



CyP

Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 8, Núm. 2, pp. 949-963 - ISSN 2027-5528

Las relaciones entre habla y oralidad: Asedios a Michel de Certeau y Jerome Bruner

The relations between speech and orality: Siegues to Michel de Certeau and Jerome Bruner

Edison Duván Avalos Flórez

Instituto Tecnológico Superior "Vicente Fierro", Tulcán- Ecuador
orcid.org/0000-0002-9534-1347

Recibido: 18 de mayo de 2017

Aceptado: 1 de julio de 2017



Las relaciones entre habla y oralidad:

Asedios a Michel de Certeau y Jerome Bruner¹

Edison Duván Avalos Flórez
Instituto Tecnológico Superior “Vicente Fierro”, Tulcán-Ecuador,

Licenciado en literatura de la Universidad del Valle, Colombia. Magíster en literatura por la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador. En la actualidad adelanta el doctorado en literatura en la Universidad Simón Bolívar de Ecuador.

Correo electrónico: duvanflo@yahoo.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9534-1347

Resumen

Certeau y Bruner construyen una conceptualización del habla que se inserta en un marco cultural. Para ellos, el habla desborda las condiciones epistemológicas y puede ser concebida como una matriz que devela los significados que dotan de sentido a la vida. La oralidad, por su parte, sería una característica que resuena en el habla a partir de unos contenidos, procedimientos y contextos que dejan una marca afectiva en el otro. De este modo, el habla, cuando está compuesta de oralidad y cuando se presenta bajo una forma narrativa, se transforma en uno de los vehículos que le permiten al sujeto lograr una trascendencia en la vida.

Palabras clave: Michel de Certeau, Jerome Bruner, habla, oralidad.

¹ Ponencia presentada en el III Encuentro Nacional de Historia Oral y memoria: “Usos, construcciones y aportes para la paz” y II Encuentro Distrital de experiencias de Historia Oral: “Archivos, Historias de Vida, Memorias e Identidades”. Bogotá D.C. mayo 18, 19 y 20 de 2017.

The relations between speech and orality:

Sieges to Michel de Certeau and Jerome Bruner

Abstract

Certeau and Bruner build a conceptualization of speech that is inserted into a cultural framework. For them, the speech overflows the epistemological conditions and can be conceived as a matrix that reveals the meanings that give meaning to life. Orality, on the other hand, would be a characteristic that resonates in speech based on contents, procedures and contexts that leave an affective mark on the other. In this way, speech, when it is composed of orality and when presented under a narrative form, becomes one of the vehicles that allow the subject to achieve transcendence in life.

Keyword: Michel de Certeau, Jerome Bruner, speaks, orality.

1. Claude Lévi-Strauss (1999) es reconocido, entre otras cosas, por los operadores binarios que develó en los mitos de los pueblos *no civilizados*; Vladimir Propp (1977), por el esquema de funciones que identificó en los relatos folclóricos de Rusia; y Antti Aarne (1989), por su clasificación temática de las narraciones orales de Europa occidental. Sin embargo, lo que observa Michel de Certeau (1996, pp. 23-26; 2004, pp. 56-59) en estas investigaciones es una grave falencia: ninguna tomó en cuenta el habla de las comunidades cuyos relatos les sirvieron de objeto de estudio.

Efectivamente, Lévi-Strauss se basó en traducciones de los mitos que recabó en las selvas brasileñas; Propp se basó en los relatos folclóricos escritos por Alexander Afanassiev; y Aarne hizo lo propio a partir de las recopilaciones publicadas en Dinamarca y

Alemania. Todos ellos estuvieron en sus salas de estudio analizando e interpretando en profundidad un objeto que, aunque se conservaba por escrito, había perdido ya una de sus más importantes cualidades: el habla.

