

# Poder, cultura e texto em Roland Barthes

Robert Ponge<sup>7</sup>

Em 1977, três anos antes de seu falecimento acidental, ao delinear, em *Leçon*, a síntese e o balanço de cerca de trinta anos de atividade teórica e crítica, Roland Barthes fez questão de afirmar que, para ele, não poderia existir outro eixo de trabalho senão o político; que, apesar das mudanças, dos “deslocamentos” que tinham marcado seu itinerário intelectual, este fora percorrido “conservando o mesmo objeto, político — pois não existe outro”<sup>1</sup>. Havia, com efeito, uma relação permanente de Barthes com a política.

## Uma particularidade e uma obsessão

Relação permanente de Barthes com a política, mas também muito particular; pois, como ele próprio precisou, “no meu discurso escrito, não há discurso político no sentido temático da palavra: não trato de temas diretamente políticos, de ‘posições’ políticas”<sup>2</sup>. Os caminhos de sua reflexão passavam pela delimitação de um campo de trabalho que fosse político sem sê-lo “diretamente”: a linguagem. Aí residia sua particularidade: “Eu, coloco sempre os problemas em termos de linguagem. É meu próprio limite” (GV, p. 336).

A atividade *política* de Barthes acontecia por fora da atividade militante, não se exercia sobre a questão social; limitada ao trabalho sobre a linguagem, fugia do discurso político. Sua relação com a coisa política era, portanto, “discreta”. Uma relação discreta, mas, contudo, “obcecada” (GV, p. 206) pela presença de um objeto,

---

<sup>7</sup> Licenciado, pós-graduado (DES e *agrégé*) pela Universidade de Paris (França), doutor em Letras pela Universidade de São Paulo, Robert Ponge é Professor Titular de Literatura Francesa e Francófona do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, em Porto Alegre.

Este artigo representa um momento de uma pesquisa mais ampla sobre a ética política de Roland Barthes.

<sup>1</sup>BARTHES, Roland. *Leçon*. Paris: Le Seuil, 1978. p. 33. Doravante referido através da abreviação “Lç”, seguida da indicação da página. A tradução para o português desta e das demais citações foi feita por mim.

<sup>2</sup>Idem. *Le Grain de la voix — Entretiens 1962-1980*. Paris: Le Seuil, 1981, p. 252. Doravante referido através da abreviação “GV”.

de um inimigo: o poder. Em *Le Grain de la voix*, Barthes definiu-se como “uma sensibilidade obstinada, [...] extrema” em relação ao poder ou, mais precisamente, “um fundo inalterável de anarquismo, no sentido mais etimológico da palavra” (GV, p. 253), isto é, uma aspiração à ausência de todo e qualquer poder. Aspiração que expressava, ao nível de sua atividade, através da denúncia de todas as formas de presença do poder. Era a sua guerra contra o poder. Pode-se, sem risco de traí-lo, estender a seus outros trabalhos o tema que definiu para *Leçon* e dizer de toda sua obra: “É, com efeito, de poder que se tratará aqui, indireta mas obstinadamente” (Lç, p. 10).

## 1. A presença do poder na sociedade

### Poder e sociedade de classes

Roland Barthes sempre reconheceu ter uma “sensibilidade” de esquerda, uma certa familiaridade com a simpatia pelo marxismo. É no quadro desta tradição que analisa a sociedade contemporânea como “dividida [...] pelas] classes sociais, aquelas que o marxismo e o socialismo nos ensinaram a reconhecer”. De maneira clássica, distingue as “três classes típicas”: a classe dominante, a burguesia; a classe dominada, o proletariado; e a classe média ou intermediária, a pequena burguesia.<sup>3</sup>

Ele sabe que essa ordem burguesa está alicerçada sobre um Estado, um Direito e, portanto, sobre a violência das instituições criadas para fazê-los respeitar, para servir-lhes de pilar: “Há uma violência da lei, das leis, uma violência das polícias, do Estado, do direito” (GV, p. 287). Mas pensa que a sociedade burguesa não se mantém somente graças à eficácia dos aparelhos coercitivos da classe capitalista, apoiando-se, sustentando-se também na divulgação, na disseminação e na reprodução de valores, de conceitos, de imagens, de mitos, de interpretações — o que, desde Karl Marx, convencionou-se chamar de ideologia da classe dominante. Em decorrência, Barthes coloca no centro de seu pensamento a importância fundamental dos processos ideológicos, superestruturais, no mundo contemporâneo. Por outro lado, ele também sensibiliza-se à idéia de que, sem cessar de ser determinado pelas divisões de classes, o mundo conheceu profundas modificações:

