



HAL
open science

En donde imperan los signos (sobre la semiología de Barthes)

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. En donde imperan los signos (sobre la semiología de Barthes). Estudios de Teoría Literaria - Revista digital: artes, letras y humanidades, 2016. hal-01999023

HAL Id: hal-01999023

<https://hal.science/hal-01999023>

Submitted on 4 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



En donde imperan los signos

Dardo Scavino¹

Recibido: 12/12/2015

Aceptado: 12/01/2016

Resumen

Nos proponemos demostrar en nuestro artículo que a través de su teoría semiológica, Barthes desarrolló una teoría de la subjetividad y de la sociedad que prosiguió con la tradición anti-utilitarista del *Collège de Sociologie* donde George Bataille, Carl Einstein o Michel Leiris habían privilegiado la dimensión mítica y ritual de la vida colectiva.

Palabras clave

Barthes – semiología – signos – moda.

Abstract

We propose to show in our paper that through his semiotic theory, Barthes developed a theory of subjectivity and society continued with the anti-utilitarian tradition of the *Collège de Sociologie* where George Bataille, Carl Einstein or Michel Leiris had favored the mythical and ritual dimension of collective life.

Keywords

Barthes – semiotics – signs – fashion.

La clave nipona

Roland Barthes escribió *El imperio de los signos* después de varias estadías en Japón, adonde había sido invitado a pronunciar conferencias y de donde regresó fascinado por el espectáculo semiótico de los intercambios sociales. Los japoneses no se comunicaban solamente a través de la lengua oral o escrita, sino también por intermedio de un conjunto de prácticas, de objetos, de vestimentas, de ceremonias, de gestos. No había nada en el imperio de Hirohito que fuese insignificante. Todo, hasta el movimiento más trivial, el objeto más diminuto, la actividad más anodina, tenía una significación. Todo

¹ Filósofo, ensayista y crítico literario argentino. Magíster en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Estudios Ibéricos e Iberoamericanos por la Universidad de Bordeaux. Actualmente, es profesor de Cultura latinoamericana en la Universidad de Pau (Francia). Contacto: scavino.dardo@gmail.com

era signo, aunque pudiera ocurrir que algunos carecieran de significado, como sucedía con aquellos paquetitos primorosos que los japoneses se esmeraban en confeccionar y en ofrecer vacíos (Barthes 2007: 61).

Todo parecía indicar entonces que *El imperio de los signos* aludía a un país preciso, alejado ostensiblemente de la cultura occidental debido a esa refinada profusión de ceremonias semióticas o a esa multiplicación de rituales que el racionalismo y el utilitarismo modernos habrían ido suprimiendo. Pero apenas comenzamos a leer el libro, nos damos cuenta de que el genitivo del título es ambiguo. “En este país”, escribe Barthes, “el imperio de los significantes es tan vasto, y a tal punto excede la palabra, que el intercambio de signos sigue siendo de una riqueza, de una movilidad, de una sutileza fascinantes a pesar de la opacidad de la lengua, y hasta gracias a esa misma opacidad” (2007: 22). Barthes había escrito un libro acerca de aquel imperio en donde proliferan los signos pero también un ensayo acerca del propio imperio de los signos. Y si se concentró en la alteridad japonesa, se debió a que podía mostrar mucho mejor con los ejemplos de “allá” –*là-bas* repite irónicamente a lo largo de este ensayo– lo que resultaba invisible “acá”. De modo que la supuesta excepción nipona constituiría un paradigma de la condición humana. Ahí donde hay humanos, hay intercambios de signos, y ahí donde hay intercambio de signos, hay imperio de los signos. Aunque los occidentales se creyeran provistos de una interioridad sustraída a la “envoltura” semiótica de las ceremonias sociales, aunque se imaginaran que actuaban siguiendo criterios racionales de utilidad o interés –o, a la inversa, de altruismo–, aunque supusieran, incluso, que no se sometían nunca, o raramente, a esos rituales colectivos, manteniéndose ajenos a la meticulosa religión de la urbanidad que caracteriza a los nipones, ellos también obedecían, y mucho más de lo que imaginaban, a los imperativos semióticos.

El imperio de los signos nos revela así un objetivo del ambicioso programa semiológico de Barthes: probar que las sociedades occidentales modernas están regidas igualmente por mitologías y ritos semejantes a los de las sociedades pre-modernas, y que el presunto proceso de “racionalización” evocado por Max Weber (1993: 21) no sería tanto una superación de esa dimensión mítica y ritual como una disimulación o una denegación. Después de la Segunda Guerra Mundial, Barthes estaba prosiguiendo ese programa que algunos movimientos y escuelas habían iniciado a principios de ese siglo XX, cuando se habían propuesto estudiar esa dimensión inconsciente y social del pensamiento y los comportamientos humanos. Sólo que, para él, esta dimensión mítica y ritual de cualquier comunidad no había que ir a buscarla, como presumían los miembros del Colegio de Sociología, en el momento extático del sacrificio sino en la simple comunicación.