Pero, si esa labor investigativa hubiese estado en manos de Certeau, seguramente la habría desarrollado exactamente igual a como la hicieron ellos, porque dentro de su concepción metodológica es una tarea imposible extraer el habla de una comunidad. De manera que no basta con registrar la voz en una grabadora, ni con captar el gesto en una cámara de vídeo, ni con representar la situación en un diario de campo; no, ninguno de esos dispositivos es suficiente para que el investigador logre llevar hasta su laboratorio todos los elementos inconmensurables y complejos que encierra el habla, toda esa experiencia histórica acumulada que a cada instante es atravesada por múltiples discursos. Certeau, al igual que Lévi-Strauss, Propp y Aarne, solo habría podido llevarse de la comunidad el relato en un estado de momificación, conservado dentro del sarcófago de su grabadora, de su cámara de vídeo o de su diario de campo. Y habría tenido que dejar tras de sí, intacta y viva, el habla, a saber, el momento, los deseos, las costumbres, el perro y el fogón.

El reproche de Certeau, entonces, no recae precisamente sobre los valiosos aportes que brindaron estos investigadores. Lo que parece reprochar es el procedimiento que debieron aplicar para enmarcarse en la ciencia: arrancarle una parte a la realidad, aislarla de aquello que le da sentido, someterla a la violencia de una interpretación, imponerle una organización ajena y obligarla a la obediencia de una legislación, todo desde una posición arrogante que se declara a sí misma como la única verdad. El reproche de Certeau, producido desde el poder de sus conocimientos epistemológicos, es realmente contra la episteme de la época.

2. A Jerome Bruner (1991, pp. 35-38) le molestaban aquellas investigaciones que encuentran la causa de los comportamientos humanos en los fenómenos biológicos. Para él, por ejemplo, una sinapsis neuronal, una eclosión hormonal o una irrigación sanguínea no son los generadores de una pelea o de una relación afectuosa entre las personas. Esos

fenómenos biológicos realmente actúan como condicionantes para llegar a los comportamientos. Las verdaderas causas que los originan, en cambio, son de tipo cultural: las representaciones construidas, los modelos éticos asumidos, las costumbres adoptadas...

Este principio epistemológico de Bruner mantiene la clásica diferencia entre lo cultural y lo natural, sin alentar una discusión que cuestione las fronteras entre ambos constructos. No obstante, lo que sí propone es una redefinición que invierte las jerarquías establecidas por la ética científica. Lo cultural, usualmente considerado como la capa que oculta lo humano, se transforma aquí en el lugar donde reside lo verdaderamente humano, el campo donde se pueden encontrar las respuestas. Lo natural, considerado como una línea que une el principio y el fin de toda explicación sobre lo humano, se transforma en un eje perpendicular que atraviesa esa línea: no es el principio ni es el fin, es el paso obligatorio para hacer ese recorrido ahora establecido en el campo de la cultura.

¿Cómo interroga Bruner a la cultura para encontrar ahí las verdades humanas que descartó en el terreno biológico? La respuesta la ofrece él mismo cuando sienta las bases metodológicas de la nueva disciplina que fundó, denominada *folk psychology* y traducida como *psicología cultural*, disciplina que se basa “no solo en lo que hace la gente, sino también en lo que dicen que hacen, y en lo que dicen que los llevó a hacer lo que hicieron. También se ocupa de lo que la gente dice que han hecho los otros y por qué. Y, por encima de todo, se ocupa de cómo dice la gente que es su mundo” (1991, p. 31).

En otras palabras, el habla es el lugar donde se manifiesta la cultura. Por eso, si alguien desea investigar las expresiones culturales de una comunidad, como sus celebraciones, creencias o rituales, la hipotética recomendación que le hubiese dado Bruner es que no pierda mucho tiempo observando la ejecución de esas actividades, sino que principalmente se dedique a escuchar todo lo que esas personas tengan que decir acerca de lo que hacen, pues solo ahí, en el habla, se podrá palpar la cultura.

