

LA LENGUA SALVAJE: VIOLENCIA, SIGNO Y ESCRITURA EN JACQUES DERRIDA Y CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Sandra Santana

La pareja conceptual “habla / escritura”, junto con las de “naturaleza / cultura” y “significado / significante” se encuentran en el núcleo de la crítica de Jaques Derrida al estructuralismo y, en concreto, a la obra de Claude Lévi-Strauss. En las páginas que siguen se intentará mostrar en qué sentido interpreta Lévi-Strauss la escritura como una tecnología de dominación, así como el desplazamiento de este concepto que se efectúa dentro del marco conceptual derridiano.

1. La colonización del habla

Comenzaremos aludiendo a un episodio narrado por Lévi-Strauss en *Tristes trópicos* bajo el título de “Lección de escritura”, y que será luego reinterpretado por Derrida en el marco de *De la gramatología*¹. Éste tiene lugar durante la visita del antropólogo a uno de los asentamientos de la población indígena de los nambikwara. Tal como sucediera anteriormente con otras poblaciones indígenas, Lévi-Strauss había repartido entre los miembros de la tribu —una comunidad ágrafa, por lo demás— hojas de papel y lápices. Si bien al comienzo los individuos nambikwara no sabían qué hacer con estos extraños obsequios, transcurridos unos días muchos de ellos comenzaron a imitar los movimientos del antropólogo fingiendo el gesto de la escritura con líneas horizontales onduladas. Sin embargo, siguiendo el relato de Lévi-Strauss, una mañana sucede algo insólito. Tras una fría noche en el Amazonas en la que tanto los indígenas (poco habituados a la presencia de los occidentales) como los recién llegados (advertidos de la fama violenta de la comunidad) intentan dormir sin dejar de vigilarse “amablemente” unos a otros, se procede a intercambiar regalos entre los grupos. Es en este momento cuando el jefe de la tribu modifica su actitud respecto a los lápices y los cuadernos de notas. Deja entonces de limitarse a trazar líneas sin sentido para, con gran seriedad, examinarlas también fingiendo junto al extraño visitante que su “galimatías” poseía un sentido que ambos eran capaces de descifrar. De todos los individuos nambikwara tan sólo el jefe de la tribu, así lo señala Lévi-Strauss, se aprovecha de la “comedia” de la escritura y convierte el juego en algo serio al descubrir en sus gestos una potente herramienta: aprende el modo de marcar con ella una distancia de dominación entre su posición y la del resto de los indios. Tan sólo el jefe “había comprendido la función de la escritura”². Según Lévi-Strauss, no se trataba únicamente de hacer “como que escribía”, a modo de juego, sino que con solemnidad fingida pretendía compartir con el antropólogo el “secreto” de los signos y persuadía así a sus hombres de que las mercancías pasaban por su intermedio regulando los términos del intercambio de regalos.

¹ El episodio se encuentra recogido en: Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 1992, pp. 319-340. Para la interpretación de Derrida cf. J. Derrida, *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2000, pp. 133 y sig.

² Lévi-Strauss, *Ibidem*, p. 321

¿Cómo es posible que sin conocer el funcionamiento real de la escritura, el jefe de la tribu lograra hacer un uso “eficaz” de la misma? Según interpreta Lévi-Strauss, lo que logró el jefe nambikwara fue servirse de la escritura no para conocer o transmitir conocimientos o significados, sino para acrecentar su prestigio y su autoridad. A pesar de que aparezca una cierta desilusión en su rostro cada vez que intenta, sin éxito, comprender los signos, sin adentrarse en ellos buscando conocimiento, aprende rápidamente el modo de mediatizarlos mientras desliza la vista por su superficie:

Su símbolo había sido aprendido, mientras que su realidad seguía siendo extraña. (...) 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 de otro³.

La llamativa tesis del antropólogo es que precisamente esto que aprende el jefe nambikwara es lo fundamental de la escritura: su función primigenia es ser utilizada como una tecnología de subordinación. Efectivamente, en *Tristes trópicos* Lévi-Strauss advierte que, desde el punto de vista histórico, la escritura no debe verse como un avance en la transmisión y fijación de conocimientos. La aparición de ésta es inseparable de ciertos rasgos característicos de la civilización, desde luego, pero ha de pensarse que “el único fenómeno que ella ha acompañado fielmente es la formación de las ciudades y los imperios, es decir, la integración de un número considerable de individuos en un sistema político y su jerarquización en castas y en clases”⁴. Es decir, la escritura, según Lévi-Strauss, aparece vinculada a la formación de estructuras sociales más complejas. Sin embargo, al tiempo que organiza y divide la sociedad, aumenta las desigualdades distribuyendo a los individuos en estamentos, castas o clases. Al contrario de lo que pudiera esperarse, la irrupción de la escritura en la Historia es vista más que como un progreso del espíritu, como una imposición violenta que sirve para “favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación”⁵. Ella es, antes que nada, madre de la ley y de las jerarquías sociales⁶.

