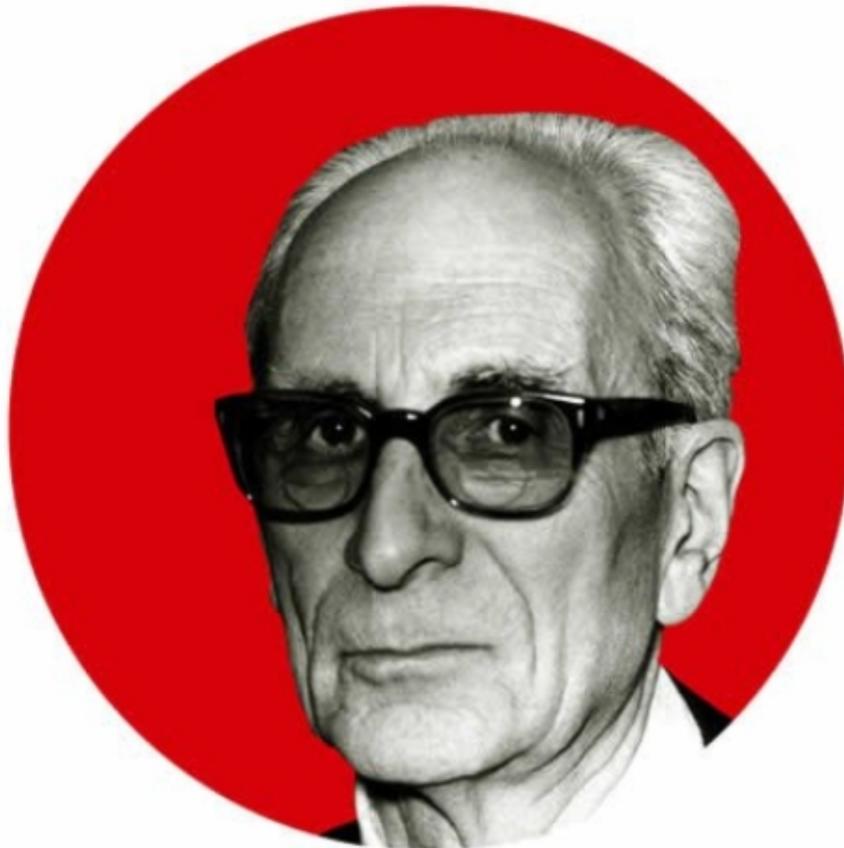


LA VIOLENCIA DE LA LETRA: DE LÉVI-STRAUSS A ROUSSEAU

De la Gramatología

Jacques Derrida

Claude Levi-Strauss



orange ● press

SEGUNDA PARTE

NATURALEZA, CULTURA, ESCRITURA

LA VIOLENCIA DE LA LETRA: DE LÉVI-STRAUSS A ROUSSEAU

¿Hablaré, al presente, de la escritura? No, tengo vergüenza de divertirme con esas simplezas en un tratado sobre la educación.

Emilio o acerca de la educación.

[la escritura] parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación... Concertadas, la escritura y la perfidia penetran en ellos.

“La leçon d’écriture” en *Tristes tropiques*.

La metafísica ha constituido un sistema de defensa ejemplar contra la amenaza de la escritura. Ahora bien, ¿qué liga la escritura a la violencia? ¿Qué debe ser la violencia para que algo se iguale en ella a la operación de la huella [trace]?

¿Y por qué hacer jugar este problema en la afinidad o la filiación que encadena Lévi-Strauss a Rousseau? A la dificultad de justificar este estrechamiento histórico se añade otra: ¿qué es la descendencia en el orden del discurso y del texto? Si llamamos aquí, de una manera un tanto convencional, *discurso* a la *representación* actual, viviente, consciente, de un texto en la experiencia de los que lo escriben o lo leen, y si el texto desborda sin cesar esta representación por todo el sistema de sus recursos y de sus leyes propias, entonces la cuestión genealógica excede con amplitud las posibilidades que hoy se nos dan para elaborarla. Sabemos que la metáfora que describe sin faltas la genealogía de un texto está aún *prohibida*. En su sintaxis y su léxico, en su espaciamento, por su puntuación, sus lagunas, sus márgenes, la pertenencia histórica de un texto nunca es una línea recta. Ni causalidad por contagio. Ni simple acumulación de capas. Ni pura yuxtaposición de piezas tomadas en préstamo. Y si un texto se da siempre una cierta representación de sus propias raíces. éstas no viven sino de esa representación, vale decir del hecho de no tocar nunca el suelo. Lo cual destruye sin duda su *esencia radical*, pero no la necesidad de su *función enraizante*. Decir que nunca se hace más que entrelazar las raíces hasta el infinito, constriñéndolas a enraizarse en raíces, a repasar por los mismos puntos, a que redupliquen antiguas adherencias, a circular entre sus diferencias, a que se enrollen sobre sí mismas o se envuelvan recíprocamente, decir que un texto nunca es más que un *sistema de raíces*, es

sin duda contradecir a la vez el concepto del sistema y el esquema de la raíz. Pero para no ser una pura apariencia, esta contradicción no cobra sentido de contradicción y no recibe su “ilegismo” sino por el hecho de ser pensada en una configuración finita -la historia de la metafísica- tomada en el interior de un sistema de raíces que no termina en ella y que carece aún de nombre.

Ahora bien, la conciencia de sí del texto, el discurso circunscripto donde se articula la representación genealógica (por ejemplo aquella parte del “siglo XVIII” que Lévi-Strauss constituye al adscribirsele), sin confundirse con la genealogía misma, desempeña, precisamente por esta desviación, un papel organizador en la estructura del texto. Inclusive si se tuviera el derecho de hablar de ilusión retrospectiva, ésta no sería un accidente o un desecho teórico; se debería dar cuenta de su necesidad y de sus efectos positivos. Un texto tiene siempre varias edades, y la lectura debe tomar un partido con respecto a ellas. Y esta representación genealógica de sí es ya en sí misma representación de una representación de sí: lo que el “siglo XVIII francés”, ejemplo y si algo semejante existe, construía ya como procedencia o su propia presencia.

El juego de estas pertenencias, tan manifiesto en los textos de la antropología y de las “ciencias humanas”, ¿se produce por entero en el interior de una “historia de la metafísica”? ¿Fuerza en alguna parte su clausura? Tal es quizá el horizonte más vasto de los problemas que aquí serán apoyados en ciertos ejemplos. A los cuales se puede dar nombres propios: los sostenedores del discurso, Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss; o nombres comunes: los conceptos de análisis, de génesis, de origen, de naturaleza; de cultura, de signo, de habla, de escritura, etc.; en fin el nombre común de nombre propio.

Indudablemente el *fonologismo* es, en el interior de la lingüística como de la metafísica, la exclusión o el rebajamiento de la escritura. Pero también es la autoridad acordada a una ciencia que se quiere considerar como el modelo de todas las ciencias llamadas humanas. En ambos sentidos el estructuralismo de Lévi-Strauss es un fonologismo. Lo que ya hemos aproximado en cuanto a los “modelos” de la lingüística y de la fonología nos impide delinear una antropología estructural sobre la cual ejerce una fascinación tan *declarada* la ciencia fonológica: por ejemplo en *Lenguaje y parentesco* que habría que interrogar línea por línea.

“El nacimiento de la fonología ha trastornado esta situación. No sólo ha renovado las perspectivas lingüísticas; una transformación de esa amplitud no se limita a una disciplina particular. La fonología no puede dejar de desempeñar, frente a las ciencias sociales, el mismo papel renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha cumplido respecto del conjunto de las ciencias exactas.” (p. 31.)

Si quisiéramos elaborar aquí la cuestión del *modelo*, habría que destacar todos los “como” y los “igual que” que puntúan la demostración, regulando y autorizando la analogía entre lo fonológico y lo sociológico, entre los fonemas y los términos de parentesco. “Analogía sorprendente”, nos dice, pero en la que el funcionamiento de los “como” nos muestra claramente que se trata allí de una muy segura pero muy pobre generalidad de leyes estructurales, que dominan sin duda los sistemas considerados, pero sin duda también muchos otros, y sin privilegio: fonología ejemplar como el ejemplo en la serie y no como el modelo regulador. Pero en este terreno los problemas han sido planteados, articuladas las

objeciones, y como el fonologismo *epistemológico* que erige una ciencia como patrón supone el fonologismo *lingüístico y metafísico* que eleva la voz por encima de la escritura, es a éste último al que intentaremos reconocer en primer término.

Porque Lévi-Strauss ha escrito sobre la escritura. Pocas páginas sin duda,  en muchos aspectos notables: muy bellas y hechas para sorprender, enunciando bajo la forma de la paradoja y la modernidad el anatema que Occidente ha repetido obstinadamente, la exclusión por la cual éste se ha constituido y reconocido, desde el *Fedro* hasta el *Curso de lingüística general*.

Otra razón para releer a Lévi-Strauss: si, como ya lo hemos probado, no puede pensarse la escritura sin dejar de confiar, como en una evidencia sobreentendida, en todo el sistema de las diferencias entre la *physis* y su otro (la serie de sus “otros”: el arte, la técnica, la ley, la institución, la sociedad, la inmotivación, lo arbitrario, etc.) y en toda la conceptualidad que se le ordena, debe seguirse con la mayor atención la inquieta marcha de un científico que tanto en una etapa de su reflexión se funda sobre esta diferencia, como nos conduce a su punto de borradura: “La oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que hemos insistido antes, hoy nos parece ofrecer un valor sobre todo metodológico.” 

[iii]  duda Lévi-Strauss nunca fue sino de un punto de borradura a otro. Ya *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), dominadas por el problema de la prohibición del incesto, sólo acreditaba la diferencia alrededor de una sutura. Con esto, una y otra sólo se volvían más enigmáticas. Y sería riesgoso decidir si la sutura -la prohibición del incesto- es una extraña excepción que se encontraría en el sistema transparente de la diferencia, un “hecho”, como dice Lévi-Strauss, con el cual “nos encontramos entonces confrontados” (p. 9); o al contrario, el origen de la diferencia entre naturaleza y cultura, la condición, fuera de sistema, del sistema de la diferencia. La condición no sería un “escándalo” salvo si se la quisiera comprender *dentro* del sistema del que, precisamente, es condición.

“Supongamos pues que todo lo que es universal, en el hombre, deriva del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos hallamos entonces confrontados con un hecho o más bien un conjunto de hechos, que no está lejos, a la luz de las definiciones precedentes, de aparecer como un escándalo:... porque la prohibición del incesto presenta sin el menor equívoco, e indisolublemente reunidos, los dos caracteres donde hemos reconocido los atributos contradictorios de dos órdenes exclusivos: constituye una regla, pero una regla que, única entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad” (p. 9).

Pero el “escándalo” no había aparecido más que en un determinado momento del análisis; cuando, renunciando a un “análisis real” que nunca nos daría la diferencia entre naturaleza y cultura, se pasaba a un “análisis ideal” que permite definir el “doble criterio de la norma y de la universalidad”. Es entonces a partir de la confianza depositada en la diferencia entre los dos análisis que el escándalo adquiriría sentido de escándalo. ¿Qué significaba esa confianza? Aparecía ante sí misma como el derecho del científico de utilizar los “instrumentos de método” cuyo “valor lógico” está anticipado, en estado de

precipitación respecto del “objeto”, de la “verdad”, etc., a aquello con miras a lo cual opera la ciencia. Estas son las primeras palabras -o casi- de *Las estructuras...*

“... se comienza a comprender que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (diríamos hoy con mayor agrado: estado de naturaleza y estado de cultura), a falta de una significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su utilización, por la sociología moderna, como un instrumento de método” (p. 1).

Se ve: en cuanto al “valor metodológico” de los conceptos de naturaleza y cultura no hay evolución ni sobre todo arrepentimiento desde *Las estructuras...* hasta *El pensamiento salvaje*. Tampoco los hay sin duda en cuanto a ese concepto de instrumento de método: en *Las estructuras...* anuncia muy precisamente lo que, diez años después, nos será dicho del *bricolage*, de los instrumentos como “medios de a bordo”, conservados en virtud del principio de que “eso siempre puede servir”. “Como el *bricolage* sobre el plano técnico, la reflexión mítica puede alcanzar sobre el plano intelectual resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, a menudo se ha notado el carácter mitopoético del *bricolage*” (p. 36). Faltaría, seguramente, preguntarse si el etnólogo se piensa como “ingeniero” o como *bricoleur*. *Lo crudo y lo cocido* se presenta como “el mito de la mitología” (Prefacio, p. 21).

Sin embargo, la cancelación de la frontera entre naturaleza y cultura no se produce por el mismo gesto desde *Las estructuras...* a *El pensamiento salvaje*. En el primer caso, se trata más bien de respetar la originalidad de una sutura escandalosa. En el segundo, de una reducción, por cuidado que ponga en no “disolver” la especificidad de lo que analiza:

“...no bastaría con haber reabsorbido humanidades particulares en una humanidad general; esta primer., empresa trae otras que Rousseau [cuya ‘clarividencia habitual’ acaba de alabar Lévi-Strauss] no habría admitido tan de buen grado y que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas” (pp. 357/358).

Conservando y anulando a la vez oposiciones conceptuales heredadas, este pensamiento se mantiene como el de de Saussure en los límites: a veces en el interior de una conceptualidad no criticada, a veces pesando sobre las clausuras y trabajando en su deconstrucción.

Finalmente, y esta última cita nos remite necesariamente a ello, ¿por qué Lévi-Strauss y Rousseau? Esta conjunción deberá justificarse progresivamente y desde el interior. Pero ya se sabe que Lévi-Strauss no. sólo se siente de *acuerdo* con Jean-Jacques, su heredero por el corazón Y por lo que podría llamarse el afecto teórico. A menudo se presenta también como el discípulo moderno de Rousseau, lo lee como el *institutor* y no solamente como el profeta de la etnología moderna. Podrían citarse cien textos a la gloria de Rousseau. Recordemos no obstante, al final de *El totemismo en la actualidad*, ese capítulo sobre “El totemismo desde adentro”: “fervor militante”, “por la etnografía”, “clarividencia sorprendente” de Rousseau que, “más perspicaz que Bergson” e “inclusive antes del descubrimiento del

totemismo” ha “penetrado en lo que abre la posibilidad del totemismo en general” (pp. 144 y sigs.), a saber:

1. La *piEDAD*, esa afección fundamental, tan primitiva como el amor de sí, y que nos une naturalmente a los demás: al hombre, por cierto, pero también a todo ser vivo.

2. La esencia *originariamente metafórica*, puesto que pasional, dice Rousseau, de nuestro *lenguaje*. Lo que autoriza aquí la interpretación de Lévi-Strauss es ese *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, del que más adelante intentaremos una lectura paciente: “Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones [y no las necesidades], sus primeras expresiones fueron tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer”. Es todavía en “El totemismo desde adentro” donde queda definido el segundo *Discurso* “el primer tratado de antropología general con que cuenta la literatura francesa. En términos casi modernos, Rousseau plantea allí el problema central de la antropología: el del pasaje de la naturaleza a la cultura” (p. 145). Pero he aquí el homenaje más sistemático: “Rousseau no se ha limitado a prever la etnología: la ha fundado. Primero de manera práctica, escribiendo ese *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que plantea el problema de las relaciones entre naturaleza y cultura, y donde se puede ver el primer tratado de etnología general; y después sobre el plano teórico, distinguiendo con una claridad y una concisión admirables, el objeto propio del etnólogo de aquel del moralista y del historiador: “Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a llevar la vista lejos; primero hay que observar las diferencias para descubrir las propiedades” (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. VIII).

