
L'estructura, el signe i el joc en el discurs de les ciències humanes*

per Jacques Derrida

Porta més feina interpretar les interpretacions que interpretar les coses.

(MONTAIGNE)

Tal vegada s'ha produït en la història del concepte d'estructura un fet que hom podria anomenar un «esdeveniment» si aquest mot no comportés amb ell una càrrega de sentit que l'exigència estructural —o estructuralista— té justament per funció de reduir o de posar en dubte. Diguem tanmateix un «esdeveniment» i prenguem aquest mot amb precaució entre cometes. Quin seria, doncs, aquest esdeveniment? Tindria la forma externa d'una *ruptura* i d'una *repetició* (*redoublement*).

Seria fàcil de mostrar que el concepte d'estructura, així com el mot estructura, tenen l'edat de l'*epistēmē*, és a dir de la ciència i de la filosofia occidentals alhora, i que enfonsen llurs arrels dins el sòl del llenguatge corrent, al fons del qual va a collir-los l'*epistēmē* per endur-se'ls cap a si mateixa en un desplaçament metafòric. Tanmateix, fins a l'esdeveniment que jo voldria localitzar, l'estructura, o més aviat l'estructuralitat de l'estructura, encara que hagi estat sempre en vigor, s'ha trobat sempre neutralitzada, reduïda: per un gest que consistia a donar-li un centre, a posar-la en relació amb un punt de presència, amb un origen fix. Aquest centre tenia per funció no només d'orientar i equilibrar, d'organitzar l'estructura —hom no pot pas pensar, en efecte, una estructura inorganitzada— sinó de fer sobretot que el principi d'organització de l'estructura limités allò que podríem anomenar el *joc* de l'estructura. Sens dubte el centre d'una estructura, tot orientant i tot organitzant la coherència del sistema, permet el joc dels elements a l'interior de la forma total. I en-

* Jacques DERRIDA, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, dins *L'écriture et la différence* (París 1979), ps. 409-428 (1.^a edició 1967).

cara avui una estructura privada de tot centre representa l'impensable en ell mateix.

No obstant això, el centre tanca també el joc que obre i fa possible. En tant que centre, és el punt en què la substitució dels continguts, dels elements, dels termes, ja no és possible. Al centre, la permutació o la transformació dels elements (que d'altra banda poden ser estructures incloses dins una estructura) hi és prohibida. Almenys ha estat sempre *prohibida (interdite)* (i empro aquest mot intencionadament). Hom ha pensat sempre, doncs, que el centre, que per definició és únic, constituïa, en una estructura, allò mateix que, tot comandant l'estructura, escapa a l'estructuralitat. És per això que, per a un pensament clàssic de l'estructura, el centre es pot dir, paradoxalment, *dins* l'estructura i *fora* l'estructura. És al centre de la totalitat i tanmateix, atès que el centre no li pertany, la totalitat *té el seu centre en un altre lloc*. El centre no és el centre. El concepte d'estructura centrada —tot i que representa la coherència en ella mateixa, la condició de l'*epistēmē* com a filosofia o com a ciència— és contradictòriament coherent. I, com sempre, la coherència en la contradicció expressa la força d'un desig. El concepte d'estructura centrada és, en efecte, el concepte d'un joc *fonamentat*, constituït a partir d'una immobilitat fundadora i d'una certesa tranquil·litzant, ella mateixa sostreta al joc. A partir d'aquesta certesa, pot ser dominada l'angoixa, que neix sempre d'una determinada manera d'estar implicat en el joc, d'estar lligat al joc, d'estar com a ésser des d'un bon principi dins el joc. Partint d'allò que anomenem, doncs, el centre i que, podent com pot ser tan dins com fora, rep indiferentment els noms d'origen o de fi, d'*archē* o de *télos*, les repeticions, les substitucions, les transformacions, les permutacions són *preses* sempre dins una història del sentit —és a dir una història i prou— de la qual hom pot sempre evocar l'origen o anticipar la fi en la forma de la presència. És per això que tal vegada hom podria dir que el moviment de tota arqueologia, com el de tota escatologia, és còmplice d'aquesta reducció de l'estructuralitat de l'estructura i intenta sempre de pensar aquesta darrera a partir d'una presència plena i fora de joc.

Si és realment així, tota la història del concepte d'estructura, abans de la ruptura de la qual parlem, ha de ser pensada com una sèrie de substitucions de centre a centre, un encadenament de determinacions del centre. El centre rep, successivament i de manera ordenada, formes o noms diferents. La història de la metafísica, com la història d'Occident, seria la història d'aquestes metàfores i d'aquestes metonímies. La seva forma matricial seria —perdoneume que sigui tan poc demostratiu i tan el·líptic, ho faig per tal d'arribar més de pressa al meu tema principal— la determinació de l'ésser com a *presència* en tots els sentits d'aquest mot. Hom podria mostrar que tots els noms del fonament, del principi o del centre han designat sempre l'invariant d'una presència (*eidōs*, *archē*, *télos*, *enérgeia*, *ousía* [essència, existència, substància, subjecte], *alētheia*, transcendentalitat, consciència, Déu, home, etc.).

L'esdeveniment de ruptura, la disrupció a la qual feia al·lusió en començar, s'hauria produït tal vegada en el moment que l'estructuralitat de l'estructura va haver de començar a ser pensada, és a dir repetida, i és per això que deia que aquesta disrupció era repetició (*répétition*), en tots els sentits d'aquest mot. Des d'aleshores s'ha hagut de pensar la llei que comandava d'alguna manera el desig del centre en la constitució de l'estructura, i el procés de la significació que ordenava els seus desplaçaments i les seves substitucions a aquesta llei de la presència central; però d'una presència central que no ha estat mai

ella mateixa, que sempre ha estat ja deportada fora de si en el seu substitut. El substitut no substitueix res que l'hagi pre-existit de cap manera. Des d'aleshores, sens dubte, hom ha hagut de començar a pensar que no hi havia centre, que el centre no es podia pensar en la forma d'un essent-present, que el centre no tenia cap lloc natural, que no era un lloc fix sinó una funció, una mena de no-lloc dins el qual es produïen infinitament substitucions de signes. És aleshores el moment que el llenguatge envaeix el camp problemàtic universal; és aleshores el moment que, en l'absència de centre o d'origen, tot esdevé discurs —a condició que ens posem d'acord sobre aquest mot— és a dir sistema dins el qual el significat central, originari o transcendental, no és mai absolutament present fora d'un sistema de diferències. L'absència de significat transcendental estén a l'infinit el camp i el joc de la significació.