Esto es por lo que Derrida considera que Lévi-Strauss se siente incómodo e irritado, porque el jefe, al imitar sus gestos, y a pesar de que sus rayas sobre el papel no dejaran de ser un puro “galimatías” sin sentido, recibe de él, embajador de la civilización occidental en medio de la selva amazónica, lo esencial de la escritura pervirtiendo involuntariamente su supuesta naturaleza inocente:

Sólo una comunidad de dimensiones reducidas (...), sólo una microsociedad de no-violencia y de franqueza (...) 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 (...). Sólo tal comunidad puede importar *del extranjero* “la explotación del hombre por el hombre”⁷.

En el relato de Lévi-Strauss se admite de manera implícita que la pequeña comunidad de nambikwaras es “natural” en su desconocimiento del signo escrito, en oposición a las sociedades civilizadas con organizaciones más complejas donde la escritura ha servido para someter unos individuos a otros. Así, junto con la escritura

³ *Ibidem*, p. 322.

⁴ *Ibidem*, p. 324.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Derrida, *De la gramatología*, op. cit, p. 171.

⁷ *Ibidem*, p. 155.

—llegada desde fuera, y adoptada como fingimiento, como impostura— se “cuela” de mano de la civilización una relación de violencia invisible, la que corresponde a “la explotación del hombre por el hombre”. Tal como señala Derrida, Lévi-Strauss tiene consciencia de estar proponiendo con esta interpretación una “teoría marxista de la escritura”⁸, y, verdaderamente, este episodio de los nambikwara recuerda a aquel descrito por Marx en su comentario sobre la “apropiación originaria”:

De pronto, Wakefield descubrió en las colonias que la propiedad del dinero, alimentos, máquinas y otros medios de producción no basta aún para imponer a un hombre el marchamo de capitalista si falta el complemento, el trabajador asalariado (...). Descubrió que el capital no es una cosa, sino una relación social entre personas, mediada por cosas⁹.

Lévi-Strauss, en su visita a la tribu amazónica, efectivamente, no exporta la violencia por llevar hasta allí lápices y cuadernos; es necesaria la perfidia del jefe, que intentaba fundar su poder en un gesto vacío (no en la posesión de bienes o talentos), para que la relación de dominación se establezca. La escritura es por tanto en esencia también “un complemento” invisible, una relación disimulada e infundada de sometimiento¹⁰.

2. Una lengua salvaje dentro de la lengua

Hemos visto como a partir de la “Lección de escritura” Derrida deduce que para Lévi-Strauss existiría un lenguaje oral primigenio, “natural”, presente en las sociedades de pequeño tamaño como la de los nambikwara, que permite a los hombres mantenerse presentes “en su habla viva”. La escritura surge entonces como acto violento que se cuela desde el exterior. El signo escrito convierte a las sociedades en “civilizadas”, pero el precio que hay que pagar por ello es el alejamiento del habla, que viene acompañado por la demarcación de una distancia invisible entre los que conocen (o fingen conocer) su uso y los que lo ignoran, acrecentando el poder de los primeros y sometiendo a los que no están iniciados en los secretos del ritual. Tan sólo en último término surge la posibilidad de emplear la escritura con fines desinteresados, intelectuales o estéticos, es decir, como instrumento de comunicación. Pero esto siempre dejando a la escritura el papel de un “suplemento”, de una copia precaria del habla¹¹.

La lectura que hace Derrida del incidente vivido por el antropólogo durante su estancia entre los nambikwara ocupa un lugar central en *De la gramatología*. De él no sólo saca conclusiones generales sobre los presupuestos implícitos en la concepción del lenguaje de Lévi-Strauss, sino que, a su vez, le sirve de modelo para explicar un cierto malentendido acerca de la naturaleza de la escritura propio de la doctrina

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 156.

⁹ Karl Marx, *El capital* (I, 2), Barcelona: Grijalbo, 1976, p. 412.