Tenemos aquí, entonces, un rousseaunismo declarado y militante. Ello nos impone ya un problema muy general que orientará más o menos directamente todas nuestras lecturas: ¿en qué medida la pertenencia de Rousseau a la metafísica logocéntrica y a la filosofía de la presencia -pertenencia que ya hemos podido reconocer y cuya figura ejemplar tendremos que delinear- asigna límites a un discurso científico? ¿Necesariamente retiene ésta en su clausura la disciplina y la fidelidad rousseauniana de un etnólogo y de un teórico de la etnología moderna?

Si esta pregunta no bastara para encadenar el desarrollo que va a seguir a nuestro propósito inicial, quizá se debería volver:

1. a esa digresión sobre la violencia que *no sobreviene* de afuera, para sorprenderlo, a un lenguaje inocente, que padece la agresión de la escritura como el accidente de su mal, de su derrota y de su caducidad; sino violencia originaria de un lenguaje que es ya desde siempre una escritura. En ningún momento, pues, se rebatirá a Rousseau y a Lévi-Strauss cuando ligan el poder de la escritura al ejercicio de la violencia. Pero radicalizando este tema, dejando de considerar esta violencia como *derivada* respecto de un habla naturalmente inocente, se hace cambiar todo el sentido de una proposición -la unidad de la violencia y de la escritura- a la que es preciso entonces cuidarse de abstraer y aislar.

2. a esa otra elipsis sobre la metafísica o la onto-teología del logos (por excelencia en su momento hegeliano) como esfuerzo impotente y onírico de dominar la ausencia reduciendo la metáfora en la parusía absoluta del sentido. Elipsis sobre la escritura originaria en el lenguaje como irreductibilidad de la metáfora, que es necesario pensar aquí en su posibilidad y más acá de su repetición retórica.

Ausencia irremediable del nombre propio. Rousseau sin duda creía en un lenguaje que se iniciaba en la figura, pero no creía menos, lo veremos suficientemente, en un progreso hacia el sentido propio. “El lenguaje figurado fue el primero en nacer”, dice, pero para agregar: “el sentido propio fue el último en encontrarse” (*Ensayo*).  a esta escatología de lo *propio* (prope, proprius, proximidad consigo, presencia consigo, propiedad, limpieza [propreté] que planteamos la cuestión del grafeín.

1. La guerra de los nombres propios

Pero, ¿cómo distinguir por escrito un hombre a quien se nombra de un hombre a quien se llama? Es realmente un equívoco que hubiera resuelto el punto vocativo.

Ensayo sobre el origen de las lenguas.

Vuelta, desde *Tristes tópicos* al *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, de la *Lección de escritura* dada a la lección de escritura rehusada por quien tenía “vergüenza de divertirse” con las “simplezas” de la escritura en un tratado sobre la educación, nuestra pregunta quizá quede mejor delimitada: ¿dicen ambos la misma cosa? ¿Hacen la misma cosa?

En esos *Tristes tópicos* que a la vez son *Confesiones* y una especie de suplemento al *Supplément au voyage du Bougainville*, la “Leçon d’écriture” marca un episodio de lo que podría llamarse la guerra etnológica, el enfrentamiento esencial que abre la comunicación entre los pueblos y las culturas, aun cuando esa comunicación no se practique bajo el signo de la opresión colonial o misionera. Toda la “Leçon d’écriture” está recitada en el registro de la violencia contenida o diferida, violencia a veces sorda, pero siempre oprimente y gravosa. Y que pesa en diversos lugares y momentos de la *relación*: en el relato de Lévi-Strauss como en la relación entre individuos y grupos, entre culturas o en el interior de la misma comunidad. ¿Qué puede significar la relación con la escritura en estas diversas instancias de la violencia?

Penetración entre los Nambikwara. Afecto del etnólogo por aquellos a quienes ha consagrado, se sabe, una de sus tesis, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (1948). Penetración, entonces, en el “mundo perdido” de los Nambikwara, “pequeña banda de indígenas nómades que están entre *los más primitivos* que puedan encontrarse en el mundo” sobre “un territorio grande como Francia”, atravesado por una *picada* (pista grosera cuyo “trazado” [«tracé»] es casi “indiscernible de la maleza”: sería preciso meditar en conjunto la posibilidad de la ruta y de la diferencia como escritura, la historia de la escritura y la historia de la ruta, de la ruptura, de la *via rupta*, de la vía rota, franqueada, *fracta*, del espacio de reversibilidad y de repetición trazado [tracé] por la apertura, la separación y el espaciamento violento de la naturaleza, de la selva natural, virgen, salvaje. La *silva* es salvaje, la *via rupta* se escribe, se discierne, se inscribe violentamente como diferencia, como forma impuesta en la *hylé*, en la foresta, en la madera como materia: es difícil imaginar que el acceso a la posibilidad de los trazados [tracés] camineros no sea al mismo tiempo acceso a la escritura). El territorio de los Nambikwara está atravesado por la línea de una picada autóctona. Pero también por otra *línea*, esta vez

importada

Hilo de una línea telefónica abandonada, “vuelta inútil ni bien colocada” y que “se distiende sobre postes que no se reemplazan cuando caen podridos, víctimas de las termitas o de los indios que toman el zumbido característico de una línea telegráfica por el de una colmena de abejas silvestres trabajando”.

Los Nambikwara, cuyo hostigamiento y crueldad -presunta o no- son muy temidos por el personal de la línea, “retrotraen al observador a lo que de buen grado tomaría -pero erróneamente- por una infancia de la humanidad”. Lévi-Strauss describe el tipo biológico y cultural de esa población cuyas técnicas, economía, instituciones y estructuras de parentesco, por primarias que sean, les conceden por cierto un lugar de derecho dentro del género humano, dentro de la sociedad llamada humana y del “estado de cultura”. Hablan y prohíben el incesto. “Todos eran parientes entre sí, los Nambikwara desposaban con preferencia una sobrina de la especie llamada *cruzada* por los etnólogos; hija de la hermana del padre o del hermano de la madre.” Otra razón para no dejarse apresar por la apariencia y para no creer aquí que se asiste a una “infancia de la humanidad”: la estructura de la lengua. Y sobre todo su *uso*. Los Nambikwara utilizan varios dialectos, varios sistemas según las situaciones. Y es aquí que interviene un fenómeno que puede llamarse groseramente “lingüístico” y que deberá interesarnos ante todo. Se trata de un *hecho* que no tendremos los medios de interpretar más allá de sus condiciones generales de posibilidad, de su *a priori*; cuyas causas fácticas y empíricas -tal como operan en esta situación determinada- nos escapan, y que por otra parte no constituyen el objeto de ninguna pregunta por parte de Lévi-Strauss, que se contenta aquí con comprobar. Ese hecho interesa a lo que hemos adelantado sobre la esencia o sobre la energía del grafein como borradora originaria del nombre propio. Existe escritura desde que se tacha el nombre propio dentro de un sistema, existe “sujeto” ni bien se produce esa obliteración, de lo propio, es decir desde la aparición de lo propio y a partir de la alborada del lenguaje. Esta proposición es de esencia universal y se la puede producir *a priori*- Cómo se pasa después de ese *a priori* a la determinación de los hechos empíricos, es una pregunta a la cual aquí no se puede responder en general. En primer término porque, por definición, no hay respuesta general a una pregunta de esta forma.

Al encuentro de tal *hecho*, entonces, vamos aquí. No se trata de la borradora estructural de lo que creemos ser nuestros nombres propios; no se trata de la obliteración que, paradójicamente, constituye la legibilidad originaria de eso mismo que ella tacha, sino de una prohibición que pesa como sobreimpresión, en ciertas sociedades, sobre el uso del nombre propio: “El empleo del nombre propio está prohibido entre ellos”, anota Lévi-Strauss.

Antes de aproximarnos a ella, señalemos que esta prohibición es necesariamente derivada respecto de la tachadura constituyente del nombre propio en lo que hemos denominado la archi-escritura, vale decir en el juego de la diferencia. Porque los nombres propios ya no son más nombres propios, porque su producción es su obliteración, porque la tachadura y la imposición de la letra son originarias, porque no sobrevienen en una inscripción propia; porque el nombre propio nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad

transparente y presente bajo la obliteración; porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en una clasificación y por ende dentro de un sistema de diferencias, dentro de una escritura que retiene las huellas [traces] de diferencia, ha sido posible la prohibición, ha podido jugar, y eventualmente ser transgredida, como vamos a verlo. Transgredida, vale decir restituida a la obliteración y a la no-propiedad de origen.

Esto concuerda por otra parte estrictamente con una intención de Lévi-Strauss. En “Universalización y particularización” (*El pensamiento salvaje*, cap. VI) se demuestra que “no se nombra jamás, se clasifica al otro... o uno se clasifica a sí mismo”.  demostración anclada en algunos ejemplos de prohibiciones que afectan aquí o allá el uso de los nombres propios. Sería sin duda necesario distinguir cuidadosamente la necesidad esencial de la desaparición del nombre propio y la prohibición determinada que eventual y ulteriormente puede añadirse o articularse con ella. La no-prohibición tanto como la prohibición presupone la obliteración fundamental. La no-prohibición, la conciencia o la exhibición del nombre propio, no hace más que restituir o descubrir una impropiedad esencial e irremediable. Cuando dentro de la *conciencia* el nombre *se dice* propio, ya se clasifica y se oblitera *al llamarse*. No es más que un nombre que presuntamente *se dice* propio.

Si se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz de producir, vale decir de obliterar sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria practica la escritura en general. A la expresión de “sociedad sin escritura” no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir etnocéntrico, de la escritura. El desprecio por la escritura, señalémoslo al pasar, se acomoda muy bien a ese etnocentrismo. Allí no hay sino una paradoja aparente, una de esas contradicciones donde se profiere y se cumple un deseo perfectamente coherente. Por un solo y mismo gesto se desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo, y se rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos. Hemos advertido este gesto en Rousseau y en de Saussure.

Los Nambikwara -el *sujeto* de la “Leçon d’écriture”- serían entonces uno de esos pueblos sin escritura. Ellos no disponen de lo que *nosotros* llamamos la escritura en el sentido corriente. En todo caso, es lo que nos dice Lévi-Strauss: “Se duda que los nambikwara sepan escribir”. En seguida, esta incapacidad será pensada, dentro del orden ético-político, como una inocencia y una no-violencia interrumpidas por la efracción occidental y la “Lección de escritura”. Asistiremos a esa escena. Tengamos un poco de paciencia todavía.

¿Cómo se rehusará a los Nambikwara el acceso a la escritura en general si no determinando a ésta según un modelo? Más tarde nos preguntaremos, confrontando varios textos de Lévi-Strauss, hasta qué punto es legítimo no llamar escritura esos “punteados” y “zigzags” sobre las calabazas, tan brevemente evocadas en *Tristes tropiques*. Pero sobre todo, ¿cómo rehusar la práctica de la escritura en general a una sociedad capaz de obliterar lo propio, es decir a una sociedad violenta? Porque la escritura, obliteración de lo propio clasificado en el juego de la diferencia, es la violencia originaria misma: pura imposibilidad del “punto vocativo”, imposible pureza del punto de vocación. No se puede borrar el “equivoco” que Rousseau anhelaba que fuese “suprimido” por el “punto vocativo”. Porque la existencia de semejante punto dentro de algún código de puntuación no cambiaría para nada el problema. La muerte de la apelación absolutamente propia, que reconoce dentro de un lenguaje a lo otro como otro

puro, que lo invoca como lo que es, es la muerte del idioma puro reservado a lo único. Anterior a la eventualidad de la violencia en sentido corriente y derivado, aquella de que hablará la “Leçon d’écriture”, ahí está, como el espacio de su posibilidad, la violencia de la archi-escritura, la violencia de la diferencia, de la clasificación y del sistema de las apelaciones. Antes de delinear la estructura de esta implicación, leamos la escena de los nombres propios; con otra escena, que de inmediato leeremos, es una preparación indispensable para la “Leçon d’écriture”. De ella está separada por un capítulo y otra escena: “En famille”. Y se la describe en el capítulo XXVI, “Sur la ligne”.

“Par fáciles que fuesen los Nambikwara -indiferentes a la presencia del etnógrafo, a su libreta de notas y a su aparato fotográfico- el trabajo era complicado por razones lingüísticas. Primeramente, el empleo de los nombres propios está prohibido entre ellos; para identificar a las personas, había que seguir el uso de las gentes de la línea, es decir convenir con los indígenas nombres prestados por medio de los cuales se los designaría. Ya sea nombres portugueses como Julio, José María, Luiza; o bien sobrenombres: *Lebre* (liebre) , *Assucar* (azúcar). Inclusive he conocido a uno a quien Rondon, o alguno de sus compañeros, había bautizado Cavaignac a causa de su perilla, rara entre los indios, que son generalmente lampiños. Un día que yo jugaba con un grupo de niños, una de las chiquilinas fue golpeada por una camarada, vino a refugiarse junto a mí y se puso, con gran misterio, a murmurarme algo al oído, que no comprendí, y que estuve obligado a repetir varias veces, de modo que la adversaria descubrió la artimaña y, manifiestamente furiosa, se acercó a su vez para librar lo que pareció un secreto solemne; después de algunas vacilaciones y preguntas, la interpretación del incidente no dejó lugar a dudas. La primera chiquilina había venido, por venganza, a darme el nombre de su enemiga, y cuando ésta se percató de ello, comunicó el nombre de la otra, a guisa de represalia. A partir de ese momento fue muy fácil, aunque poco escrupuloso, excitar a los niños unos contra otros y obtener todos sus nombres. Tras lo cual, creada de ese modo una pequeña complicidad, me dieron sin demasiada dificultad los nombres de los adultos. Cuando éstos comprendieron nuestros conciliábulos, los niños fueron reprendidos, y la fuente de mis informaciones se agotó.”

No podemos entrar aquí en las dificultades de una deducción empírica de esta prohibición, pero se sabe *a priori* que los “nombres propios” cuya interdicción y revelación describe aquí Lévi-Strauss no son nombres propios. La expresión “nombre propio” es impropia, por las mismas razones que recordará *El pensamiento salvaje*. Lo que sella la prohibición es el acto que profiere lo que *funciona* como nombre propio. Y esta función es la conciencia misma. El nombre propio en sentido corriente, en el sentido de la conciencia, no es (diríamos “en verdad” si aquí no debiéramos desconfiar de esa palabra) [viii] que designación de pertenencia y clasificación lingüístico-social. El levantamiento de la prohibición, el gran juego de la denuncia y la gran exhibición de lo “propio” (aquí se trata, señálemoslo, de un acto de guerra, y mucho habría que decir sobre el hecho de que sean chiquilinas quienes se libran a ese juego y a esas hostilidades) consisten no en revelar nombres propios, sino en rasgar el velo que oculta una clasificación y una pertenencia, la inscripción en un sistema de diferencias lingüístico-sociales.

Lo que ocultaban los nambikwara, lo que exponen las niñas en la transgresión, no son más idiomas absolutos, ya son especies de nombres comunes investidos, “abstractos”, si es cierto que los

“sistemas de apelaciones comportan también sus ‘abstractos’”, como puede leerse en *El pensamiento salvaje* (p. 265).

El concepto de nombre propio, tal como Lévi-Strauss lo utiliza sin problematizarlo en *Tristes tropiques*, está entonces lejos de ser simple y manejable. Pasa lo mismo, por lo tanto, con los conceptos de violencia, de astucia, de perfidia o de opresión que puntuarán un poco más adelante la “Leçon d’écriture”. Ya se ha podido comprobar que la violencia, aquí, no sobreviene de una sola vez, a partir de una inocencia original cuya desnudez sería *sorprendida*, en el momento en que se viola el secreto de los nombres que presuntamente *se dicen* propios. La estructura de la violencia es compleja y su posibilidad –la escritura- no lo es menos.

Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archiescritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición. A partir de esta archi-violencia, prohibida y por ende confirmada por una segunda violencia reparadora, protectora, que instituye la “moral”, que prescribe la ocultación de la escritura, la borradura y la obliteración del nombre que presuntamente se dice propio que ya dividía lo propio, una tercera violencia puede *eventualmente* surgir o no surgir (posibilidad empírica) en lo que corrientemente se llama el mal, la guerra, la indiscreción, la violación: que consisten en revelar por efracción el nombre que presuntamente se dice propio, vale decir la violencia originaria que ha privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza [propreté]. Tercera violencia de reflexión, podríamos decir, que desnuda la no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstracto del concepto. En este nivel terciario, el de la conciencia empírica, es que deberían sin duda situarse el concepto común de violencia (el sistema de la ley moral y de la transgresión) cuya posibilidad se mantiene todavía impensada. La escena de los nombres propios está escrita en ese nivel; y más tarde la lección de escritura.

Esta última violencia es tanto más compleja en su estructura cuanto remite a la vez a las dos capas inferiores de la archi-violencia y de la ley. Revela en efecto la primera nominación que era ya una expropiación, pero también desnuda lo que desde entonces hacía función de propio, lo que presuntamente se dice propio, sustituto de lo propio diferido, *percibido* por la *conciencia social y moral* como lo propio, el sello tranquilizador de la identidad consigo, el secreto.

Violencia empírica, guerra en el sentido corriente (astucia y perfidia de las niñas, astucia y perfidia *aparentes* de las niñas, pues el etnólogo las absolverá ofreciéndose como el verdadero y único culpable; astucia y perfidia del jefe indio que representa la comedia de la escritura, astucia y perfidia *aparentes* del jefe indio que toma en préstamo todos sus recursos del intruso occidental) que Lévi-Strauss piensa siempre como un *accidente*. Sobrevendría en un terreno de inocencia, dentro de un, “estado de cultura” cuya bondad natural todavía no se hubiera degradado. 

Esta hipótesis, que verificará la “Leçon d’écriture”, está sostenida por dos indicios de apariencia

anecdótica que pertenecen al decorado de la representación por venir. Anuncian la gran puesta en escena de la Lección y hacen que el arte de la composición brille en ese relato de viaje. Según la tradición del siglo XVIII, la anécdota, la página de confesiones, el fragmento de diario están sabiamente dispuestos, calculados con miras a una demostración filosófica sobre las relaciones entre naturaleza y sociedad, sociedad ideal y sociedad real, vale decir, lo más frecuente, entre la *otra* sociedad y nuestra *sociedad*.

¿Cuál es el primer indicio? La guerra de los nombres propios sigue a la llegada del extranjero y uno no se sorprenderá por ello. Nace en presencia y aun de la presencia del etnógrafo que viene a turbar el orden y la paz natural, la complicidad que liga pacíficamente la buena sociedad consigo misma dentro de su juego. No sólo la gente de la línea ha impuesto a los indígenas sobrenombres ridículos, obligándolos a asumirlos desde adentro (liebre, azúcar, Cavaignac) sino que es la irrupción etnográfica quien rompe el secreto de los nombres propios y la inocente complicidad que regula el juego de las niñas. El etnólogo es quien viola un espacio virginal tan seguramente connotado por la escena de un juego y de un juego de niñas. La simple presencia del extranjero, la sola apertura de su ojo no puede dejar de provocar una violación: el *a parte*, el secreto murmurado al oído, los desplazamientos sucesivos de la “artimaña”; la aceleración, la precipitación, una cierta algazara creciente en el movimiento antes de la recaída que sigue a la falta consumada, cuando la “fuente” se “agota”, todo eso hace pensar en una danza, en una fiesta así como en una guerra.

Por tanto, la simple presencia del mirón es una violación. En primer término violación pura: un extranjero silencioso asiste, inmóvil, a un juego de niñas. Que una de ellas haya “golpeado” a una “camarada”, no constituye todavía una auténtica violencia. Ninguna integridad ha sido lastimada. La violencia no aparece sino en el momento en que se puede abrir a la efracción la intimidad de los nombres propios. Y es posible sólo en el momento en que el espacio está trabajado, reorientado por la mirada del extranjero. El ojo del otro llama los nombres propios, los deletrea, hace caer la interdicción que los vestía.

El etnógrafo se contenta en principio con ver. Mirada apoyada y presencia muda. Después las cosas se complican, se vuelven más tortuosas, más laberínticas, cuando se presta al juego de la ruptura del juego, cuando presta oídos y entabla una primera complicidad con la víctima que también es la tramposa. Finalmente, porque lo que cuenta son los nombres de los adultos (es decir quizá los epónimos, y entonces sólo se violaría el secreto del lugar donde los nombres son atribuidos), la denuncia última no puede privarse de la intervención activa del extranjero. Quien por otra parte la reivindica y se acusa de ella. El ha visto, luego oído, pero pasivo ante lo que sin embargo ya sabía provocar esperaba todavía los nombres maestros. La violación no estaba consumada, el fondo desnudo de lo propio se reservaba todavía. Como no se puede, o más bien no se debe incriminar a las niñas inocentes, la violación se llevará a cabo por medio de la intrusión desde entonces activa, pérfida, astuta, del extranjero que luego de haber visto y oído va ahora a “excitar” a las niñas, a desatar las lenguas y a hacerse entregar los nombres preciosos: los de los adultos (la tesis nos dice que sólo “los adultos poseen un nombre que les es propio”, p. 39). Con mala conciencia, seguramente, y esa piedad que Rousseau decía nos une al más extranjero de los extranjeros. Releamos ahora el *mea culpa*, la confesión del etnólogo que carga sobre sí toda la responsabilidad de una violación que lo ha satisfecho. Luego de haberse *entregado* unas a otras las chiquilinas han *entregado* a los adultos.

“La primera chiquilina había venido, por venganza, a darme el nombre de su enemiga, y cuando ésta se percató de ello, comunicó el nombre de la otra, a guisa de represalia. A partir de ese momento fue muy fácil, aunque poco escrupuloso, excitar a las niñas unas contra otras y obtener todos sus nombres. Tras lo cual, creada de ese modo una pequeña complicidad, me dieron sin demasiada dificultad los nombres de los adultos.”

El verdadero culpable no será castigado, cosa que impone a su falta el sello de lo irremediable: “Cuando éstos comprendieron nuestros conciliábulos, las niñas fueron reprendidas, y la fuente de mis informaciones se agotó”.

Se sospechó ya -y todos los textos de Lévi-Strauss lo confirmarían- que la crítica al etnocentrismo, tema tan caro al autor de *Tristes tropiques* tiene frecuentemente por función constituir al otro en modelo de la bondad original y natural, acusarse y humillarse, exhibir su ser-inaceptable en un espejo contra-etnocéntrico. Esa humildad de quien se sabe “inaceptable”, ese remordimiento que produce la etnografía,  habría enseñado Rousseau al etnólogo moderno. Al menos es lo que se nos dice en la conferencia de Ginebra:

En verdad, yo no soy ‘yo’, sino el más débil, el más humilde de los ‘otros’. Tal es el descubrimiento de las *Confesiones*. ¿El etnólogo escribe otra cosa que confesiones? Primero en su nombre, como lo he mostrado, ya que es el móvil de su vocación y de su obra; y dentro de esa obra misma, en nombre de su sociedad, que por medio del etnólogo, su emisario, se elige otras sociedades, otras civilizaciones, y precisamente las más débiles y las más humildes; pero para verificar hasta qué punto ella misma es ‘inaceptable’...” (p. 245).

Sin hablar del punto de ventaja ganado así por quien conduce esa operación en su terreno, aquí se vuelve a encontrar un gesto heredado del siglo XVIII, de un cierto siglo XVIII en todo caso, puesto que ya se comenzaba a desconfiar de ese ejercicio, aquí o allá. Los pueblos no-europeos no sólo son estudiados como el índice de una buena naturaleza enterrada, de un suelo nativo recubierto, de un “grado cero” con relación al cual se podría delinear la estructura, el devenir y, sobre todo la degradación de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Como siempre, esa arqueología es también una teleología y una escatología; sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia, transparencia e indivisión de una parusía, supresión de la contradicción y de la diferencia. La misión del etnólogo, tal como Rousseau se la habría asignado, consiste en trabajar para ese advenimiento. Eventualmente  contra la filosofía que “sólo” habría buscado “excitar” los “antagonismos” entre el “yo y el otro”.  no se nos acuse aquí de forzar las palabras y las cosas. Más bien leamos. Siempre en la conferencia de Ginebra, aunque se encontrarían otros cien textos similares:

“La revolución rusioniana, preformando e iniciando la revolución etnológica, consiste en rehusar identificaciones obligadas, ya sea la de una cultura a *esta* cultura, o la de un individuo, miembro de una

cultura, con un personaje o con una función social, que esta misma cultura busca imponerle. En ambos casos la cultura, o el individuo, reivindican el derecho a una identificación libre, que no puede realizarse sino *más allá* del hombre: con todo lo que vive y por tanto sufre; y también *más acá* de la función o del personaje; con un ser, ya no elaborado, sino dado. Entonces, el yo y el otro, liberados de un antagonismo que la filosofía sólo buscaba, excitar, recuperan su unidad. Una alianza original, finalmente renovada, les permite fundar conjuntamente el *nosotros* contra el *él*, vale decir contra una sociedad enemiga del hombre, y que el hombre se siente tanto mejor dispuesto a recusar cuanto que Rousseau, con su ejemplo, le enseña cómo eludir las insoportables contradicciones de la vida civilizada. Puesto que si es verdad que la naturaleza ha expulsado al hombre, y que la sociedad persiste en oprimirlo, el hombre al menos puede invertir para ventaja suya los polos del dilema, *e indagar la sociedad de la naturaleza para meditar en ella sobre la naturaleza de la sociedad*. He aquí, me parece, el indisoluble mensaje del *Contrato social*, de las *Cartas sobre botánica* y de las *Rêveries*.^[xii]

En “Un vasito de ron”, una severa crítica a Diderot y una glorificación de Rousseau (“el más etnógrafo de los filósofos ... nuestro maestro ... nuestro hermano, hacia quien hemos demostrado tanta ingratitud, pero a quien podría haberse dedicado cada página de este libro si el homenaje no hubiera sido indigno de su gran memoria”), concluyen así: “...La única cuestión es saber si esos males son en sí mismos inherentes al estado [de sociedad]. Detrás de los abusos y los crímenes, se indagará entonces la base inmovible de la sociedad humana”.

Se empobrecería el pensamiento tan diverso de Lévi-Strauss si no se recordase aquí con insistencia lo que no agotan ese designio y esa motivación. No obstante, ambas hacen más que connotar el trabajo científico, lo marcan con profundidad en su mismo contenido. Habíamos anunciado un segundo indicio. Los Nambikscara, entre quienes la “Leçon d’écriture” va a desplegar su escena, entre quienes el mal va a insinuarse con la intrusión de la escritura llegada de *afuera* (ezvyen, decía ya el *Fedro*, recordamos), los Nambikwara, que no saben escribir, se nos dice, son *buenos*. Quienes, jesuitas, misioneros, protestantes, etnólogos norteamericanos, técnicos de la línea, han creído percibir violencia u odio entre los nambikwara no sólo se han engañado sino que probablemente han proyectado sobre ellos su propia maldad. E incluso provocado el mal que luego han creído o querido percibir. Leamos aún el final del capítulo XVII titulado, siempre con igual arte, “En famille”. Ese pasaje precede inmediatamente a la “Leçon d’écriture” y, en cierto modo, le es indispensable. Confirmemos ante todo lo que es obvio: si no suscribimos las declaraciones de Lévi-Strauss en cuanto a la inocencia y la bondad de los nambikwara, en cuanto a su “inmensa gentileza”, “la más verídica expresión de la ternura humana”, etc., más que asignándoles una situación de legitimidad muy empírica, derivada y relativa, teniéndolas por las descripciones de las afecciones empíricas del *sujeto* de ese capítulo -los nambikwara tanto como el autor-, si no suscribimos entonces esas declaraciones más que a título de la *relación empírica*, no se desprende que demos fe a las descripciones moralizantes del etnógrafo norteamericano que, a la inversa, deplora el odio, la hurañía y la incivildad de los indígenas. En realidad ambas relaciones se oponen simétricamente, tienen la misma medida, y se ordenan en torno a un solo y mismo eje. Luego de citar la publicación de un colega extranjero, muy severo con los Nambikwara, con su complacencia ante la enfermedad, la suciedad, la miseria, con su descortesía, su

carácter rencoroso y desconfiado, Lévi-Strauss prosigue:

“En cuanto a mí, que tos he conocido en una época en que las enfermedades introducidas por el hombre blanco ya los habían diezmado, pero en la que -desde las tentativas siempre muy humanas de Rondon- nadie se había empeñado en someterlos, quisiera olvidar esa descripción acongojante y conservar en la memoria nada más que este cuadro recuperado de mis anotadores donde una noche he garabateado al resplandor de mi linterna: En la sábana oscura brillan los fuegos del campamento. En torno la hoguera, única protección contra el frío que descende, detrás de la frágil mampara de palmas y ramajes apresuradamente plantada en el suelo del lado de donde se teme el viento o la lluvia; junto a las banastas colmadas con los pobres objetos que constituyen toda una riqueza terrestre; acostados sobre la tierra que se extiende en los alrededores, frecuentada por otras bandas igualmente hostiles y espantadizas, los esposos, estrechamente enlazados, se perciben uno para el otro como el sostén, el consuelo, el único auxilio contra las dificultades cotidianas y la melancolía soñadora que, de tiempo en tiempo, invade el alma nambikwara. El visitante que por vez primera acampa en el monte con los indios, se siente arrebatado de angustia y piedad ante el espectáculo de esa humanidad tan totalmente desvalida; aplastada, parece, contra el suelo de una tierra hostil por algún implacable cataclismo; desnuda, tiritando junto a fuegos vacilantes. Circula tanteando entre los matorrales, evitando tropezar con una mano, un brazo, un torso, cuyos cálidos reflejos se adivinan al resplandor de los fuegos. Pero esa miseria está animada por cuchicheos y risas. Las parejas se estrechan como en la nostalgia de una unidad perdida: las caricias no se interrumpen al paso del extranjero. En todos se adivina una inmensa gentileza, una profunda despreocupación, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, reuniendo esos sentimientos diversos, algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana.”

La “Legon d’écriture” sigue a esta descripción que ciertamente se puede leer por lo que dice ser desde un comienzo: página de “anotador” garabateada una noche al resplandor de la linterna. Sería de otro modo si esa conmovedora pintura debiese pertenecer a un discurso etnológico. Instala sin embargo indiscutiblemente una premisa -la bondad o inocencia de los Nambikwara- indispensable para la demostración que seguirá, de la intrusión conjunta de la violencia y de la escritura. Allí es donde entre la confesión etnográfica y el discurso teórico del etnólogo debe observarse una rigurosa frontera. La diferencia entre lo empírico y lo esencial debe continuar haciendo valer sus derechos.