Por eso Bruner, el gran psicólogo que enfocó todos sus esfuerzos intelectuales en la cultura, creó en la mayoría de sus investigaciones un objeto de estudio insertado en el habla, bien sea para comprender el significado de narrar, la construcción del *yo*, los procesos educativos, la organización del pensamiento, la mentalidad del niño, el sentido de la acción, la construcción participativa del juego, las maneras de otorgar significado a las cosas o las incidencias de la pobreza en la educación. El habla fue el instrumento que le permitió observar la realidad.

3. Desde el pensamiento de Certeau pareciera imposible estudiar el habla en sí misma, porque al arrancarla de la comunidad pierde todas sus cualidades y se transforma en un cadáver en descomposición. De igual modo, en la posición de Bruner tampoco pareciera posible convertir el habla en un objeto de estudio, porque está tan abarrotada de tantos discursos que ha sido desterritorializada de su espacio. De hecho, lo que Certeau y Bruner hacen, propiamente, no es someter el habla a un proceso de observación, sino concebirla como un modelo que determina el rumbo de sus investigaciones.

Eso lo logran, en primer lugar, acudiendo a la lingüística en busca de una teoría que les permita sostenerse en un terreno tan inestable. Certeau (1996, pp. 39-40) escoge a Émile Benveniste sin vacilaciones; Bruner (1991, pp. 183-186) a veces duda entre Benveniste, Charles Pierce y Roman Jakobson. Ninguno de los dos toma en cuenta a Ferdinand de Saussure (1961): la razón, tal vez, es que su modelo lingüístico crea una sistematización tan estricta que se aplica muy bien a los constructos lógicos (la lengua), pero rechaza todo tipo de evento que presenta formas aleatorias (el habla).

De acuerdo con los intereses de Certeau (1996), el modelo de Coseriu (1992, p. 80) le hubiese sido de mayor utilidad que el de Benveniste, porque se fundamenta plenamente en el habla como una actividad o un hacer que excede sus mismas condiciones lingüísticas. Pero una afinidad basada en un acto de fe le hizo inclinarse por Benveniste (1973, pp. 75-87): el compartir una misma atracción hacia el psicoanálisis. Bruner (1991) también pudo haberse inclinado decididamente hacia Chomsky (1999, pp. 11-17), con quien habría

encontrado una gran afinidad al considerar que el habla es una realización de las competencias ubicadas en el campo de la cultura. Pero un desacuerdo fundamental le impidió establecer ese vínculo: Chomsky (1999, pp. 45-57) le recordaba a aquellos investigadores que buscan en los fenómenos biológicos la razón de los comportamientos humanos, específicamente por su hipótesis de que existe una disposición natural en el niño para adquirir la sintaxis del lenguaje.

Más allá de afiliarse a un sistema teórico, lo que hicieron Certeau y Bruner fue, respectivamente, aprovechar esos principios lingüísticos para aplicarlos fuera de sus contenidos fundadores. Certeau (1996) los aplicó para develar los mecanismos que rigen las prácticas del hacer, usar y consumir, ejecutadas por las personas *débiles* de una sociedad de acuerdo a las *ocasiones* que se les presentan; o, en otras palabras, aplicó esos principios lingüísticos para entender la cotidianidad de las personas ordinarias. Bruner (1991), por su parte, aplicó esos principios para entender de qué modo el ser humano construye los significados que conforman su cultura, a partir de las narraciones de eventos que le dan sentido a su vida; o, en otras palabras, los aplicó para entender cómo se crea el *yo*.

La hipótesis a la que llega Certeau (1996, p. 23, pp. 39-40, pp. 110-128, p. 146) es que existe un patrón que determina las maneras como los sujetos usan las cosas, hacen sus actividades y ejecutan sus prácticas. Esto equivale a decir, por ejemplo, que los integrantes de una comunidad cocinan sus alimentos del mismo modo en que cultivan la tierra o caminan por las calles. Ese patrón no tiene un fin represivo; al contrario, busca la liberación de los controles sociales. La geometría de su estructura, sin embargo, es inaccesible para el razonamiento humano porque permanece en movimiento adaptándose a cada *ocasión*. El único modo de observarla es cuando brota en las historias que cuentan las personas, ahí, en esas narraciones habladas aparece el patrón dinámico que rige la cotidianidad.