¹⁰ Es también llamativo que en este mismo capítulo Lévi-Strauss se detenga a describir las relaciones comerciales de los nambikwara con otras comunidades. El comercio es visto por el antropólogo como una solución para los conflictos bélicos, ya que ofrece la posibilidad de hacerse con los bienes deseados de una manera pacífica. Sin embargo, este comercio pacífico es descrito siempre como un intercambio de bienes ideal en el que “se confía en la generosidad del compañero”. Sólo cuando esta confianza se rompe, tiene lugar el conflicto violento. Lévi-Strauss, *ibidem*, p. 327.

¹¹ Cf. Cristina de Peretti, *Jaques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona: Anthropos, p. 36.

estructuralista y, en términos generales, de las ciencias humanas. La interpretación que Lévi-Strauss realiza del incidente de los nambikwara trasluce en el fondo la actitud propia de la tradición del fonocentrismo, es decir, del saber occidental que ha privilegiado la fonología, degradando la escritura por considerarla un mero instrumento que se impone sobre el lenguaje oral.

El saber occidental se produce a partir de la escritura fonética que convierte a la escritura en mera técnica auxiliar de la significación y privilegia la voz como depositaria única del poder del sentido: el logocentrismo viene a ser, por lo tanto, "la metafísica de la escritura fonética (por ejemplo, del alfabeto)"¹²

Lévi-Strauss, es visto como un epígono privilegiado de esta concepción que recorre la historia de Occidente desde Platón, quien, en el *Fedro*, había condenado ya la escritura por considerarla, en comparación con el habla, un medio engañoso y poco fiable de transmitir conocimiento. Como es sabido, el propósito Derrida en *De la gramatología* consiste, precisamente, en invertir estos términos logofonocéntricos para hacer de la escritura una instancia primera. Algo que, y esto es lo que aquí nos interesa, se va a plantear como la liberación de una violencia impuesta sobre la propia estructura que rige el conocimiento occidental.

Los términos de esta liberación fueron expuestos por Derrida en 1966 en una conferencia impartida en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore dentro de un coloquio sobre "Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre"¹³. Allí Derrida enuncia sus críticas al estructuralismo clásico fijando las bases de lo que más adelante será el punto de partida de su teoría de la deconstrucción. En este texto, Derrida presenta a Lévi-Strauss como una figura vértice en el paso del estructuralismo a un modo posterior de concebir la estructura que el propio Derrida protagonizaría. La estrategia del filósofo francés en este conocido texto consiste en comenzar anunciando el surgimiento de un acontecimiento de ruptura fundamental en la historia del concepto de estructura. Según este, la estructura —elemento fundamental del paradigma estructuralista contra el que se posiciona— tiene la edad de la episteme, es decir, nace con la filosofía y la ciencia occidentales. Esto parece implicar, por tanto, que las propias ciencias humanas se han concebido a sí mismas, más o menos explícitamente, como estructuras, es decir, como sistemas en los que las partes se definen por su posición en el conjunto. Sin embargo, en la "estructuralidad de la estructura", es decir, en la forma misma de esta forma de estructura que se da en conocimiento occidental, persiste una violencia que la neutraliza. Esta violencia consiste en que tradicionalmente se ha considerado que la estructura tenía un centro y, en consecuencia, un origen. Según apunta Derrida en la mencionada conferencia, el novedoso acontecimiento se produce en las ciencias humanas con la llegada de la etnología. Gracias al desarrollo de esta disciplina, al ampliarse el estudio de otras culturas considerándolas como iguales, la cultura europea sufre un descentramiento o dislocación que le permite superar la ceguera propia del etnocentrismo al reconocer que no existe un centro de referencia desde el que comparar las distintas culturas.

Puede considerarse, efectivamente, que la etnología sólo ha podido nacer como ciencia en el momento en que la cultura europea —y por consiguiente la historia de la

¹² De Peretti, p. Cit., p. 33.

¹³ Derrida, J. "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

metafísica y de sus conceptos— ha sido dislocada, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia. Ese momento no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etc.¹⁴.

La crítica al etnocentrismo, condición de la etnología, es sistemáticamente e históricamente contemporánea a la destrucción de la historia de la metafísica tal como se conocía hasta la fecha, continúa Derrida. El trabajo etnográfico le proporciona a Lévi-Strauss una perspectiva que podríamos denominar “descentrada”. Si Derrida utiliza su trabajo como modelo es precisamente por que éste ha elaborado una “cierta doctrina” en lo que se refiera a la crítica de los conceptos de las ciencias humanas. Sin embargo, para Derrida, Lévi-Strauss cae en una especie de incómoda trampa tendida por él mismo: por un lado advierte de la falsedad que implica la utilización de ciertas oposiciones de términos y, por otro, es incapaz de evitarlas. Es el caso de la oposición “naturaleza / cultura”, una pareja de términos que desde sus primeros trabajos el autor ha experimentado “la necesidad de utilizar” al tiempo que “la imposibilidad de prestarle crédito”¹⁵.