On i com es produeix aquest descentrament com a pensament de l'estructuralitat de l'estructura? Per a designar aquesta producció, seria una mica ingenu de referir-se a un esdeveniment, a una doctrina o al nom d'un autor. Aquesta producció pertany sens dubte a la totalitat d'una època, que és la nostra, però sempre ha començat ja a anunciar-se i a *treballar*. Si hom volia tanmateix, a tall d'indicació, escollir alguns «noms propis» i evocar els autors dels discursos dins els quals aquesta producció s'ha sostingut més a la vora de la seva formulació més radical, caldria sens dubte esmentar la crítica nietzscheana de la metafísica, dels conceptes d'ésser i de veritat que foren substituïts pels conceptes de joc, d'interpretació i de signe (de signe sense veritat present); la crítica freudiana de l'auto-presència, és a dir de la consciència, del subjecte, de l'auto-identitat, de l'auto-proximitat o de l'auto-propietat; i, més radicalment, la destrucció heideggeriana de la metafísica, de l'onto-teologia, de la determinació de l'ésser com a presència. Ara bé, tots aquests discursos destructors i tots llurs anàlegs es troben tancats dins una mena de cercle. Aquest cercle és únic i descriu la forma de la relació entre la història de la metafísica i la destrucció de la història de la metafísica: *no té cap sentit* passar-se dels conceptes de la metafísica per enfonsar la metafísica; no disposem de cap llenguatge —de cap sintaxi i de cap lèxic— que sigui estrany a aquesta història; no podem enunciar cap proposició destructora que no hagi hagut de lliscar ja dins la forma, dins la lògica i les postulacions implícites del mateix que volia contestar. Per prendre un exemple entre tants d'altres: és amb l'ajuda del concepte de *signe* que hom enfonsa la metafísica de la presència. Però a partir del moment que hom vol mostrar per aquest camí, com acabo de suggerir, que no hi havia pas un significat transcendental o privilegiat i que el camp o el joc de la significació deixava de tenir límit des d'aleshores, caldria —però això és el que hom no pot fer— refusar fins i tot el concepte i el mot de signe. Perquè la significació «signe» ha estat sempre compresa i determinada, en el seu sentit, com a signe-de, significant que remet a un significat, significant diferent del seu significat. Si hom esborra la diferència radical entre significant i significat, és el mateix mot de significant que caldria abandonar com a concepte metafísic. Quan Lévi-Strauss diu en el prefaci a *Le Cru et le Cuit* que ha «intentat de transcendir l'oposició del sensible i de l'intelligible tot situant(-se) d'antuvi al nivell dels signes», la necessitat, la força i la legitimitat del seu gest no ens poden fer oblidar que el concepte de signe no pot depassar en ell mateix aquesta oposició del sensible i de l'intelligible. Ve determinat per aquesta oposició: d'una banda a l'altra i a través de la totalitat de la seva història. No ha viscut sinó d'ella i del seu sistema. Però no ens podem desfer del concepte de signe, no podem renunciar a aquesta complicitat meta-

física sense renunciar de retop al treball crític que adrecem contra ella, sense córrer el risc d'esborrar la diferència en l'auto-identitat d'un significat reduint dins seu el seu significat o bé, i això torna a ser el mateix, expulsant-lo simplement fora de si. Perquè hi ha dues maneres heterogènies d'esborrar la diferència entre el significat i el significat: l'una, la clàssica, consisteix a reduir o a derivar el significat, és a dir, en darrer terme a *sotmetre* el signe al pensament; l'altra, la que adrecem aquí contra la precedent, consisteix a posar en qüestió el sistema dins el qual funcionava la reducció precedent: i en primer lloc l'oposició del sensible i de l'intelligible. Perquè la *paradoxa* és que la reducció metafísica del signe tenia necessitat de l'oposició que reduïa. L'oposició fa sistema amb la reducció. I el que diem aquí del signe es pot estendre a tots els conceptes i a totes les frases de la metafísica, en particular al discurs sobre l'«estructura». Però hi ha moltes maneres de trobar-se tancat dins el cercle. Són totes més o menys ingènues, més o menys empíriques, més o menys sistemàtiques, més o menys acostades a la formulació i fins a la formalització d'aquest cercle. Són aquestes diferències que expliquen la multiplicitat de discursos destructors i el desacord entre els qui els sostenen. És en els conceptes heretats de la metafísica que, per exemple, operaren Nietzsche, Freud i Heidegger. Ara, com que aquests conceptes no són elements, àtoms, com que són presos dins una sintaxi i un sistema, cada manlleu determinat fa que vagi amb ell tota la metafísica. Això és el que permet aleshores a aquests destructors de destruir-se recíprocament, per exemple a Heidegger de considerar Nietzsche, amb tanta recidesa i rigor com mala fe i menyspreu, com el darrer metafísic, el darrer «platònic». Hom podria lliurar-se a aquest exercici a propòsit del mateix Heidegger, de Freud o d'alguns altres. I actualment no hi ha cap exercici més estès.

