

l'observació empírica i per arribar a unes realitats més profundes. Per primera vegada, allò social deixa de respondre al domini de la qualitat pura: anècdota, curiositat, matèria de descripció moralitzadora o de comparació erudita i arriba a ser un sistema, entre les parts del qual hom pot descobrir connexions, equivalències i solidaritats".³

Tal com succeeix en matemàtiques amb la noció de conjunt, el do és gairebé un element primari no definible, però que defineix les operacions que concreta sota la forma de lligam social. Precisament la seva primera regla, en les societats de "tipus endarrerit o arcaic" on existeix com a tal, és la de reciprocitat. Per dir-ho amb les paraules del propi Mauss, el problema és: "Quina força hi ha en la cosa que hom dóna, que fa que el donatari la torni?"⁴ El do crea en aquell qui el rep una obligació, la qual és al seu torn el primer lligam social. Mauss fa d'aquest vincle el fonament de la societat, de tal manera que, a partir d'ell, una societat ja no pot considerar-se composta solament per una acumulació aritmètica dels seus membres; la noció de do li forneix un ordre intern, una estructura.

Bronislaw Malinowski va estudiar les societats d'un cert grup d'illes del Pacífic, especialment les illes Trobriand, en les quals aquest fenomen s'observava gairebé a simple vista.⁵ Resumirem a continuació algunes de les seves conclusions.

³Ibid., pàg. xxxiii.

⁴M. MAUSS, "Essai sur le don" (1923-24), pàg. 148.

⁵B. MALINOWSKI, Argonauts of the Western Pacific (1922); trad., Els argonautes del Pacífic Occidental (1986).

Els argonautes pacífics

No direm aquí el que féu Malinowski per desmuntar el mite del bon salvatge, aquell que viuria completament deslliurat del comerç simbòlic, és a dir, del deute i del lligam social. Tota societat és regulada per un sistema de signes que donen lloc a un conjunt, de vegades finit, però omnipresent, de relacions.

Els signes que ens fa avinents la civilització descrita per Malinowski, els seus ritus i els seus costums, teixeixen uns lligams que dominen la vida dels homes d'una manera més estreta que la nostra. Mentre que nosaltres vivim en la desviació i el conformisme i exercim l'engany, per a les tribus primitives la veritat no és una dimensió separada de la paraula i del seu acte. Viuen en el ritu; sense ell no fóren éssers humans.

Es per aquesta raó que Malinowski pot dir que "els indígenes obeeixen el codi tribal, però no el comprenen".⁶ Una cosa d'aquesta classe passa en certs àmbits de la nostra civilització. Encara que som capaços de comprendre el codi de les nostres pròpies prestacions, manipular-lo i inventar-ne de nous, trobem, per exemple, que el diner posseeix un valor simbòlic així. Sabem com passar del comerç a la finança, renegociar els deutes, transmutar el capital en poder polític, continuar en el camp de l'economia la guerra perpètua, però tot això no ens allibera —no ens dóna comprensió clara— del

⁶Op. cit., vol. I, pàg. 64.

l·ligam del diner amb la mort: obeïm aqueix codi, però no el comprenem enterament.

Doncs bé, aquest mateix tipus de relació amb objectes separats en l'existència la té el primitiu amb les regles del seu comerç simbòlic.

El comerç simbòlic del kula dels trobriandesos i els seus veïns està format, diu Malinowski, per uns objectes dels quals ha estat extret el seu valor d'ús: "armes enormes, decorades i entallades, estris de pedra, articles de naturalesa domèstica i industrial, massa ben decorats i feixucs per ser usats, etc."⁷ En el seu grau més alt de significació, aquests objectes es buiden més encara de funció utilitària: "cada article de la kula realment bo té el seu nom propi",⁸ i suporta una història individualitzada. D'aquesta manera, un element particular esdevé creador de la llei; un objecte que és un signe és posseïdor, per la història de la qual és portador, d'un poder propi sobre el subjecte que l'intercanvia. Tant el qui dóna en obsequi com el qui rep en dipòsit aqueix objecte n'esdevé modificat; si més no, ha d'establir amb l'objecte simbòlic una relació de sotmetiment, com el servent respecte del seu amo.