Es sabido que Lévi-Strauss tiene pajarabras muy duras para las filosofías que han abierto el pensamiento a esta diferencia y que son, con frecuencia, filosofía de la conciencia, del cogito en el sentido cartesiano o husserliano. Palabras muy duras también para el *Essai sur les données immédiates de la conscience* que Lévi-Strauss reprocha a sus antiguos maestros meditar en demasía, en lugar de estudiar el *Curso de lingüística general* de de Saussure.  ora bien, sea lo que fuere que se pensase en el fondo de las filosofías así incriminadas o ridiculizadas (y de las que aquí no hablaremos salvo para subrayar que sólo están evocadas en sus espectros, como los que frecuentan a veces los manuales, los trozos escogidos o los rumores), debe reconocerse que la diferencia entre el afecto

empírico y la estructura de esencia servía allí de regla principal. Ni Descartes ni Husserl hubieran jamás dejado entender que tenían por verdad científica a una modificación empírica de su relación con el mundo o con el prójimo, ni por premisa de un silogismo a la calidad de una emoción. Jamás en las *Regulae* se pasa de la verdad fenomenológicamente irrecusable del “veo amarillo” al juicio “el mundo es amarillo”. No prosigamos en esta dirección. Nunca, en todo caso, un filósofo riguroso de la conciencia hubiera concluido con tanta rapidez la bondad radical y la inocencia virginal de los nambikwara sobre la fe de un relato empírico. Desde el punto de vista de la ciencia etnológica, ese relato es tan sorprendente como podía ser “acongojante”, la palabra es de Lévi-Strauss, la del malvado etnólogo norteamericano. Sorprendente, esa afirmación incondicionada de la bondad radical de los Nambikwara, en la pluma de un etnólogo que opone a los fantasmas exangües de los filósofos de la conciencia y de la ‘intuición los que han sido sus únicos auténticos maestros: Marx y Freud, si debe creerse al comienzo de *Tristes tropiques*.

Todos los pensadores clasificados de prisa, al comienzo de este libro, bajo el título de la metafísica, de la fenomenología y del existencialismo, no se reconocerían con los rasgos que se les han prestado. Esto es obvio. Pero uno se equivocaría concluyendo que, en compensación, los discursos escritos bajo su signo -y en particular los capítulos que nos ocupan- hubieran satisfecho a Marx y a Freud. Que en general pedían comprender cuando se les hablaba de “inmensa gentileza”, de “profunda despreocupación”, de “ingenua y encantadora satisfacción animal” y de “algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana”. Que pedían comprender y sin duda no hubieran entendido a qué se podía hacer alusión precisamente bajo el nombre de la “alianza original, finalmente renovada”, que permite “fundar conjuntamente el *nosotros* contra el *él*” (ya citado). o bajo el nombre de “esa estructura regular y- como cristalina, de la cual las sociedades primitivas mejor conservadas nos enseñan que no es contradictoria con la humanidad” (*Leçon inaugurale au Collège de France* [trad. esp. *Elogio de la antropología*, Pasado y Presente, 1968. N. del T.]).

En todo ese sistema de parentesco filosófico y de reivindicación genealógica, el menos sorprendido de todos no hubiera sido Rousseau, sin duda. ¿No habría pedido que se lo dejara vivir en paz con los filósofos de la conciencia y del sentimiento interior, en paz con ese cogito sible, con esa voz interior que como es sabido él creía que no mentía nunca? Poner de acuerdo en sí a Rousseau, Marx y Freud es una tarea difícil. Ponerlos de acuerdo entre sí, en el rigor sistemático del concepto, ¿acaso es posible?

2. La escritura y la explotación del hombre por el hombre

Sin completar nunca su proyecto, el *bricoleur* siempre pone algo de sí en él.

El pensamiento salvaje.

Su sistema quizás sea falso; pero al desarrollarlo, se ha pintado a sí mismo de verdad.

J- J. J. ROUSSEAU, *Dialogues*.

Abramos finalmente la “Leçon d’écriture”. Si prestamos semejante atención a ese capítulo no es para abusar de un diario de viaje y de lo que se podría considerar como la expresión menos científica de un pensamiento. Por una parte, se vuelve a encontrar en otros escritos, o en otra forma y más o menos dispersados, todos los temas de la teoría sistemática de la escritura presentada por primera vez en *Tristes tropiques*. Por otra parte, el propio contenido teórico está expuesto ampliamente en esa obra, más ampliamente que en cualquier otro lugar, como comentario a un “extraordinario incidente”. Este incidente está también referido en los mismos términos al comienzo de la tesis sobre los Nambikwara, siete años anterior a *Tristes tropiques*. En fin, sólo en *Tristes tropiques* el sistema se articula de la manera más rigurosa y completa. Las premisas indispensables, a saber la naturaleza del organismo sometido a la agresión de la escritura, en ningún lugar son más explícitas. Por eso hemos seguido con amplitud la descripción de la inocencia nambikwara. Sólo una comunidad inocente, sólo una comunidad de dimensiones reducidas (lema rusioniano que pronto se precisará), sólo una microsociedad de no-violencia y de franqueza en la que todos los miembros pueden estar directamente al alcance de la alocución inmediata y transparente, “cristalina”, plenamente presente consigo en su habla viva, sólo tal comunidad puede padecer, como la sorpresa de una agresión procedente *del afuera*, la insinuación de la escritura, la infiltración de su “astucia” y de su “perfidia”. Sólo tal comunidad puede importar *del extranjero* “la explotación del hombre por el hombre”. La Lección es pues completa: en los textos ulteriores las conclusiones teóricas del incidente serán presentadas sin las premisas concretas, la inocencia original estará implicada *pero no expuesta*. En el texto anterior, la tesis sobre las Nambikwara, se refiere el incidente pero sin que dé lugar, como en *Tristes tropiques*, a una larga meditación sobre el sentido, el origen y la función históricos de lo escrito. En compensación, sacaremos de la tesis informaciones que será valioso inscribir al margen de *Tristes tropiques*.

La escritura, explotación del hombre por el hombre: no imponemos ese lenguaje a Lévi-Strauss. Por precaución recordemos las *Entrevistas* con Charbonnier: “...la escritura misma no nos parece asociada de manera permanente, en sus orígenes, sino con sociedades que están fundadas en la explotación del hombre por el hombre” (p. 26). Lévi-Strauss tiene conciencia de proponer en *Tristes tropiques* una teoría marxista de la escritura. Lo dice en una carta de 1955 (año de aparición del libro) a la *Nouvelle Critique*, publicado por M. Rodinson en nombre del marxismo, se queja:

“Si él [M. Rodinson] hubiera leído mi libro, en lugar de contentarse con extractos publicados hace algunos meses, hubiera encontrado, además de una hipótesis marxista sobre el origen de la escritura, dos estudios consagrados a tribus brasileñas -caduveo y bororo- que son tentativas de interpretación de las superestructuras indígenas fundadas sobre el materialismo dialéctico y cuya novedad, dentro de la literatura etnográfica occidental, quizá merecería más consideración y simpatía.”

Nuestra pregunta, entonces, no sólo es “cómo conciliar a Rousseau con Marx”, sino también

“¿Basta con hablar de superestructura y con denunciar en una hipótesis una explotación del hombre por el hombre para conferir a esa hipótesis una pertinencia marxista?” Pregunta que no tiene sentido sino al implicar un rigor original de la crítica marxista y al distinguirla de toda otra crítica de la miseria, de la violencia, de la explotación, etc.; y por ejemplo de la crítica budista. Nuestra pregunta, evidentemente, no tiene ningún sentido allí donde se puede decir que “entre la crítica marxista... y la crítica budista... no hay ni oposición ni contradicción.”

Es necesaria otra precaución antes de la Lección. Hace poco habíamos subrayado la ambigüedad de la ideología que informaba la exclusión saussuriana de la escritura: etnocentrismo profundo que privilegiaba el modelo de la escritura fonética, modelo que torna más fácil y legítima la exclusión de la grafía. Pero etnocentrismo *que se piensa* por el contrario como anti-etnocentrismo, etnocentrismo dentro de la conciencia del progresismo liberador. Al separar radicalmente la lengua de la escritura, al poner esta última abajo y afuera, al creer por lo menos poder hacerlo, al hacerse la ilusión de liberar la lingüística de todo pasaje por el testimonio escrito, se piensa efectivamente devolver su estatuto de lengua auténtica, del lenguaje humano y plenamente significativa, a todas las lenguas practicadas por *los pueblos que empero se continúa llamando “pueblos sin escritura”*. Idéntica ambigüedad afecta las intenciones de Lévi-Strauss, y ello no es fortuito.

Por una parte se admite la diferencia corriente entre lenguaje y escritura, la exterioridad rigurosa de unos con respecto al otro, lo que permite mantener la distinción entre pueblos que disponen de la escritura y pueblos sin escritura. Lévi-Strauss nunca duda del valor de semejante distinción. Ello le permite sobre todo considerar el paso del habla a la escritura como un *salto*, como el franqueamiento instantáneo de una línea de discontinuidad: paso de un lenguaje plenamente oral, puro de toda escritura -es decir *puro*, inocente- a un lenguaje que se adjunta su “representación” gráfica como un significante accesorio de nuevo tipo, que abre una técnica de opresión. Lévi-Strauss tenía necesidad de este concepto “epigenetista” de la escritura para que el tema del mal y de la explotación que sobreviene con la grafía fuera precisamente el tema de una sorpresa y un accidente que afectan desde afuera la pureza de un lenguaje inocente. Afectándolo *como por azar*, todo caso, la tesis epigenetista repite, esta vez respecto de la escritura, una afirmación que podemos encontrar cinco años antes en la *Introducción á l'œuvre de Marcel Mauss* (p. XLVII) : “el lenguaje necesariamente ha nacido de golpe.” Habría sin duda más de una pregunta que formular acerca de este párrafo, que liga el sentido a la significación y más estrictamente a la significación lingüística en el lenguaje *hablado*. Leamos simplemente estas pocas líneas.

“Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje necesariamente ha nacido de golpe. Las cosas no pudieron comenzar a significar progresivamente. Tras una transformación cuyo estudio no corresponde a las ciencias sociales, sino a la biología y la psicología, se ha realizado un paso, de un estudio donde nada tenía sentido, a otro donde todo lo poseía.” (Que la biología y la psicología puedan dar cuenta de esa ruptura es lo que nos parece más que problemático. Sigue una distinción fecunda entre discurso *significante* y discurso *cognoscente* que, unos cincuenta años antes, un filósofo de la conciencia, más desestimado que otros, había sabido articular rigurosamente en

sus investigaciones lógicas.)

Por otro lado este epigenetismo no es el aspecto más rusioniano de un pensamiento que se apoya con tanta frecuencia en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y en el segundo *Discurso* donde, sin embargo, también se trata del “tiempo infinito que ha debido costar la primera invención de las lenguas”.

El etnocentrismo tradicional y fundamental que inspirándose en el modelo de la escritura fonética separa como con un hacha la escritura del habla, está manipulado y pensado como anti-etnocentrismo. Sostiene una acusación ético-política: la explotación del hombre por el hombre es la obra de las culturas escribientes de tipo occidental. De esta acusación se salvan las comunidades del habla inocente y no opresiva.

Por otra parte -es el reverso del mismo gesto-, la división entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura, cuya pertinencia reconoce Lévi-Strauss sin cesar, es borrada en seguida por él ni bien quiere hacerle cumplir, por etnocentrismo, un papel en la reflexión acerca de la historia y el valor respectivo de las culturas. Se acepta la diferencia entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura, pero no se tendrá en cuenta a la escritura en tanto criterio de la historicidad o del valor cultural; se evitará en apariencia el etnocentrismo en el preciso momento en que haya obrado en profundidad, imponiendo silenciosamente sus conceptos corrientes de habla y de escritura. Era exactamente el esquema del gesto saussuriano. Dicho de otro modo, todas las críticas liberadoras con las que Lévi-Strauss ha hostigado la distinción prejuzgada entre sociedades históricas y sociedades sin historia, todas sus denuncias legítimas permanecen dependientes del concepto de escritura que problematizamos aquí.

¿Qué es la “Leçon d’écriture”?

Lección en un doble sentido y el título tiene el mérito de mantenerlo reunido. Lección de escritura ya que se trata de escritura aprendida. El jefe nambikwara aprende la escritura del etnógrafo, la aprende primero sin comprender, remeda el escribir más bien que comprende su función de lenguaje; o más bien comprende su función profunda de sujeción antes de comprender su funcionamiento, aquí accesorio, de comunicación, de significación, de tradición de un significado. Pero la lección de escritura es también lección de la escritura; enseñanza que el etnólogo cree poder inducir del incidente en el curso de una larga meditación, cuando luchando contra el insomnio, dice, reflexiona sobre el origen, la función y el sentido de la escritura. Habiendo enseñado el gesto de escribir a un jefe nambikwara que aprendía sin comprender, el etnólogo comprende entonces lo que le ha enseñado y extrae la lección de la escritura.

Así, dos momentos:

A. La relación empírica de una percepción: la escena del “incidente extraordinario”.

B. Tras las peripecias del día, durante el insomnio, a la hora de la lechuza, una reflexión histórico-filosófica acerca de la escena de la escritura y el sentido profundo del incidente, de la historia cerrada de la escritura.

A. El *incidente extraordinario*. Desde las primeras líneas el decorado recuerda precisamente esa violencia etnográfica de la que hablábamos más arriba. Ambas partes están muy comprometidas en ello, lo cual restituye a su auténtico sentido las observaciones sobre la “inmensa gentileza”, la “ingenua

y encantadora satisfacción animal”, la “profunda despreocupación”, la “expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana”. Aquí está:

“...su acogida desagradable, la manifiesta nerviosidad del jefe, sugerían que se lo había apurado un poco. No estábamos tranquilos, los indios tampoco; la noche se anunciaba fría; como no había árboles, nos vimos obligados a acostarnos en el suelo a la manera nambikwara. Nadie durmió: pasamos la noche vigilándonos cortésmente.

Hubiera sido poco cuerdo prolongar la aventura. Insistí ante el jefe para que se procediera a los canjes sin demora. Entonces tiene lugar un incidente extraordinario que me obliga a remontarme un poco hacia atrás. Se duda que los Nambikwara sepan escribir; tampoco dibujan, a excepción de algunos punteados o zigzags sobre sus calabazas. Como entre los caduveos, distribuí no obstante hojas de papel y lápices con los que nada hicieron al comienzo; después, un día, vi a todos ocupados trazando sobre el papel líneas horizontales onduladas. ¿Qué querían hacer? Debí rendirme a la evidencia: escribían, o más exactamente, buscaban hacer de su lápiz el mismo uso que yo, el único que entonces pudiesen concebir, puesto que yo no había aún intentado distraerlos con mis dibujos. Para la mayoría, el esfuerzo se detenía allí; pero el jefe de la banda veía más lejos. Sólo él había comprendido la función de la escritura.”

Hagamos aquí una primera pausa. Entre muchos otros, este fragmento se sobreimprime a un pasaje de la tesis sobre los Nambikwara. Ya allí estaba relatado el incidente y no es inútil referirse a él. En particular se destacan tres puntos omitidos en *Tristes tropiques*. No carecen de interés.

1. El pequeño grupo nambikwara  pone, sin embargo, de una palabra para designar el acto de escribir, en todo caso de una palabra que puede funcionar con ese fin. No hay sorpresa lingüística ante la irrupción supuesta de un poder nuevo. Ese detalle, omitido en *Tristes tropiques*, estaba señalado en la tesis (p. 40 n. 1)

“Los nambikwara del grupo (a) ignoran completamente el dibujo, si se exceptúa algunos rasgos geométricos sobre calabazas. Durante varios días, no supieron qué hacer con el papel y con los lápices que les habíamos distribuido. Poco después los vimos muy atareados trazando líneas onduladas. Imitaban en esto el único uso que nos veían hacer de nuestras blocks de notas, es decir escribir, pero sin comprender la finalidad ni el alcance de ello. Además denominaron al acto de escribir: iekariukedjutu, es decir: ‘hacer rayas’...”