Imperativos de la moda

Para verificar esta hipótesis, habría que recordar un libro de Barthes publicado apenas tres años antes de *El imperio de los signos*: *El sistema de la moda*. La moda también le atribuye un valor semiótico a detalles aparentemente insignificantes como las texturas, los colores, la forma de una solapa, el ancho de una manga, los frunces de un canesú, los respuntes de un bolsillo o los motivos de una tela, por no hablar del color de un lápiz de labios, del largo de un flequillo o el espesor de una barba, detalles que pueden

pasarle desapercibidos a un observador ajeno a los códigos de una sociedad pero que se tornan imperiosos para las personas concernidas. “El vestido es un objeto de comunicación”, explicaría en una entrevista, “como la comida, los gestos, los comportamientos, la conversación” (1975: 45). Barthes mencionaba, por ejemplo, la oposición entre los botones forrados o no, menudencia elevada a la dignidad de rasgo pertinente y, por ende, significativo en la moda de finales de los cincuenta: tener los botones cubiertos de tela, o no, habría llegado a ser un criterio de elegancia que terminaba decidiendo de forma tácita la participación en rituales colectivos, como las fiestas, o el ingreso en cofradías, como los círculos sociales.

Pequeñeces de este tipo llegan a convertirse incluso en reglas tan avasalladoras para los portadores de prendas, que algunos pueden negarse a participar de un evento crucial si no disponen de la vestimenta conveniente. El mismo joven que se reía de su padre si éste no quería asistir a un casamiento en vaqueros y zapatillas, no aceptaba, por su parte, ir a un recital de rock sin ellos porque esas prendas son signos, y hasta podría decirse morfemas, con valores similares a las oposiciones lingüísticas entre /-o/ y /-a/ o /usted/ y /vos/. Algo semejante había ocurrido, explicaba Barthes, durante los años sesenta: la moda del cabello largo no provenía de una feminización de las sociedades occidentales, como argumentaban algunos “especialistas” de las cuestiones sociales, porque no hay ningún rasgo distintivo que pueda adjudicársele unívocamente a las mujeres o a los hombres; el pelo largo provenía de una oposición semiótica al pelo corto, convertido por esos años en morfema de “formalidad” o “conformismo” (1967b: 67). Pero esto no significa que el pelo largo introdujera una ruptura con respecto a la sociedad: introducía, en la semiótica de la moda de esa misma sociedad, una significación de “informalidad” o “inconformismo”. Lejos de excluir a los sujetos de la sociedad, tanto el pelo largo como el corto eran contraseñas o guiños que les permitían entrar en distintos círculos sociales.

Los occidentales obedecen a códigos de una sutileza, de una minucia y de una escrupulosidad comparable con los japoneses, y son capaces de leer en los cuerpos ajenos signos igualmente minúsculos aunque en las sociedades de consumo estos signos sean, a veces, las marcas. Siguiendo entonces una tradición que se remonta a la revista *Documents* y a la Escuela de Sociología de Bataille, Caillois y Leiris, Barthes encontró en la moda la pista perfecta para entender la significación del llamado “valor de uso” en la cultura: a una persona le interesa menos si una vestimenta cumple con una finalidad utilitaria que si “se usa o no”, regla que va a impedirle asistir a una reunión de trabajo ataviada con un pijama aunque le resulte cómodo, dictar clases en ropa interior aunque el calor sea sofocante o portar atuendos que no correspondan a su identidad sexual aunque le cuesten más barato. A veces basta con colores demasiado vistosos, un pantalón demasiado corto o un traje demasiado formal para que un individuo renuncie a participar en una cena de negocios, una boda o una manifestación política. Y hasta puede suceder que prefiera internarse en una gélida noche invernal sin el abrigo necesario sólo para respetar un código de combinaciones cromáticas.

La diferencia entre aquello que se usa o no, y en qué medios se usa o no, no depende tanto de su utilidad como de su valor semiótico: usar algo es enviar un mensaje. La sociabilidad es, para Barthes, la comunicación, y la comunicación, a su vez, este proceso de emisión y recepción de signos que no se limitan al dominio de la lengua aunque los signos de una y otra posean la misma arbitrariedad (1957: 187). Ningún

padre ignora, por ejemplo, la dificultad de explicarles a los niños por qué “queda mal” durante la cena eructar, meterse los dedos en la nariz o comer con la boca abierta, viéndose obligados a invocar el respeto de los otros para obligarlos a cumplirlas. Porque no cabe duda de que la emisión de esos signos tiene efectos desagradables para los vecinos de mesa aunque nadie logre explicar muy bien por qué, a tal punto que a los niños pueden parecerles más pueriles esas normas tan caprichosas que su banal transgresión. Y de la misma manera que nuestra moda o nuestros modales son comportamientos sin por qué, sin una finalidad utilitaria, ni para los individuos ni para la comunidad, las otras sociedades poseen costumbres que no entendemos porque suponemos que entenderlas significaría encontrar la función que las motiva.

La arbitrariedad de estos códigos se revela, por ejemplo, cuando las combinaciones cromáticas o los peinados inaceptables hasta hace apenas unos meses se vuelven a continuación plausibles, y hasta imperiosos. Algunos hombres no hubiesen asistido a una cita galante con una barba de tres días; otros, o a lo mejor los mismos, no hubiesen podido asistir unos años después bien afeitados. Pero los occidentales, dice Barthes, tienen dificultades en admitir que el respeto de una norma no involucra explícita o implícitamente una motivación utilitaria (1967a: 298). Una de las operaciones ideológicas favoritas de las revistas especializadas –de la “moda escrita”, dice Barthes– consiste en motivar lo inmotivado, en transformar “un orden de signos en un orden de razones” (1967a: 303), atribuyéndole un valor de uso a una vestimenta que, sencillamente, se usa. Afeitarse era higiénico en un tiempo e irritaría la piel después, del mismo modo que las prendas muy breves liberaban el cuerpo de la mujer en una época o las convertían en mercancías sexuales en otras. Barthes recuerda que en 1830 el incómodo almidonado de la corbata también fue justificado por razones de confort e higiene, razones que habían sido invocadas igualmente cuando se pusieron de moda los zapatos largos y puntudos (1967a: 76).