"Es important de destacar que no es dóna cap mena de regateig, ni cap intent d'enredar l'altre".⁹ És efectivament important de consignar aquest fet, perquè significa una

⁷Ibid., pàg. 145.

⁸Ibid., pàg. 144.

⁹Ibid., pàg. 153.

relació amb la veritat diferent de la nostra. En el comerç simbòlic modern, la veritat és un rerafons que sosté la possibilitat d'enganyar, de "vendre" tal o tal cosa al proïsme; en la kula l'objecte intercanviat és portador, en ell mateix, de la veritat que significa. En aquest cas, el subjecte, la veritat i la societat són tres elements que es defineixen recíprocament; això és possible perquè per sobre d'ells hi ha l'objecte intercanviat que crea la funció.

El "donar i rebre constants"¹⁰ fan tota la vida tribal trobriandesa, tant les relacions de poder, com les de família i les d'amistat. Malinowski mostra¹¹ de quina manera uns béns que són a la natura i en gran abundor, dels quals tothom n'és proveït, són extrets del seu ús per esdevenir purs objectes d'intercanvi. De fet, allò pres de la natura no té un ésser propi, sinó que és el do qui li el dóna. "¿Per què donar un cistell de fruita o de verdura, si tothom en té la mateixa quantitat i els mateixos mitjans per procurar-se-la?"¹²

D'altra banda, l'intercanvi d'objectes de la kula no és silenciós, va acompanyat de converses sobre allò que hom fa.¹³ El símbol és inscrit no solament en un comerç d'objectes, sinó que entra en un intercanvi de paraula que en el fons és idèntic al d'objectes. En efecte, són els objectes mateixos els qui intervenen en la conversa, no solament perquè li donen

¹⁰Ibid., pàg. 226.

¹¹Ibid., pàg. 226.

¹²Ibid., pàg. 227.

¹³Cf. ibid., pàg. 276.

tema, sinó perquè la constitueixen com a tal, li donen un objecte; fan que la paraula estigui carregada en algun punt amb el pes d'una significació real, que hom pot palpar i veure, i que sobretot pot veure morir. "L'objecte principal de l'acumulació d'aliments és mantenir-los exhibits als magatzems fins que es podreixin i puguin ser reemplaçats per una nova collita."¹⁴

Així doncs, aquesta mercaderia assumeix en la seva descomposició el seu grau més elevat de veritat. Desapareix la seva realitat, però allò que fou roman, condició prèvia al concepte tal com es pot inscriure en un discurs. I si no és encara concepte és perquè li falta la dimensió d'autoconsciència; és encara en la categoria del "no ho saben però ho fan".

Tot d'anècdotes i converses, fins i tot de narracions mítiques fan, a partir del registre de la paraula, que aquest comerç sigui simbòlic. Els objectes de la kula són portadors d'una història o, més aviat, de la història tal com a partir d'això pot ser concebuda, és a dir, com a mite. Els objectes uneixen els individus a la humanitat com a tal, els fan present el pas del temps, cíclic i heterogeni, discordant amb les cronologies científiques, però temps de la veritat. Els objectes són els punts tangibles de la veritat d'allò que es diu; ells transformen els intercanviadors en subjectes de la llei.

Ara bé, tant com són portadors de la història, aquests

¹⁴Ibid., pàg. 229.

objectes formen el destí dels homes. En efecte, amb la kula s'organitza la navegació i, amb ella, sota la forma del naufragi, entra la desgràcia en el comerç dels homes. La veritat rebuda en la paraula demana, a través dels objectes que la signifiquen, la seva ració de mort. El destí dels humans fets subjectes en l'intercanvi simbòlic queda marcat pel possible malencontre.