Què en queda, ara, d'aquest esquema formal, quan ens girem cap a allò que hom anomena les «ciències humanes»? Una d'entre elles ocupa tal vegada aquí una posició privilegiada. És l'etnologia. Hom pot considerar, en efecte, que l'etnologia no ha pogut néixer com a ciència sinó en el moment que s'ha pogut operar un descentrament: en el moment que la cultura europea —i en conseqüència la història de la metafísica i dels seus conceptes— ha estat *dislocada*, foragitada del seu lloc, i aleshores ha hagut de deixar de considerar-se com a cultura de referència. Aquest moment no és pas en primer lloc un moment del discurs filosòfic o científic, també és un moment polític, econòmic, tècnic, etc. Hom pot dir amb tota seguretat que no hi ha res de fortuït en el fet que la crítica de l'etnocentrisme, condició de l'etnologia, sigui sistemàticament i històricament contemporània de la destrucció de la història de la metafísica. Totes dues pertanyen a una sola i mateixa època.

Ara, l'etnologia —com tota ciència— es produeix en l'element del discurs. És en primer lloc una ciència europea, que utilitza, encara que sigui a desgrat seu, els conceptes de la tradició. En conseqüència, ho vulgui o no, i això no depèn d'una decisió seva, l'etnòleg acull en el seu discurs les premisses de l'etnocentrisme al mateix moment que el denuncia. Aquesta necessitat és irreductible, no és una contingència històrica; caldria meditar-ne totes les implicacions. Però si ningú no se'n pot escapar, si ningú no és doncs responsable de cedir-hi, per poc que sigui, això no vol pas dir que totes les maneres de cedir-hi siguin igualment pertinents. La qualitat i la fecunditat d'un discurs es mesuren tal vegada pel rigor crític amb què es pensa aquesta relació amb la història de la metafísica i amb els conceptes heretats. Es tracta en aquest cas

d'una relació crítica amb el llenguatge de les ciències humanes i d'una responsabilitat crítica del discurs. Es tracta de plantejar explícitament i sistemàticament el problema de l'estatut d'un discurs que manlleua a una herència els recursos necessaris per a la de-construcció d'aquesta mateixa herència. Problema d'*economia* i d'*estratègia*.

Si ara considerem, a tall d'exemple, els textos de Claude Lévi-Strauss, no és només a causa del privilegi que s'atorga avui a l'etnologia entre les ciències humanes, ni tampoc perquè es tracta en aquest cas d'un pensament que té un pes important sobre la conjuntura teòrica contemporània. És sobretot perquè en el treball de Lévi-Strauss s'hi ha declarat una certa tria i perquè s'hi ha elaborat una certa doctrina de manera, precisament, *més o menys explícita*, en relació amb aquesta crítica del llenguatge i en relació amb aquest llenguatge crític dins les ciències humanes.

Per tal de seguir aquest moviment en el text de Lévi-Strauss, escollim, com un fil conductor entre d'altres, l'oposició natura/cultura. A desgrat de tots els seus rejueniments i els seus afaits, aquesta oposició és congènita a la filosofia. És fins i tot més vella que Plató. Té almenys l'edat de la sofística. A partir de l'oposició *phýsis/nómos*, *phýsis/téchnē*, ha estat rellevada, fins a nosaltres, per tota una cadena històrica que oposa la «natura» a la llei, a la institució, a l'art, a la tècnica, però també a la llibertat, a l'arbitrari, a la història, a la societat, a l'esperit, etc. Ara, des de l'inici de la seva recerca i des del seu primer llibre (*Les structures élémentaires de la parenté*), Lévi-Strauss ha sentit alhora la necessitat d'utilitzar aquesta oposició i la impossibilitat de fer-li crèdit. A *Les structures*, parteix d'aquest axioma o d'aquesta definició: pertany a la natura allò que és *universal* i espontani, allò que no depèn de cap cultura particular i de cap mena determinada. En canvi, pertany a la cultura allò que depèn d'un sistema de *normes* que regulen la societat i poden per tant *variar* d'una estructura social a l'altra. Aquestes dues definicions són de tipus tradicional. Ara, des de les primeres pàgines de *Les structures*, Lévi-Strauss, que ha començat a acreditar aquests conceptes, troba el que ell anomena un *escàndol*, és a dir una cosa que ja no tolera l'oposició natura/cultura tal com l'ha acceptada i sembla que demani alhora els predicats de la natura i els de la cultura. Aquest escàndol és la *prohibició de l'incest*. La prohibició de l'incest és universal; en aquest sentit hom podria dir que és natural; però és també una prohibició, un sistema de normes i d'*interdiccions*— i en aquest sentit s'hauria de dir que és cultural. «Posem doncs que tot allò que és universal, en l'home, prové de l'ordre de la natura i es caracteritza per l'espontaneïtat, que tot allò que està sotmès a una norma pertany a la cultura i presenta els atributs del relatiu i del particular. Aleshores ens trobem confrontats amb un fet o més ben dit amb un conjunt de fets que no és pas lluny, a l'esguard de les definicions precedents, d'aparèixer com un escàndol: perquè la prohibició de l'incest presenta, sense el més mínim equívoc, i indissolublement units, els dos caràcters en els quals hem reconegut els atributs contradictoris de dos ordres exclusius: constitueix una regla, però una regla que, única entre totes les regles socials, posseeix al mateix temps un caràcter d'universalitat» (p. 9).

Evidentment no hi ha escàndol sinó a l'*interior* d'un sistema de conceptes que acrediti la diferència entre natura i cultura. En iniciar la seva obra sobre el *factum* de la prohibició de l'incest, Lévi-Strauss s'installa doncs al punt en què aquesta diferència, que ha passat sempre per evident, es troba esborrada o contestada. Perquè des del moment que la prohibició de l'incest ja no es

deixa pensar dins l'oposició natura/cultura, hom ja no pot dir que sigui un fet escandalós, un nucli d'opacitat a l'interior d'una xarxa de significacions transparents; no és pas un escàndol que hom troba, que hom topa dins el camp dels conceptes tradicionals; és allò que escapa a aquests conceptes i certament els precedeix i probablement com a llur condició de possibilitat. Tal vegada es podria dir que tota la conceptualitat filosòfica que fa sistema amb l'oposició natura/cultura ha estat feta per deixar en l'impensat allò que la fa possible, és a saber l'origen de la prohibició de l'incest.