“Hoje [1962], nossa sociedade é particularmente difícil de entender. [...]. Os problemas de classe tornaram-se impensáveis com os termos empregados há

---

<sup>3</sup> Idem. *Le Bruissement de la langue*. Paris: Le Seuil, 1984, p. 110. Doravante referido através da abreviação “BL”.

cinquenta anos. Vivemos ao mesmo tempo uma sociedade de classes e uma sociedade de massa” (GV, p. 16).

Barthes entende que se trata de uma sociedade de classes que, culturalmente, é de massa. Isto é, para ele, a dominação dos meios modernos de comunicação de massa sobre a sociedade faz com que vivamos na idade da cultura de massa, onde os “grandes problemas” (portanto, inclusive aqueles de classes) não colocam-se somente no terreno que lhes é próprio e, portanto, enquanto “problemas diretos”, mas também se verificam no domínio da cultura, onde (da mesma forma que em outras esferas) podem aparecer sob uma forma indireta, “embaralhada” (GV, p. 16): na sociedade de massa, os traços, as características da sociedade de classes expressam-se, cada vez mais e sob formas variadas, no terreno da cultura.

### A cultura de massa

O que, para Barthes, caracteriza a cultura de massa? É o fato de ser produzida e existir para todos, ou seja, explica ele, o fato de que, nos anos sessenta e setenta, “a cultura está aí, por toda parte e para todos” (BL, p. 109): toda a cultura é “de massa”, colocada em livros, em discos, em filmes, em programas de televisão, em fitas de vídeo, etc.; todo mundo sabe ler; todo mundo tem em casa um toca-discos, uma TV, um gravador, um vídeo-cassete, etc.;<sup>4</sup> a cultura está ao alcance da mão, basta girar o botão ou comprá-la, com um preço que a grande produção industrial torna acessível e que é ainda mais reduzido pelos hipermercados que suplantam, cada vez mais, as pequenas lojas. Aparentemente, todas as barreiras caíram, somente a escolha individual, as preferências pessoais fazem com que o torneiro mecânico da fábrica de automóveis Renault compre um disco de Mireille Mathieu ou dos Rolling Stones em vez da Nona de Beethoven. Tudo está ótimo. Enfim, o homem tem acesso à cultura. É o regime da “democracia cultural”:

Todo mundo, na nossa França de hoje [1971], pode entender um programa de televisão, um artigo do [diário] *France-Soir*, a ordem dos pratos de uma refeição de festa; mais ainda, pode-se dizer que, afora um pequeno grupo de intelectuais, todo mundo consome esses produtos culturais: a participação objetiva é total; e,

---

<sup>4</sup> Aqui, é necessário lembrar-se que, mesmo se algumas vezes amplia sua análise além das fronteiras da França, Roland Barthes restringe-se, em geral, em falar da mesma, sem ignorar que o que diz pode aplicar-se, numa certa medida, a outros países (países da América do Norte, do Mercado Comum Europeu) ou não. Quanto ao Brasil e aos outros países do chamado Terceiro Mundo, ele não fala a respeito.

caso se definisse a cultura de uma sociedade pela circulação dos símbolos que nela acontece, nossa cultura apareceria tão homogênea e cimentada como a de uma pequena sociedade etnográfica” (BL, p. 113).

Porém, na verdade, a unidade cultural é somente aparente, formal:

“A cultura é, de uma certa maneira, o campo patológico por excelência no qual se inscreve a *alienação* do homem contemporâneo” (BL, p. 109, grifado por Barthes).

Esta alienação é “dupla”, pois fruto de uma contradição cujos dois pólos são, de um lado, a “imobilidade trágica da cultura” e, do outro, a “separação dramática das linguagens” (BL, p. 111).