Aquí trobem un element nou en el sistema i que, sense desmentir-lo, introdueix un punt d'inflexió, una discordança o una línia de clivellament. Abans d'aquest punt, el sistema es desplega sense dubte, com una incorporació de la veritat, amb un encadenament sense causa. Però aquí entra un problema nou, el de la causa, que curiosament els trobriandesos relacionen amb la dona. La causa que els trobriandesos busquen per a l'infortuni és personificada per cert tipus de dones, fetilleres i dolentes, però dones en suma.¹⁵

Hem dit que la realitat de l'intercanvi dels trobriandesos regolfava en la veritat de la paraula que l'acompanyava. Doncs bé, en l'ordre d'allò dit, la funció de la veritat per a aqueixos argonautes pacífics s'esclareix en la diferència que estableixen entre els dits lili'u i els dits sasopa.¹⁶ Lili'u són "mites, narracions, creguts al peu de la lletra i profundament reverenciats, que exerceixen una influència activa sobre llur conducta i sobre la vida de la tribu". Un lili'u és "una història transmesa amb una tal

¹⁵Ibid., pàg. 301 i ss.

¹⁶Op. cit., vol. II, pàg. 44.

designació".¹⁷

Lili'u designa un món mític, creat solament per la paraula, que se situa en un temps sense testimonis i en el qual els elements i personatges sofreixen el tipus de metamorfosis (en el sentit d'Ovidi) permeses per la paraula en acció. Els seus elements són homes, dones i coses extretes de la realitat històrica i, per tant, de les imperfeccions i limitacions de la natura. Amb això adquireixen una independència respecte de la seva realitat, tramen una xarxa en la qual les accions construeixen un sistema de definicions estructurades, en les quals cada element es defineix per les relacions que pot establir amb els altres.

El més important és que els indígenes ja ho saben, que les canoes no emprenen el vol, que els humans no es metamorfosen en animals, però, tot i amb això, els continuen relatant i, més encara, la seva vida actual n'és regida.

Ara bé, la relació amb la realitat és reconstruïda; un fil d'aquest teixit uneix el mite amb l'actual.

Hi ha signes conservats, com per exemple una cova determinada en la qual va viure tal o tal personatge del món lili'u, o bé la seva petja en la roca. Això els serveix com a marca per distingir lili'u de saropa, que és la pura mentida. Com a excel·lents neòfits que eren, exigien dels missioners aquests senyals per als relats bíblics, a fi de poder-los incloure en el lili'u. Són senyals, sotmesos al mateix ordre de creença que els relats, però necessaris per sostenir-la.

¹⁷Ibid., pàg. 41.

Aquests mites no tenen el mateix caràcter sagrat que els de les grans civilitzacions. Els qui en formen part no són déus olímpics, sinó herois sotmesos a les mateixes condicions d'existència que els humans, encara que dotats de certes capacitats extraordinàries i màgiques. La petja deixada en la roca en mostra la seva natura terrenal. No són eterns, sinó nascuts de la terra.

En conclusió, els objectes d'intercanvi de la kula fan una funció que es podria assimilar a la moneda, però que no responen al mateix concepte.¹⁸ Mentre que aquella és anònima i inclou la mesura del valor, la kula és un lligam social pur: un objecte que produeix desplaçaments dels subjectes els uns a l'encontre dels altres i que causa el seu parlar, sota la forma de la història que singularitza cadascun d'aquests objectes. Cap d'aquests objectes no és equivalent a cap altre; és tan singular com la història que l'acompanya. Cap objecte no s'intercanvia; és un solc propi obert, i que segueixen els individus en la seva formació d'una societat.

El do sense engany

El do és doncs una força de sociabilitat que permet a Mauss de construir una arqueologia de les societats. En les societats de tipus arcaic troba l'objecte a partir del qual fa el concepte. Allò que s'intercanvia no és solament un objecte,

¹⁸Ibid., pàg. 253, nota 3.

sinó que quan hom dóna o rep, entra en aqueixa cosa una representació: ànima o història, contracte o agressió, alguna cosa més que cosa és el que es dóna i el que es rep. En societat, ni tenir ni consumir és solament subvenir a les necessitats d'un hom. Tal com diu el proverbi hindú, citat per Mauss, "qui menja sense saber, mata la menja i, menjada, el mata".¹⁹

En la societat actual, les formes arcaiques del do romanen en certes formes de la vida social moral. Continua havent-hi una dimensió de veritat en els intercanvis socials; tornar un obsequi verifica l'haver rebut, consumir allò rebut el fa vertader. Malgrat les noves funcions de veritat establertes per la ciència, aquesta solidaritat de l'objecte i la paraula, que és definitori de les societats primitives, es conserva en els nostres dies en algun lloc.