A pesar de que en la “Lección de escritura” Lévi-Strauss presupone un estado de naturaleza que se corrompe con la cultura, al igual que el lenguaje oral se corrompe, según él, con la violencia de la letra, el carácter problemático de la oposición “naturaleza / cultura” había sido advertido ya por él mismo en 1949. Desde las primeras páginas de *Las estructuras elementales de parentesco* el antropólogo advierte la difícil adecuación de un hecho como la prohibición del incesto a este sistema dual¹⁶. Una premisa que retomará años más tarde al redactar *El pensamiento salvaje*, donde iniciará definitivamente, a partir del estudio del pensamiento mítico, el “abandono declarado de toda referencia a un *centro*, a un sujeto, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a una *arquía* absoluta”¹⁷.

(...) el pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos, en tanto que la ciencia (...) crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases de la evolución del saber, pues las dos acciones son igualmente válidas¹⁸.

Tanto el pensamiento mitológico como el científico consisten en una fabricación de “estructuras sin tregua”. De modo que el propio discurso de Lévi-Strauss sobre los mitos, su propia ciencia, se convierte en una “mitología”. No hay, por tanto, “mito de referencia”, no hay una posición privilegiada en el estudio de la estructura, precisamente porque “todo comienza con la estructura, la configuración o la relación”. La violencia, por tanto, desde esta perspectiva, no consiste en la imposición de una estructura cultural sobre una naturaleza sin estructura (como

¹⁴ Ibidem, p. 388.

¹⁵ Ibidem, p. 389.

¹⁶ “... Lévi-Strauss, que ha empezado prestando crédito a esos conceptos, se encuentra con lo que llama un escándalo, es decir, algo que no tolera ya la oposición naturaleza-cultura tal como ha sido recibida, y que parece requerir a la vez los predicados de la naturaleza y los de la cultura. Este escándalo es la prohibición del incesto. La prohibición del incesto es universal; en ese sentido se la podría llamar natural; —pero es también una prohibición, un sistema de normas y de proscipciones— y en ese sentido se la podría llamar cultural.” Ibidem, p. 389.

¹⁷ Ibidem, p. 393.

¹⁸ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 43.

interpreta Lévi-Strauss en la “Lección de escritura”) sino en intentar “centrar un lenguaje que describe una estructura acéntrica”¹⁹. Según Derrida el único modo de superar esta perversión de la estructura consiste en sustituir la idea de la episteme occidental que subyace al discurso científico y filosófico por la idea de “juego no fundado” de resonancias nietzscheanas: “sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito”, al que le falta algo, esto es, “un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones”²⁰. No existe pues un origen, un mito de referencia, no existe por tanto una naturaleza primigenia a partir de la cual, al encubrirla de diversas formas, se hayan formado las distintas culturas. Todas las culturas forman parte de una gran estructura sin centro de relaciones cambiantes.

3. El juego de los nombres impropios

¿Qué vinculación existe entre este descentramiento de la estructura, esta supresión del centro en la consideración de la cultura que invalida su oposición con el término de “naturaleza” y la crítica al fonologismo enunciada más arriba? En ambos casos se trata de eliminar una oposición: la del “habla / escritura”, en primer lugar (rechazando la idea de que la escritura sea un corsé, una desnaturalización del habla, y situando la escritura como base de la que todo el resto de signos procederían); y en el segundo eliminando la dicotomía entre “naturaleza / cultura” (para hacer ver que no existe una naturaleza originaria, poniendo la cultura en primer plano como verdadera naturaleza del hombre). Ambas oposiciones, sin embargo, se resuelven según Derrida mediante un procedimiento semejante en el que resulta interesante detenerse:

La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual, tanto como el orden no conceptual clásico comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar²¹.

