en signo ideolóxico, de maneira que impón unha determinada significación distorsionada dos procesos históricos mediante a naturalización dos mesmos. A función do mito é a de disfarzar os valores da clase dominante de verdades de feito eternizando estaticamente a realidade ao abstrae-la da súa autenticidade procesual: "...todo na nosa vida cotidiana é tributario da representación que a burguesía se fai e nos fai da relación do home e do mundo (...). O estatuto da burguesía é particular, histórico; o home que ela representa será universal, eterno" (5). Tales son as coordenadas definitórias do mítico: des-historización dos procesos mediante a eternalización do contínuo, derivada do interese en agachar as contradicións, que, de seren manifestas, erguerían os conflitos até un punto decisivo. Ocultamento das contradicións que, mesmo, leva á **ex-nominación** (6).

No segundo texto (*La mythologie aujourd'hui*) Barthes caracteriza o mito coa mesma calificación que Marx (*Introducción á crítica do dereito de Hegel; O capital III; Ideoloxía alemá, parte I*) lle apoera á ideoloxía: **Reflexo invertido**: "o mito deixase ler nos enunciados anónimos da prensa, da publicidade, do obxecto de gran consumo; é un determinado social, un "reflexo". Este reflexo, sen embargo, conforme a unha célebre imaxe de Marx, está **invertido**: o mito consiste en invertir a cultura en natureza" (7).

Mas o mítico non esgota o ideolóxico. Barthes distera o mito doutras conformacións ideolóxicas especificando-o así como unha rexión do ideolóxico. O mito é designado como "phraséologie" e o seu canal estaría constituído polo cine, a prensa, a publicidade, a moda, etc., etc... Cal sería, entón, o outro terreno do ideolóxico? Aínda que Barthes non fala disto, con xusteza coido que podemos avanzar que o ideolóxico non-mítico estaría conformado pola Ideoloxía con maiúscula: pola Moral, a Relixión, o Dereito, a Política... Grandes Relatos (estes si) que evidentemente emprestan ao mito o seu contido. Niveis diferentes cunha mesma función: impedir o coñecemento real das relacións do home coa súa existencia material.

Unha vez precisada a pertenza da noción barthesiana de mito ao ideolóxico, é necesario referir-se ao que enxergamos como procedemento da constitución dun sistema sógnico en mito: a **naturalización**.

Reflexo invertido, o mito —di-nos Barthes— muda o natural en cultural. Naturalízanse proposicións de clase, perdendo así a súa orixe histórica. O poder de clase desprega-se tamén como poder de linguaxe, como **efecto de significación**. Por meio

da construción de signos a norma burguesa presenta os contidos históricos "naturalizados": "o que non é mais que un produto da división en clases e da súa secuelas morais, intelectuais, estéticas, é presentado (enunciado) como "allant de soi" (8). O interese da clase dominante fai-se compartir polo resto da sociedade unha vez ofrecido como "o normal", "de sentido común", como "**Endoxa**": "os fundamentos sempre contínuos do enunciado devesen, baixo o efecto da inversión mítica, no Bon Sentido, no Bon Dereito, na Norma, na Opinión corrente" (9). A grande opinión conformista, o que se supón que a maioría debe pensar, a linguaxe que ofrecen os medios de comunicación de masas é imposta como "evidente". O pensador francés parte dunha afirmación ética sobre o mundo, a saber: existe o mal, a alienación ideolóxica consistente na naturalización da legalidade, na inversión do Nomos en Physis: "un mal social, ideolóxico, aderido aos sistemas de signos que non se confesan francamente como sistemas de signos (...) a sociedade burguesa supón sempre que os signos están xustificádolos pola natureza (10). É por isto mesmo que o mito se vive inconscientemente "de seu", inocentemente, garantindo así os alicerces para a reprodución da división en clases, xa que se presentan valores disfarzados de ideas obxectivas e sendo canalizadas por fontes que pre-xuiciosamente se viven como indubitábeis, fundadas —como afirmaba Bacon sobre os "ídola theatri"— no prestíxio dos que gozan da escena pública; o poder fai-se "doxa" encubriendo a súa orixe na fala finxidamente apolítica da grande prensa, rádio, T.V. e dos seus suxeitos soporte: "cada ficción está sostida por unha fala social, un sociolecto co que se identifica: a ficción é ese grau de consistencia onde se acada unha linguaxe cando cristalizou excepcionalmente e encontra unha clase sacerdotal (oficiantes, intelectuais, artistas) para falá-lo en común e difundilo (11).