### A “imobilidade da cultura de massa”

Para ter uma idéia dessa “imobilidade”, é preciso, primeiro, entender qual é a natureza da cultura. Na época de Barthes, era, dentro da esquerda, sabido e reconhecido, que, conforme ensinara Karl Marx, as idéias dominantes são as da classe dominante, que a burguesia modela a sociedade segundo seus interesses e que o capital imprime sua marca sobre todas as coisas e relações. Conseqüentemente, no ver de Barthes, “toda nossa cultura é burguesa”, avaliação que, de tão repetida, batida, se tornou “um truísmo cansativo” (BL, p. 107). Mas, Barthes insiste que, não obstante, é necessário dela partir e compreendê-la plenamente: ter consciência do caráter burguês da cultura e de sua capacidade de ser invasora, onipresente, quase pegajosa. Pois, queira-se ou não, não se consegue livrar-se dela; talvez até esteja onde menos se suspeita: “A cultura está em nós: em nossa sintaxe, na maneira como falamos, até talvez numa parte de nosso prazer” (GV, p. 153).

Como, porém, conciliar o caráter burguês da cultura com outra afirmação de Barthes segundo a qual “a cultura de massa é pequeno-burguesa”? É que ela é pequeno-burguesa pela classe que é sua criadora e pelas formas através das quais é elaborada. Mas, é burguesa no que toca à seus modelos, seus valores fundamentais, suas referências. É uma cultura feita pela pequena-burguesia, a partir da cultura burguesa, através de um processo pequeno-burguês de “degradação” da mesma. Barthes é muito claro a este respeito; é melhor deixá-lo falar:

“Das três classes típicas, é hoje a classe intermediária [...] que mais busca elaborar uma cultura original, no sentido de que seria a *sua* cultura: é incontestável que um trabalho importante é desenvolvido ao nível da cultura dita de massa (isto é, da cultura pequeno-burguesa) — e por isso seria ridículo virar-lhe as costas. Mas segundo que caminhos? Pelos caminhos *já conhecidos* da cultura burguesa: é tomando e degradando os modelos (os *patterns*) da linguagem burguesa (suas narrativas, seus tipos de raciocínio, seus valores

psicológicos) que a cultura pequeno-burguesa se faz e se implanta. A idéia de *degradação* pode parecer moral, oriunda de um burguês que lamenta a excelência da cultura passada: dou-lhe, ao contrário, um conteúdo objetivo, estrutural: há degradação porque não há invenção; os modelos são *repetidos* no mesmo lugar, *achados*, pelo fato de que a cultura pequeno-burguesa [...] exclui até a contestação que o intelectual pode trazer à cultura burguesa: é a imobilidade, a submissão aos estereótipos (a conversão das mensagens em estereótipos) que define a degradação” (BL, p. 110-111, grifado por Barthes).

A banalidade, a falta de imaginação, a ausência de originalidade reinam. O resultado é uma “imitação irrisória”, uma reprodução “em farsa”<sup>5</sup> da cultura burguesa. Não há invenção, novidade, mas imobilidade da cultura.

### A “separação das linguagens”

A cultura está unificada na e pela cultura de massa, mas Barthes assinala que essa unidade é uma “ilusão”, pois, sob a aparência da unidade da cultura, existe a guerra das linguagens:

“[...] a cultura é um *campo de dispersão* [...] das linguagens.

Na nossa cultura, na paz cultural, a *Pax culturalis* à qual estamos submetidos, há uma guerra sem trégua e eterna das linguagens: nossas linguagens excluem-se umas às outras; numa sociedade dividida (pela classe social, o dinheiro, a origem escolar), a própria linguagem divide” (BL, p. 108, grifado por Barthes).

Como? Por quê? Durante um dia inteiro, no trabalho, no restaurante, em casa, lendo o jornal, escutando os colegas ou os vizinhos de mesa, olhando diferentes programas na televisão, conversando em família, vendo, sem prestar atenção, a publicidade no metrô, somos os receptores de “linguagens” diferentes. Ora, comenta ele, “há sempre na cultura uma porção de linguagem que o outro (portanto eu) não entende” (BL, p. 108), acha desprovido de interesse ou, simplesmente, irritante. Pois bem, a incompreensão, a ausência de interesse, a irritação “são os nomes diversos

---

<sup>5</sup> GV, p. 146. Para a idéia de repetição *em farsa*, Barthes inspirou-se obviamente na observação com que Marx abre o *18-Brumário de Louis Bonaparte*: “Hegel faz, em algum lugar, a observação que todos os grandes acontecimentos e personagens históricos repetem-se, por assim dizer, uma segunda vez. Esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa. Caussidière para Danton, Louis Blanc para Robespierre [...]. E constatamos a mesma caricatura nas circunstâncias em que apareceu a segunda edição do 18-Brumário” (MARX, Karl. *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Œuvres choisies*, en trois volumes. Vol. 1. Moscou: Éd. du progrès, 1976. p. 414).