Para el pensador, la creación de parejas de conceptos opuestos como los anteriores no implica únicamente un enfrentamiento entre dos términos, sino que presupone una jerarquía y, por tanto, un orden de subordinación²². Sin embargo, resulta difícil deshacerse de uno de estos conceptos sin que al nombrar su contrario no aparezca de nuevo este, como si de su sombra se tratase. Por ello, para hacer desaparecer la dicotomía entre naturaleza y cultura sin dejar de marcar (y por tanto de someter a crítica) la subordinación por la que durante siglos se consideró a la cultura como un “suplemento” de la naturaleza originaria del hombre, Derrida no crea un nuevo término, sino que mantiene “provisional y estratégicamente el viejo nombre”²³ de “cultura” —del mismo modo que mantiene el “viejo nombre de escritura”— si bien ambos quedaran ahora jerárquicamente posicionados por encima de sus opuestos “naturaleza” y “habla”, respectivamente. Si bien este procedimiento puede resultar

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, p. 397.

²¹ Ibidem, p. 372.

²² “...una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla / escritura, presencia / ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema”, Derrida, J. “Firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989, p. 371.

²³ Ibidem.

paradójico, hay que darse cuenta de que el “viejo término” al retirarle de la oposición originaria ha cambiado de significado²⁴. El viejo término de “cultura” ya no se opone a naturaleza, no es un suplemento que la constriñe, sino su condición de posibilidad: no hay, propiamente, naturaleza sin cultura. Decir esto implica que sólo desde un centro de referencia (como puede ser la cultura occidental en el caso de Lévi-Strauss) puede definirse lo que sea natural (esto es una tribu, por ejemplo, del Amazonas) considerándola una etapa anterior del desarrollo humano. La “cultura” por tanto, que ahora abarca todo lo humano, ha cambiado de sentido, es previa a la naturaleza porque de ella va a depender lo que se entienda por naturaleza en una cultura determinada. Como veremos, lo mismo viene a suceder con el concepto de “escritura”. Derrida continúa utilizando el término si bien, al desprenderse de la tensión a la que le sometía su opuesto, el “habla” va adquirir ahora un nuevo matiz y se va a convertir en primera en el orden del discurso negando la existencia de un habla “natural” previa a la escritura y considerando esta última como condición de posibilidad para la segunda.

Para comprender la complejidad del nuevo concepto de “escritura” propuesto por Derrida, hay que referirse a una tercera pareja de términos que son también objeto de deconstrucción en *De la Gramatología*: esto es, la oposición “significado / signo”. Volvamos de nuevo a la interpretación que hace Derrida del encuentro de Lévi-Strauss con la cultura nambikwara. Al primero le llama la atención algo que el segundo únicamente anota como comentario marginal en sus escritos, esta vez en el capítulo XXVI de *Tristes trópicos*, “Sobre la línea”. Allí el antropólogo confiesa que, a pesar de que la vida con los nambikwara, era más o menos fácil (indiferentes como parecían a su cámara fotográfica y a sus cuadernos de notas), el trabajo se complicaba en ocasiones porque, se lamenta el antropólogo, “el empleo del nombre propio está prohibido entre ellos”²⁵. Para Lévi-Strauss esta es una dificultad a la hora de estudiarlos, para Derrida la insistencia de éste en conocer sus nombres denota un malentendido, un intento de centrar lo que no tiene centro. La expresión “nombre propio” (a la que Lévi-Strauss contrapone la de “nombre prestado”, esto es, un nombre que sería necesario pactar con los indígenas) es completamente inadecuada. El nombre propio no es, en sentido estricto, propio; no es más que “una designación de pertenencia y clasificación lingüístico-social”²⁶:

...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 (...)²⁷.

²⁴ Resulta interesante a este respecto un comentario Rafael Sánchez-Ferlosio acerca de la pareja de términos “monstruosidad / naturaleza” ya que parece situarnos en un caso paradójico semejante: “A mi entender, mejor que renunciar al uso del concepto de naturaleza o corregirlo hasta lograr que sea claro y unívoco, es seguir empleándolo a sabiendas de que es contradictorio. Una expresión contradictoria no siempre es huera de sentido; en este caso lo que haría es llevar los conceptos hacia sus propios límites, dándoles de rechazo una superior actividad: sostener la palabra “naturaleza” para el hombre podría también ofrecernos la ventaja del contraste y dejar sitio a la eventual sospecha de que tampoco entre los animales hay del todo algo tan ordenado, tan segura y provisionalmente constituido como lo que creíamos pensar como “naturaleza”, y permitirnos ver cómo en todas partes hay accidentes, arreglos fortuitos, aciertos y fracasos; en una palabra que todo tiene algo de monstruoso”. En: Jean Itard, *Victor de l'Aveyron* (traducción y comentarios de Rafael Sánchez-Ferlosio), Madrid: Alianza, 1982, pp. 124-125.