Es evidente que una traducción literal de las palabras que quieren decir “escribir” en las lenguas de los pueblos con escritura reduciría también esa palabra a una significación gestual bastante pobre. Es un poco como si se dijera que tal lengua no tiene ninguna palabra para designar la escritura -y que, por tanto, quienes la practican no saben escribir- so pretexto de que ellos se sirven de una palabra que quiere decir “raspar”, “grabar”, “rascar”, “arañar”, “tallar”, “trazar”, “imprimir”, etc. Como si “escribir”, en su núcleo metafórico, quisiese decir otra cosa. ¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes

domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede traducir por “hacer rayas” la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el “habla” al traducir la palabra equivalente por “gritar”, “cantar”, “soplar”, hasta “tartajear”? Por simple analogía dentro de los mecanismos de asimilación/exclusión/etnocéntrica, recordemos con Renan que “en las lenguas más antiguas, las palabras que sirven para designar a los pueblos extranjeros se extraen de dos fuentes: o de verbos que significan *tartajear*, *balbucear*, o de palabras que significan *mudo*”.   habrá que concluir que los chinos son un pueblo sin escritura so pretexto de que la palabra *wen* designa muchas otras cosas aparte de la escritura en sentido estricto? Como efectivamente lo nota J. Gernet:

“La palabra *wen* significa conjunto de rasgos, carácter simple de escritura. Se aplica a las vetas de las piedras y de la madera, a las constelaciones, representadas por rasgos que ligan a las estrellas, a las huellas de patas de aves y de cuadrúpedos en el suelo (la tradición china quiere que la observación de esas huellas haya sugerido la invención de la escritura), a los tatuajes o aun, por ejemplo, a los dibujos que adornan los caparazones de la tortuga. (‘La tortuga es sabia, dice un texto antiguo -vale decir está dotada de poderes mágico-religiosos-pues lleva dibujos sobre su lomo’.) El término *wen* ha designado, por extensión, a la literatura y al refinamiento de las costumbres. Tiene por antónimos a las palabras *wu* (guerrero, militar) y *zhi* (materia bruta todavía sin pulimento ni adorno).”  

2. A esa operación que consiste en “hacer rayas” y que así es acogida en el dialecto de ese subgrupo, Lévi-Strauss le reconoce una significación exclusivamente “estética”: “Denominaron además al acto de escribir: *iekariukedjutu*, es decir ‘hacer rayas’, cosa que presentaba para ellos un interés estético”. Uno se pregunta cuál puede ser el alcance de tal conclusión y lo que aquí puede significar la especificidad de la categoría estética. Lévi-Strauss no sólo parece presumir que se puede aislar el valor estético (cosa que, como es sabido, resulta muy problemática, y los etnólogos mejor que otros nos han puesto en guardia contra esa abstracción), sino que también supone que en la escritura “propriadamente dicha”, a la que no tendrían acceso los Nambikwara, la cualidad estética es extrínseca. Solamente señalemos ese problema. Además, aun cuando no se quisiera dudar del sentido de tal conclusión, puede uno inquietarse por las vías que conducen a ella. El etnólogo ha llegado allí a partir de una frase anotada dentro de *otro* subgrupo: “*Kihikagnere mûsiene*”, traducido por “hacer rayas, es liudo”. Concluir desde esta proposición así traducida y destacada dentro de otro grupo (b1), que hacer rayas presentaba para el grupo (a1) un “interés estético”, lo que sobreentiende *solamente* estético, plantea por cierto problemas de lógica que una vez más nos contentamos con señalar.

3. Cuando en *Tristes tropiques* Lévi-Strauss observa que “los nambikwara no saben escribir... no dibujan, con excepción de algunos punteados y zigzags sobre sus calabazas”, puesto que munidos de los instrumentos por él proporcionados, no trazan más que “líneas horizontales onduladas” y que “para la mayoría el esfuerzo se detenía allí”, esas anotaciones son breves. No sólo no se las encuentra en la tesis, sino que ésta pone en evidencia, ochenta páginas más adelante (p. 123), los resultados a que han llegado muy pronto ciertos nambikwaras y que Lévi-Strauss presenta como una “innovación cultural inspirada por nuestros propios dibujos”. Ahora bien, no se trata sólo de dibujos representativos (cf.

figura 19, p. 123) que muestran a un hombre o a un mono, sino de esquemas que describen, explican, escriben una genealogía y una estructura social. Y este es un fenómeno decisivo. Se sabe ahora, a partir de informaciones ciertas y masivas, que la génesis de la escritura (en el sentido corriente) ha estado ligada casi en todas partes y en la mayoría de los casos a la inquietud genealógica. Se cita frecuentemente la memoria y la tradición oral de las generaciones, que a veces se remonta muy lejos entre los pueblos llamados “sin escritura”. Lévi-Strauss mismo lo hace en las *Entrevistas* ... (p. 22):

“Bien sé que los pueblos que llamamos primitivos tienen a menudo capacidades de memoria completamente pasmosas, y se nos habla de esas poblaciones polinesias capaces de recitar sin vacilación genealogías que abarcan decenas de generaciones pero asimismo esto tiene, manifiestamente, límites”.

Ahora bien, es este límite el que se franquea un poco por todas partes cuando aparece la escritura -en sentido corriente-, cuya función consiste aquí en conservar y dar una objetivación suplementaria, de otro orden, a una clasificación genealógica, con todo lo que esto pueda implicar. De modo que un pueblo que accede al dibujo genealógico accede también a la escritura en el sentido corriente, comprende su función y va mucho más lejos de lo que deja entender *Tristes tropiques* (“el esfuerzo se detenía allí”). Aquí se pasa de la archi-escritura a la escritura en el sentido corriente. Ese paso, cuya dificultad no queremos subestimar, no es un paso del habla a la escritura, se opera en el interior de la escritura en general. La relación genealógica y la clasificación social son el punto de sutura de la archi-escritura, condición de la lengua (llamada oral), y de la escritura en el sentido común.

“Pero el jefe de la banda veía más lejos...” De ese jefe de banda, la tesis nos dice que es “notablemente inteligente, consciente de sus responsabilidades, activo, emprendedor e ingenioso”. “Es un hombre de alrededor de treinta y cinco años, casado con tres mujeres.”

“...Su actitud frente a la escritura es muy reveladora. Ha comprendido inmediatamente su papel de signo, y la superioridad social que confiere”. Lévi-Strauss prosigue entonces por medio de un relato que se reproduce poco más o menos con los mismos términos en *Tristes tropiques*; donde ahora lo leemos.

“Sólo él había comprendido la función de la escritura. Por eso me ha reclamado un block de notas y estamos equipados similarmente cuando trabajamos juntos. No me comunica verbalmente las informaciones que le pido, sino que traza sobre su papel líneas sinuosas y me las presenta, como si yo debiera leer su respuesta. El mismo se engaña a medias con su comedia; cada vez que su mano acaba una línea, la examina ansiosamente, como si la significación debiese brotar de ella, y la desilusión se pinta en su rostro. Pero no se resigna; y está tácitamente entendido entre nosotros que su manuscrito posee un sentido que finjo descifrar; el comentario verbal sigue casi inmediatamente, y me dispensa de reclamar las aclaraciones necesarias.”

La continuación corresponde a un pasaje que se encuentra, en la tesis, separado de éste por más de cuarenta páginas (p. 89) y concierne a la función del mando, hecho significativo sobre el que volveremos.

“Ahora bien, apenas hubo congregado a toda su gente sacó de una banasta un papel cubierto de líneas retorcidas que fingió leer y en el que buscaba, con una afectada vacilación, la lista de los objetos que yo debía dar a cambio de los regalos ofrecidos: a éste un arco y flechas, ¡un sable de combate! a otro, ¡perlas para sus collares! ... Esta comedia se prolongó durante dos horas. ¿Qué esperaba? Quizá, engañarse a sí mismo; pero más bien sorprender a sus compañeros, persuadirlos que las mercaderías pasaban por su intermediación, que él había obtenido la alianza del blanco y que participaba de sus secretos. Teníamos prisa por partir, evidentemente el momento más temible era aquel en que todas las maravillas que yo había traído estuvieran reunidas en otras manos. Por eso no intenté profundizar el incidente y nos pusimos en camino, siempre guiados por los indios.”

La historia es muy hermosa. Efectivamente, es tentador leerla como una parábola en la que cada elemento, cada semantema remite a una función reconocida de la escritura: la jerarquización, la función económica de la mediación y de la capitalización, la participación en un secreto casi religioso, todo eso, que se verifica en todo fenómeno de escritura; lo vemos aquí reunido, concentrado, organizado dentro de la estructura de un acontecimiento ejemplar o de una secuencia muy breve de hechos y gestos. Toda la complejidad orgánica de la escritura se recoge aquí en el foco de una parábola.

B. La rememoración de la escena. Pasemos ahora a la lección de la lección. Es más larga que la relación del incidente, ocupa tres páginas muy compactas y el texto de las *Entrevistas* que reproduce lo esencial de ella, es sensiblemente más breve. Es entonces en la tesis donde el incidente está referido sin comentario teórico, y en las confesiones del etnólogo donde la teoría está más abundantemente desarrollada.

Sigamos el hilo de la demostración a través de la evocación de hechos históricos aparentemente incontestables. La separación entre la certidumbre fáctica y su repetición interpretativa es lo que ante todo nos interesará. La separación mayor aparecerá en principio, pero no solamente, entre el hecho muy menudo del “incidente extraordinario” y la filosofía general de la escritura. En efecto, el núcleo del incidente soporta un enorme edificio teórico.

Tras el “incidente extraordinario”, la situación del etnólogo permanece precaria. Algunas palabras dominan su descripción: “estadía abortada”, “mistificación”, “clima irritante”, el etnólogo se siente “repentinamente solo en el monte, habiendo, perdido [su] dirección”; “desesperado”, “desmoralizado”, no tiene “más armas” en una “zona hostil” y agita “sombrios pensamientos”. Luego la amenaza se apacigua, la hostilidad se borra. Es de noche, el incidente está concluido, los canjes han tenido lugar: es tiempo de reflexionar sobre la historia, es el momento de la vigilia y la rememoración. “Aun atormentado por ese incidente ridículo, dormí mal y engañé al insomnio rememorando la escena de los canjes.”

Se destacan enseguida dos significaciones en el incidente mismo.

1. La aparición de la escritura es *instantánea*. No está preparada. “Tal salto probaría que la posibilidad de la escritura no habita el habla, sino el afuera del habla. “La escritura, pues, había hecho su aparición entre los Nambikwara pero no al término de un aprendizaje laborioso, como se habría podido imaginar.” ¿A partir de qué llega Lévi-Strauss a ese epigenetismo tan indispensable tan pronto se quiere salvaguardar la exterioridad de la escritura al habla? ¿Del incidente? Pero la escena no era la escena del *origen*, sino sólo la de la *imitación* de la escritura. Aunque se tratara de la escritura, lo que posee el carácter de lo repentino no es aquí el paso a la escritura, la invención de la escritura, sino la importación de una escritura ya constituida. Es un préstamo y un préstamo artificial. Como lo dice el propio Lévi-Strauss, “su símbolo había sido tomado en préstamo, mientras que su realidad permanecía extranjera”. Se sabe además que ese carácter de repentinidad pertenece a todos los fenómenos de difusión o de transmisión de la escritura. Nunca ha podido calificar la aparición de la escritura, que por el contrario ha sido laboriosa, progresiva, diferenciada en sus etapas. Y la rapidez del préstamo, cuando ocurre, supone la presencia previa de estructuras que lo hacen posible.

2. La segunda significación que Lévi-Strauss cree poder leer sobre el texto mismo de la escena está ligada a la primera. Ya que han aprendido sin comprender, ya que el jefe ha hecho un uso eficaz de la escritura sin conocer ni su funcionamiento ni el contenido por ella significado, la finalidad de la escritura es política y no teórica, “*sociológica más bien que intelectual*”. Esto abre y cubre todo el espacio en el que ahora Lévi-Strauss va a pensar la escritura.

“Su símbolo había sido tomado en préstamo, mientras que su realidad permanecía extranjera. Y esto con vistas a un fin sociológico más bien que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo -o de una función- a expensas del prójimo. Un indígena todavía en la edad de piedra había adivinado que el gran medio de comprender, a falta de comprenderlo, podía servir al menos para otros fines.”

Distinguiendo así el “fin sociológico” y el “fin intelectual”, atribuyendo aquél y no éste a la escritura, se da crédito a una diferencia muy problemática entre la relación intersubjetiva y el saber. Si es verdad, como efectivamente lo creemos, que la escritura no se piensa fuera del horizonte de la violencia intersubjetiva, ¿hay algo, así fuese la ciencia, que le escape radicalmente? ¿Hay un conocimiento y sobre todo un lenguaje, científico o no, que se pudiera llamar a la vez extraño a la escritura y a la violencia? Si se responde negativamente, como hacemos nosotros, el uso de esos conceptos para discernir el carácter específico de la escritura no es pertinente. De modo que todos los ejemplos [sic] cuyo intermedio Lévi-Strauss ilustra enseguida esa proposición son indudablemente auténticos y convincentes, pero en demasía. La conclusión que sostienen desborda con amplitud el campo de lo que aquí se llama “escritura” (es decir la escritura en sentido común). Cubre también el campo del habla no escrita. Esto quiere decir que si hay que vincular la violencia a la escritura, la escritura aparece mucho antes que la escritura en sentido estricto: ya en la diferencia o archi-escritura que abre el habla misma.

Sugiriendo así, como más tarde lo confirmará, que la función esencial de la escritura es favorecer

la potencia esclavizante más bien que la ciencia “desinteresada”, según la distinción a la que parece atenerse, Lévi-Strauss puede ahora, en una segunda instancia de la meditación, neutralizar la frontera entre los pueblos sin escritura y los pueblos con escritura: no en cuanto a la disposición de la escritura sino en cuanto a lo que se ha creído poder deducir de ello, en cuanto a su historicidad o su no-historicidad. Neutralización muy valiosa: autoriza los temas a) de la relatividad esencial e irreductible en la percepción del movimiento histórico (cf. “Raza e historia”), b) de las diferencias entre lo “caliente” y lo “frío” en la “temperatura histórica” de las sociedades (*Entrevistas...* p. 43 y *passim*), c) de las relaciones entre etnología e historia.

Se trata entonces, confiando en la presunta diferencia entre la ciencia y la potencia, de mostrar que la escritura no ofrece ninguna pertinencia en la apreciación de los ritmos y de los tipos históricos: la época de la creación masiva de las estructuras sociales, económicas, técnicas, políticas, etc., en las que aún vivimos -el neolítico- no conocía la escritura. ¿qué decir a esto?

En el texto que sigue, vamos a aislar tres proposiciones contra las que podría plantearse una refutación que no plantearemos tratando de ir más rápidamente al término de la demostración que interesa a Lévi-Strauss e instalar allí el debate.

Primera proposición

“Tras haber eliminado todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización, se preferiría retener por lo menos éste: pueblos con o sin escritura, capaces unos de acumular las adquisiciones antiguas y que progresan cada vez más rápido hacia la meta que se han asignado, mientras los otros, impotentes para retener el pasado más allá de esa franja que la memoria individual basta para fijar, quedarían prisioneros de una historia fluctuante a la que siempre faltaría un origen y la conciencia duradera de un proyecto. No obstante, nada de lo que sabemos de la escritura y de su papel en la evolución justifica tal concepción.”

