

ACONTECIMIENTOS DE HABLA, ARTES VERBALES Y POÉTICAS MULTINATURALES

Digresiones sobre una fenomenología del habla de alteridad

Mario Madroñero Morillo¹

La relación entre la lingüística y la antropología pareciera resolverse en la forma en la que se integran las dos dimensiones del saber al pensar la comunicación, su sensación y sentido, a través del análisis del discurso, comprendido como una dimensión en la que las consecuencias de la comunicación presumida como facultad única de lo humano, tienen lugar y que se reflejaran en los modos de formación de la comunidad como espacio y tiempo de la correlación ontológica y de la correlación de alteridad de naturalezas diferentes. Cuestiones sobre la comunicación, el mundo de la vida y la cultura – que atañen también a la fenomenología – en la medida en que se proponen como manifestaciones del ser y su sentido, y que se pueden ampliar en relación a la concepción de comunicación humana y no humana al pensarlas a partir del perspectivismo y el multinaturalismo propuestos por Eduardo Viveiros de Castro, desarrollados a partir de los “procesos de alteración diferencial” (Viveiros, 2006) en tanto remociones ontológicas del ser que provocan diferencias constitutivas de presencia en el ser, el sujeto, la subjetividad y que exponen el habla de otro, su sentido y apertura, confrontados con las descripciones de los procedimientos y particularidades epistemológicas del análisis del discurso, realizadas por la lingüística y la antropología generales.

En esta perspectiva la comunicación desde los postulados generales de la lingüística, tendrá como rasgo permanente las características de la noción de competencia comunicativa que Del Hymes concibe en cuanto a las funciones del lenguaje, sus modos de exposición de sentido y el problema de la expresión del sentido.

Dimensiones que permitirán desarrollar una analítica discursiva que tendrá su forma de presentación en la etnografía del habla y las posibilidades que brinda ésta para pensar en una fenomenología del sentido y del espacio y tiempo de la comunicación, desarrollada sobre todo por investigadores como Joel Sherzer² (2002) en sus estudios sobre “Los juegos

¹ Licenciado en Filosofía y Letras y Magister en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño, Doctorando en Antropología de la universidad del Cauca. Docente hora cátedra del Programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Nariño.

² Cabe resaltar que la propuesta de Scherzer es puramente lingüística, pero las dimensiones que abre a la noción de locus de enunciación, la problemática relación con el postulado heideggeriano del lenguaje como la

y obras de habla y el arte verbal”, como la descripción de los actos de habla y la exposición de la performatividad del sentido; de lo que permite pensar en el tiempo de la comunicación y en ese tiempo de la exposición del sentido, de los sentidos; como una estética de la comunicación que permitirá a la vez, pensar no solo actos de habla, sino en acontecimientos de habla como constituyentes de una comunicación abierta a la poética y al porvenir del sentido.

Según Sherzer:

Los juegos y obras de habla proveen implícita y explícitamente metacomentarios – tanto en la praxis cotidiana y su acontecer creativo –en sistemas y estructuras, así como en la interacción (socio) lingüística social y cultural. (...)

Los juegos y obras de habla implican la manipulación de elementos y componentes del lenguaje en relación con otro, en contextos sociales y culturales de uso del lenguaje, y que ponen de relieve la tras escena de las posibilidades verbales que no están en primer plano. (...) Los elementos pueden manipularse en cualquier nivel del lenguaje, desde patrones sonoros y de sintaxis, semánticos y del discurso; pueden incluir varios lenguajes utilizados en situaciones multilingües, que pueden involucrar comunicación no verbal. (Sherzer, 2002: 1).

La estética de la comunicación implicaría, por ende, una poética ocupada en pensar, reflexionar, comprender, interpretar el tiempo en el que emerge o desaparece el sentido, comprendido este por lo menos en tres instancias: la semiótica, la estética y la patética, que implicarían una fenomenología del habla de alteridad, es decir, la comprensión de la presencia de la voz hablante y su manifestación de sentido extático; dimensión que permitirá pensar la estética de la comunicación, como una metafísica del sentido, ocupada en comprender los acontecimientos de habla que exponen, por ejemplo, las hiperfrases y las holofrases de una comunicación en formación, presente no solo en el habla de los niños y el proceso de aprendizaje que refieren, sino en la forma en la que el hablante se relaciona con el propio sentido de lo dicho y el decir, y que le permitiría comprender su posición de sujeto y el locus de enunciación desde el que expone un discurso (articulado o no), resaltando la dimensión intersubjetiva desde donde habla, en el tiempo de la exposición del sentido mismo de lo dicho.

casa del ser, que determinan la noción de cultura moderna, permiten proponer de manera preliminar, una fenomenología del habla de alteridad, en tanto dislocación de la casa del ser.