²⁵ *Tristes trópicos*, op. Cit., p. 300.

²⁶ *De la Gramatología*, op. Cit., p. 146.

²⁷ *Ibidem*, p. 142.

En realidad es el propio Lévi-Strauss quien en *El pensamiento salvaje* pone de manifiesto esta concepción de los nombres como señales variables de una clasificación a partir de un caso parecido al de los nambikwara. Así, el estudio de la utilización de los nombres y sus prohibiciones entre los penan, indios nómadas en el interior de la Isla de Borneo, le lleva Lévi-Strauss a concluir que tanto los nombres propios como las clasificaciones botánicas obedecen a un mismo tipo de regla:

Desde un punto de vista formal no hay, pues, diferencia fundamental entre el zoólogo y el botánico, que atribuyen a una planta recientemente descubierta la posición *Elephantopus spicatus* Aubl., que le había sido preparada por el sistema (aun cuando no estaba inscrita de antemano), y el sacerdote omaha que define los paradigmas sociales de un nuevo miembro del grupo confiriéndole el nombre disponible: casco-gastado-de-bisonte-viejo. Saben lo que hacen en los dos casos²⁸.

Tanto “*elephantopus spicatus*” como “casco-gastado-de-bisonte-viejo”, así como “Pedro” o “María”, “cedro” o “abeto” son marcas para señalar una posición en un sistema lingüístico previo. Lévi-Strauss señala que el carácter “más o menos” propio de los nombres consiste en que estos se sitúan a un nivel “más allá del cual ninguna clasificación se requiere”²⁹. Si bien señala explícitamente que el nombre propio “permanece siempre del lado de la clasificación”³⁰, es decir, existe gracias a la clasificación y no está sustentado por nada externo a ella. En el caso de la ciencia botánica, esta se detiene a nombrar allí donde no es necesario clasificar más, esto es, en las especies. El sacerdote omaha, o quien sea que bautice a un niño o le de nombre, detiene igualmente la clasificación señalándolo como individuo. Tanto los nombres de las especies de plantas como los nombres propios, no “muestran”, sino que “significan”, es decir, son la seña de una posición en la clasificación, de una diferencia. Derrida, por tanto, señala el error en que incurrió el autor en 1955, pero del que siete años más tarde el antropólogo será perfectamente consciente: no hay una inocencia original cuya desnudez sea sorprendida en el momento en que se descubre el secreto de los nombres, no hay fuente u origen exterior a ellos. Esto no quiere decir que no exista la violencia, todo lo contrario, al lenguaje le es propia, según Derrida, una “archi-violencia originaria”, la que “consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar”³¹.

4. La firma como ligadura a la fuente

La posición de Derrida respecto a Lévi-Strauss es por tanto ambigua. Lo que el antropólogo había comprendido ya en el estudio de *Las estructuras elementales de parentesco* y será capaz de definir posteriormente con tanta claridad en *El pensamiento salvaje*, es, sin embargo, olvidado u omitido al relatar en *Tristes trópicos* su experiencia con los nambikwara. Allí, le acusa Derrida, habría perpetuado en su discurso sin proponérselo la tradición filosófica occidental de logofonocentrismo y, por tanto, lo que el autor denomina la “metafísica de la presencia”. La principal causa de este olvido parece recaer, según Derrida, en la dificultad de usar unos conceptos

²⁸ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, op. Cit., p. 314.

²⁹ *Ibidem*, p. 313.

³⁰ *Ibidem*, p. 314.

³¹ *Ibidem*, p 147.

que, a la vez, son objeto de crítica, ya que no disponemos de ningún lenguaje, sintaxis o léxico que sea ajeno a esta tradición. Así, el propio concepto de “signo” está tan vinculado a la idea de un significante previo, de una “verdad presente” que es difícil evitar traer con su uso la carga semántica que le atribuyó la tradición. “No podemos enunciar ninguna proposición destructiva —afirma Derrida— que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar”³². Afirmar que sólo existen “signos” es necesario para criticar, para hacer tambalear los cimientos de la “metafísica de la presencia”. Sin embargo, resulta extrañamente difícil usar el término sin que venga con él toda la tradición de su utilización. “Signo” o “significante” se definen por oposición a “presencia” o “significado”. De tal modo que para borrar la diferencia radical entre significante y significado sería “la palabra misma "significante" la que habría que abandonar como concepto metafísico”³³.