Esta racionalización sería una característica de la culpabilidad neurótica y de la sociedad llamada burguesa porque durante el *Ancien régime* a nadie se le hubiese ocurrido justificar funcionalmente el desmesurado largo de la capa de la reina o las coloridas plumas del sombrero de un noble. En vez de explicarles a sus hijos que escarbarse la nariz puede dañar las fosas nasales y comer con la boca abierta provocar una mala digestión, el padre contaba con la invalorable autoridad de alguna tradición o algún texto sagrado, de modo que podía justificar la arbitrariedad de una interdicción invocando una misteriosa decisión ancestral o divina. Pero en la sociedad burguesa “el *homo significans* se enmascara detrás del *homo faber*, su contrario” (1967a: 299), convirtiendo los signos en razones y las significaciones en funciones: “[...] hay un mal, un mal social, ideológico, ligado a los sistemas de signos, que no se confiesan francamente como sistemas de signos” (1975: 32). “En lugar de reconocer que la cultura es un sistema inmotivado de significaciones”, le explicaría Barthes a una periodista, “la sociedad burguesa considera que los signos están justificados por la naturaleza o la razón” (1967b: 67).

Barthes ya conocía esta “coartada funcionalista” (1967a: 297) porque resulta habitual en literatura: la motivación. La imagen del navío sacudido por la tempestad era, para Petrarca, una metáfora de la pasión amorosa que conmovía al amante. Y esta asociación inspiraría el célebre *Sturm und Drang* de los alemanes: la tormenta y la pasión. Un narrador moderno puede recurrir a esa figura para aludir a la pasión que

trastorna al héroe, pero se va a sentir obligado, antes, a convertirlo en marino y a introducir en la trama alguna circunstancia o rasgo de carácter que justifique por qué, a pesar de las advertencias del barómetro, emprendió una travesía tan riesgosa. De modo que vamos a encontrarnos con una historia situada en el Mar de China o el Caribe y con un navegante temerario presto a enfrentar un tifón o un huracán sólo para que la metáfora petrarquista, situada en el ápice dramático de una historia, no quede sin motivación. Como decía Borges, la novela moderna no puede sustraerse a esta “causalidad natural” o “psicológica” a la hora de motivar la “causalidad mágica” de la poesía (1974: 230), en donde las variaciones climáticas pueden reflejar, por ejemplo, las tribulaciones psíquicas del héroe, y un barco sacudido por la tempestad hablarnos secretamente de las pasiones de su capitán. Como la cultura japonesa, la nuestra también está plagada de mensajes y de símbolos, de metáforas y de metonimias, pero motivadas racional o funcionalmente.

Barthes se situaba así en las antípodas de utilitaristas y funcionalistas. Para los primeros, las instituciones sociales se explicaban como instrumentos para la satisfacción de alguna necesidad del individuo o eventualmente de la especie: del mismo modo que el *homo faber* había creado el hacha y la caña de pescar, habría inventado la moda y los modales. Restaba saber exactamente para qué y ahí es donde los funcionalistas solían intervenir para mostrar que ya no se trataba de satisfacer solamente las necesidades del individuo sino de la sociedad. Explicar significaba, en ambos casos, determinar para qué servía algo y a quién. Explicar significaba reducir el objeto de estudio al estatuto de instrumento. Incluso el marxismo adhería a esta razón instrumental, en su versión funcionalista, desde el momento en que explicaba las instituciones sociales por su utilidad para alguien: el provecho de la clase dominante o la subsistencia del propio orden capitalista.

Barthes no negaba la utilidad eventual de los objetos o las instituciones para los individuos, las clases o los órdenes sociales. No se le habría ocurrido sostener que un pullover no abrigara o que la renovación periódica del vestuario debida a los cambios en la moda no beneficiara a los comerciantes y los fabricantes de la industria indumentaria. Pero pensaba que la moda, como cualquier otro sistema semiótico, formaba parte de un orden de significaciones autónomo característico de los sistemas culturales. “El alimento, por ejemplo, está vinculado con una necesidad fisiológica y con un estatuto semántico: los alimentos sacian el hambre y significan, son a la vez satisfacción y comunicación” (1967a: 294). Por su naturaleza social, prosigue Barthes, cualquier objeto cultural posee “una especie de vocación semántica: en él, el signo está dispuesto a separarse de la función o a operar solo, libremente, reduciendo la función al rango de adorno o coartada” (1967a: 297). Así, la ropa “sport” ya no tiene una función deportiva sino semiótica por oposición al traje y la corbata, del mismo modo que el “blue-jean” perdió su estatuto original de ropa de trabajo, por oposición a la vestimenta civil, y asumió una significación de informalidad por contraste, esta vez, con la ropa “sport”. Pero así como una persona puede negarse a portar cierta vestimenta en determinadas ocasiones, también le resulta imposible tragar ciertos alimentos que, a pesar de sus virtudes nutritivas –de su utilidad para el organismo–, resultan ajenos a los usos de su cultura culinaria.