da secessão das linguagens. O resultado é que essa secessão não separa somente os homens entre si, mas cada homem, cada indivíduo é, ele próprio, dilacerado” (BL, p. 109). Barthes infere daí que a humanidade vive uma guerra da linguagens, “uma guerra dos sentidos” (BL, p. 111), na qual das linguagens excluem-se umas às outras:

“Estamos atualmente na guerra, não do sentido (uma guerra para abolir o sentido), mas dos sentidos: significados enfrentam-se, munidos de todas as espécies de armas possíveis (militares, econômicas, ideológicas, até mesmo neuróticas)” (GV, p. 120-121).

A divisão das linguagens e da linguagem é “um sinal da alienação de nossa sociedade” (GV, p. 145). Para Barthes, esses dois elementos são também um sinal e a consequência da presença permanente, penetrante, invasora do poder, dos poderes, na cultura, nas linguagens.

### Poder e linguagem

Em *Leçon*, Barthes define o poder como a ação da “*libido dominandi*” (o desejo ou vontade de dominação), a atividade do “querer-agarrar”. Descreve, em seguida, as diversas etapas da evolução de seu pensamento em relação às formas de existência e de manifestação do poder.

Inicialmente, Barthes lembra que toda uma época, da qual conheceu e compartilhou o final, tratou o poder “como se fosse um: de um lado os que o detêm, do outro os que não o têm” e como se fosse “um objeto exemplarmente [isto é, unicamente] político” (Lç, p. 10-11). Aqui, ele refere-se à tradição elaborada pelos clássicos do marxismo (sobretudo Marx, Engels, e, depois deles, Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotski e alguns outros). Segundo a mesma, o poder procede diretamente da divisão da sociedade em classes e se cristaliza num aparelho de Estado de conteúdo fundamentalmente repressivo e burocrático, instrumento da supremacia da classe dominante. Na mesma ótica, a tomada do poder pelo proletariado e a destruição do aparelho de Estado burguês abririam o caminho para o definhamento do Estado.

Em seguida, seus contemporâneos e ele acreditaram que o poder “é também um objeto ideológico que se insinua lá onde não é imediatamente percebido, nas instituições, no ensino, mas, em suma, que é sempre um” (Lç, p. 11). Reconhece-se, aqui, a influência das inovações de Louis Althusser, que considerou “indispensável acrescentar alguma coisa à definição clássica do Estado como aparelho de Estado”<sup>6</sup>:

---

<sup>6</sup> ALTHUSSER, Louis. “Idéologie et appareils idéologiques d’État (notes pour une recherche)”. *La Pensée*, n° 151. Paris: mai-juin 1970. p. 11.

a teoria dos diversos *aparelhos ideológicos de Estado* (religioso, escolar, familiar, de informação, etc.).

Mas, no final de sua caminhada, Barthes descobriu que o poder revelava-se “plural no espaço social [...e] perpétuo no tempo histórico” (Lç, p. 12). Foi-lhe forçoso constatar, por um lado, que não existe apenas um poder, mas poderes:

Em toda parte, de todos os lados, chefes, aparelhos enormes ou minúsculos, grupos de opressão ou de pressão; em toda parte, vozes ‘autorizadas’, que se autorizam a fazer ouvir o discurso de todo poder [...]. Adivinhamos, então, que o poder está presente nos mecanismos mais sutis da troca social: não somente no Estado, nas classes, nos grupos, mas ainda nas modas, nas opiniões correntes, nos espetáculos, nos jogos, nos esportes, nas informações, nas relações familiares e privadas e até mesmo nas pressões liberadoras que tentam contestá-lo (Lç, p. 11).

Por outro lado, que o poder é

perpétuo no tempo histórico: expulso, extenuado aqui, reaparece acolá; não definha jamais: façam uma revolução para destruí-lo, imediatamente voltará a renascer, a germinar no novo estado de coisas (Lç, p. 12).