Para Derrida “existe escritura desde que se tacha el nombre propio”³⁴, es decir, tan sólo en el momento en que nos deshacemos de la idea de que hay “nombres propios”, en el sentido de nombres con “verdades presentes”, podemos pensar la escritura en el nuevo sentido, fuera de la dicotomía que la convierte en segunda y derivada respecto del habla. Tanto el signo escrito como la marca oral de la palabra son huellas que nos hablan de un origen que siempre está ausente. El signo no es “signo de”, sino “signo entre”. La significación de las palabras no tiene una fuente primera más allá de estas sino que se construye como diferencia en el interior de una cadena de conceptos:

... el concepto significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite a otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias³⁵.

Resulta interesante acudir a los términos de la polémica de Derrida con John Searle a propósito de la obra de Austin que tuvo lugar a partir de otra conferencia pronunciada en 1971 con el título de “Firma, acontecimiento, contexto”³⁶. La principal objeción del filósofo francés a la teoría de los actos de habla es que esta no deja de suponer un sujeto como fuente de los enunciados o de los textos (el hablante o el autor, respectivamente) que necesariamente cierra el sentido de los mismos con su intención. Derrida, en cambio, impone como condición para que algo sea comprensible o legible el que pueda desprenderse de la intención presente y singular de su enunciación y se comprenda como “forma repetible, iterable, imitable”³⁷. Esta es la condición de su legibilidad y, en definitiva, la condición de toda inteligibilidad.

Pensemos, tal como propone Derrida³⁸, en un papel con signos pertenecientes a un código que desconocemos. Imaginemos que fue creado para comunicarse entre dos individuos y que ambos individuos han muerto. Si años después nos encontramos con ese papel, en la medida en que está regulado por un código, existiría la

³² Derrida, “La estructura...”, op. Cit. p. 386.

³³ Ibidem, p. 386.

³⁴ Ibidem.

³⁵ J. Derrida, “La Différance”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1984, pp. 47-48.

³⁶ Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989.

³⁷ Ibidem, p. 371.

³⁸ Ibidem, p. 356.

posibilidad de que lo descifrásemos, a pesar de que tanto el emisor como el receptor del mismo no estuvieran presentes. Esto es lo que Derrida parece querer decir con “iterable”: que toda expresión lingüística, si lo es, tiene que formar parte de un código y que, por ello mismo, es susceptible de ser descifrada:

La posibilidad de repetir y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general³⁹.

Es decir, en este sentido “iterable” no se refiere a que podamos copiar el mensaje cifrado sin comprenderlo tantas veces como queramos, algo que es evidentemente cierto⁴⁰, sino a que todo fragmento o toda marca de lenguaje oral o escrito pertenece a un código más o menos complejo y más o menos variable. El significado del signo, por tanto, no está fuera del signo o, mejor dicho, de la cadena de signos en el que se inscribe, por mucho que se trate de asegurar su ligadura a la presencia mediante la referencia a la presencia física del emisor o mediante la firma de un texto. Éste dependerá únicamente de su posición en el código al que pertenece, sin que sea justificable acudir a la supuesta intención de un hablante o autor.

5. La violencia originaria

Desde esta perspectiva, volvamos ahora con nuestra tribu amazónica de indios nambikwaras: ¿por qué hemos de suponer que sus trazos eran tan sólo “un galimatías”? ¿Por qué pensar que lo que hacían con los lápices sobre el papel era una forma imperfecta o torpe de escritura propia de alguien que aún no ha aprendido propiamente a escribir? Si nos situamos en la perspectiva nambikwara y aceptamos la idea ampliada de código que propone Derrida, aquel extraño individuo occidental con cámara de fotos y libreta de notas jugaba a un juego incomprensible mientras que ellos aplicaban las reglas de un código que él extranjero desconocía. La postura de Lévi-Strauss, al suponer que existe un modo adecuado de leer y escribir (el del antropólogo occidental que trae el alfabeto hasta la selva) frente a uno inauténtico (el los nambikwara que se divierten con sus trazos) sólo es sostenible para quien considera su código cultural como segundo respecto a una naturaleza primera. Dicho de otro modo, el que los juguetones nambikwara introdujesen la regla “hacer garabatos sobre un papel” sin comprender el código (o los códigos) del antropólogo, no impide que, a su vez, este “hacer garabatos” tuviera un sentido dentro los códigos de la tribu (por ejemplo, el de “hacer burla del extranjero”, el de “imitar los gestos para dar la bienvenida a los extraños”) que, sin embargo, pasa totalmente inadvertido al no iniciado.

³⁹ *Ibidem*, pp. 356-357.