Esta proposición no tiene sentido más que según dos condiciones:

1. Que no se tenga en cuenta ni la idea ni el proyecto de la ciencia, es decir, la idea de verdad como transmisibilidad definitiva por derecho; efectivamente, ésta no tiene posibilidad histórica más que con la escritura. Ante los análisis husserlianos (*Crisis* y *El origen de la geometría*), que nos recuerdan esa evidencia, las palabras de Lévi-Strauss sólo pueden sostenerse rehusando toda especificidad al proyecto científico y al valor de verdad en general. Esta última proposición no carecería de fuerza, pero no puede hacer valer esa fuerza y su coherencia sino renunciando a su vez a hacerse pasar por un discurso científico. Esquema bien conocido. De *hecho*, es lo que aquí parece ocurrir.

2. Que el neolítico, al que efectivamente se puede atribuir la creación de las estructuras profundas en las que aún vivimos, no haya conocido algo como la escritura. Es aquí donde el concepto de escritura, tal como lo utiliza un etnólogo moderno, parece singularmente estrecho. Hoy la etnología nos ofrece informaciones masivas sobre escrituras que han precedido al alfabeto, otros sistemas de escritura fonética o sistemas muy próximos a fonetizarse. El carácter masivo de esa información nos dispensa de

insistir.

Segunda proposición. Suponiendo que todo ha sido adquirido antes de la escritura, Lévi-Strauss no tiene más que agregar:

“Inversamente, desde la invención de la escritura hasta el nacimiento de la ciencia moderna, el mundo occidental ha vivido unos 5.000 años durante los cuales sus conocimientos han *fluctuado* más que haberse *acrecentado*.” (La bastardilla es nuestra).

La afirmación podría sorprender, pero nos cuidaremos bien de ello. No creemos que ella sea *falsa*. Pero tampoco que sea *verdadera*. Antes bien, respondería para las necesidades de la causa a una pregunta que no tiene ningún sentido. ¿Qué es una cantidad de conocimiento, ¿no es sospechosa? ¿Qué es una cantidad de conocimiento? ¿Cómo se modifica? Sin hablar siquiera de las ciencias del orden o de la cualidad, uno puede preguntarse qué significa la cantidad de las ciencias de la pura cantidad. ¿Cómo evaluarla en cantidad? No se puede responder a tales preguntas más que en el estilo de la pura empiricidad. A menos que no se intente respetar las leyes tan complejas de la capitalización del saber, cosa que no se puede hacer más que considerando con más atención la escritura. Se puede decir lo contrario de lo que dice Lévi-Strauss y no sería ni más verdadero ni más falso. Se puede decir que en el curso de tal o cual medio siglo, incluso antes de la “ciencia moderna”, y hoy a cada minuto, el acrecentamiento de los conocimientos ha sobrepasado infinitamente lo que éste ha sido durante miles de años. Esto respecto del acrecentamiento. En cuanto a la noción de fluctuación, se propone a sí misma como perfectamente empírica. De cualquier modo, nunca podrán sostenerse proposiciones de esencia sobre una escala.

Tercera proposición. Es la más desconcertante en los encadenamientos de ese párrafo. Supongamos que el advenimiento de la escritura desde hace tres a cuatro mil años no haya aportado nada decisivo al dominio del conocimiento. Lévi-Strauss concede, sin embargo, que ya no sucede lo mismo desde hace dos siglos. Según la escala que era empero la suya, mal se ve lo que justifica ese corte. Sin embargo, él lo realiza: “Indudablemente se concebiría mal la expansión científica de los siglos XIX y XX sin la escritura. Pero esa condición necesaria no es por cierto suficiente para explicarla.”

No sólo se sorprende uno por el corte, también se pregunta qué objeción parece rechazar aquí Lévi-Strauss. Nadie ha podido nunca pensar que la escritura -la notación escrita, porque de ella se trata aquí- era la condición suficiente de la ciencia; y que bastaba con saber escribir para ser sabio. Muchas lecturas bastarían para quitarnos, si la tuviésemos, tal ilusión. Pero reconocer que la escritura es la “condición necesaria” de la ciencia, que no hay ciencia sin escritura, he ahí lo que importa y Lévi-Strauss lo reconoce. Y como es difícil, con todo rigor, hacer comenzar la ciencia en el siglo XIX, es toda su argumentación la que, en cambio, se viene abajo o se halla afectada por un gravoso índice de aproximación empírica.

Ello en verdad se debe -y esa es la razón por la cual pasamos rápidamente sobre esta argumentación- a que Lévi-Strauss quiere abandonar ese terreno, explicar muy pronto por qué el problema de la ciencia no es el buen acceso al origen y a la función de la escritura: “Si se quiere poner en correlación la aparición de la escritura con ciertos rasgos característicos de la civilización, hay que buscar en otra dirección.” Es preciso más bien demostrar que, según la disociación que nos había dejado perplejos, el origen de la escritura respondía a una necesidad más “sociológica” que “intelectual”. La página que sigue, entonces, debe hacer aparecer no sólo esa necesidad sociológica -lo cual sería un pobre truismo y que bastante poco tendría que ver con la especificidad sociológica de la escritura-, sino también que esa necesidad social es la de la “dominación”, de la “explotación”, de la “esclavización” y de la “perfidia”.

Para leer adecuadamente esa página es preciso diferenciarla en sus estratos. El autor presenta lo que llama su “hipótesis”: “Si mi hipótesis es exacta, será necesario admitir que la función primaria de la comunicación escrita consiste en facilitar [ii] esclavización.” En un primer nivel, esa hipótesis queda confirmada tan rápidamente que apenas merece su nombre. Estos hechos son bien conocidos. Desde hace mucho se sabe que el poder de la escritura en manos de un pequeño número, de una casta o de una clase, siempre ha sido contemporáneo de la jerarquización, diremos nosotros de la *différance* política: a la vez distinción de los grupos, de las clases y de los niveles del poder económico-técnico-político, y delegación de la autoridad- potencia diferida, abandonada a un órgano de capitalización. Ese fenómeno se produce a partir del umbral de la sedentarización, con la constitución de stocks en el origen de las sociedades agrícolas. Aquí las cosas son tan evidentes [iii] se podría enriquecer hasta el infinito la ilustración empírica que esboza Lévi-Strauss. Toda esa estructura aparece desde que una sociedad comienza a vivir como sociedad, es decir desde el origen de la vida en general, cuando, en niveles muy heterogéneos de organización y complejidad, es posible *diferir* la *presencia*, vale decir el *gasto* o el consumo, y organizar la producción, vale decir la *reserva* en general. Esto se produce mucho antes de la aparición de la escritura en el sentido estricto, pero es verdad, y no puede desestimárselo, que la aparición de ciertos sistemas de escritura, hace tres o cuatro mil años, resulta un extraordinario salto en la historia de la vida. Tanto más extraordinario cuanto que un acrecentamiento prodigioso del poder de *différance* no ha sido acompañado, al menos durante estos pocos milenios, por ninguna transformación notable del organismo. Es justamente lo propio del poder de *différance* modificar cada vez menos la vida a medida que se extiende. Si se volviera *infinito* -lo que su esencia excluye *a priori*- la vida misma sería restituida a una impasible, intangible y eterna presencia: la *différance* infinita, Dios o la ruente.

Esto nos conduce a un segundo nivel de lectura. Que hará aparecer a la vez la intención última de Lévi-Strauss, aquello hacia lo cual la demostración orienta las evidencias fácticas, y la ideología política que bajo el título de la hipótesis marxista se articula como el ejemplo más hermoso de lo que hemos llamado “metafísica de la presencia”.

Más arriba, el carácter empírico de los análisis concernientes al rango de la ciencia y la acumulación de los conocimientos quitaba todo rigor a cada una de las proposiciones adelantadas y permitía reconsiderarlas con igual pertinencia como verdaderas o falsas. Lo que parecía dudoso era la pertinencia de la pregunta. Aquí se reproduce la situación. Lo que va a llamarse *esclavización* puede también llamarse legítimamente *liberación*. Y es en el momento en que esa oscilación queda *detenida*

sobre la significación de esclavización cuando el discurso se paraliza en una ideología determinada y que juzgaríamos inquietante si tal fuera aquí nuestra preocupación primordial.

En ese texto Lévi-Strauss no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación. La nota que domina esas reflexiones es de un anarquismo que confunde deliberadamente la ley y la opresión. La idea de ley y de derecho positivo, que es difícil de pensar en su formalidad, en esa generalidad que se considera nadie ignora, antes de la posibilidad de la escritura, es determinada como coacción y esclavización por Lévi-Strauss. El poder político no puede ser sino el detentador de una potencia injusta. Tesis clásica y coherente, pero adelantada aquí como automática, sin que el menor diálogo crítico se entable con los que sostienen la otra tesis, según la cual la generalidad de la ley es por el contrario la condición de la libertad dentro de la ciudad. Por ejemplo, ningún diálogo con Rousseau, que indudablemente se hubiera estremecido al ver que se le adscribe un discípulo que define así la ley.

“Si la escritura no ha bastado para consolidar los conocimientos, quizá era indispensable para afirmar las dominaciones. Miremos más cerca nuestro: la acción sistemática de los Estados europeos en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del siglo xrx, corre pareja con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el refuerzo del control sobre los ciudadanos por parte del Poder. Porque es preciso que todos sepan leer para que este último pueda decir: se, considera que nadie ignora la ley.” 

Es preciso ser prudentes para apreciar estas graves declaraciones. Sobre todo, es preciso evitar invertirlas y adoptar su antípoda. En una estructura histórica dada -y por ejemplo en la época de que habla Lévi-Strauss- es indiscutible que el progreso de la legalidad formal, la lucha contra el analfabetismo, etc., han podido funcionar con una fuerza mistificadora y un instrumento que consolida el poder de una clase o de un Estado cuya significación formal-universal estaba confiscada por una fuerza empírica particular. Incluso esa necesidad quizá sea esencial e insuperable. Pero basarse en ella para definir la ley y el Estado de manera simple y unívoca, condenarlos desde un punto de vista ético, y con ellos a la extensión de la escritura, del servicio militar obligatorio y de la proletarización, a la generalidad de la obligación política y al “se considera que nadie ignora la ley”, es una consecuencia que no se deduce rigurosamente de esas premisas. Si empero se la deduce, como es aquí el caso, hay que concluir enseguida que la no-explotación, la libertad, etc., “corren parejas” (para utilizar ese concepto tan equívoco) con el analfabetismo y el carácter no obligatorio del servicio militar, de la instrucción pública o de la ley en general. ¿Es útil insistir?

Cuidémonos bien de oponer a Lévi-Strauss el sistema de los argumentos clásicos, o de oponerlo a sí mismo (en efecto, en la página precedente él había vinculado la violencia de la escritura al hecho que ésta estaba reservada a una minoría, confiscada por escribas al servicio de una casta. Ahora es a la alfabetización total que se asigna la violencia esclavizante). La incoherencia no es sino aparente: la universalidad siempre es acaparada, como fuerza empírica, por una fuerza empírica determinada, tal es la única afirmación que atraviesa esas dos proposiciones.

Para abordar ese problema, ¿debe preguntarse cuál puede ser el sentido de una esclavización a una

ley de forma universal? Podría hacérselo, pero es mejor abandonar esa vía clásica: sin duda, nos conduciría bastante pronto a mostrar que el acceso a la escritura es la constitución de un sujeto libre dentro del movimiento violento de su propia borradura y de su propio encadenamiento. Movimiento impensable dentro de los conceptos de la ética, de la psicología, de la filosofía política y de la metafísica clásicas. Dejemos en suspenso este discurso, todavía no hemos terminado de leer la “Lección” de escritura.

Porque Lévi-Strauss se interna más lejos bajo el signo de esa ideología libertaria, cuyo tinte anticolonialista y anti-etnocéntrico es bastante particular:

“Del plano nacional la empresa ha pasado al plano internacional, gracias a esa complicidad que se estableció entre jóvenes Estados -confrontados con problemas que fueron los nuestros hace uno o dos siglos- y una sociedad internacional de adinerados, inquieta por la amenaza que representan a su estabilidad las reacciones de pueblos influenciados por la palabra escrita a pensar en fórmulas modificables a voluntad, y a dar asidero a los esfuerzos edificantes. Accediendo al saber *acumulado* en las bibliotecas, esos pueblos se tornan vulnerables a las mentiras que los documentos impresos propagan en proporción aun mayor.”
(La bastardilla es nuestra.)

Luego de haber tomado las mismas precauciones que hace un instante sobre el aspecto de verdad que puedan comportar tales afirmaciones, parafraseemos ese texto. En nombre de la libertad de los pueblos descolonizados, es una crítica, a los jóvenes Estados que se coaligan con los viejos Estados inmediatamente denunciados (“complicidad entre los jóvenes Estados y una sociedad internacional de adinerados”). Crítica a una “empresa”: la propagación de la escritura está presentada en los conceptos de una psicología voluntarista, el fenómeno político internacional que ella constituye está descrito en términos de complot deliberada y conscientemente organizado. Crítica al Estado en general y a los jóvenes Estados que difunden la escritura con fines de propaganda, para asegurar la legibilidad y la eficacia de sus panfletos, para guardarse de las “reacciones de pueblos influenciados por la palabra escrita a pensar en fórmulas modificables a voluntad”. Lo cual deja entender que las fórmulas orales no son modificables, no más modificables a voluntad que las fórmulas escritas. Esta no es ninguna paradoja. Una vez más, no pretendemos que la escritura no pueda desempeñar y no desempeñe efectivamente ese papel, pero de ahí a atribuirle su especificidad y concluir que el habla está al abrigo de él, hay un abismo que no se debe franquear tan ligeramente. No comentaremos lo que se dice acerca del acceso al “saber amontonado en las bibliotecas” determinado de manera unívoca como vulnerabilidad “a las mentiras que los documentos impresos...”, etc. Podría describirse la atmósfera ideológica en la cual respiran *hoy* tales fórmulas. Contentémonos con reconocer allí la herencia del segundo *Discurso* (“Dejando, pues, todos los libros científicos... y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del Alma humana “Oh, hombre ... he aquí tu historia, tal como yo he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son mentirosos, sino en la naturaleza, que jamás miente.”), del *Emilio* (“El abuso de los libros mata a la ciencia...” “...tantos libros nos hacen descuidar el libro del mundo...” “...no hay que leer, hay que ver.” “Aparto los instrumentos de su mayor miseria, a saber, los libros. La lectura es el flagelo de la infancia.” “El niño que lee no piensa”, etc.), del *Vicaire*

savoyard (“he cerrado todos los libros...”), de la *Lettre à Christophe de Beaumont* (“He buscado la verdad en los libros: no he encontrado allí más que la mentira y el error.”).

Después de esa meditación nocturna, Lévi-Strauss vuelve al “incidente extraordinario”. Y es para hacer su elogio, justificado ahora por la historia, de esos prudentes nambikwara que han tenido el coraje de resistir a la escritura y a la mistificación de su jefe. Elogio de quienes han sabido interrumpir -por un tiempo, ¡ay!- el curso fatal de la evolución y que se han “procurado un respiro”. A este respecto y en lo que concierne a la sociedad nambikwara, el etnólogo es decididamente conservador. Como lo anotará unas cien páginas más adelante, “voluntariamente subversivo entre los suyos y en rebelión contra los usos tradicionales, el etnógrafo aparece respetuoso hasta el conservadurismo en el momento en que la sociedad considerada resulta ser diferente de la suya”.