Lacan cita precisament un altre exemple, les observacions de Maurice Leenhardt fetes a les societats primitives de Nova Caledonia.²⁰ En el món melanesi, les accions, les paraules i els pensaments formaven un únic conjunt, que definia sense ambigüitats l'essència de do kamo, allò humà vertader. Dins la paraula vertadera, del do sense equívoc, del pensament fidel, hom estava segur de romandre dins de l'espècie humana. Més enllà, era tan segur com això que res del que pogués fer entrava dins de la qualitat d'ésser humà. Amb aquesta

¹⁹Ibid., pàg. 246.

²⁰M. LEENHARDT, Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien (1947).

definició, la paraula té la consistència de l'objecte;²¹ amb la paraula que dura, l'ésser es fa idèntic a la paraula en acte; quan no hi ha engany ni simulacre, el llenguatge és al més a prop de la paraula.

Els dânaus detestables

Conta Virgili a L'Eneida que els troians, en veure que els dânaus deixaven la riba, estigueren convençuts que partien. Llavors obriren les portes de la ciutat, sortiren tots a veure el campament grec abandonat i hi trobaren el gran cavall de fusta. Uns volien llançar-lo al mar, d'altres calar-hi foc i uns altres portar-lo dins la ciutat. Laocoont volgué avisar els seus conciutadans del possible engany del cavall:

(...) Malanats ciutadans, ¿on porteu la follia? / ¿Es que creieu fugit l'enemic? ¿Penseu que no enganyen / les ofrenes dels grecs? ¿Això diríeu d'Ulisses? / O dins aquesta fusta els aqueus, reclosos, s'oculten / i van bastir la màquina enfront de les nostres murades / per espiar-nos les llars i caure'ns sobre la vila, / o un parany escondeix: del cavall, troians, no us fiéssiu! / Què que sigui, tinc por dels grecs, mal que portin ofrenes."²²

²¹Op. cit., pàgs. 219 i 226.

²²VIRGILI, L'Eneida, 2, 42-49; trad. de Miquel Dolç (1958).

Aquesta darrera frase -timeo danaos et dona ferentes- ha quedat com un proverbi, com proverbial és l'expressió "un obsequi de dànaus". Mentre que la lògica malinowskiana de l'intercanvi excloïa l'obsequi enganyador i cada objecte donat era idèntic a la seva veritat, el món homèric ens presenta un intercanvi que inclou la malfiança. L'obsequi danaenc, tot i ser un obsequi, pot contenir el principi destructiu del propi contracte i, fins i tot, pot eliminar aquell qui rep l'obsequi. El do danaenc té una relació segona amb la veritat; no és idèntic a la veritat del lligam que crea. En el món homèric, en el qual vivim encara, el do es presenta com essencialment ambigu; pot ser vertader i enganyador ensems. Ara bé, l'engany no és el contrari de la veritat, sinó una veritat disfressada que trigarà un temps a sortir a la llum. De vegades, com en l'epopeia homèrica, la veritat de l'engany no es fa valer sinó després de les seves conseqüències funestes.

El paral·lel que estableix Lacan entre els dànaus detestables i els argonautes pacífics²³ ens permet de posar de relleu la diferència bàsica que hi ha entre dues cultures, la primitiva dels trobriandesos i la moderna de grecs i troians, mediterrànies totes dues; diferència que marca un pas essencial en la història de la veritat, és a dir, de la relació del subjecte amb la llei.

¿N'hi haurà prou a dir que aquest pas el marca la presència o l'absència de la guerra en una societat? Podríem

²³FC 272.

argumentar a favor; però els argonautes del Pacífic són pacífics només per ironia; Malinowski sembla oblidar la guerra quan descriu les relacions entre els trobriandesos.