Mas, como é posíbel unha distorsión de tamaña magnitude? Como sistemas sógnicos aparentemente triviais, como unha guía de viaxes, os horóscopos, unha canción, etc. cobran o poder de invertir a visión do mundo? Pola **repetición**, implícita no denotado. Segundo Barthes, a verdadeira eficacia do mito non está no connotado senón no insidioso da súa representación como símbolo, na "literaridade aparente da imaxe, do obxecto, da frase" (12) O que invirte as conciencias de tantos individuos, á vez que os fai actuar contra os seus propios intereses —aparte dos macroaparatos ideolóxicos pero alimentado por eles— é o control, produción e posta en circulación de códigos que operan como verdadeiro Ego transcendental. De tal maneira que —de acordo con Lacan— o home non fala a lingua, senón o contrario, o mito fala polos homes. A naturalización, que impide a percepción científica do mundo, está baseada na estrutura da "repetición" pola cal variando os contidos se conserva a distorsión. Todos os casos de *Mythologies* están inspirados, como acerta Philippe Roger (13), nunha descrición fundamental: a repetición. O falseamento da conciencia propio (definitório) do ideolóxico pode-se reducir en Barthes a unha simples proposición: *as cousas repetidas significan*. Toda novidade esvae-se como tal no momento en que se toma conciencia de que os signos se inscriben nunha topoloxía singular. A linguaxe é un **topos guerreiro**: "a forma bastarda da cultura de masas é a repetición vergoñenta: repiten-se os contidos, os esquemas ideolóxicos (...) pero se varían as formas superficiais: novos libros, novas emisións, novos filmes, feitos diversos pero sempre co mesmo sentido (14).

E qué sobre as vangardas? Non fuxirían da repetición? Antes ao contrario; fortalecerían-na, precisamente pola súa "radical" apariencia. A actividade de vangarda cultural está destinada á recuperación, sen dúbida porque, á marxe de razóns ideolóxicas —di-nos Barthes— a sociedade capitalista sostén por razóns económicas os fenómenos de moda. A idea de contestación cultural (a-política) devén burguesa ao non trocar nada no tocante á interlocución social. Mesmamente o ideolóxico pode presentar-se a modo de "referencia de oposición" como diferenza artificial. Deste xeito, para Barthes, a cultura convirte-se no terreno privilexiado para a suxeición ideolóxica do individuo. Nunha sociedade dividida "a cultura é, dalgunha



MANUEL SENDÓN

maneira, o campo patolóxico por exceléncia, onde se increbe a **alienación** do home contemporáneo (boa palabra, á vez social e mental)" (15).

A vangarda cultural —ao non poder ter un efecto de ruptura mais que no imaxinario— ficaría así en Barthes definida polo mesmo atributo esencial que caracteriza á moda. A vangarda como fenómeno de moda non ten existencia mais que como sistema de significación, mais que como ideoloxía: "a moda só existe através do discurso que se pronuncia sobre a moda (...). Nela reencontra-se inmediatamente a alienación ideolóxica na existencia mesma dun significado pleno, sinalábel, nomeábel" (16). (Non fai falta mirar fóra da Galiza actual para darmonos conta da pertinencia da análise barthesiana neste aspecto).

Ora ben, propón Barthes algun xeito de fuxida da linguaxe ocupada pola clase dominante?, desa ilusión de ontoloxización naturalizadora dos procesos? Da mesma maneira que a súa obra nos parece unha contribución á teoría da ideoloxía, non unha teoría en si mesma, igualmente a resposta só pode ser enxergada como contribución. Outra vez encontramos-nos co problema da fragmentación, da diseminación textual ao respecto. Non obstante, podemos agrupar os seus deseños de ruptura co ideolóxico en tres vías complementares. Ao longo da obra barthesiana antolla-se-nos visar tres métodos para quebrar a tautoloxía do ideolóxico, para abolir a "Endoxa":

- a) unha teoría determinada da linguaxe.
- b) unha práctica discursiva particular.
- c) unha alternativa estética.