Dos motivos en las líneas de conclusión: por una parte, igual que en Rousseau, el tema de una degradación necesaria, o más bien fatal; como forma misma del progreso; por otra parte, la nostalgia de lo que precede a esa degradación, el impulso afectivo por los islotes de resistencia, las pequeñas comunidades que se han mantenido provisoriamente al abrigo de la corrupción (cf. a este propósito las *Entrevistas...*, p. 38), corrupción vinculada como en Rousseau a la escritura y a la dislocación del pueblo unánime y reunido en la presencia consigo de su habla. Volveremos sobre esto. Leamos:

“Sin duda, los dados están arrojados [se trata de la evolución fatal a que son ya arrastrados los pueblos que hasta aquí estaban a cubierto de la escritura: comprobación más fatalista que determinista. La concatenación histórica está pensada bajo el concepto de juego y de azar. Habría que estudiar la metáfora tan frecuente del jugador en los textos de Lévi-Strauss]. Pero en *mi* aldea nambikwara, las cabezas duras eran asimismo las más prudentes.” (La bastardilla es nuestra.)

Esas cabezas duras, son los resistentes, aquellos a quienes el jefe no ha podido engañar, y que tienen más carácter que sutileza, más corazón y arrogancia tradicional que apertura de espíritu.

“Quienes se emanciparon de su jefe después que hubo intentado jugar la carta de la civilización (a consecuencia de mi visita fue abandonado por la mayoría de los suyos) comprendían confusamente que, concertadas, la escritura y la perfidia penetraban entre ellos. Refugiados en una maleza más lejana, se han procurado un respiro.” (El episodio de esta resistencia está contado también en la tesis, p. 89.)

1. Si las palabras tienen un sentido, y si “concertadas, la escritura y la perfidia penetraban entre ellos”, debe pensarse que la perfidia y todos los valores o no-valores asociados estaban ausentes de las sociedades llamadas sin escritura. Para dudarle no es preciso hacer un largo camino: rodeo empírico por la evocación de los hechos, regresión apriorística o trascendental que hemos seguido como introducción. Recordando en esa introducción que la violencia no ha esperado la aparición de la escritura en sentido estricto, que la escritura ha comenzado desde un principio dentro del lenguaje,

concluimos como Lévi-Strauss que la violencia es la escritura. Pero por haber salido de otro camino, esta proposición tiene un sentido radicalmente diferente. Deja de apoyarse en el mito del mito, en el mito de un habla originalmente buena y de una violencia que vendría a precipitarse sobre ella como un accidente fatal. Accidente fatal que no sería otro que la historia misma. No se trata de que, por esta referencia más o menos declarada a la idea de una caída en el mal desde la inocencia del verbo, Lévi-Strauss haga suya esa teología clásica e implícita. Simplemente su discurso etnológico se produce a través de conceptos, esquemas y valores que son sistemática y genealógicamente cómplices de esta teología y de esta metafísica.

Por tanto no haremos aquí el largo rodeo empírico o apriorístico. Nos contentaremos con comparar diferentes momentos en la descripción de la sociedad nambikwara. Si hay que creer a la Lección, los nambikwara no conocían la violencia antes de la escritura; ni siquiera la jerarquización, ya que ésta se asimila muy pronto a la explotación. Ahora bien, en torno a la Lección, es suficiente abrir *Tristes tropiques* y la tesis en cualquier página para que lo contrario estalle con evidencia. Tenemos aquí que vérnoslas no sólo con una sociedad fuertemente jerarquizada, sino con una sociedad cuyas relaciones están marcadas por una violencia espectacular. Tan espectacular como los inocentes y tiernos jugueteos evocados en la apertura de la “Lección” y que estábamos justificados, entonces, en considerar como las premisas calculadas de una demostración orientada.

Entre muchos pasajes análogos que aquí no podemos citar, abramos la tesis en la página 87. Se trata de los nambikwara antes de la escritura, no hace falta decirlo:

“Y el jefe debe desplegar un talento continuo, que tiene más de política electoral que de ejercicio del poder, para mantener su grupo y, si es posible, acrecentarlo merced a nuevas adhesiones. La banda nómada representa efectivamente una unidad frágil. Si la autoridad del jefe se torna demasiado exigente, si acapara un número demasiado grande de mujeres, si no es capaz, en los períodos de carestía, de resolver los problemas alimenticios, se crean descontentos, individuos o familias se escinden y van a reunirse en una banda emparentada cuyos asuntos aparecen mejor conducidos: mejor nutrida gracias al descubrimiento de lugares de caza o de recolección, o más rica por canjes con grupos vecinos, o más pujante tras guerras victoriosas. El jefe se halla entonces a la cabeza de un grupo demasiado restringido, incapaz de hacer frente a las dificultades cotidianas, o cuyas mujeres se exponen a ser raptadas por vecinos más fuertes, y está obligado a renunciar a su mando para juntarse, con sus últimos fieles, a una facción más feliz: la sociedad nambikwara, de este modo, está en un perpetuo devenir se forman grupos, se deshacen, aumentan y desaparecen. A veces con algunos meses de distancia la composición, el número y la repartición de las bandas se vuelven irreconocibles. Todas esas transformaciones se acompañan de intrigas y conflictos, de ascensos y decadencias, y todo se produce a un ritmo extremadamente rápido.”

Se podría citar también todos los capítulos de la tesis intitulados “Guerra y comercio”, “Del nacimiento a la muerte”. También todo lo que concierne al uso de los venenos, en la tesis y en *Tristes tropiques*; así como hay una guerra de los nombres propios, hay una de los venenos en la que el propio

etnógrafo está mezclado:

“Una delegación de cuatro hombres vino a buscarme y, con tono amenazante, me pidió que mezclara veneno (que se me traía al mismo tiempo) en el próximo plato que yo ofrecería a A6; se estimaba indispensable suprimirlo rápidamente, pues, se me dijo, es ‘muy malo’ (kakore) ‘y no vale nada en absoluto’ (aidotiene)” (p.124).

No citaremos más que un pasaje todavía, feliz complemento de una descripción idílica:

“Hemos descrito la tierna camaradería que preside las relaciones entre los sexos, y la armonía general que reina en el seno de los grupos. Pero cuando éstos se alteran, es para dar lugar a las soluciones más extremas: envenenamientos y asesinatos ... Ningún grupo sudamericano, en nuestro conocimiento, traduce de modo tan sincero y espontáneo... sentimientos violentos y opuestos, cuya expresión individual parece indisociable de una estilización social que jamás los traiciona” (p. 126. Esta última fórmula, ¿no es aplicable a todo grupo social en general?)

2. Hemos aquí llevados nuevamente a Rousseau. El ideal que subtiende en profundidad esta filosofía de la escritura es entonces la imagen de una comunidad inmediatamente presente consigo misma, sin diferencia, comunidad del habla en la que todos los miembros están al alcance de la alocución. Para confirmarlo no nos referiremos ni a *Tristes tropiques* ni a su eco teórico (las *Entrevistas...*), sino a un texto recogido en la *Antropología estructural* y completado en 1958 con alusiones a *Tristes tropiques*. Se define allí a la escritura como a la condición de la *inautenticidad social*:

“... a ese respecto, son las sociedades del hombre moderno quienes más bien deberían definirse por un carácter privativo. Nuestras relaciones con el prójimo ya no están fundadas, sino de modo ocasional y fragmentario, sobre una experiencia global, *esta aprehensión concreta de un sujeto por otro*. En gran parte, resultan de reconstrucciones indirectas, a través de los documentos escritos. Estamos ligados a nuestro pasado, ya no por una tradición oral que implica un *contacto vivido* con personas --cuentistas, sacerdotes, sabios o ancianos--, sino por libros *acumulados* en bibliotecas y a través de los cuales se afana la crítica -con qué dificultades- por reconstituir el rostro de sus autores. Y sobre el plano del presente, comunicamos con la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos por todo tipo de intermediarios -documentos escritos o mecanismos administrativos- que sin duda ensanchan inmensamente nuestros contactos, pero al mismo tiempo les confieren un carácter de *inautenticidad*. Este se ha vuelto la marca misma de las relaciones entre el ciudadano y los Poderes. No pretendemos librarnos a la paradoja, y definir de manera negativa la inmensa revolución introducida por la invención de la escritura. Pero es indispensable darse cuenta que

ella ha reiterado a la humanidad algo esencial, al mismo tiempo que le aportaba tantos beneficios”. (pp. 329/330). (La bastardilla es nuestra.)

Por consiguiente, la misión del etnólogo comporta una significación ética: señalar sobre el terreno los “niveles de autenticidad”. El criterio de la autenticidad, es la relación de “vecindad” en las pequeñas comunidades” donde “todo el mundo conoce a todo el mundo”:

“Si se considera con atención los puntos de inserción de la encuesta antropológica, se comprueba, al contrario, que al interesarse cada vez más por el estudio de las sociedades modernas, la antropología se ha dedicado a reconocer y aislar en ellas *niveles de autenticidad*. Lo que permite al etnólogo encontrarse sobre un terreno familiar cuando estudia una aldea, una empresa o una “vecindad” de gran ciudad (como dicen los anglosajones: *neighbourhood*), es que allí todo el mundo conoce a todo el mundo, o casi...”. “El porvenir juzgará sin duda que la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales consiste en haber introducido (por otra parte inconscientemente) esa distinción capital entre dos modalidades de existencia social: un género de vida percibido en el origen como tradicional y arcaico, que ante todo es el de las sociedades auténticas; y formas de aparición más reciente, de las que el primer tipo ciertamente no está ausente, pero en donde grupos imperfecta e incompletamente auténticos se hallan organizados en el seno de un sistema más vasto, él mismo marcado de inautenticidad” (pp. 330/331).

La claridad de este texto se basta a sí misma. “El porvenir juzgará sin duda” si efectivamente tal es “la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales”. Ese modelo de pequeña comunidad de estructura “cristalina”, por entero presente consigo, reunida dentro de su propia vecindad, indudablemente es rousseauiana.

Tendremos que verificarlo desde muy cerca en más de un texto. Por el momento, y siempre por las mismas razones, volvámonos sobre todo del lado del *Ensayo*. Rousseau muestra en él que la *distancia* social, la dispersión de la vecindad es la condición de la opresión, de lo arbitrario, del vicio. Los gobiernos de opresión hacen todos el mismo gesto: romper la presencia, la co-presencia de los ciudadanos, la unanimidad del “pueblo reunido”, crear una situación de dispersión, mantener esparcidos a los sujetos, incapaces de sentirse juntos dentro del espacio de una sola y misma habla, de un solo y mismo canje persuasivo. Ese fenómeno está descrito en el último capítulo del *Ensayo*. La ambigüedad ahora reconocida de esa estructura es tal que en seguida se puede invertir su sentido y mostrar que esa copresencia es también a veces la de la multitud sumisa a la arenga demagógica. Rousseau no ha dejado de manifestar su propia vigilancia ante tal inversión, con signos que será necesario leer bien. Sin embargo, el *Ensayo* nos pone ante todo en guardia contra las estructuras de la vida social y de la información dentro de la máquina política moderna. Es un elogio de la elocuencia o más bien de la elocución del habla plena, una condena a los signos mudos e impersonales: dinero, panfletos (“carteles”), armas y soldados de uniforme:

“Las lenguas se forman naturalmente según las necesidades de los hombres, cambian y se alteran según las modificaciones de esas necesidades. En los tiempos antiguos, donde la persuasión reemplazaba a la fuerza pública, la elocuencia era necesaria. ¿Para qué serviría en la actualidad, cuando la fuerza pública ha suplido a la persuasión? No hay necesidad de arte ni de figura para decir, *ese es mi deseo*. ¿Qué discursos quedan por dirigir al pueblo reunido? Sermones. ¿Y qué les importa a aquellos que los hacen persuadir al pueblo puesto que no es él quien otorga beneficios? Las lenguas populares se nos han tornado tan perfectamente inútiles como la elocuencia. Las sociedades han adquirido su forma definitiva; los cambios sólo se producen con el cañón y los escudos, y como lo único que hay que decirle al pueblo es: *dad dinero*, se le dice con carteles en las esquinas de las calles o con soldados dentro de las casas. No es necesario reunir a nadie para esto. Por el contrario, la primera máxima de la política moderna es tener a los sujetos bien alejados... Los antiguos se hacían entender fácilmente por el pueblo en la plaza pública; hablaban sin problema todo un día... Supóngase un hombre arengando en francés al pueblo de París reunido en la Place de Vendôme. Gritará a voz en cuello, se escuchará que grita pero no se distinguirá ni una palabra... Si los charlatanes de feria no abundan tanto en Francia como en Italia no es porque en Francia sean menos escuchados sino porque no se los escucha tan bien... Ahora bien, yo afirmo que toda lengua con la cual no es posible hacerse entender por el pueblo reunido es una lengua servil; es imposible que un pueblo siga siendo libre y hable esa lengua.” (Cap. XX, “Relación de las lenguas con los gobiernos.”)

Presencia consigo, proximidad transparente dentro del cara-a-cara de los rostros y del inmediato alcance de la voz, esa determinación de la autenticidad social es clásica; rusioniana pero ya heredera del platonismo, se conecta, recordémoslo, con la protesta anarquista y libertaria contra la Ley, los Poderes y el Estado en general, también con el sueño de los socialismos utópicos del siglo XIX, muy precisamente con el fourierismo. En su laboratorio, o más bien en su taller, el etnólogo dispone también de ese sueño, como de una pieza o de un instrumento entre otros. Sirviendo al mismo deseo obstinado en el cual el etnólogo “siempre pone algo de sí”, esa herramienta debe transigir con otros “medios de a bordo”. Porque el etnólogo también se quiere freudiano, marxista (de un “marxismo”, se recordará, cuyo trabajo crítico no estaría ni en “oposición” ni en “contradicción” con “la crítica budista”) e inclusive se dice tentado por el “materialismo vulgar”.  

La única debilidad del *bricolage* -pero como tal, ¿no es irremediable?- consiste en no poder justificarse completamente en su propio discurso. El ya-allí de los instrumentos y de los conceptos no puede deshacerse o reinventarse. En ese sentido, el paso del deseo al discurso se pierde siempre en el *bricolage*, construye sus palacios con escombros (“El pensamiento mítico... construye sus palacios ideológicos con los escombros de un discurso social antiguo”, *El pensamiento salvaje*, p. 42). En el mejor de los casos, el discurso *bricoleur* puede confesarse a sí mismo, confesar en sí mismo su deseo y su derrota, dar a pensar la esencia y la necesidad del ya-allí, reconocer que el discurso más radical, el ingeniero más inventivo y el más sistemático son sorprendidos, engañados por una historia, un lenguaje, etc., un *mundo* (puesto que “mundo” no quiere decir otra cosa) al que deben pedir prestadas sus piezas, aunque sea para destruir la antigua máquina (la *bricole*, por otra parte, parece haber sido en principio

máquina de guerra o de caza, construida para destruir. ¿Y quién puede creer en la imagen del apacible *bricoleur*?) La idea del ingeniero que rompe con todo *bricolage* corresponde a la teología creacionista. Sólo semejante teología puede acreditar una diferencia esencial y rigurosa entre el ingeniero y el *bricoleur*. Pero que el ingeniero sea siempre una especie de *bricoleur*, no debe destruir toda crítica al *bricolage*, muy por el contrario. ¿Crítica en qué sentido? Ante todo, si la diferencia entre *bricoleur* e ingeniero es teológica en su fondo, el concepto mismo del *bricolage* implica una caducidad y una finitud accidentales. Ahora bien, es preciso abandonar esa significación tecno-teológica para pensar la originaria pertenencia del deseo al discurso, del discurso a la historia del inundo, y el ya-allí del lenguaje en el que se engaña el deseo. Luego, suponiendo que se conserve, por *bricolage*, la idea de *bricolage*, es necesario saber todavía que no todos los *bricolages* se equivalen. El *bricolage* se critica a sí mismo.