Aquest exemple és recordat aquí massa de pressa, no és sinó un exemple entre tants d'altres, però ja fa veure que el llenguatge porta dins seu la necessitat de la seva pròpia crítica. Ara, aquesta crítica es pot dur a terme seguint dues vies, i dues «maneres». En el moment que es deixa sentir el límit de l'oposició natura/cultura, hom es pot voler qüestionar sistemàticament i rigorosament la història d'aquests conceptes. És un primer gest. Un qüestionament sistemàtic i històric d'aquesta mena no seria ni un gest filològic ni un gest filosòfic en el sentit clàssic d'aquests mots. Inquietar-se pels conceptes fundadors de tota la història de la filosofia, de-constituir-los, no és pas fer tasca de filòleg o d'historiador clàssic de la filosofia. És sens dubte, a desgrat de les aparences, la manera més audaç d'esbossar un pas fora de la filosofia. La sortida «fora de la filosofia» és molt més difícil de pensar que no s'imaginin generalment aquells que es pensen haver-la duta a terme de fa temps amb una facilitat cavalleriesca, i que en general es troben enclavats a la metafísica per tot el cos del discurs que pretenen haver-ne deslliurat.

L'altra tria —i em penso que correspon més a la manera de Lévi-Strauss— consistiria, per tal d'evitar allò que el primer gest pogués tenir d'esterilitzador, en l'ordre de la descoberta empírica, a conservar, tot denunciant-ne ça com lla els límits, tots aquests vells conceptes: com a estris que encara poden fer servei. Hom ja no els atorga cap valor de veritat, ni cap significació rigorosa, hom estaria disposat a abandonar-los en presentar-se l'ocasió si d'altres instruments semblessin més còmodes. Mentrestant, hom n'explota l'eficàcia relativa i els utilitza per destruir l'antiga màquina a la qual pertanyen i de la qual ells mateixos són peces. És així que es critica el llenguatge de les ciències humanes. Lévi-Strauss pensa que pot separar així el *mètode* de la *veritat*, els instruments del mètode i les significacions objectives apuntades a través seu. Gairebé es podria dir que és la primera afirmació de Lévi-Strauss; en qualsevol cas, aquests són els primers mots de *Les structures*: «Hom comença a comprendre que la distinció entre estat de natura i estat de societat (avui diríem amb més facilitat: estat de natura i estat de cultura), a manca de significació històrica acceptable, presenta un valor que justifica plenament el seu ús, per part de la sociologia moderna, com un instrument de mètode.»

Lévi-Strauss serà sempre fidel a aquesta doble intenció: conservar com a instrument una cosa tot criticant-ne el valor de veritat.

D'una banda continuarà, efectivament, contestant el valor de l'oposició natura/cultura. Més de tretze anys després de *Les structures*, *La pensée sauvage* fa ressò, amb fidelitat, del text que acabo de llegir: «L'oposició entre natura i cultura, sobre la qual insistirem fa temps, ens sembla que ofereix, avui, un valor sobretot metodològic.» I aquest valor metodològic no és afectat pel no-valor «ontològic», es podria dir, si hom no es malfiés, aquí, d'aquesta noció: «No n'hi hauria prou d'haver reabsorbit unes humanitats particulars en una humanitat general; aquesta primera empresa n'inicia d'altres... que concerneixen les ciències exactes i naturals: reintegrar la cultura a la natura, i final-

ment, la vida en el conjunt de les seves condicions físico-químiques» (p. 327).

D'altra banda, sempre dins *La pensée sauvage*, presenta sota el nom de *bricolage* allò que es podria anomenar el discurs d'aquest mètode. El *bricoleur*, diu Lévi-Strauss, és aquell que utilitza «els mitjans de bord», és a dir els instruments que troba a la seva disposició al seu voltant, que ja hi són, que no foren especialment concebuts a l'esguard de l'operació per a la qual es fan servir i a la qual s'intenta, temptejant, d'adaptar-los, sense dubtar a canviar-ne algun cada vegada que sembla necessari, a provar-ne molts alhora, encara que llur origen i llur forma són heterogenis, etc. Hi ha, doncs, una crítica del llenguatge en la forma del *bricolage* i hom ha arribat a dir, fins i tot, que el *bricolage* era el mateix llenguatge crític, en particular el de la crítica literària: estic pensant en el text de G. Genette, *Structuralisme et critique littéraire*, publicat en homenatge a Lévi-Strauss a *l'Arc*, i on es diu que l'anàlisi del *bricolage* podia «ser aplicada gairebé mot a mot» a la crítica i més especialment a «la crítica literària». (Reimprès a *Figures*, p. 145.)

Si hom anomena *bricolage* la necessitat de manllevar els propis conceptes al text d'una herència més o menys coherent o desmantellada, cal dir que tot discurs és *bricoleur*. L'enginyer, que Lévi-Strauss oposa al *bricoleur*, hauria, ell sol, de construir la totalitat del seu llenguatge, sintaxi i lèxic. En aquest sentit l'enginyer és un mite: un subjecte que fos l'origen absolut del seu propi discurs i el construí «de cap a peus» seria el creador del verb, el mateix verb. La idea de l'enginyer que hauria trencat amb tot *bricolage* és doncs una idea teològica; i com que Lévi-Strauss ens diu en un altre lloc que el *bricolage* és mitopoètic, és del tot cert que l'enginyer és un mite produït pel *bricoleur*. Des del moment que hom deixa de creure en un enginyer semblant i en un discurs que trenqui amb la recepció històrica, des del moment que hom admet que tot discurs finit està sotmès a un cert *bricolage*, que l'enginyer o el savi són també menes de *bricoleurs*, aleshores la mateixa idea de *bricolage* està amenaçada, la diferència en què adquiria sentit es descompon.