La hipótesis de Bruner (1989, p. 146; 1991, pp. 48-83) es muy similar. La cultura, al ser la causa de todo lo que una persona hace en la vida, produce unos significados cuyo patrón está presente, de modo subyacente, en la forma como se interpreta la realidad. Esa

interpretación, que permanece sumergida en las profundidades de la conciencia, sale a flote cuando las personas producen una narración, ahí, en ese contar aparecen las valoraciones que le dan sentido a la realidad.

A partir de estas hipótesis, Certeau y Bruner establecen que el habla, en su forma narrativa, más allá de ser una práctica cotidiana, es ante todo un mapa que permite descifrar la realidad. Ahí, en los registros de la voz, en las estructuras lingüísticas, en los contenidos narrativos, en los silencios, en las gestualidades corporales y en todas las demás experiencias históricas y discursos que se entrecruzan aparece dibujada con claridad y nitidez la manera como los individuos de una sociedad le confieren significados al mundo que les rodea. El habla sería esa matriz que se repite incesantemente en el fractal de la realidad.

4. Una parte de la crítica considera que las concepciones teóricas de Foucault (2003) y Certeau (1996) se oponen, porque el uno concibe la sociedad como resultado de la disciplina impuesta por el poder, y el otro la concibe como resultado de la resistencia que transgrede ese poder. A decir verdad, ambas concepciones no son necesariamente opuestas, sino que existe la posibilidad de entenderlas de manera complementaria, como si Certeau y Foucault concibieran una misma sociedad, solo que cada uno se enfoca en dimensiones diferentes de esa sociedad.

Foucault (2003) se enfoca en las prácticas de los poderosos, a saber, sus mecanismos de vigilancia, sus patrones de organización social, sus técnicas de localización, sus formas de captura de información y sus interpretaciones de las prácticas legales, médicas y educativas, entre otras cosas. Certeau (1996), por su parte, se enfoca en las prácticas de los que carecen de poder, en los *débiles*, para entender cómo se mueven en el campo enemigo, cómo crean de acuerdo a los recursos que poseen, cómo sabotean el orden de las representaciones impuestas y de qué manera aprovechan las *ocasiones* que se les presentan. De manera que mientras Foucault analiza al guardia penitenciario, al médico y al

director de la escuela, Certeau pareciera analizar al preso, al paciente y al estudiante. Foucault analiza a los *fuertes*; Certeau, a los *débiles*.

Precisamente, esas formas que tienen los *débiles* de transgredir el poder, sin una planificación previa y sin un compromiso partidista ni subversivo, sino simplemente sacando provecho de fuerzas ajenas, ocupando un lugar que escapa de sus dominios y acudiendo a jugarretas que nacen a partir de las condiciones que les impone el momento, precisamente esas prácticas son las que Certeau denomina *tácticas*: “Habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar, todas estas actividades parecen corresponder a las características de astucias y sorpresas tácticas: buenas pasadas del *débil* en el orden construido por el *fuerte*, arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros” (1996, p. 46).

Concebir el habla como una *táctica* implica modificar su naturaleza ontológica: el habla deja de ser un fenómeno lingüístico ejecutado de modo particular en cada individuo, para más bien convertirse en un hecho social. Así, una persona, al hablar, ejecuta una acción que no depende exclusivamente de su voluntad, sino que le es impuesta por unos mecanismos superiores de orden social. Es algo muy parecido a lo que, según ejemplifica Émile Durkheim, sucede cuando alguien construye una casa: aunque considera que el diseño obedece a su propia creación, en realidad no está procediendo libre y voluntariamente, sino que “el tipo de vivienda que se nos impone no es más que la forma en que todo el mundo que nos rodea y, en parte, las generaciones anteriores, se han acostumbrado a construir sus casas” (2001, p. 51).