Los súbditos del imperio

El imperio de los signos alude también a esta revolución en las ciencias sociales: los signos ya no se explican por su utilidad para el individuo o el grupo. Y una ciencia de los signos no busca establecer para qué sirven ni a quiénes. Son más bien los sujetos quienes están al servicio de los signos, quienes están sujetos a ellos. Como lo señaló un amigo de Barthes, Michel Foucault, la gran ruptura del siglo XX con respecto al XVIII y el XIX, pasa por la muerte del Hombre, del Hombre que había ocupado el lugar de Dios en el pensamiento occidental (Foucault 1966). No vivimos en el imperio de los hombres sino de los signos. El sujeto humano está subordinado a instituciones, igualmente humanas, que, sin embargo, no están a su servicio ni dependen de su voluntad, lo que explica en buena medida por qué muchas culturas y épocas les atribuyeron un origen natural o divino. Y por eso Benveniste (1966) discutía la noción de arbitrariedad del signo de Saussure: esos signos son, es cierto, inmotivados, porque no existe ninguna razón para que un significado se asocie con un significante, pero no se trata de arbitrariedad porque, para los hablantes, esa asociación es necesaria y no pueden modificarla *a piacere*. Lo que significa que los hablantes aceptan como necesaria una decisión arbitraria supuestamente tomada en otro lado. Exigirles a estos sujetos que se nieguen a obedecer a las decisiones de una autoridad arbitraria –y, por decirlo así, irracional, dado que no suministra las razones para explicar sus decisiones–, significaría pretender que renunciaran al lenguaje y al imperio de los signos.

El imperio de los signos, aun así, no repetía aquella idea –tan frecuente en Hegel, por ejemplo– que retrotraía las culturas orientales a una etapa inferior de la evolución humana debido a su ignorancia de la presunta libre individualidad occidental. Para Barthes, Japón propone más bien otro tipo de individualidad: “En cada población que el lugar público nos muestra, análogo en este aspecto a la frase, percibimos signos singulares pero conocidos, cuerpos nuevos pero virtualmente repetidos” (2007: 136). Dicho en términos de Saussure, la sociedad sería al individuo lo que la lengua es al habla: cada uno de esos individuos es como una frase en donde se combina, de manera diferente, el mismo vocabulario. Cada japonés es un individuo diferente, “pero esta individualidad no puede comprenderse en sentido occidental”, ya que “despojado de toda histeria, no apunta a convertir al individuo en un cuerpo original, distinguido de los otros cuerpos, poseído por esta fiebre promocional que afecta a todo Occidente” (Barthes 2007: 137). Los cuerpos japoneses son como sus objetos. Así, en algunos anaqueles las tiendas exponen una multitud innumerable de pañuelos, “todos diferentes aunque sin ninguna intolerancia a la serie ni ninguna resistencia al orden” (Barthes 2007: 136). Algo que se percibe también en los haikus: todos hablan de lo mismo, “de las estaciones, de la vegetación, del mar, de la aldea, de la silueta, y sin embargo cada uno es a su manera un acontecimiento irreductible” (Barthes 2007: 136). Esta diferencia entre el individualismo japonés y el individualismo occidental se nota por sobre todo en los ojos: el “ojo occidental”, dice Barthes, está sometido a toda una mitología del alma, central y secreta, cuyo fuego, alojado en la cavidad orbital, irradiaría hacia el exterior carnal, sensual, pasional”, mientras que el ojo japonés ya no puede leerse “en profundidad”, es decir, “según el eje de una interioridad (2007: 142). Y por eso en los ojos occidentales la mirada prima sobre el ojo, como el alma sobre el signo escrito, mientras que en los ojos orientales sucede exactamente lo contrario.

Barthes reinterpreta así la idea de sacrificio tal como la entendía Georges Bataille para acercarse más bien a Lacan: la secreta intimidad del individuo era una ilusión neurótica que el sujeto debía atravesar procediendo a un don de sí que revelara la vanidad del fuero interno. El “éxtasis” de Bataille no es, para Barthes, algo que el individuo deba alcanzar a través de un sacrificio: es algo que ya existe y que debe, sencillamente, aceptar. Como lo señalaba Barthes a propósito de los japoneses, no hay un individuo por detrás de la envoltura semiótica, lo que no significa que esta “extimidad” no produzca subjetividades singulares (2007: 87). Porque la comunicación no es sinónimo de masificación del mismo modo que la comunión no lo es de fusión en una presunta masa indiferenciada de la comunidad. Pensar al individuo desde la perspectiva de la comunicación significa pensarlo como una singularidad semiótica. Y por eso Barthes aseguraba que los japoneses practicaban una religión que no se vinculaba ya con lo sagrado –y, por ende, el sacrificio– aunque fuera omnipresente en sus vidas: “la religión ha sido sustituida por la urbanidad” (2007: 66) debido a que los rituales y las liturgias, ni útiles ni funcionales, que otras culturas practican en los templos cuando se dirigen a los dioses, los japoneses los practican en la vida cotidiana cuando se dirigen ceremoniosamente a los demás.