a) Barthes propón unha teoría xeral da linguaxe que, partindo da semioloxía, conclua nunha **semioclástia**. Comprender a deformación ideolóxica "xa pregoando a súa intención, xa desenmascarando-a" será destruí-la; en consecuencia a semioloxía é asumida como semioclástia. Unha tal teoría terá co-

mo fin non tanto revelar o sentido latente do mito como "fisurar a representación mesma do sentido. Non cambiar ou purificar os símbolos senón contestar o simbólico mesmo" (17). Isto é, destruír o proceso polo que un significante pode constituír o ideolóxico. Trátase non xa de denunciar o carácter ideolóxico dun signo senón a idea mesma de signo. O modelo para unha tal teoría que remata na semioclástia é —para Barthes— o proposto por Althusser do marxismo como ciencia (18): "o único modelo aceptábel de ciencia é o da ciencia marxista, tal como nos foi posto en evidencia polos estudos de Althusser sobre Marx, "a ruptura epistemolóxica" que enuncia a propósito de Marx, fai aparecer a ciencia de hoxe e afasta-a da ideoloxía" (19).

Barthes condiciona, por outra parte, a semioclástia a unha situación revolucionaria da que a sobredita destrución do signo só podería intuír-se como anticipatoria. De aí o seu "asentimento" á revolución cultural chinesa, que —para el— representa a destrución da conciencia burguesa. Paradoxalmente, no tocante á exemplificación concreta da semioclástia é onde Barthes se nos amosa muito mais perto de Nietzsche que de Marx. Destruír o signo (ideolóxico), dí-nos o filósofo francés, é destruír toda a civilización occidental (greco-xudeu-islamo-cristiá), unificada baixo unha mesma teoloxía (a esencia, o monoteísmo) e identificada desde Platón até France Dimanche" (20).

b) Barthes postula dous modos para que un discurso non entre na categoría ideolóxica da repetición. O primeiro deles é que institua unha nova vía de discursividade (á maneira de Marx).

Cumprir restabelecer "non só o proceso de elaboración do sentido pola sociedade", senón tamén —como fai Marx— "amostar como esta trata de impór ese sentido baixo as aparicións do natural" (21). A principal referencia a ese novo tipo de discursividade é-nos ofrecida nun texto de 1973 baixo o

título *La división des langages*. Nel Barthes —recolloendo a división de Jakobson entre gramática pasiva (écoute) e gramática activa (parlée) distingue dous tipos de discursos: o discurso *enchrático* (para ser consumido; monolóxico) e esa nova discursividade denominada discurso *acrático* (linguaxe do desexo; dialéctico). O primeiro sería un discurso no interior do poder, conforme á “doxa” submiso aos códigos que o estruturan como ideoloxía. Está en todas partes; producido e/ou sostido polo Estado impregna os ritos sociais, o ocio... todo o campo socio-simbólico. O discurso *enchrático* é definido por Barthes —segundo a Boas e a Jakobson— polo que “obriga” a dicir (é a linguaxe do estereotipo “des rubriques obligatoires”) non polo que “permite” dicir, xa que todo está pensado. Ten a estrutura de fechamento propia de toda actividade ideolóxica ao mostrar-se en forma de enunciados acabados (Kristeva). “Natural”, “evidente”, “conforme ao sentido comun”, non se lle pode recoñecer facilmente: permanece clandestino na súa expresividade, como a “carta roubada” de Poe. Oculta-o a violencia da súa nudez.

O discurso *acrático*, en troca, situa-se fóra do poder. É todo aquel que se elabore fóra da “doxa” e rexeitado por ela. Rompe a repetición ao cimentar-se sobre un pensamento e non sobre unha ideoloxía. Barthes anuncia como *acráticas* as prácticas científicas que, ademais do obxecto, pensan o seu suxeito: o marxismo, a psicoanálise (22).

c) O segundo modo de que a repetición non abarque un discurso é que se trate dun texto singularmente estético, semellante ao de Brecht. Tal discurso non fabricaría o sentido, antes ben, suspendería-o; provoca respostas pero non as dá. Neste punto é onde o pensamento de Barthes fai-se mais intrincado, xa que non manifesta mais que a necesidade de realizar unha sorte de

“epokhé” sen falar apenas nada da súa resultante; agás a intención de eliminar o perigo de repetición (tautolóxica) que se daría nun discurso puramente militante, xa que o mito pode darse tamén na esquerda. É a proposición de Engels segundo a cal o mellor que lle pode ocorrer ao pensamento dun autor é que non se lle note. Que se borre o móvil dunha crítica —que non apareza— e ao mesmo tempo que o efecto subsista: “o natural non é en absoluto un atributo da Natureza física (...) é unha legalidade. De onde se desprende a necesidade crítica de facer aparecer a lei que está detrás desa naturalidade, e, segundo a fórmula de Brecht, “detrás da regra o abuso”” (23).