Los habitantes de una comunidad rural, por ejemplo, pueden ejecutar una *táctica* con su habla. Ellos, al estar bajo los mecanismos de control institucional, constituyen ese sector *débil* de la sociedad. Las tardes en que descansan de sus jornadas agrícolas con sus hijos, o las noches en que se sientan con sus familias alrededor del fogón, o los fines de semana en que comparten una cerveza con sus amigos, son algunas de las *ocasiones* que

aprovechan para transgredir el orden que les ha sido impuesto. Una de las muchas maneras en que logran esa trasgresión es contando el relato que aprendieron de sus abuelos o que les sucedió a ellos mismos. Ahí, en esa habla, se liberan momentáneamente de las imposiciones de la razón, porque conciben un mundo imposible desde la lógica; se liberan de la doctrina católica, porque elaboran representaciones paganas; y, especialmente, se liberan de la posición inferior que la administración educativa les ha asignado como analfabetos, porque se erigen como autores de una narrativa verbal.

Ellos, al elaborar mediante su habla esas representaciones, configuran un espacio propio, un territorio donde las imposiciones del mundo exterior no tienen cabida, un universo de carácter ficcional donde son quienes administran el poder.

5. Bruner (1991, p. 57) se pregunta insistentemente cómo adquiere su forma la narración, o sea, qué les permite a los sujetos construir una historia donde los sucesos fluyan a través del tiempo, generando conflictos y proponiendo soluciones entre quienes aparecen representados. La única respuesta que encuentra es que la *tradicción* es la responsable de que los sujetos adquieran las habilidades que les permiten ejecutar un habla narrativa. De manera que cuando un sujeto relata una historia está hundiéndose en las raíces de una herencia que proviene de épocas remotas en que los hombres se sentaban alrededor del fuego a conversar mientras las bestias prehistóricas merodeaban el lugar.

Pero es necesario aclarar que esa *tradicción* de la que habla Bruner no tiene ninguna relación con el concepto de *arquetipos* de Carl Gustav Jung (2002). Para Bruner (1991), la capacidad que tienen los sujetos para narrar no procede de una posibilidad humana de representación almacenada en un *inconsciente colectivo*. No, aquellos hombres que se sentaban alrededor del fuego y aquel otro hombre que hoy cuenta una historia vía Skype no narran historias gracias a una condición innata que los lleva a representar la vida de un mismo modo. En realidad, de acuerdo a la posición de Bruner, ellos narran porque aprendieron unos procedimientos que luego se encargaron de ejecutar. Esa *tradicción* que recibieron es una herencia ganada con aprendizaje, no adquirida por su condición humana,

es decir, es un fenómeno cultural, no natural. Se trata, entonces, de una *tradición* que se ve materializada, culturalmente, “por los recursos narrativos acumulados por la comunidad y por los instrumentos igualmente preciosos que suponen las técnicas interpretativas: los mitos, las tipologías de los dramas humanos y, también, sus tradiciones para localizar y resolver narraciones divergentes” (1991, p. 75).

Ahora bien, todos los discursos que componen esa *tradición*, todos los sistemas de significación presentes en ese saber contar que se adquiere culturalmente y que se manifiesta mediante el habla, son organizados usualmente en dos grupos: discursos lingüísticos y discursos paralingüísticos. Sin embargo, el criterio que rige esa clasificación tiende a valorar únicamente aquello que puede ser sistematizado mediante una estructura invariable, desechando por completo el análisis de lo que escapa a dicho orden. Otra forma de organizar los discursos que componen esa *tradición*, una forma más justa e incluyente, sería dividiéndolos en tres grupos: contenidos, procedimientos y contextos.