Un imperio enterrado

No es casual que el lenguaje se haya convertido en el paradigma de esta ruptura ocurrida durante el siglo XX. Solemos decir, en efecto, que alguien “domina” una lengua. ¿Pero qué ocurre en ese caso? Que esa persona obedece, y de manera inconsciente, a un conjunto de reglas gramaticales. Alguien puede conocer fehacientemente las reglas del sánscrito, explicar sus declinaciones y conjugaciones, sin ser hablante de esa lengua. Y a la inversa: alguien puede desenvolverse perfectamente en español o en inglés y mostrarse totalmente incapaz de reconstruir su gramática. El médico y psicoanalista Édouard Pichon, una de las autoridades predilectas de Lacan en lo relativo a la lengua, sostenía en un ensayo de 1911 que “el principal trabajo del gramático consistía en llevar a la conciencia las nociones directrices a partir de las cuales una nación ordena y regla inconscientemente su pensamiento” (Demourette et Pichon 1927: 11). Porque obedecemos a las reglas de la lengua o a los códigos sociales sin saber necesariamente cuáles son o incluso sin saber que estamos haciéndolo, del mismo modo que respetamos automáticamente las combinaciones cromáticas de las vestimentas aunque no sepamos explicar muy bien cuáles serían si alguien nos interrogara al respecto. Invirtiendo la fórmula de La Boétie, se trata de una servidumbre involuntaria. Una servidumbre involuntaria al imperio de los signos. El conocimiento exhaustivo de esas reglas no cambia nada en absoluto. Cuando un lingüista habla su lengua nativa –esa misma lengua cuyas reglas describe minuciosamente en sus artículos y cursos–, obedece automáticamente a ese mismo régimen gramatical como cualquier hijo de vecino. Incluso la soltura para hablar alguna lengua pasa en buena medida por no evocar conscientemente las reglas que estamos siguiendo a medida que lo hacemos, del mismo modo que en los “estados segundos” los sujetos pueden responder a preguntas o llevar a cabo tareas complejas como conducir un vehículo sin intervención de la conciencia.

Esto significa que ignoramos cosas que sabemos y que a este saber que se ignora, a esta paradójica memoria olvidada, Freud la llamó inconsciente. Por eso Freud conjeturó la existencia de esta dimensión del pensamiento después de haber asistido a las sesiones de hipnosis del doctor Charcot en La Salpêtrière. Los hipnotizados de Charcot creían estar tomando decisiones propias cuando estaban obedeciendo, en realidad, a instrucciones que el psiquiatra les había dado durante algún transe hipnótico. Al escuchar una palabra clave, el hipnotizado se levantaba, por ejemplo, a tomar agua, y justificaba esta acción –la motivaba– a través de una sensación de sed. O salía repentinamente de la habitación y le atribuía una razón a este comportamiento diciendo que precisaba tomar aire. El sujeto explicaba su obediencia racionalizando o arguyendo una finalidad utilitaria. Cuando hablamos o participamos en cualquier intercambio semiótico, procedemos como los hipnotizados que obedecen a las instrucciones sin ni siquiera saber que estamos haciéndolo.

El imperio de los signos es, en este aspecto, un imperio inconsciente. De modo que la famosa “toma de conciencia” ya no resulta decisiva como resistencia a este imperio. Puedo conocer, como lingüista, las reglas de una lengua, pero como hablante voy a seguir obedeciendo, lo quiera o no, a su gramática. Puedo conocer, como semiólogo, las reglas de un sistema de signos, de la moda y los modales, y hasta considerar ridículo que una persona se someta a un código vestimentario o cumpla con ciertos gestos y fórmulas de urbanidad, pero como súbdito de ese imperio voy a seguir sometiendo, de una manera u otra, a sus códigos. Puedo juzgar grotesco que las personas se sometan a los imperativos de la moda o de los modales, pero voy a someterme a esos preceptos, o a otros, cuando me vista o me cruce con el vecino. El evangélico “perdónalos porque no saben lo que hacen” ya no tiene más vigencia aquí: sepamos o no lo que hacemos, vamos a seguir haciéndolo en la medida en que hablemos una lengua o nos comportemos socialmente.

Es muy probable que Barthes ignorase la teoría de los actos de habla de John Austin cuando publicó *El sistema de la moda* en 1967. Pero no cabe duda de que comprendía lo que era la *performativity* del lenguaje porque en uno de los apartados, “De la Ley al Hecho”, aseguraba que en las revistas especializadas “se registra la Moda en el momento mismo en que se anuncia, en el momento mismo en que se prescribe”, a tal punto que la retórica de la moda se resumiría en este “constatar lo que se impone” (1967a: 303). Pero Barthes tampoco ignoraba esta ambivalencia característica de la palabra del hipnotizador (“ahora usted tiene sueño”) y de las reglas descriptivas y prescriptivas de la gramática (“en español los sustantivos terminados en /-a/, /-d/, /-z/ o /-ión/ son femeninos”).

Barthes habló alguna vez de “alienación” a propósito de la relación del sujeto con la lengua (1979: 34). Pero él mismo añade que, si los hablantes no estuvieran sujetos a ese conjunto de reglas, no hablarían libremente. La idea de alienación proviene del antiguo concepto jurídico de *alieni iuris*, de la persona que vivía bajo la jurisdicción de otro, como los niños, las mujeres y los llamados alienados, y que se emanciparía, o se liberaría, alcanzando el estatuto de persona *sui iuris*, es decir, viviendo bajo su propia jurisdicción. Como hablantes, vivimos entonces bajo la jurisdicción de la lengua, de un conjunto de reglas gramaticales y semánticas que no podemos cambiar. Emanciparse de la lengua significaría, en este caso, hablar una lengua propia, con sus propias reglas gramaticales y sus propias significaciones, esto es: hablar una lengua que sólo