Això fa aparèixer el segon fil que ens hauria de guiar en allò que s'està ordint aquí.

L'activitat del *bricolage*, Lévi-Strauss la descriu no només com a activitat intel·lectual sinó com a activitat mito-poètica. Hom llegeix a *La pensée sauvage* (p. 26): «Com el *bricolage* a nivell tècnic, la reflexió mítica pot atènyer, a nivell intel·lectual, resultats brillants i imprevistos. Recíprocament, hom ha notat sovint el caràcter mito-poètic del *bricolage*.»

Ara bé, l'esforç remarcable de Lévi-Strauss no és només proposar, especialment en la més actual de les seves recerques, una ciència estructural dels mites i de l'activitat mitològica. El seu esforç es veu també, i jo diria que gairebé en primer lloc, en l'estatut que ell atorga aleshores al seu propi discurs sobre els mites, a allò que ell anomena les seves «mitològiques». És el moment que el seu discurs sobre el mite es reflecteix i es critica ell mateix. I aquest moment, aquest període crític interessa evidentment tots els llenguatges que es reparen en el camp de les ciències humanes. Què diu Lévi-Strauss de les seves «mitològiques»? És aquí que hom retroba la virtut mito-poètica del *bricolage*. En efecte, el que sembla més atractiu en aquesta recerca crítica d'un nou estatut del discurs és l'abandó declarat de tota referència a un centre, a un subjecte, a una referència privilegiada, a un origen o a una arquia absoluta. Hom podria seguir el tema d'aquest descentrament a través de tota *L'ouverture* del seu darrer llibre sobre *Le Cru et le Cuit*. En prenc només algunes indicacions.

1. En primer lloc, Lévi-Strauss reconeix que el mite bororó, que aquí fa

servir com a «mite de referència», no es mereix aquest nom ni aquest tractament, es tracta en aquest cas d'una denominació especiosa i una pràctica abusiva. Aquest mite, no més que un altre, no mereix el seu privilegi referencial: «De fet, el mite bororó, que des d'ara serà designat pel nom de *mite de referència*, no és res més, tal com mirarem de fer veure, que una transformació més o menys elaborada d'altres mites provinents ja sigui de la mateixa societat, ja sigui de societats pròximes o llunyanes. Hauria estat lícit, doncs, d'escollir com a punt de partença qualsevol representant del grup. L'interès del mite de referència no prové, des d'aquest punt de vista, del seu caràcter típic, sinó més aviat de la seva posició irregular en el si d'un grup» (p. 10).

2. No hi ha una unitat o una font absoluta del mite. El fogar o la font són sempre ombres o virtualitats inaferrables, inactualitzables i en principi inexistents. Tot comença per l'estructura, la configuració o la relació. El discurs sobre aquesta estructura a-cèntrica que és el mite no pot tenir tampoc ni tema ni centre absoluts. Per no deixar perdre la forma i el moviment del mite, ha d'evitar aquesta violència, que consistiria a centrar un llenguatge que descriu una estructura a-cèntrica. Cal doncs renunciar aquí al discurs científic o filosòfic, a l'*epistémē* que té com a exigència absoluta, que és l'exigència absoluta de remuntar fins a la font, al centre, al fonament, al principi, etc. En contraposició al discurs *epistèmic*, el discurs estructural sobre els mites, el discurs *mitològic* ha de ser, al seu torn, *mito-morf*. Ha de tenir la forma d'allò de què parla. És el que diu Lévi-Strauss a *Le Cru et le Cuit*, del qual voldria llegir ara una llarga i bella pàgina:

«En efecte, l'estudi dels mites planteja un problema metodològic, pel fet que no es pot conformar amb el principi cartesià de dividir la dificultat en tantes parts com ho requereixi la seva resolució. No existeix pas un terme veritable de l'anàlisi mítica, ni una unitat que hom pugui aferrar a la fi del treball de descomposició. Els temes es desdoblen infinitament. Quan hom creu que els ha descompartit els uns dels altres i que els manté separats, és només per constatar que se solden de nou, en resposta a les sollicituds d'afinitats imprevisibles. En conseqüència, la unitat del mite no és sinó tendencial i projectiva, no reflecteix mai un estat o un moment del mite. Fenomen imaginari implicat per l'esforç d'interpretació, la seva funció és de donar una forma sintètica al mite, i d'impedir que es dissolgui en la confusió dels contraris. Hom podria dir, per tant, que la ciència dels mites és una *anaclàstica*, prenent aquest vell terme en el sentit ample que autoritza l'etimologia, i que admet en la seva definició l'estudi dels raigs reflectits juntament amb el dels raigs trencats. Però, a diferència de la reflexió filosòfica, que pretén de remuntar fins a la seva font, les reflexions de què es tracta aquí interessen raigs privats de cap fogar que no sigui virtual... Tot volent imitar el moviment espontani del pensament mític, la nostra empresa, també ella massa breu i massa llarga, ha hagut de plegar-se a les seves exigències i respectar el seu ritme. Així, aquest llibre sobre els mites és, a la seva manera, un mite.» Afirmació que reprèn una mica més avall (p. 20): «Com que els mites reposen, al seu torn, sobre codis de segon ordre (essent els codis de primer ordre aquells en què consisteix el llenguatge), aquest llibre oferiria llavors l'esbós d'un codi de tercer ordre, destinat a assegurar la traductibilitat recíproca de molts mites. És la raó per la qual hom no s'errarà en tenir-lo per un mite: en alguna mesura, el mite de la mitologia.» És per aquesta absència de tot centre real i fix del discurs mític o mitològic que es justificaria el model musical que Lévi-Strauss ha escollit per a la composició del seu llibre. L'absència de centre és aquí l'absència de tema i l'ab-

sència d'autor: «El mite i l'obra musical apareixen així com a directors d'orquestra els oients de la qual són els silenciosos intèrprets. Si hom demana on es troba el fogar real de l'obra, caldrà respondre que és impossible de determinar-lo. La música i la mitologia confronten l'home a objectes virtuals no més l'obra dels quals és actual... els mites no tenen autors...» (p. 25).