Barthes explica essa existência múltipla e permanente do poder pela sua presença na linguagem. Há aí, senão uma influência de Michel Foucault, pelo menos uma certa convergência entre ambos. Para Foucault, “o discurso está na ordem das leis”, dirigido, enquadrado pelas instituições vigentes: sua produção é vigiada, “controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos”, internos e externos, de controle e de delimitação. Estes reservam-lhe e ao mesmo tempo impõem-lhe um lugar “que o honra, mas que o desarma”<sup>7</sup>; simultaneamente, lhe atribuem um poder que procede das leis, das instituições — do poder. Na mesma linha, para Barthes, a explicação da resistência e da ubiquidade do poder é que

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971. p. 9-11 e 9.

o poder é o parasita de um organismo trans-social, ligado a toda a história do homem, e não somente à sua história política, histórica. Este objeto, no qual o poder se inscreve, desde todo o sempre humano, é: a linguagem — ou, para ser mais preciso, sua expressão obrigatória: a língua (Lç, p. 12).

Entende-se melhor a guerra cultural, a guerra das linguagens, a guerra dos sentidos. Nessa situação, o que fazer?

## 2. O engajamento

Neste mundo, que o poder molda à sua imagem, penetrando em todos seus lugares e recantos, o que fazer? Será que o intelectual pode se engajar e como pode fazê-lo?

Nos anos cinqüenta, Barthes responde positivamente à questão. Definindo o intelectual como “uma consciência, ou melhor ainda: um olhar”<sup>8</sup>, lhe atribui a tarefa de desvendar, fazer vir à tona, revelar a presença da história e do poder num objeto — a linguagem: lhe propôs construir “uma ciência dos signos” que fosse um instrumento de crítica social, uma “semiologia geral de nosso mundo burguês”. Mostrou o caminho, produzindo, entre outros, *Le Degré zéro de l'écriture* e *Mythologies*.

No fim dos anos 60, as preocupações centrais de Barthes conheceram uma certa mudança, sua semiologia

coloriu-se diferentemente, embora conservando o mesmo objeto, político — pois não existe outro. [...].

[...] a semiologia de que falo voltou, então, ao Texto (Lç, p. 33-34).

A “Apresentação” de fevereiro de 1970 a *Mythologies* indicava uma direção: preconizava a necessidade e a possibilidade da busca de uma “certa liberação do significante” (My, p. 7). A primeira manifestação importante dessa mudança data do mesmo ano: foi *L'Empire des sens*, ensaio que “situa-se em um momento de minha vida quando senti a necessidade de entrar inteiramente no significante” (GV, p. 83).

---

<sup>8</sup> BARTHES. *Mythologies*. (1957). Paris: Le Seuil, coll. “Points”, 1970. p. 189. Doravante referido através da abreviação “My”.

## A entrada no significante

Tratava-se, da parte de Barthes, “não de uma volta atrás”, mas de um “deslocamento” (GV, p. 84), cujas causas explicou em vários lugares. Do ponto de vista mais geral, “esse deslocamento ocorreu porque a sociedade intelectual mudou, nem que fosse apenas através da ruptura de maio de 68”. Mais precisamente, isto significa duas ordens de elementos: “Por um lado, trabalhos contemporâneos modificaram e modificam a imagem crítica do sujeito social e do sujeito falante”. Por outro lado, o próprio poder mudou; não é mais único, proliferou, propagou-se:

[...] ficou visível que, na medida em que os aparelhos de contestação se multiplicavam, o próprio poder, enquanto categoria discursiva dividida-se, estendia-se como água que corre por tudo, cada grupo de oposição tornando-se, por sua vez e à sua maneira, um grupo de pressão e entoando, em seu próprio nome, o discurso mesmo do poder, o discurso universal: uma espécie de excitação moral tomou conta dos corpos políticos, e, mesmo quando se reivindicava a favor do gozo, era num tom cominatório. Viu-se, assim, a maioria das liberações postuladas, as da sociedade, da cultura, da arte, da sexualidade, enunciarem-se sob formas de um discurso do poder: vangloriava-se em fazer aparecer o que tinha sido esmagado, sem ver que, desta maneira, esmagava-se em outro lugar (Lç, p. 33-34).

O “inimigo capital” continua a ser, em termos gerais, “a norma burguesa” (My, p. 8); porém, Barthes está agora consciente de que o poder penetra em todos os lugares e, sobretudo, em todas as linguagens. Manifesta-se, sem dúvida, sob a forma dos discursos do poder, a “linguagem encrática (aquela que se produz e se propaga sob a proteção do poder)”<sup>9</sup>. Mas, sobretudo, discretamente, sem ninguém estar consciente, incansavelmente, sem falhas, o poder impregna a língua, gerando “discursos de poder” que são ainda mais nocivos, porque se ignora ou se subestima sua existência e seus perigos: “O poder (*a libido dominandi*) está aí, oculto em todo discurso que se produz, mesmo que seja a partir de um lugar exterior ao poder” (Lç, p. 10).