En esta perspectiva en la que emerge una poética del sentido y una posible fenomenología del habla de alteridad, se expondrá la correlación ontológica de alteridad y la comunicación en esos espacios y tiempos de la relación, a partir de la referencia a tres campos de acción comunicativa, expuestos – en primer lugar – en la dimensión del aprendizaje del canto chamánico Emberá, concebido como *Jai*, expuesto por Ane Marie Losonczy y, posteriormente, en la concepción de estar-con referida por Rodolfo Kush, a través de la relectura de esa concepción por parte de Juan Duchesne Winter, para proponer un reflexión mínima – en la tercera instancia – correspondiente a una situación regional de un acontecimiento de habla entre los Pastos.

Tenemos entonces – en primera instancia – el caso referido por Losonczy, que refiere lo siguiente:

Una noche sentada en mi camarote, escuchando en un casete, con más volumen que de costumbre, las arias del Magnificat de Johan Sebastian Bach, una de mis músicas de predilección, el hijo de Vitaliano, aprendiz chamán, aparece a mi lado, escucha y me pregunta: '¿es canto de tu tierra?'. Al día siguiente, su padre me pide escuchar a mi lado el Magnificat, y unos días después, al regresar del río, le encuentro escuchando solo la música. Me pregunta: '¿por qué hombres y mujeres canta revueltos? No es bueno'. Una semana más tarde decide realizar una ceremonia para curar una recién parida con fiebre y sin leche. Acompañando el ritual con mi grabadora, después de escuchar variantes muy diferentes de cantos ya oídos, hacia las dos de la mañana, los asistentes y la paciente ya dormidos, me sorprende oír al chamán cantar una versión muy aproximativa, pero reconocible de dos arias del Magnificat con un texto en parte en español. Al siguiente día me dijo: 'Los cantos de tu tierra sirven. Los jais de anoche trabajaron bien y voy a agarrar más jais soñando con tus cantos. Otros jaibanás no los tienen, tú me los has dado y yo voy a aprenderlos todos'. (Losonczy. 2006: 19-20).

El acontecer de habla expuesto en la narración de Losonczy, remite a lo que se podría proponer como la experiencia de la desarticulación continua de la lengua, que se da cuando acontece el canto, el decir del canto, su tiempo; lo que permite señalar que no se trata de la emisión de series de nombres que pudieran evocar presencias fundacionales, sino más bien de series de nombres que permiten la precipitación de lo inaparente de esos nombres que desapropiados, abren el sentido mítico de su exposición, de su encarnación.

En el caso del canto chamánico en “lengua propia”³, por ejemplo, los aprendices de los médicos tradicionales refieren que muchas veces no entienden lo que canta el médico, que son cantos secretos, de los cuales solo él comprende el sentido; este canto secreto que se precipita con la fuerza y potencia del sentido mítico, es el que permite la proposición de la desarticulación de la lengua (materna y originaria). En esta dimensión del sentido es en la que aparecen cantos nuevos, de sentidos inaugurales y que, a la vez, inauguran el sentido del mito otra vez, cada vez que se pronuncian. El contexto Emberá en el que actúa el Jaibaná, según Losonczy, provoca que éste se preocupe por acceder a *Jais* diferentes, que se destacan por ser aprendidos e incorporados a la trama ritual, independientes de la noción de originariedad, propuesta tan solo en referencia a su efectividad y a lo que desborda el uso idiomático, lo que hace de algunos chamanes (pues no es caso único el del Jaibaná preocupado por incorporar cantos nuevos a su ser, a su estar) políglotas practicantes de una heterofonía y heteroglosía expuestas al cantar; acción que podría estar intermediada por el tiempo de la improvisación entendido como forma de incorporación de lo nuevo en esa misma trama.

La aprehensión y aprendizaje de estos modos de cantar, expondrían así una forma de fagocitación del sentido de acuerdo con Kush, de *aformación* a partir de la desarticulación continua de la lengua, que se expondría en relación con la poética de la comunicación de la correlación de alteridad y su forma de aproximación al acontecer del habla chamánica, en donde el sujeto que enuncia lleva al límite la deixis.