entendería el locutor. Liberarse de una lengua, dejar de obedecer a sus reglas, no trae aparejada la libertad de la palabra sino su desaparición lisa y llana. Por eso Barthes decía en su *Lección inaugural* que la lengua no era “ni reaccionaria ni progresista”, que era sencillamente “fascista” porque el “fascismo no nos impide decir algo sino que nos obliga a decirlo” (1979: 34). Y si se llama libertad, añadía Barthes, “a la posibilidad de sustraerse al poder, pero también, y sobre todo, a la de no someterse a nadie, no puede haber libertad fuera del lenguaje” porque el lenguaje humano “carece de exterior” (1979: 35), a menos que se acepte la existencia de una “singularidad mística” (aparte de esto, añade Barthes, sólo queda hacerle trampas y estas trampas serían la literatura). Sucede con el lenguaje lo mismo que con la célebre metáfora de la paloma que Kant había elaborado para criticar las posiciones platónicas: sintiendo la resistencia del aire, el pájaro pensaba que habría podido volar más libremente en el vacío sin darse cuenta de que, sin aire, no habría logrado despegarse del suelo. Hablar significa hacerlo en una lengua y esta lengua presupone una obediencia a las reglas de esa gramática, reglas respetadas por todos los hablantes de la lengua aun cuando se permitan algunas infracciones marginales. La gramática no nos impide hablar. Al revés, nos permite hacerlo. Y el respeto automático o inconsciente de sus imperativos facilita incluso la expresión.

Imperiosos placeres

Empleo el verbo “facilitar” adrede. Se suele recurrir al sustantivo *facilitación* para traducir el vocablo alemán *Bahnung* tal como lo empleaba Freud en su *Proyecto de una psicología científica* de 1895 para referirse a las huellas mnémicas (1966: 344). Freud las comparaba con conductos o canales por donde circula un fluido con cierta facilidad. La traducción española, no obstante, deja de lado una connotación determinante de la palabra alemana porque la facilidad viene acompañada por la imposición de un itinerario, es decir, por una conducción, un destino o una ruta. Recorrer un camino abierto resulta fácil y, como consecuencia, placentero, de modo que el sujeto encuentra una satisfacción en la repetición de ciertas asociaciones. Seguir las reglas significa eso: deslizarse plácidamente por los conductos de nuestra memoria lingüística o semiótica. Como lo señalaría Lacan en un célebre seminario, estos conductos, estas huellas mnémicas, no son algo distinto de las “articulaciones significantes” (1986: 262) o de los sistemas semiológicos. Y desde el momento en que se jugaba algo del principio del placer y del displacer en este dejarse llevar por estos conductos, no era difícil concluir que el deseo sexual estuviera involucrado.

Una vez que incorporamos un código, tendemos a repetirlo. Una vez que adoptamos una mitología —el mito es un “sistema semiológico” (Barthes 1957: 187)— nos provoca placer reproducirla. Puede suceder, en efecto, que en un primer momento obedezcamos a esos códigos bajo amenaza, como los niños que aceptan respetar a regañadientes los modales en la mesa o las niñas que aprenden algún código vestimentario a fuerza de verse excluidas de algún grupo. Pero no practicamos los rituales de la moda o los modales, o no repetimos los mitos sociales, porque una autoridad vigile nuestros comportamientos. Tendemos a hacerlo. Nos gusta hacerlo, y hacerlo incluso una y otra vez. Una persona puede tolerar incluso ciertas molestias sensibles, como sentir demasiado frío o calor cuando porta cierta vestimenta, pero va a

preferir estas sensaciones desagradables antes que sentirse “incómoda” o “mal” con un atuendo social o semióticamente inadecuado. “Ningún objeto tiene una relación constante con el placer”, escribía Barthes parafraseando a Lacan. “Sin embargo, para el escritor, ese objeto existe; no es el lenguaje sino la lengua, la lengua materna” (1973: 51). La lengua materna, podríamos decir, y los códigos de su propia sociedad. Hay un hedonismo barthesiano, pero no se trata de un hedonismo de los cuerpos sino de los signos. Y a este hedonismo semiótico –sin el cual no habría imperio de los signos– se refiere su idea de “placer del texto”.

El vínculo platónico entre la verdad y el bien, en todo caso, se encontraría en este placer que no proviene de la experiencia sensible, en este placer, por decirlo así, inteligible, que nos lleva a considerar “válida” o “sensata” una explicación “satisfactoria”. Al contrario, lo que nos resulta penoso o violento, lo que nos provoca displacer, es apartarnos de estas huellas, desviarnos de los conductos o desobedecer a las reglas. A esto se refería Barthes cuando hablaba de textos de goce. El texto de placer “deleita, satisface, pone eufórico”, “viene de la cultura, no rompe con ella, está ligado a una práctica confortable de la cultura” (1973: 22-23). El texto de goce, en cambio, no es confortable y hasta puede resultar aburrido porque “hace vacilar los certezas históricas, culturales, psicológicas, del lector, la consistencia de sus gustos, de sus valores y de sus recuerdos, pone en crisis su relación con el lenguaje” (1973: 23). Porque, como ocurre en la tradición mística occidental, “el goce es in-dicible, inter-dicto”, y Barthes cita a Lacan (“Hay una interdicción del goce para quien habla como tal” o “éste sólo puede decirse entre líneas”) y a Leclair (“el que dice, con su dicción, procede a una interdicción del goce y, a la inversa, el que goza hace que toda letra, y toda dicción posible, se desvanezca en el absoluto de la anulación que celebra”) (Barthes 1973: 32).