És doncs aquí que el *bricolage* etnogràfic assumeix deliberadament la seva funció mitopètica. Però de retop fa aparèixer com a mitològica, és a dir com una illusió històrica, l'exigència filosòfica o epistemològica del centre.

Tanmateix, si hom es ret a la necessitat del gest de Lévi-Strauss, no pot ignorar-ne els riscos. Si la mito-lògica és mito-mòrfica, ¿potser tenen el mateix valor tots els discursos sobre el mite? ¿Caldrà que hom abandoni tota exigència epistemològica que permeti de distingir entre diverses qualitats de discurs sobre el mite? Qüestió clàssica però inevitable. Hom no hi pot respondre —i jo crec que Lévi-Strauss no hi respon— mentre no hagi estat plantejat explícitament el problema de les relacions entre el filosofema o el teorema d'una banda, el mitema o mitopoema de l'altra. I això no és pas poc. A falta de plantejar explícitament aquest problema, hom es condemna a transformar la pretesa transgressió de la filosofia en mancança desapercebuda a l'interior del camp filosòfic. L'empirisme seria el gènere les espècies del qual serien sempre aquestes mancances. Els conceptes trans-filosòfics es transformarien en ingenuïtats filosòfiques. Es podria fer avinent aquest risc amb molts d'exemples, sobre els conceptes de signe, d'història, de veritat, etc. El que vull subratllar és només que el pas més enllà de la filosofia no consisteix a girar la pàgina de la filosofia (la qual cosa acaba sovint en un mal filosofar) sinó a continuar llegint *d'una certa manera* els filòsofs. El risc del qual parlo és assumit sempre per Lévi-Strauss i és el mateix preu del seu esforç. He dit que l'empirisme era la forma matricial de totes les mancances que amenacen un discurs que continua, particularment en Lévi-Strauss, volent-se científic. Ara, si hom volia plantejar en profunditat el problema de l'empirisme i del *bricolage*, sens dubte arribaria ben aviat a proposicions absolutament contradictòries quant a l'estatut del discurs en l'etnologia estructural. D'una banda l'estructuralisme es presenta, amb justícia, com la mateixa crítica de l'empirisme. Però al mateix temps no hi ha ni un sol llibre ni un sol estudi de Lévi-Strauss que no es proposi com un assaig empíric que d'altres informacions podran sempre venir a completar o a anul·lar. Els esquemes estructurals són sempre proposats com a hipòtesis procedents d'una quantitat finita d'informació que hom sotmet a la verificació de l'experiència. Un bon nombre de textos podrien demostrar aquesta doble postulació. Tornem altra vegada a *L'ouverture a Le Cru et le Cuit* on és ben clar que si aquesta postulació és doble és perquè en aquest cas es tracta d'un llenguatge sobre el llenguatge: «Els crítics que ens fessin retret de no haver procedit a un inventari exhaustiu dels mites sud-americans abans d'analitzar-los, cometrien un greu contra-sentit sobre la natura i la funció d'aquests documents. El conjunt dels mites d'una població és de l'ordre del discurs. Si no és que la població s'extingeix físicament o moralment, aquest conjunt no és mai clos. Seria el mateix, per tant, de fer retret a un lingüista d'escriure la gramàtica d'una llengua sense haver enregistrat la totalitat dels mots que han estat pronunciats des que aquesta llengua existeix, i sense conèixer els intercanvis verbals que tindran lloc tant de temps com existeixi la llengua. L'experiència prova que un nombre ridícul de frases... permet al lingüista d'elaborar una gramàtica de la llengua que estudia. I fins una gramàtica parcial, o un esbós de gramàtica, representen adquisicions precioses si es tracta de llengües descon-