A partir de la propuesta de Kush, el segundo momento de esta reflexión sobre la competencia comunicativa y la poética de la comunicación, como tiempo de comprensión y aprehensión de lo dicho, se refiere a la posición del sujeto que dice y que implicaría la apropiación del sentido y, consecuentemente, el decir mismo entendido como acontecer de presencia, que permite una exposición ontológica del ser en el tiempo, distinta del decir del ser ahí (*dasein*) de cuño heideggeriano, pues se trataría de un ser-siendo, tal cual propone Rodolfo Kush el decir del *Runa Kay*⁴, en tanto ser ahí de alteridad. En esta dimensión comunicativa de alteridad y de acuerdo a Duchesne Winter:

³ La noción de “lengua propia” se refiere a la forma en la que se define la existencia y pervivencia de lenguas originarias, diferentes al castellano. En el caso de las lenguas indígenas, el locus de enunciación de estas diferencias lingüísticas, permite desconstruir la unitaria noción heideggeriana del lenguaje como casa del ser, referida al logos de fundamentación griega, tamizada por el romanticismo y la nostalgia ontológica, que sustenta la germanofilia de la natalidad y la tierra natal del *dasein*. En el caso de las “lenguas propias” indígenas, estas se desconstruyen cuando la experiencia del canto chamánico por ejemplo, las abre, hasta borrarlas y exponer lo que Viveiros de Castro llama una: “deixis cosmológica”.

⁴ *Runa Kay* (siendo ahí), en kichua, sería el concepto equivoco, a partir de la ontología y fenomenología comparada, del *dasein* (ser ahí); los tiempos de la presencia y la manifestación del ser, se problematizan, permitiendo la emergencia de poéticas, fenomenologías, estéticas y políticas del habla, que aquí se proponen como multinaturales.

Rodolfo Kush había hallado en la gramática quechua un verbo coincidente con el estar-en-con de Jean-Luc Nancy, aunque tal vez más sugestivo, a la hora de pensar una noción de la comunidad. En el quechua el verbo copulativo cay es equivalente a los verbos castellanos ser y estar, es decir, conjuga los sentidos de ambos en una sola expresión que los trasciende. Cay expresa el estar como la madre del ser, madre que engendra y devora (es decir, fagocita) continuamente a su débil hijo el ser. Por eso el sujeto en la oración gramatical quechua es mero hijo del estar. El verbo cay sólo denota su transitorio “ser” esto o aquello. Cay es un demostrativo más que un clasificador ontológico. (Duchesne Winter, 2005: 42-43)

El estar, entre el aquí y ahora, propulsa el nosotros singular de la relación de comparecencia con el decir del mito que retomando el *Cay* destacado anteriormente, implica según Duchesne, que: “La persona indígena –explica Kush– vive su *estar* en comunidad antes que su *ser alguien* como individuo, y la comunidad, asumida en la forma de una alianza moral, es el ámbito de conciliación de la persona con la *ira de dios*, es decir, con la inabarcable e impensable fuerza del cosmos (el caos, la enfermedad, la muerte) ante la cual todo esfuerzo humano es un gesto insignificante. Kush traspone el sentido del *cay* al *estar* castellano, y lo opone al *ser*. Así desarrolla las nociones contrapuestas del “mero estar” y el “ser alguien”. (Duchesne, 2005: 43).

A partir de lo anterior se puede proponer que en la mención de un acontecer de habla, se trata de la vivencia del instante en el que el sentido del decir se cumple en la correspondencia de sentido ontológico del *estar-cay* que implica comprender la vida en tiempo-presente o *cay pacha*, que a la vez permite exponer el sentido de la vida a la infinitud del acontecer.

Es, por tanto, un presente trascendente el del acontecer de habla, el que compone la vivencia de la relación de alteridad y lo que permite establecer relaciones de comparecencia multinaturales, en donde entre lo humano y lo no humano, el aquí y el ahora de la relación, se revela un estar-en-común (de) alteridad que permite una comunicación diferente, multinatural. Vivencia extática de la relación de comparecencia que permite asumir la forma en la que Duchesne infiere el *darse*⁵ (*en a lo*) común del *Ayllu*, cuando dice:

⁵ La forma de *darse*, conlleva en el contexto referido por Duchesne lo siguiente: “El mero estar indígena, dice Kush, es primordialmente pasivo y femenino. Pero esto no significa que ese estar deseche la posibilidad de la acción, sino que la asume en su *darse* como espera y exposición ante el sentido del mundo, es decir, como fruto engendable orgánicamente a partir de la asunción de las fuerzas contrarias en que se funda el cosmos” (Duchesne Winter, 2005: 43) En: “Fugas incomunistas”. Ediciones Vértigo. Puerto Rico. Este *darse* como espera caracteriza la “acción chamánica” por ejemplo de la curación, en la que hay una donación de sentido, incondicional en la medida en que se trata de una precipitación de lo inaparente, aunque no es exclusiva del espacio-tiempo de alteridad de la relación chamánica, sino de la relación de comparecencia con otro a partir

Todo ello concede a la cultura del estar cierta cualidad de “yecto”, dice Kush, responsable de un tipo de estructura social que asume las fuerzas antagónicas y apunta a una administración de energías que sostengan el bien “sin que todo sea más bien mal”. Tal estructura es el ayllu o la comunidad quechua y aymara, basada en una economía del amparo muy diferente a la economía de desarrollo de la sociedad occidental. (Ibíd., 43)

Correlación en la que la comunicación permite pensar en una comunidad pro-yectada, es decir, inaparente tras la remoción ontológica de sus propios fundamentos, que desmonta el *locus* de enunciación de la estancia y su sentido, como referencia del fundamento y de la natalidad, que reducen el sentido mítico del estar en la tierra a un estar en el mundo originario, ante lo que la propuesta de Kush reacciona conjurando lo fundacional, sea desde el estar sin lugar, en tanto darse al acontecer y espacio tiempo del decir, desde un *locus* en remoción de sentido continua, tal como el canto chamánico comprendido como praxis de una *desarticulación continua de la lengua* (materna y originaria, referida por ejemplo en el caso del canto del Jaïbaná).

Lo que implicaría que se trataría de una comunicación, que permitiría tratar o dar logos a la extrañeza del habla que expone la venida de otro. De esta manera, según Duchesne Winter, la propuesta de Kush en relación a la praxis de la escritura implica que:

Kush inventa conceptos potencialmente incomunitarios en el contexto moderno, valiéndose de su contacto con las ruinas irrestaurables de la tradición oral indígena, un contacto fundado en cierto ambiguo reconocimiento de la pérdida irrefragable y de la ausencia definitiva de un mundo mítico (ibíd., 45).

Experiencia que deviene de la vivencia del sentido a partir de la desarticulación continua de la lengua, que evoca y provoca ante el sentido original de la palabra mítica que pudiera exponer la tradición oral, sentidos inaugurales, es decir, de desbordamiento por saturación de sentido del sentido originario, expuestos – por ejemplo – en la mención de la “invención de conceptos” caracterizados por la potencialidad del sentido y que, expuestos en la forma de los neo-logismos, expone el tiempo del decir a la luz de la desarticulación de la lengua que responde a lo que Duchesne señala como “ausencia definitiva de un mundo mítico”, pues se trataría no de un logos mítico o mitologizante, sino más bien de un logos de lo

de por ejemplo un estar-en-común (de) alteridad, que expone una relación de amor sin objeto de deseo, es decir incondicional.

inaparente que desfonda la ausencia y la nostalgia por el sentido mítico perdido, lo que permitiría comprender el decir del mero estar, como *decir cay pacha*, es decir como un *decir (de/en/lo) contemporáneo*.

En este horizonte del acontecimiento de habla, se propone un tercer caso de comunicación de alteridad, en un espacio de correlaciones ontológicas multinaturales, referido al contexto del habla de los Pastos, quienes al mencionar la Palabra Mayor, especifican que se trata de la Palabra de los Adelante, exponiendo de esta forma un sentido que no se propone en un tiempo pasado, sino en un porvenir, en el ahí de la correlación comunicativa.

De esta forma la Palabra de los de Adelante, es una palabra que conlleva la presencia de un sentido aquí-ahí-ahora, y que expondría un sujeto de enunciación heteronómico, que nombra desde espacios y tiempos distintos, desde dimensiones comunicativas distintas, de alteridad que se podrían comprender como multinaturales.

La poética de la comunicación referida a los acontecimientos de habla, expone entonces una estética del acontecer del habla, una fenomenología del habla de alteridad y, en consecuencia, una comunicación que permite transmitir un saber que desborda el concepto, pues los signos que lo constituyen funcionan como símbolos, en la medida en la que la materialidad de los mismos es dinámica debido a la precipitación de sentido que provocan y que permite comprender que la Palabra de los Adelante, está inscrita en tonalidades de alteridad que atraviesan el tiempo y hacen que lo dicho comunique el sentido en el decir presente.