La adicción a los placeres semióticos no es algo diferente de la sumisión al imperio de los signos. Y esta adicción a los códigos sociales tiene su reverso en la interdicción del goce. A diferencia del placer, el goce es asocial, pero esto no significa que el sujeto se libere así de los mandatos colectivos dado que la pérdida de la sociabilidad viene acompañada por una pérdida de la subjetividad, de la persona y hasta de la soledad (1973: 54): es el “*fading* que posee al sujeto en el corazón del goce” (1973: 14), escribe Barthes parafraseando de nuevo a Lacan. La terrible amenaza que pesa sobre el sujeto no proviene de una autoridad que castigaría una desviación prohibida con respecto a las huellas o los conductos sino de la propia desviación: de ese goce asociado con la muerte subjetiva, con el naufragio psíquico, con aquella presunta desaparición de la individualidad que Bataille identificaba con el éxtasis místico.

Con la oposición entre textos de placer y de goce, Barthes está prosiguiendo con una célebre dicotomía de Lacan quien, a diferencia de otros seguidores de Freud, había separado el automatismo de repetición y la pulsión de muerte. El automatismo de repetición estaba ligado, para él, al “placer de la facilidad” y, como consecuencia, al “placer de la repetición”, y en este placer de la repetición de asienta esa “tiranía de la memoria” (Lacan 1986: 262-263) que Barthes prefiere denominar “imperio de los signos”. La pulsión de muerte y el goce concomitante están vinculados, en cambio, con una “voluntad de destrucción” de esa memoria, de este imperialismo semiótico, de ese “fascismo” lingüístico, destrucción que trae aparejado el eclipse del sujeto. Pero este desvanecimiento muestra hasta qué punto el sujeto no gobierna el imperio de los signos sino que se encuentra subordinado a él aunque pretenda lo contrario.

Los japoneses de Barthes no tienen inconvenientes en vivir sujetos a ese imperio de los signos. Y por eso sus modales resultan tan exageradamente ceremoniosos para un occidental. A los occidentales –a los occidentales modernos, por lo menos– estos modales les parecen siempre sospechosos: los asocian con la hipocresía porque la presunta naturalidad occidental “reposa sobre una mitología de la ‘persona’”. “Topológicamente”, explica Barthes, “se supone que el hombre occidental es doble, compuesto por un ‘exterior’, social, facticio, falso, y por un ‘interior’, personal, auténtico (lugar de comunicación divina)” (2007: 87). Y por eso la franqueza está asociada con el estilo informal y hasta con los modales toscos. Un semiólogo, no obstante, puede mostrar que esos modales no se sustraen al imperio de los signos sino que significan, en el interior de ese sistema, la informalidad o la naturalidad. La informalidad de un sujeto no proviene de la insumisión a los códigos sociales sino de las preferencias por ciertos códigos que connotan esta informalidad, tanto en el dominio de la moda como de los modales.

Los japoneses también harían la experiencia de los límites del imperio semiótico, pero de manera diferente a los occidentales. Para estos, existiría una experiencia inefable: no hay palabras para hablar de “eso”. Es lo que solemos llamar la mística. Nuestra literatura, en efecto, presupone ese silencio místico porque supone que sólo puede aludirse a esa cosa inefable a través de figuras, de una multiplicación de significantes que vienen a sustituir a uno que falta. Los japoneses, en cambio, se sitúan en la posición opuesta: para ellos ya no se trata de significados sin significante sino de significantes sin significado, como aquellos paquetitos vacíos tan finamente ornamentados. Es lo que suelen llamar Zen: “Todo el Zen, cuya rama literaria son los haikús, aparece como una inmensa práctica destinada a detener el lenguaje, a romper esta suerte de radiofonía interior que emite continuamente en nosotros, hasta en sueños” (2007: 101). El Zen ya no busca “aplantar el lenguaje bajo el silencio místico de lo inefable”, concluye Barthes, “sino de medir, de detener este trompo verbal, que trae aparejada con su giro el juego obsesivo de sustituciones simbólicas” (2007: 101).

Cuando Barthes sostiene entonces que en Japón “el cuerpo existe, se despliega, actúa, se ofrece, sin histeria, sin narcisismo, sino según un proyecto erótico –aunque sutilmente discreto”– (2007: 89), no está sugiriendo que el cuerpo se sustrae al imperio de los signos sino que la voz no es la única que participa del proceso comunicativo: “es todo el cuerpo (los ojos, la sonrisa, el pelo, el gesto, el vestido) que mantiene con usted un parloteo al que la perfecta dominación de los códigos despoja de todo carácter regresivo, infantil” (2007: 89). Occidente terminó asociando el erotismo con la mística o con un cuerpo desvinculado del imperio de los signos. Japón, por el contrario, vincula el erotismo con esos códigos. Pero *El placer del texto* nos sugiere hasta qué punto los códigos también tienen un componente erótico para los occidentales aunque la histerización del deseo –la mística– haya juzgado desdeñables esos placeres mundanos.

Conclusión

En su *Lección inaugural de la cátedra de semiología del Collège de France*, Barthes sostuvo que la literatura era una especie de “revolución permanente del lenguaje” (1979: 34) y esta revolución, añadió, pasa por “engañar a la lengua” (*tricher la langue*), esa misma lengua que acababa de calificar, ante los estudiantes, de “fascista” (1979: 34).