gudes. La sintaxi no espera pas, abans de manifestar-se, que una sèrie teòricament il·limitada d'esdeveniments hagin pogut ser inventariats, perquè consisteix en el cos de regles que dirigeix llur engendrament. Ara, és justament d'una sintaxi de la mitologia sud-americana que hem volgut fer l'esbós. Què vinguin nous textos a enriquir el discurs mític: serà l'ocasió de controlar o de modificar la manera com certes lleis gramaticals han estat formulades, de renunciar a algunes d'entre elles, i de descobrir-ne de noves. Però en cap cas no se'ns podria oposar l'exigència d'un discurs mític total. Perquè acabem de veure que aquesta exigència no té sentit» (pp. 15-16). La totalització és definida, doncs, tan aviat com a *inútil*, tan aviat com a *impossible*. Això prové, sens dubte, del fet que hi ha dues maneres de pensar el límit de la totalització. I jo diria una vegada més que aquestes dues determinacions coexisteixen de manera no-explicita en el discurs de Lévi-Strauss. La totalització es pot considerar impossible en l'estil clàssic: hom recorda aleshores l'esforç empíric d'un subjecte o d'un discurs finit esbufegant en va a l'encalç d'una riquesa infinita que mai no podrà dominar. Hi ha massa i més del que hom pot dir. Però es pot determinar d'una altra manera la no-totalització: ja no sota el concepte de finitud com a assignació a l'empiricitat sinó sota el concepte de *joc*. Si la totalització deixa de tenir, aleshores, sentit, no és pas perquè la infinitat d'un camp no pot ser coberta per un esguard o un discurs finits, sinó perquè la natura del camp —és a saber el llenguatge i un llenguatge finit— exclou la totalització: aquest camp és en efecte el d'un *joc*, és a dir substitucions infinites en la clausura d'un conjunt finit. Aquest camp no permet aquestes substitucions infinites perquè és finit, és a dir que en lloc de ser un camp inexhaurible, com en la hipòtesi clàssica, en lloc de ser massa gran, li manca quelcom, és a saber un centre que deturi i fonamenti el joc de les substitucions. Hom podria dir, servint-se rigorosament d'aquest mot la significació escandalosa del qual, en francès, sempre s'arracona, que aquest moviment del joc, permès per la manca, l'absència de centre o d'origen, és el moviment de la *suplementarietat*. No es pot determinar el centre i exhaurir la totalització perquè el signe que substitueix el centre, que el *supleix*, que n'ocupa el lloc en la seva absència, aquest signe s'afegeix, ve de més, com a *suplement*. El moviment de la significació afegeix quelcom, i això fa que sempre hi hagi més, però aquesta addició és fluctuant perquè ve a fer de vicari, a suplir una manca a l'entorn del significat. Tot i que Lévi-Strauss no se serveix del mot *suplementari* subratllant, com ho faig jo aquí, les dues direccions de sentit que estranyament hi fan conjunt, no és pas per atzar que se serveix dues vegades d'aquest mot en la seva *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, en el moment que parla de la «sobreabundància de significat, en relació amb els significats sobre els quals es pot posar»: «En el seu esforç per comprendre el món, l'home disposa sempre, doncs, d'un escriu de significació (que reparteix entre les coses segons unes lleis del pensament simbòlic que pertoca als etnòlegs i als lingüistes d'estudiar). Aquesta distribució d'una ració suplementària —si se'ns permet l'expressió— és absolutament necessària perquè, tot comptat, el significat disponible i el significat indicat restin entre ells en la relació de complementarietat que és la mateixa condició del pensament simbòlic.» (Es podria mostrar, sens dubte, que aquesta ració *suplementària* de significació és l'origen de la *ratio* en si.) El mot torna a aparèixer una mica més avall, després que Lévi-Strauss ha parlat d'«aquest significat fluctuant, que és la servitud de tot pensament finit»: «En altres termes, i inspirant-nos en el precepte de Mauss que tots els fenòmens socials poden ser assimilats al llenguatge, veiem en el *mana*, el *wakan*, l'*oranda* i altres no-

cions del mateix tipus, l'expressió conscient d'una *funció semàntica*, l'objectiu de la qual és de permetre que el pensament simbòlic s'exerceixi a desgrat de la contradicció que li és pròpia. D'aquesta manera s'expliquen les antinòmies en aparença insolubles, lligades a aquesta noció... Força i acció, qualitat i estat, substantiu i adjectiu i verb alhora; abstracte i concret, omnipresent i localitzat. I en efecte el mana és tot això alhora; però ¿no és precisament perquè no és res de tot això: simple forma o més exactament símbol en estat pur, susceptible per tant de carregar-se de qualsevol contingut simbòlic? En aquest sistema de símbols que constitueix tota cosmologia, seria simplement un *valor simbòlic zero*, és a dir un signe que marca la necessitat d'un contingut simbòlic *suplementari* [el subratllat és meu] a aquell que ja porta el significat, però que pot ser un valor qualsevol a condició que faci part encara de la reserva disponible i que no sigui, com diuen els fonòlegs, un terme de grup.» (Nota: «Els lingüistes ja han arribat a formular hipòtesis d'aquesta mena.» Així: «Un fonema zero s'oposa a tots els altres fonemes del francès pel fet que no comporta cap caràcter diferencial ni cap valor fonètic constant. En canvi, el fonema zero té per funció pròpia d'oposar-se a l'absència de fonema» (Jakobson i Lotz). Hom podria dir gairebé el mateix, esquematitzant la concepció que aquí hem proposat, que la funció de les nocions del tipus *mana* és d'oposar-se a l'absència de significació sense comportar per elles mateixes cap significació particular.)

La *sobreabundància* del significat, el seu caràcter *suplementari*, prové doncs d'una finitud, és a dir d'una mancança que ha de ser *suplerta*.

Aleshores es comprèn per què el concepte de joc és important en Lévi-Strauss. Les referències a tota mena de jocs, especialment a la ruleta, són molt freqüents, en concret als seus *Entretiens*, *Race et histoire*, *La pensée sauvage*. Ara bé, aquesta referència al joc sempre està presa en una tensió.

Tensió amb la història, en primer lloc. Problema clàssic i a l'entorn del qual hom ha posat certes objeccions. Indicaré només allò que em sembla que és la formalitat del problema: tot reduint la història, Lévi-Strauss ha refutat un concepte que sempre ha estat còmplice d'una metafísica teleològica i escatològica, és a dir, paradoxalment, d'aquesta filosofia de la presència a la qual hom ha cregut que podia oposar la història. La temàtica de la historicitat, tot i que sembla que s'introdueix prou tard en la història de la filosofia, sempre hi ha estat exigida per la determinació de l'ésser com a presència. Amb etimologia o sense, i a desgrat de l'antagonisme clàssic que oposa aquestes significacions en tot el pensament clàssic, es podria mostrar que el concepte d'*epistēmē* sempre ha cridat el *d'istoria* si la història és sempre la unitat d'un esdevenir, com a tradició de la veritat o desenvolupament de la ciència orientada cap a l'apropiació de la veritat en la presència i l'auto-presència, cap al saber en la consciència de si. La història ha estat pensada sempre com el moviment d'una resumpció de la història, derivació entre dues presències. Però si és lícit de posar en dubte aquest concepte d'història, hom corre el risc, reduint-lo sense plantejar explícitament el problema que indico aquí, de tornar a caure en un antihistoricisme de forma clàssica, és a dir en un moment determinat de la història de la metafísica. Em sembla que aquesta és la formalitat algebraica del problema. Més en concret, en el treball de Lévi-Strauss, cal reconèixer que el respecte a l'estructuralitat, a l'originalitat interna de l'estructura, obliga a neutralitzar el temps i la història. Per exemple, l'aparició d'una nova estructura, d'un sistema original, es produeix sempre —i és la mateixa condició de la seva especificitat estructural— mitjançant una ruptura amb el seu