Sigui com sigui, el cert és que l'epopeia homèrica ens porta algunes coses que fan el nou món. En els seus versos explica el món canviat i, alhora que en dona la primera formalització, esdevé text sagrat per a tot el món al qual obre les portes.

Moses I. Finley subratlla el fet que "el món dels herois no (era) capaç d'imaginar-se cap realització ni cap relació si no era en termes concrets",²⁴ i afegeix que, a diferència de les civilitzacions primitives, en què els objectes d'intercanvi simbòlic són de valor intrínsec escàs i no constitueixen de fet una riquesa, els objectes intercanviats pels herois homèrics, tot i tenir també el valor de la lletra i del contracte, constitueixen la riquesa en ella mateixa. És el que llegim per exemple en L'Odissea, quan Ulisses rep dels feacis els béns que el retornen a la seva pròpia categoria. La riquesa és allò amb què els herois s'obsequien, i els amuntegaments constitueixen un valor de distinció del qui els posseeix.²⁵

Una altra diferència del do en el món homèric, descrita per M. I. Finley en un article de 1954,²⁶ és que el seu sentit

²⁴M. I. FINLEY, The World of Odysseus (1954); trad. El món d'Ulisses (1985), pàg. 122.

²⁵Ibid., pàg. 123.

²⁶M. I. FINLEY, "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World" (1955), pàgs. 167-194.

és sempre individual; a diferència, afegim, de l'intercanvi primitiu, que és una forma col·lectiva. "Per a tot propòsit pràctic, diu Finley, cada obsequi era, o bé allò que es tornava per un obsequi o un servei rebuts anteriorment, o bé una compensació per un tort comès, o bé es feia amb la intenció de provocar un contraobsequi, de vegades immediatament, de vegades en una data futura."²⁷ L'obsequi homèric té un valor contractual personal, com el de constituir un matrimoni o sancionar un dret d'herència. La dona era en aquest sistema un bé rebut, no solament com a cosa, sinó com a significant del contracte mateix.

D'acord amb Louis Gernet,²⁸ els objectes d'intercanvi del món homèric semblen d'antuvi entrar en una circulació simbòlica de l'estil de la kula. "L'objecte, en diverses versions, té una història, quasi un estat civil, tal i com succeeix sovint en Homer per als objectes de valor: és diví de bell antuvi."²⁹ "Fa cos amb la història"³⁰ o, diríem, determina què és l'historiable. Mentre que la vida humana com a tal no coneix sinó la repetició estèril d'allò que no dura, als déus els és atribuïda la capacitat de la paraula que dura, la que modifica les coses. El caràcter diví dels herois rau també en el fet que ells fan la història: amb les seus desigs,

²⁷Op. cit., pàg. 177.

²⁸L. GERNET, Anthropologie de la Grèce Antique (1968).

²⁹L. GERNET, "La notion mythique de valeur en Grèce" (1948), dins Anthropologie de la Grèce Antique (1982), pàgs. 132-133.

³⁰Ibid., pàg. 135.

les seves lluites, els seus odis i les seves estimacions.

Si ens acostem al contingut dels fets narrats en La Iliada, podrem observar una altra característica de la epopeia homèrica. Al llarg del poema veiem discórrer els esdeveniments desde dos punts de vista diferents, els de les dues parts en conflicte. Encara que l'episodi argumental central estigui situat de la banda dels dànaus, la dialèctica de l'acció es manté; d'aquesta manera són tan èpics i portadors d'ensenyances els herois d'una banda com els de l'altra; hi ha dues veritats, o bé en tots dos costats se salva la veritat.