Estes tres vieiros propostos por Barthes obedecen a unha concepción totalitaria do ideolóxico que absorbería por completo todo tipo de representacións. O poder da linguaxe obriga á recuperación simbólica. Somente fuxirían as prácticas *irrepresentábeis* na conciencia da clase dominante.

Irrepresentábeis por canto apuntan ao proxecto de reconstrución da realidade solidificada polo poder de clase: “asi como a xibia arroxa a súa tinta para se protexer, a ideoloxía burguesa non se dá trégua no seu afán de fixá-lo como obxecto de posesión infinita, de inventariar o seu haber, de embalsamá-lo, de inxectar no real algunha esencia purificante que deteña a súa transformación, a súa fuxida cara a outras formas de existencia” (24).

Irrepresentábeis porque se constitúen como prácticas de transformación das condicións das que o ideolóxico surxe e se nutre. Porque indican o camiño da destrución do ideolóxico. Camiño, non “viacrucis”, mr. Lyotard. A propósito disto Alain Badiou recorda o que moitos queren esquecer: “Non hai hipótese de fe. O marxismo non é de nengunha maneira un Gran Recit” (25).

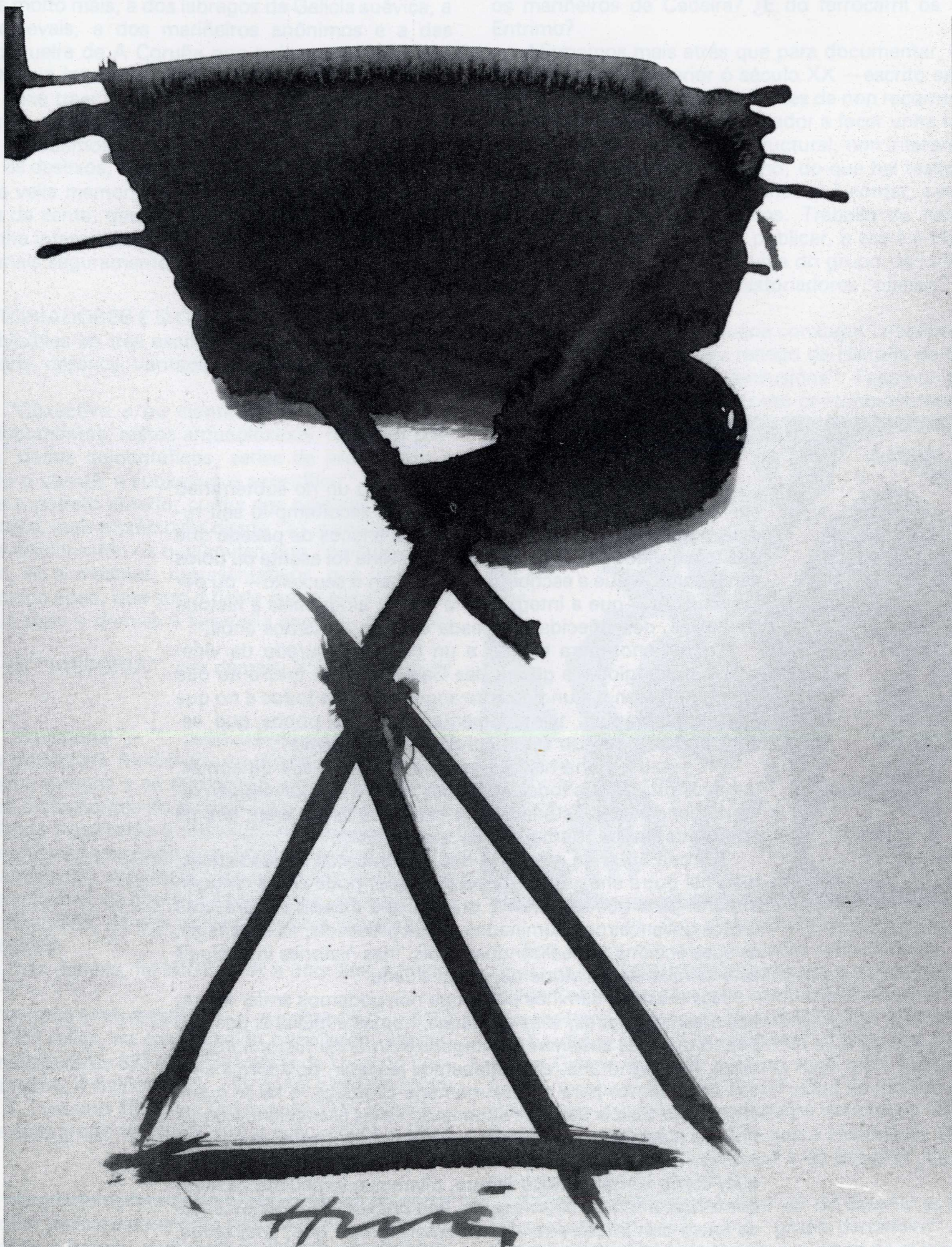


MANUEL SENDÓN

NOTAS

- (1) BARTHES, R.: *Le bruissement de la langue*, Ed. Seuil, 1984, Col. Tel quel.
- (2) ALTHUSSER, L.: *Elements d'autocritique*. Ed. Hachette, 1974.
- (3) LARDREAU, G. / JAMBET, C.: *L'ange. Ontologie de la révolution, tomo I*, Ed. Grasset et Fasquelle 1976.
- (4) POULANTZAS, N.: *Pouvoir politique et classes sociales. De l'Etat capitaliste*, Ed. Masperó, 1968.
- (5) BARTHES R.: *Mythologies*, Ed. Seuil, 1957.