De esta forma, en la tradición de la Palabra Mayor de los Pastos, se evoca continuamente, la siguiente frase, enunciada en un plural ontológico y que dice:

*Somos como el agua, somos como la piedra, somos como la espuma, pero somos el río*⁶

⁶ La frase se atribuye a Juan Chiles, pero en el contexto comunitario de esta enunciación, se podría decir que hace parte de lo que Deleuze y Guattari proponen como un “agenciamiento colectivo de enunciación”. Para ampliar la referencia ver: “20 de noviembre de 1923. Postulados de la lingüística”. En: Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-textos. 4ª Edición. Páginas: 81-116).

Atribuida a Juan Chiles⁷ y referida a las diversas formas de aprendizaje de los Pastos y sus modos de ser, asumidos como encarnación y exposición en la vida cotidiana, de la aprensión y aprehensión de su sentido.

En esta perspectiva, la frase constituye una dimensión multinatural de la comunicación del sentido presente, que permite un devenir del sentido y constata una poética de la comunicación comprendida también como una poética del saber, como una forma de comprensión de la creación del sentido, de su exposición cotidiana en el habla de cada día, que hace posible reinaugurar la competencia comunicativa como la capacidad de aprender lo otro de una lengua, de un habla, de los acontecimientos que precipitan sus sentidos, que en este caso implican un habla de alteridad que se remite a la comunicación con los ancestros, con un sentido que convoca una memoria de acontecimiento que permite saber sin mediación epistémica, pues la poética del saber permite un saber que desborda la referencia, de ahí que se proponga como un saber de los adelante, de quienes hablan desde una dimensión en la que *el decir va viniendo*, es decir provoca una paradoja semántica, simbólica, imaginaria, icónica, fenomenológica, pues es un decir que inaugura un arte verbal que en la intersección de los sentidos, expone una semiótica a-significante, debido a la heterogeneidad del locus de enunciación, reflejada en el plural del enunciado de quien habla y que expone afectos, perceptos, conceptos, sentidos/sensaciones, que corresponden a una comunicación de alteridad en tanto dimensión hermenéutica y fenomenológica de una poética multinatural del habla y del saber que la constituye y disemina.

Bibliografía

HABER, Alejandro. *Nometodología payanesa*. Notas de metodología indisciplinada. En: Revista Chilena de antropología. No 23. 1 Semestre. Chile. Departamento de antropología. Facultad de Ciencias sociales. Universidad de Chile. 2011. Páginas 9 a 49.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 4ª Edición. Valencia. Pre-textos. 2000. Traducción de José Vásquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta.

DURANTI, Alessandro. *Lengua como cultura en la antropología norteamericana*. Traducción de Patricia Dreidemie para la cátedra “Elementos de Lingüística y Semiótica”, Profesor titular: Carlos Reynoso. Departamento de Antropología, FFyL, Universidad de Buenos Aires, ARGENTINA. (3/11/03)

⁷ Comunero que lideró la “recupera” de tierras de los Pastos y que implicó la lucha con los terratenientes de la región de Cumbal.

DERRIDA. Jacques. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. 1ª Edición. Buenos Aires. Manantial. 1997. Traducción de Horacio Pons.

DUCHESNE. Winter. Juan. *Fugas incomunistas. Ensayos*. 1ª Edición. Puerto Rico. Vértigo ediciones. 2005.

LOSONCZY. Anne-Marie. Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá. Bogotá. Universidad Externado de Colombia. 2006. Traducción de Bernardo Rengifo Lozano, Alberto Bejarano, Julia Salazar Holguín y Hernando Salcedo Fidalgo.

MADROÑERO. Morillo. Mario. *Multinaturalismo y estéticas de alteridad*. Calle 14. Revista de investigaciones en el campo del arte. Bogotá. Universidad Distrital. Facultad de Artes. 2012. Volumen 6 No 8 enero - junio. Páginas 102 a 119.

NANCY. Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid. Arena Libros. 2001. Traducción de Pablo Perera. En colaboración con Isidro Herrera y Alejandro del Río.

SHERZER. Joel. *Speech play and Verbal arts*. Austin. University of Texas Press. 2002.

VIVEIROS de Castro. Eduardo. *A inconstancia da alma selvagem. E outros ensayos de antropologia*. Sao Paulo. 2006. Cosac Naify.

___ *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. 1ª Edición. Buenos Aires. katz Editores. Traducción de Stella Mastrangelo.