Més encara, totes dues parts en conflicte tenen els mateixos déus. Mentre dura la guerra, les divinitats mantenen un conflicte paral·lel i, a partir de les seves disputes, prenen actituds decisives per als moridors; i això passa entre uns déus que pertanyen a un mateix Olimp. No es tracta de la invasió d'un món bàrbar, en la qual es pot anorrear l'altre perquè no és igual; tampoc no es tracta d'una guerra civil, en la qual se soluciona la divisió en dos parts d'una societat anteriorment única i que ocupa un mateix territori. La guerra de Troia havia de semblar ja estranya als propis grecs; la prova n'és la seva extraordinària causa, forjada fora de cap proporció: el rapte d'Helena. Estem per demanar-nos si no caldria atribuir a Helena el paper de la dona fetillera, tal com la descriu Malinowski per al argonautes pacífics.

Podem fixar-nos també en un punt especial de l'epopeia, el que correspon al moment en què els dànaus havien estat a punt de perdre la guerra sense remei i Aquil·les, que s'havia

desdit de la lluita, hi torna gràcies a un nou tracte. Però quan Aquil·les, del qui depèn el resultat final, torna i es troba al davant d'Eneas, aquest li fa, en la disputa: "Au, no ens estem (...) parlant d'aquest mode. (...) És el llenguatge dels homes flexible, s'hi troben mil dits, / tota una mina de mots, en un sentit com en l'altre. / Sigui el que vulgui el teu mot, hauràs de sentir-ne un d'idèntic"³¹ La paraula queda desvaloritzada, cada impropri correspon a un altre impropri, cosa que vol dir que res del que es diu no passa de veritat al camp de l'altre; així només l'encontre cos a cos pot decidir de quina banda estan els déus.

Ara bé, per sobre de tot, el que recull l'epopeia homèrica és l'entrada de l'astúcia, de la metis, del procediment enginyós i de la indústria factícia en el món humà. Aquesta és la revolució més singular dels temps homèrics, perquè amb ella entra també la polis, és a dir la llei pactada, el codi escrit en comptes de significat en allò real de la cosa donada. I, aquí, el personatge crucial és Ulisses.

En efecte, veiem ja d'antuvi que Ulisses entra en l'epopeia amb la característica de la seva paraula: "(...) tant bon punt engegava del pit la seva veuassa / i les paraules li queien com volves de neus d'hivernada, / cap mortal no s'hauria tingut per l'èmul d'Ulisses. / Ja no admiràvem la seva parença, malgrat que la vèiem."³²

³¹HOMER, La Iliada, XX, 244, 248-50. Traducció de Miquel Peix (1978).

³²Ibid., III, 221-224.

Però, més que això, Ulisses inicia una nova forma d'heroicitat, la de l'astúcia, personificada en aquell qui és "l'èmul de Zeus en la pensa".³³ Mentre que en la pura lluita a mort allò de què es tractava era d'eliminar l'existència de l'altre i amb això recobrar la veritat, Ulisses introdueix una consideració nova, la de que l'altre no és un ésser obscur, cosa opaca i muda que només té el seu lloc en el silenci o en la mort. En l'astúcia d'Ulisses hi ha un profund reconeixement de l'altre, ensems amb la idea que la mort de l'enemic no és sempre una victòria. La victòria vé de poder de preveure les categories amb les quals l'altre es mou.

M. I. Finley, a El món d'Ulisses, subratlla de la personalitat d'Ulisses el fet que el seu engany i la seva astúcia no eren d'antuvi les qualitats d'un heroi.³⁴ Ulisses és heroi per unes altres raons; el que fa és incorporar a la gesta heroica unes habilitats que abans d'ell no hi pertanyien. Ulisses fa heroïcitats amb astúcies humanes. "Ulisses és l'home dels recursos enginyosos, i la seva traça superior en aquest ordre pren la forma de l'engany i de la falsedat: "les mentides / i les històries de lladre", li recorda Atena, sense fer-li'n retret, "que des d'infant et són cares."³⁵ Ara bé, Finley no treu totes les conseqüències que caldria d'aquesta afició d'Ulisses. Perquè al capdavall és amb aqueixa astúcia com es resol la guerra de Troia. El cicle de

³³Ibid., X, 138.

³⁴Op. cit., pàg. 68.

³⁵Op. cit., pàg. 114. El fragment és d'HOMER, L'Odissea, 13, 295, traducció de Carles Riba (1953).