- (6) Termos como "capitalismo" ou "proletariado" non son xamais usados polo poder. Cando mais son substituídos por eufemismos como "libre mercado" ou, "clases menos favorecidas". A súa utilización re-introduciría a significación do conflito, que é precisamente o que se pretende anular. A ex-nominación dá-se tamén en certa esquerda que pensando se introducir eficazmente na sociedade civil pola "expulsión" de tal tipo de terminoloxía do seu discurso, non fai outra cousa que afortalar o papel dos aparatos ideolóxicos do estado.
- (7) BARTHES, R. *Le bruissement de la langue*, Ed. Seuil, 1984, Col. Tel quel.
- (8) Ib.
- (9) Ib.
- (10) BARTHES, R.: *O grao da voz*, Edições 70, 1982.
- (11) BARTHES, R.: *Le plaisir du texte*, Ed. Seuil, 1973.
- (12) BARTHES, R.: *Le bruissement de la langue*.

- (13) ROGER, P.: "R. Barthes, Le texte: science, plaisir" in *Les dieux dans la cuisine*, Ed. Aubier, 1978.
- (14) BARTHES, R.: *Le plaisir du texte*.
- (15) BARTHES, R.: *Le bruissement de la langue*.
- (16) BARTHES, R.: *O grao da voz*.
- (17) BARTHES, R.: *Le bruissement de la langue*.
- (18) Non é extraña a referencia de Barthes a Althusser por canto ambos os dous comparten —cada un no seu nivel— análoga concepción do suxeito como formación imaxinaria causada por instancias externas. Sendo o suxeito, para Barthes nada mais que un efecto da linguaxe, propón unha ciencia nova para o tal obxecto novo, retomando o deseño althusseriano.
- (19) BARTHES, R.: *O grao da voz*.
- (20) BARTHES, R.: *Le bruissement de la langue*.
- (21) BARTHES, R.: *O grao da voz*.
- (22) Ben que Barthes advirte sobre o perigo de transformación do discurso acrático en encrático. É o que sucedeu coa práctica psicoanalítica nos U.S.A. e coa transformación do materialismo dialéctico en ideoloxía oficial nalguns estados.
- (23) BARTHES, R.: *Roland Barthes por Roland Barthes*, Ed. Seuil, 1975.
- (24) BARTHES, R.: *Mythologies*.
- (25) BADIOU, A.: *Peut-on penser la politique?*, Ed. Seuil, 1985.



ANXEL HUETE