En fin, el valor “de autenticidad social” es uno de los dos polos indispensables dentro de la estructura de la moralidad en general. La ética del habla viva sería perfectamente respetable, por más utópica y atópica que fuera (vale decir desligada del *espaciamento* y de la diferencia como escritura), sería respetable como el propio respeto si no viviera de un señuelo y del no-respeto de su propia condición de origen, si no soñara dentro del habla la presencia rehusada a la escritura, rehusada por la escritura. La ética del habla es el *señuelo* de la presencia dominada. Como la *bricole*, el señuelo designa ante todo una estratagema de cazador. Es un término de halconería: “trozo de cuero rojo, dice el *Litré*, en forma de ave, que sirve para reclamar al ave de presa cuando se vuelve directamente al puño.” Ejemplo: “Su amo lo reclama y grita y se atormenta, le presenta el señuelo y el puño, pero en vano (La Fontaine).”

Reconocer la escritura dentro del habla, vale decir la *différance* y la ausencia de habla, es comenzar a pensar el señuelo. No hay ética sin presencia del *otro* pero también y, per consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, *différance*, escritura. La archi-escritura es el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética de la ética. Apertura violenta. Como se ha hecho con el concepto vulgar de escritura, sin duda es necesario suspender rigurosamente la instancia ética de la violencia para repetir la genealogía de la moral.

Unido al menosprecio por la escritura, el elogio del alcance de la voz es entonces común a Rousseau y a Lévi-Strauss. Sin embargo Rousseau desconfía, en textos que ahora debemos leer, también de la ilusión del habla plena y presente, de la ilusión de presencia dentro de un habla que se cree transparente e inocente. Hacia el elogio del silencio es entonces como se relega el mito de la presencia plena arrancada a la diferencia y a la violencia del verbo. Siempre, de una cierta manera, la “fuerza pública” ha comenzado ya a “suplir a la persuasión”.

Quizá sea tiempo de releer el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.



 Antropología estructural. Cf. también Introduction á l'oeuvre de Mauss, p. xxxv.

 primer lugar, Tristes trópicos, a lo largo de esta “Lección de escritura ., (cap. XVIII) cuya sustancia teórica se vuelve a encontrar en la segunda de las Conversaciones con Claude Lévi-Strauss (G. Charbonnier) (“Primitivos y civilizados”). También la Antropología estructural (“Problemas de método y de enseñanza”, especialmente el capítulo que habla del “criterio de autenticidad”, p. 400). Finalmente, de manera menos directa, en El pensamiento salvaje, bajo un título seductor “El tiempo recuperado”.

 pensamiento salvaje, p. 327. Cf. también p. 169.

 an-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre”, p. 240. Se trata de una conferencia recogida en el volumen Jean-Jacques Rousseau, La Baconnière, 1962. Aquí se reconoce un tema caro a Merleau-Ponty: el trabajo etnológico realiza la variación imaginaria en la indagación de la variante esencial.

 idea del lenguaje originariamente figurado estaba bastante difundida en esta época: se encuentra en particular en Warburton y en Condillac, cuya influencia sobre Rousseau es masiva aquí. En Vico: B. Gagnebin y M. Raymond se han preguntado, a propósito del Ensayo sobre el origen de las lenguas, si Rousseau no había leído la Ciencia nueva cuando era secretario de Mantaigu en Venecia. Pero si Rousseau y Vico afirman la naturaleza metafórica de las lenguas primitivas, sólo Vico les atribuye ese origen divino, tema de desacuerdo entre Condillac y Rousseau también. Además, Vico es entonces uno de los pocos, si no el único, que cree en la contemporaneidad de origen entre la escritura y el habla: “Los filósofos han creído muy equivocadamente que las lenguas han nacido primero y más tarde la escritura; por el contrario, nacieron gemelas y caminaron paralelamente.” (Ciencia nueva, 3, I.) Cassirer no vacila en afirmar que Rousseau ha “retomado” en el Ensayo las teorías de Vico sobre el lenguaje. (Filosofía de las formas simbólicas, t. I, I, 4.)

 tamos, pues, en presencia de dos tipos extremos de nombres propios, entre los cuales existe toda una serie de intermediarios. En un caso, el nombre es una marca de identificación, que confirma, por aplicación de una regla, la pertenencia del individuo a quien se nombra a una clase preordenada (un grupo social dentro de un sistema de grupos, un rango natal dentro de un sistema de rangos); en el otro caso, el nombre es una creación libre del individuo que nombra y que expresa, por medio de aquel a quien nombra, un estado transitorio de su propia subjetividad. Pero, en uno y otro caso, ¿se puede decir que se nombra verdaderamente? La elección, parece, no se da más que entre identificar al otro asignándolo a una clase o, bajo pretexto de conferirle un nombre, identificarse a sí mismo a través de él. Por tanto, no se nombra jamás: se clasifica al otro, si el nombre que se le confiere es función de los caracteres que él posee, o uno se clasifica a sí mismo si, creyéndose dispensado de seguir una regla, se nombra al otro ‘libremente’: es decir en función de los caracteres que se poseen. Y, a menudo, se hacen ambas cosas a la vez” (p. 240). Cf. también “El individuo como especie” y “El tiempo recuperado” (caps. 7 y 8): “Dentro de cada sistema, por consiguiente, los nombres propios representan cuanta de significación por debajo de los cuales ya no se hace más que mostrar. Alcanzamos así en su raíz el error paralelo cometido por Peirce y por Russell, el primero al definir el nombre propio como un ‘índice’, el segundo por creer descubrir el modelo lógico del nombre propio en el pronombre demostrativo. Efectivamente, esto es admitir que el acto de nombrar se sitúa dentro de un continuo donde insensiblemente se llevaría a cabo el paso del acto de significar al de mostrar. Al contrario, esperamos

haber establecido que ese paso es discontinuo, aunque cada cultura fije de manera distinta sus umbrales. Las ciencias naturales sitúan su umbral al nivel de la especie, de la variedad, o de la subvariedad, según los casos. Por tanto, serán términos de generalidad diferente los que percibirán cada vez como nombres propios” (pp. 285/286).

Quizá fuese necesario, radicalizando esta intención, preguntarse si es legítimo referirse todavía a la propiedad pre-nominal del “mostrar” puro, si la indicación pura, como grado cero del lenguaje, como “certidumbre sensible” no es un mito ya definitivamente borrado por el juego de la diferencia. Quizá hiciera falta decir de la indicación “propia” lo que Lévi-Strauss dice todavía en otra parte de los nombres propios: “Hacia abajo, el sistema tampoco conoce límite externo, puesto que logra tratar la diversidad cualitativa de las especies naturales como la materia simbólica de un orden, y su marcha hacia lo concreto, lo especial y lo individual, ni siquiera es detenida por el obstáculo de las apelaciones personales: hasta los nombres propios pueden servir como términos para una clasificación” (p. 288) Cf. también p. 242.

  Esto que leemos a Rousseau en la transparencia de estos textos, ¿por qué no hacer deslizar bajo esta escena cierta otra escena recortada en una Promenade (IX)? Deletreando uno a uno y minuciosamente todos sus elementos, se estará menos atento a su oposición término a término que a la simetría rigurosa de tal oposición. Todo sucede como si Rousseau hubiera desarrollado el positivo tranquilizante de lo que Lévi-Strauss nos entrega la impresión en negativo. Héla aquí: “Pero bien pronto aburrido de vaciar mi bolsa para hacer aplastar a la gente, dejé allí la buena compañía y fui a pasearme solo por la feria. La variedad de los objetos me distrajo largo tiempo. Vi entre otras cosas a cuatro o cinco saboyanos alrededor de una chiquilina que aún tenía entre su mercadería una docena de manzanas de mal aspecto, de las que hubiera querido librarse. Los saboyanos, por su parte, hubieran deseado librarla de las manzanas, pero no tenían más que dos o tres cobres entre todos y no alcanzaban para disminuir la existencia de manzanas. Esa mercadería era para ellos el jardín de las Hespérides, y la chiquilina el dragón que lo guardaba. Esta comedia me distrajo largo tiempo; finalmente provoqué su desenlace pagando las manzanas a la chiquilina y haciéndoselas distribuir a los chicos. Entonces gocé uno de los más dulces espectáculos que puedan halagar un corazón de hombre, el de ver la alegría unida a la inocencia de la edad difundirse a mi alrededor. Pues los mismos espectadores la compartieron al verla, y yo, que compartía tan barato esta alegría, tenía además la de sentir que era mi obra.”

  Esta palabra y de este concepto que, lo habíamos sugerido al comenzar, no tiene sentido sino dentro de la clausura logocéntrica y la metafísica de la presencia. Cuando no implica la posibilidad de una adecuación intuitiva o judicativa, continúa sin embargo privilegiando, dentro de la aleteia, la instancia de una visión colmada, saciada por la presencia. Es la misma razón que impide al pensamiento de la escritura contenerse simplemente en el interior de una ciencia, hasta de un círculo epistemológico. Ella no puede tener esa ambición ni esa modestia.

  Situación difícil de describir en términos rousseauianos, con la pretendida ausencia de la escritura que complica más las cosas: el Ensayo sobre el origen de las lenguas llamaría tal vez “salvajismo” al estado de sociedad y de escritura descrito por Lévi-Strauss: “Estas tres maneras de escribir responden con bastante exactitud a los tres estados en que se puede considerar a los hombres agrupados en naciones. La representación de los objetos corresponde a los pueblos salvajes, los signos de las palabras

y de las proposiciones, a los pueblos bárbaros y el alfabeto a los pueblos civilizados.”

Si Occidente ha producido etnógrafos, es porque un remordimiento muy poderoso debía atormentarlo” (“Un vasito de ron”, *Tristes trópicos*, p. 38).

La que se puede leer como sobreimpresión del segundo Discurso: “Es la razón quien engendra al amor propio, y es la reflexión quien lo fortifica; es ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que lo molesta y lo aflige. Es la filosofía quien lo salva; por ella dice en secreto, ante el aspecto de un hombre sufriente: `Perece si quieres, yo estoy a salvo.”

45. La bastardilla es del autor.

Tristes trópicos, cap. XVIII. A propósito de Diderot, notemos al pasar que la severidad de su juicio sobre la escritura y el libro no cedía en nada a la de Rousseau. El artículo libro de la *Encyclopédie*, cuyo autor fuera, es una requisitoria de gran violencia.

Tristes trópicos, cap. VI. “Cómo tornarse etnólogo.”

La *Conférence* (le Genève, Lévi-Strauss cree poder oponer simplemente a Rousseau con los filósofos que adoptan su “punto de partida en el cogito” (p. 242).

particular en las Conversaciones con C. Charbonnier, que nada añaden a la sustancia teórica de la “Lección de escritura”.

La carta nunca ha sido publicada por la *Nouvelle critique*. Puede leerse en la *Antropología estructural*, p. 365.

Tristes trópicos, cap. XI: “A su manera, y sobre su plano, cada uno corresponde a una verdad. Entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas -enseñándole que el sentido aparente de su condición se desvanece no bien acepta ampliar el objeto que considera- y la crítica budista que logra la liberación, no hay ni oposición ni contradicción. Cada una hace lo mismo que la otra en un nivel diferente.”

Sobre este tema del azar, presente en “Raza e historia” (pp. 256/271) y en *El pensamiento salvaje*, cf. sobre todo las Conversaciones (pp. 28/29): desarrollando largamente la imagen del jugador de ruleta, Lévi-Strauss explica que la combinación compleja que constituye la civilización occidental, con su tipo de historicidad determinado por el uso de la escritura, habría podido realizarse muy bien desde los comienzos de la humanidad, habría podido efectuarse mucho más tarde, se ha hecho en este momento, “no hay razón para ello es así. Pero usted me dirá: ‘No es satisfactorio’. ‘Ese azar está determinado inmediatamente después como adquisición de la escritura.’” Esta es una hipótesis a la que Lévi-Strauss reconoce no estar aferrado pero de la que dice que “ante todo es preciso tenerla presente en el espíritu”. Inclusive aunque no implique la creencia en el azar (Cf. *El pensamiento salvaje*, pp. 22 y 291), cierto estructuralismo debe invocarla para relacionar entre sí las especificidades absolutas de las totalidades estructurales. Veremos cómo se ha impuesto también a Rousseau esta necesidad.

Se trata de un pequeño subgrupo al que el etnólogo sigue únicamente durante su período nómada. También posee una vida sedentaria. Se puede leer en la introducción de la tesis: “Resulta superfluo subrayar que aquí no se encontrará un estudio exhaustivo de la vida y de la sociedad Nambikwara. No hemos compartido la existencia de los indígenas sino durante el período nómada, y

esto sólo bastaría para limitar el alcance de nuestra encuesta. Un viaje emprendido durante el período sedentario aportaría indudablemente informaciones fundamentales y permitiría rectificar la perspectiva de conjunto. Esperamos poder emprenderlo algún día” (p. 3). Esta limitación, que parece haber sido definitiva, ¿no es particularmente significativa en cuanto a la cuestión de la escritura, que es bien sabido está ligada, más íntimamente que otras y de manera esencial, al fenómeno de la sedentariedad?

i] l'origine du langage, Oeuvres complètes, t. VIII, p. 90. La continuación del texto, que aquí no podemos citar, es muy instructiva para quien se interese por el origen y por el funcionamiento de la palabra “bárbaro” y de otras palabras próximas.

i] Chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture, EP., p. 33.

ii] Después de todo, durante milenios e inclusive hoy en una gran parte del mundo, la escritura existe como institución dentro de sociedades cuyos miembros, en inmensa mayoría, no poseen su manejo. Las aldeas donde he residido en las colinas de Chittagong en el Pakistán oriental, están pobladas por analfabetos; no obstante, cada una tiene su escriba, que cumple su función junto a los individuos y la colectividad. Todos conocen la escritura y la utilizan cuando tienen necesidad, pero desde afuera y como un mediador extraño con el cual se comunican por métodos orales. Ahora bien, el escriba es muy raras veces un funcionario o un empleado del grupo: su ciencia se acompaña de potencia, tanto y de tal modo que el mismo individuo reúne a menudo las funciones de escriba y de usurero; no sólo porque sea necesario leer y escribir para ejercer su oficio, sino porque de ese modo, bajo un doble aspecto, es quien tiene influencia sobre los otros.”

v] “Historia y etnología” (R. M. M., 1949 y Antropología estructural): “La etnología se interesa, sobre todo, por lo que no está escrito, no tanto porque los pueblos que estudia sean incapaces de escribir, como porque aquello por lo que se interesa es diferente a todo lo que habitualmente los hombres piensan en fijar sobre la piedra o el papel.”

] “Un vasito de ron”, recordando que “en el neolítico, el hombre ya ha llevado a cabo la mayoría de las invenciones indispensables para garantizar su seguridad. Se ha visto por qué se puede excluir a la escritura de ellas”, Lévi-Strauss anota que el hombre de entonces, por cierto, no era “más libre que hoy”. “Pero su sola humanidad hacía un esclavo de él. Como su autoridad sobre la naturaleza seguía siendo muy reducida, se hallaba protegido y en cierta medida liberado por la almohada amortiguadora de sus sueños.” Cf. también el tema de la “paradoja neolítica” en El pensamiento salvaje (p. 22).

i] sabio, dice Lévi-Strauss sin embargo, no es el hombre que proporciona las auténticas respuestas, sino aquel que formula las auténticas preguntas” (Lo crudo y lo cocido).

ii] “facilitar”, “favorecer”, “reforzar”, tales son las palabras elegidas para describir la operación de la escritura. ¿No es inhibirse de toda determinación esencial, principal, rigurosa?

iii] p. ej., Leroi-Gourhan, Le geste et la parole Cf. también L'écriture et la psychologie des peuples.

x] encuentran numerosas proposiciones de este tipo en Valéry.

] its, nov. de 1963, p. 652. Cf. también Lo crudo y lo cocido, p. 35.