⁴⁰ Esto es lo que parece entender Searle por “iterable” en su respuesta a Derrida y es, a nuestro modo de ver, el principal malentendido entre los dos autores. John R. Searle, *Reiterating the differences: A reply to Derrida, Glyph*, I (1977), pp. 198-208. Para un análisis en profundidad de la polémica cf.: Manfred Frank, *¿Qué es el neoestructuralismo?*, México: Fondo de Cultura Económica, UAM-Iztapalapa, 2011, pp. 432-442. Véase también: Jesús Navarro Reyes, *¿Cómo hacer filosofía con palabras? A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Sólo al ignorar el código de las acciones de los nambikwara, al considerar que sus actividades están, por así decir, “fuera de código”, Lévi-Strauss podría deducir que su propio código llega como imposición externa a un estado de naturaleza previa. Así, al mismo tiempo que “rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos”, esto es, a los trazos ondulados de los indios pero también a otros códigos no escritos regidos por reglas, también desprecia la escritura alfabética, considerándola como “instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo”⁴¹. De modo injustificado considera Lévi-Strauss que el habla, esa forma de lenguaje natural previa a la violencia civilizadora, es el lenguaje que en verdad nombra, es decir, aquel que es signo inequívoco de un referente y de la intención de un emisor. En definitiva, un lenguaje que está por lo real y cuya atadura con la presencia externa es incuestionable. Esto, nos advierte Derrida, convierte a Lévi-Strauss, involuntariamente (pues se cree portador de una mirada libre de todo etnocentrismo) en un “etnocentrista al revés, sostenido por posiciones ético-políticas que acusan a Occidente de estar en el origen, a través de la escritura, del asesinato inocente de la palabra”⁴².

Lévi-Strauss parece suponer que con la escritura y la cultura occidentales se introduce de modo inadvertido una violencia invisible, una relación de subordinación simbólica que es extraña a los pueblos indígenas. Para Derrida, sin embargo, la violencia no viene desde fuera, no reside en la corrupción de un lenguaje o una naturaleza inocentes. No quiere decir esto, en absoluto, que no exista violencia alguna, sino, muy al contrario, el filósofo señala la condición estructural y, por tanto, inevitable de la violencia que reside en toda forma de lenguaje. En ningún momento, afirma Derrida, “se rebatirá a Rousseau y a Lévi-Strauss cuando ligan el poder de la escritura al ejercicio de la violencia”, más bien “se dejará de considerar esta violencia como *derivada* respecto de una habla naturalmente inocente” para pasar a considerarla como la violencia originaria misma:

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 práctica la escritura en general. A la expresión de “sociedad sin escritura” no correspondería entonces ningún concepto⁴³.

La escritura y el habla son situados en un mismo plano, como signos, como huellas que nos remiten a una presencia que las causa, al tiempo que esta permanece siempre ausente. La verdadera violencia consiste en rebajar la pluralidad del signo y su capacidad para asociarse con códigos diversos al suponerle un sujeto intencional o una presencia capaz de fijar un sentido. En la crítica de Derrida a Lévi-Strauss permanece como horizonte, por tanto, el objetivo de liberar las estructuras de un centro y pasar a concebir la escritura y, en definitiva, la cultura, como un juego fluctuante de signos regido por una violencia originaria que subyace a toda forma de lenguaje.

⁴¹ Derrida, *De la Gramatología*, op. Cit., p. 144.

⁴² François Dosse, *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid: Akal, 2009, p. 43.

⁴³ *Ibidem*, p. 144.

BIBLIOGRAFÍA

- DE PERETTI, Cristina, *Jaques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona: Antrhopos, 1989.
- DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
— *De la gramatología*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
— *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989.
- DOSSE, Françoise, *Historia del estructuralismo* (2 vol.), Madrid: Akal, 2009.
- FRANK, Manfred, *¿Qué es el neoestructuralismo?*, México: Fondo de Cultura Económica, UAM-Iztapalapa, 2011.
- ITARD, Jean, *Victor de l'Aveyron* (traducción y comentarios de Rafael Sánchez-Ferlosio), Madrid: Alianza, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós, 1992.
— *El pensamiento salvaje*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- MARX, Carl y Friedrich Engels, *Obras*, Barcelona: Grijalbo, 1976.
- NAVARRO REYES, Jesús, *¿Cómo hacer filosofía con palabras? A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- SEARLE, John R. *Reiterating the differences: A reply to Derrida*, *Glyph*, I (1977), pp. 198-208.