Diante desta nova situação, Barthes entende que as formas de seu combate de sempre contra o poder devem evoluir e precisa seu alvo:

---

<sup>9</sup> Idem. *Le Plaisir du texte*. Paris: Le Seuil, coll. “Tel quel”, 1973. p. 66. Doravante referido através da abreviação “PT”.

Alguns esperam de nós, intelectuais, que nos agitemos a todo momento contra o Poder; mas nossa verdadeira guerra está em outro lugar; é contra os poderes, e não é um combate fácil (Lç, p. 11-12).

Ele também precisa os terrenos, os meios, os instrumentos, as armas desse combate. Inicialmente, a crítica ideológica e semiológica “precisa ser tornada mais sutil” (My, p. 9). No que lhe toca, não poderia mais se “contentar em colocar em relação formas com conteúdos ideológicos como o f[e]z em *Mythologies*. [...] Agora é necessário levar o combate mais longe, [...]” (GV, p. 84). Mas, aonde?

Barthes alerta contra a tentação — à qual numerosos elementos de vanguarda cederam — de lançar-se em tentativas de criação de uma contra-cultura ou de uma não-cultura:

[...] em um certo sentido, tudo é cultural, e é impossível praticar uma não-cultura. A cultura é uma fatalidade à qual estamos condenados. Assim, desenvolver uma ação contra-cultural radical não passa de um mero deslocamento da linguagem [...]. Uma atitude de destruição radical da cultura parece-me, portanto, irrefletida, relativamente ineficaz e com valor apenas expressivo (GV, p. 145).

Não somente está condenada ao fracasso, mas, ao nível da linguagem, revela-se um profundo engodo:

Não há nenhum lugar sem linguagem: não se pode opor a linguagem, o verbal e até mesmo o verboso a um espaço puro, digno, que seria o espaço do real e da verdade, um espaço fora da linguagem [... A] linguagem perpassa todo o real; não há real sem linguagem. Qualquer atitude que consiste em se resguardar da linguagem, atrás de uma não-linguagem ou de uma linguagem pretensamente neutra ou insignificante, é uma atitude de má fé [...]. Não podemos passar para o não-discurso porque o não discurso não existe; mesmo as atitudes mais terroristas, mais extremistas, prestam-se à recuperações muito rápidas (GV, p. 153-154).

Se é impossível colocar-se fora da cultura, fora da linguagem, o único combate possível está no seu seio: “[...] penso que não há outra solução senão aceitar essa fatalidade da cultura. É necessário, portanto, trabalhar para a sua destruição ou para a sua mutação desde dentro” (GV, p. 145). Que tipo de trabalho é possível? A função do intelectual — “ser de linguagem” — é “crítico a linguagem burguesa sob o próprio reino da burguesia; deve ser, ao mesmo tempo, um analista e um utopista, representar simultaneamente as

dificuldades e os desejos loucos do mundo [...]” (GV, p. 187). É um trabalho que “não é de politização, mas de crítica dos sentidos, de crítica do sentido” (GV, p. 147). Como? Entrando “inteiramente no significante”, o que implica “no recuo do significado, mesmo que este fosse altamente estimável por sua natureza política”:

É necessário agora levar o combate mais longe, tentar fissurar não os signos, significantes de um lado, significados de outro, mas a própria idéia de signo: operação que se poderia chamar de semioclastia.

[...]. É necessário, em nosso ocidente, em nossa cultura, em nossa língua e em nossas linguagens, empreender uma luta de morte, uma luta histórica com o significado (GV, p. 83-84).