passat, el seu origen i la seva causa. Només es pot descriure la propietat de l'organització estructural, doncs, sense tenir en compte, en el moment precís d'aquesta descripció, les seves condicions passades: deixant de plantejar el problema del pas d'una estructura a una altra, posant la història entre parèntesis. En aquest moment «estructuralista», els conceptes d'atzar i de discontinuïtat són indispensables. I de fet, Lévi-Strauss hi fa sovint referència, com per exemple per a aquesta estructura de les estructures que és el llenguatge, del qual diu en la *Introduction à l'oeuvre de Mauss* que «no ha pogut néixer sinó tot d'un plegat»: «Siguin quins siguin el moment i les circumstàncies de la seva aparició en l'escala de la vida animal, el llenguatge no ha pogut néixer sinó tot d'un plegat. Les coses no poden haver-se posat a significar progressivament. Tot seguit d'una transformació que no pertoca d'estudiar a les ciències socials sinó a la biologia i a la psicologia, s'ha produït un pas d'un estadi en què res no tenia sentit a un altre en què tot en posseïa.» Això no impedeix a Lévi-Strauss de reconèixer la lentitud, la maduració, la labor contínua de les transformacions factuais, la història (per exemple a *Race et Histoire*). Però seguint un gest que fou també el de Rousseau o el de Husserl, ha de «deixar de banda tots els fets» en el moment que vol tornar a aferrar l'especificitat essencial d'una estructura. Com Rousseau, sempre ha de pensar l'origen d'una estructura nova sobre el model de la catàstrofe —trasbals de la natura en la natura, interrupció natural de l'encadenament natural, allunyament de la natura.

Tensió del joc amb la història, tensió també del joc amb la presència. El joc és la disrupció de la presència. La presència d'un element és sempre una referència significant i substitutiva inscrita dins un sistema de diferències i el moviment d'una cadena. El joc és sempre joc d'absència i de presència, però si hom vol pensar-lo radicalment, cal pensar-lo abans de l'alternativa de la presència i de l'absència; cal pensar l'ésser com a presència o absència a partir de la possibilitat del joc i no a l'inrevés. Ara bé, si Lévi-Strauss, millor que cap altre, ha sabut fer veure el joc de la repetició i la repetició del joc, hom no deixa de percebre en ell una mena d'ètica de la presència, de nostàlgia de l'origen, de la innocència arcaica i natural, d'una puresa de la presència i de l'auto-presència en la paraula; ètica, nostàlgia i fins remordiment que presenta sovint com la motivació del projecte etnològic quan es transporta cap a societats arcaiques, és a dir exemplars als seus ulls. Aquests textos són ben coneguts.

Dirigida a la presència, perduda o impossible, de l'origen absent, aquesta temàtica estructuralista de la immediatesa trencada és, doncs, la cara trista, *negativa*, nostàlgica, culpable, rousseauista, del pensament del joc, l'altra cara del qual seria l'*afirmació* nietzscheana, l'*afirmació* joiosa del joc del món i de la innocència de l'esdevenir, l'*afirmació* d'un món de signes sense falta, sense veritat, sense origen, ofert a una interpretació activa. *Aquesta afirmació determina aleshores el no-centre altrament que com a pèrdua del centre.* I juga sense seguretat. Perquè hi ha un joc *segur*: aquell que es limita a la substitució de peces *donades i existents, presents*. En l'absolut atzar, l'*afirmació* es lliura també a la indeterminació *genètica*, a l'*aventura seminal* de la traça.

Hi ha, doncs, dues interpretacions de la interpretació, de l'estructura, del signe i del joc. L'una mira de desxifrar, somnia desxifrar una veritat o un origen escapant al joc i a l'ordre del signe, i viu com un exili la necessitat de la interpretació. L'altra, que ja no va dirigida cap a l'origen, afirma el joc i intenta anar més enllà de l'home i de l'humanisme, essent com és el nom de l'home el nom d'aquest ésser que, a través de la història de la metafísica i de l'onto-teologia, és a dir en tota la seva història, ha somniat la presència

plena, el fonament tranquil·litzador, l'origen i la fi del joc. Aquesta segona interpretació de la interpretació, el camí de la qual ens indicà Nietzsche, no cerca en l'etnografia, com pretenia Lévi-Strauss, del qual cito encara aquí la *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, la «inspiradora d'un nou humanisme».

Hom podria adonar-se avui, per més d'un indicatiu, que aquestes dues interpretacions de la interpretació —que són absolutament inconciliables encara que les visquem simultàniament i les conciliem en una obscura economia— es reparteixen el camp del que hom anomena, d'una manera tan problemàtica, les ciències humanes.

Per la meua banda jo no crec pas, tot i que aquestes dues interpretacions han d'acusar llur diferència i aguditzar llur irreductibilitat, que avui s'hagi d'escollir. En primer lloc perquè ens trobem, en aquest cas, en una regió —diguem encara, provisionalment, de la historicitat— en què la categoria de tria sembla força lleugera. Després, perquè cal intentar, de primer, pensar el terreny comú, i el *diferiment* (*différance*) d'aquesta diferència (*différence*) irreductible. I perquè en aquest cas hi ha una mena de qüestió, diguem encara històrica, de la qual avui no arribem sinó a entreveure la *concepció, la formació, la gestació, el treball*. I dic aquests mots girant els ulls, ben cert, cap a les operacions de l'infantament; però també cap a aquells que, dins una societat de la qual no m'exclou, els desvien davant l'innominable que s'anuncia i que no pot fer-ho, com és necessari cada vegada que s'està acomplint un naixement, sinó sota l'espècie de la no-espècie, sota la forma informe, muda, infant i terrorífica de la monstrositat.

JACQUES DERRIDA
traducció de Jordi Cornudella