Pero el propio Barthes había establecido previamente una diferencia entre la lengua y los lenguajes: hay muchos lenguajes en una lengua –algunos son literarios, otros no– y no existiría la literatura sin una “revolución permanente” de esos lenguajes propiamente literarios. Que esta revolución se lleve a cabo “engañando a la lengua”, no significa, aun así, que se trate de una revolución en la lengua, en el régimen “fascista” de la lengua. Incluso la literatura no es la única práctica que revoluciona los lenguajes. También lo hace la moda, y de forma permanente, aunque no precise hacerle trampas a la lengua para llegar a ese objetivo. Sostener entonces, invocando a Barthes, que la literatura tiene un papel subversivo en el imperio de los signos, y sobre todo que esa subversión tendría consecuencias políticas, es una conclusión abusiva.

Quedaría por saber qué significa exactamente aquel “engañar a la lengua” y esto concierne un problema que puso en crisis el proyecto del análisis estructural del lenguaje poético, crisis desencadenada unos años antes por el mismo lingüista que había iniciado ese proyecto a mediados de los cincuenta: Roman Jakobson (1981: 54). No podemos extendernos aquí acerca de la significación de esta crisis, pero ésta se vincula, como tratamos de demostrarlo en otro trabajo (Scavino 2012: 124), con una diferencia insalvable entre las unidades y las pseudo-unidades lingüísticas con las que trabaja la literatura. Es cierto entonces que la literatura engaña a la lengua, pero esta lengua es la lengua de los paradigmas fijados por la lingüística. Más que engañar a la lengua, la literatura engaña a los lingüistas y si lo hace, se debe a que propone, de la lengua, un simulacro, y por eso Jakobson, después de haber empezado a aplicar las categorías del estructuralismo lingüístico a la poesía a mediados de los cincuenta, llega a la conclusión, en los setenta, de que la literatura, como tal, excede el campo de los estudios lingüísticos (y, *a fortiori*, semiológicos). Y es por este mismo motivo en un seminario pronunciado en presencia del lingüista ruso, Lacan se vería obligado a decir que él no hacía lingüística sino “linguistería” (*linguisterie*), es decir, retórica (1975: 24).

Las declaraciones de Barthes, no obstante, alimentaron el mito de una literatura esencialmente subversiva en el seno del imperio de los signos y esto explicaría en buena medida por qué su crítica literaria goza todavía de mejor prensa que su obra semiológica. La semiología de Barthes y el programa estructuralista en general conocieron una fuerte depreciación hacia finales de los setenta, sobre todo como consecuencia de las transformaciones en la situación política y sus repercusiones sobre la academia. Muchos de sus compañeros de ruta –en especial los antiguos maoístas y colaboradores de *Tel Quel*– resucitaron por ese entonces la “mitología de la persona” (2007: 87) y reivindicaron el individualismo occidental por sobre los totalitarismos orientales, entre los cuales vendría a ubicarse el fundamentalismo musulmán cuando la Guerra Fría concluyera. Establecieron así una continuidad entre el programa de *Tel Quel* y esa “mitología de la persona”, asegurando que la literatura era la práctica “anti-totalitaria” por excelencia y resucitando a esa figura del autor cuya ilusoria consistencia había sido desmantelada por el estructuralismo durante los años sesenta.

La diferencia que el colonialismo europeo establecía entre las sociedades primitivas y civilizadas va a retornar ahora bajo la forma de una nueva dicotomía entre Oriente y Occidente. Con una buena parte de la intelectualidad comprometida en la construcción del proyecto europeo, el programa estructuralista tenía pocas chances de sobrevivir: asimilado al totalitarismo estalinista y maoísta, resultaba inviable en unos medios académicos que empezaron a subordinar el rigor disciplinario a la corrección

política o el saber a la opinión, reprobando cualquier proyecto de investigación que no recite el monótono catecismo del individuo, sus resistencias y traumatismos. El *homo significans* de Barthes, mientras tanto, sigue repitiendo las mitologías que hacen las delicias de los grandes y los chicos, entre las cuales se encuentra, sin duda, el gran relato político del “choque de civilizaciones”.

Referencias bibliográficas

- Barthes, R. (1957), *Mythologies*. Paris: Seuil.
——— (1967a), *Système de la mode*. Paris: Seuil.
——— (1967b), “Le système de la Mode (propos recueillis par Cécile Delanghe)”. En *France-Forum* 5, 65-73.
——— (1973), *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil.
——— (1975), “Vingt mots clés pour Roland Barthes (propos recueillis par Jean-Jacques Brochier)”. En *Le Magazine littéraire*, 22-33.
——— (1979), *Leçon*. Paris: Seuil.
——— (2007), *L’empire des signes*. Paris: Seuil.
Benveniste, E. (1966), *Problèmes de linguistique générale, 1*. Paris: Gallimard.
Borges, J. L. (1974), *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
Demourette, J. et Pichon, E. (1927), *Des mots à la pensée*. Paris: Dartrey.
Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
Freud, S. (1966), *Proyecto de psicología para neurólogos* in *Obras completas Tomo 1*. Buenos Aires: Amorrortu.
Jakobson, R. (1981), *Essais de linguistique général*. Paris: Minuit.
Lacan, J. (1975), *Encore*. Paris: Seuil.
——— (1986), *L’éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
Scavino, D. (2012), “Platón, el mito y la hegemonía política”. En *La Biblioteca* 12, 124-139.
Weber, M. (1993), *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.