### Niilismo, destruição do significado e texto

O estado de espírito, a filosofia, que inspira esse trabalho, orienta seus meios, é o niilismo. Um niilismo muito particular, que busca a “destruição do sentido” (ibidem), a destruição do significado, a destruição do discurso ocidental. A idéia de *destruir* é, para Barthes, sinônimo de “perturbar, subverter” (GV, p. 91) — termos que passa a preferir porque são mais fiéis à atitude geral que comanda seu procedimento, marcado pela reflexividade, pela recusa da repetição, pela busca do deslocamento permanente:

“A única subversão possível em matéria de linguagem é deslocar as coisas. A cultura burguesa está em nós: em nossa sintaxe, na maneira como falamos, até talvez numa parte de nosso prazer. Não podemos passar para o não-discurso porque o não-discurso não existe; mesmo as atitudes mais terroristas, as mais extremistas prestam-se à recuperações muito rápidas. O único combate que sobra não é franco, mas no mais das vezes amortecido, insidioso. Não é sempre triunfante, mas deve tentar deslocar as linguagens, tentar criar uma nova tipologia da linguagem com a linguagem burguesa, com suas figuras de retórica, com suas maneiras sintáticas, com seus valores de palavras: um espaço novo onde o sujeito da escritura e o da leitura não tem exatamente o mesmo lugar. É todo o trabalho da modernidade” (GV, p. 153-154).

Esse espaço novo — onde se pode “entrar inteiramente no significante” (GV, p. 83), onde se pode subverter, perturbar, onde a língua pode ser “combatida, desviada: não pela mensagem da qual é o instrumento, mas pelo jogo das palavras do qual é o palco”, onde se pode “trapacear com a língua, trapacear a língua” — é a literatura ou escritura ou texto (“Posso [...] dizer indiferentemente literatura, escritura ou texto” [Lç, p. 17, 16 e 17]).

É que “o texto é atópico, senão no seu consumo, pelo menos na sua produção”. É também, que, na guerra das linguagens, pode haver momentos tranqüilos e esses momentos são textos” (PT, p. 49), pois,

“[...] nesse concerto de pequenas dominações, o Texto [...] apareceu como o próprio índice do *despoder*. O Texto contém em si a força que permite fugir infinitamente da palavra gregária (aquela que se agrega), mesmo quando ela busca reconstituir-se nele; ele repele sempre para mais longe — e é esse movimento de *miragem* que tentei descrever e justificar há pouco, falando em literatura —, ele repele para outro lugar, um lugar não classificado, atópico, se é que se pode assim dizer, longe dos *topoi* da cultura politizada, “esta obrigação de formar conceitos, espécies, formas, fins, leis... esse caso dos mundos idênticos”, de que fala Nietzsche; o texto levanta, fraca, transitoriamente, a camada de generalidade, de moralidade, de in-diferença (separemos bem o prefixo do radical) que pesa sobre nosso discurso coletivo” (Lç, p. 34).

Em resumo e finalmente, o texto é o único lugar onde se pode “ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem” (Lç, p. 16).

## 1. Obras de Roland Barthes e abreviações utilizadas

BL: *Le Bruissement de la langue (Essais critiques IV)*. Paris: Le Seuil, 1984. Edição portuguesa: *O rumor da língua*. Trad. Antônio Gonçalves. Lisboa: Ed. 70, col.m “Signos”, s.d. Edição brasileira: *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. Prefácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GV: *Le Grain de la voix — Entretiens 1962-1980*. Paris: Le Seuil, 1981. Edição portuguesa: *O grão da voz — Entrevistas 1962-1980*. Trad. Teresa Meneses e Alexandre Melo. Lisboa: Ed. 70, col. “Signos”, s.d. [1982?].

Lç: *Leçon*. Paris: Le Seuil, 1978.

Edição portuguesa: *Lição*. Trad. Ana Mafalda Leite. Lisboa: Ed. 70, col. “Signos”, s.d. [1979].

Edição brasileira: *Aula*. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1980.

My: *Mythologies*. (1957) Paris: Le Seuil, coll. “Points”, 1970.

Edição brasileira: *Mitologias*. Trad. Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1982.

PT: *Le Plaisir du texte*. Paris: Le Seuil, coll. “Tel quel”, 1973.

Edição portuguesa: *O prazer do texto*. Trad. Maria Margarida Barahona. Prefácio de Eduardo Prado Coelho. Lisboa: Ed. 70, col. “Signos”, s.d. [1974].

Edição brasileira: *O prazer do texto*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1977.

## 2. Outros autores

ALTHUSSER, Louis. “Idéologie et appareils idéologiques d’État (notes pour une recherche)”. *La Pensée*, n° 151. Paris, mai-juin 1970.

FOUCAULT, Michel. *L’Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

MARX, Karl. *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Œuvres choisies*, en trois volumes. Vol. 1. Moscou: Éd. du progrès, 1976.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Roland Barthes: o saber com sabor*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, col. “Encanto Radical”, 1985.