La *tradición*, entonces, se manifiesta cuando las personas se encuentran para compartir unos contenidos que ya conocen, bien sea contando las historias que han escuchado, echando los chistes que les gustan, recordando las anécdotas que han vivido, relatando los hechos que consideran más importantes o cantando los versos que han aprendido. Pero, además, hay *tradición* cuando esos contenidos son compartidos mediante unos mismos procedimientos: pausas que generan una sintaxis, voces que asumen un travestismo sonoro, digresiones que señalan las trayectorias del sentido, titubeos que indican las representaciones prohibidas, correcciones que sirven para reafirmar lo dicho, dudas que muestran lo que se niega a ser representado y entonaciones que cargan de un nuevo sentido las palabras. Y, por último, hay *tradición* cuando esos contenidos presentados mediante los mismos procedimientos se repiten en unos mismos contextos: el encuentro de los jornaleros en la ceiba donde almuerzan, la cita de los amigos en la cancha de fútbol, la reunión de las señoras antes de la misa, el encuentro de la familia durante la cena...

Cuando la conversación termina, cuando finaliza la *táctica* y pasa la *ocasión*, es decir, cuando las personas se retiran de ese espacio en común, entonces esos contenidos, procedimientos y contextos no desaparecen, sino que siguen generando un efecto en las personas. La hipótesis es que provocan un eco que resiste el paso del tiempo, que atraviesa los espacios, que se proyecta por el dial de la historia y que vuelve a resonar en el habla de las nuevas generaciones como una *tradición*.

6. ¿Están conscientes las personas de los significados presentes en los contenidos, procedimientos y contextos que componen su habla cuando narran una historia? ¿Han reflexionado acerca de por qué en el contenido de sus historias muchas acciones tienden a suceder tres veces? ¿Saben que uno de los procedimientos que siempre emplean es titubear antes de mencionar a un ser del otro mundo? ¿Se han preguntado cómo los contextos articulan los significados de sus relatos? Definitivamente no. Esas necesidades, inoficiosas, no tienen la más mínima relación con sus intereses existenciales. Pertenecen, única y exclusivamente, al investigador.

Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1975) consideran que ese desconocimiento tiene un efecto paradójico: en lugar de provocar una degeneración del habla, lo que hace es vitalizarla. La razón es que las personas, al estar libre de motivaciones racionales, permiten que su habla brote pura y transparente desde las profundidades de su interior hasta la superficie de la realidad, trayendo consigo una verdad que solo el investigador está en capacidad de descubrir. Es lo que se conoce como la *docta ignorancia*. El sustantivo definiría a quien cuenta el relato, mientras el adjetivo determinaría lo que descubre el investigador.

La explicación de Certeau (1996, pp. 80-81) es diferente. Las personas que cuentan un relato no poseen el conocimiento pero sí poseen el habla, porque son incapaces de someter a reflexión una práctica que, no obstante, sí pueden ejecutar. El investigador, por el contrario, sí posee el conocimiento pero no posee el habla, porque puede reflexionar sobre una práctica que, no obstante, es incapaz de ejecutar. Por lo tanto, mientras las personas que

cuentan un relato hablan sin conocer, el investigador conoce sin hablar. A primera vista, se trata de una concepción más justa que la de Bourdieu y Passeron (1975). Las personas que cuentan un relato hablado no son disminuidas a una posición inferior por carecer de un conocimiento que sí posee el investigador; no, más bien esas personas y el investigador son equiparados en una situación de complementariedad donde se reparten mutuamente debilidades y fortalezas.

Sin embargo, un examen más detallado revela que la explicación de Certeau también oculta un criterio elitista y excluyente. La diferencia con Bourdieu y Passeron es que su desprecio no recae sobre los sujetos que intervienen en esta fenomenología, sino sobre los saberes que están en juego. El investigador es el que posee el conocimiento porque su saber lógico y racional es el único válido, mientras que las personas que cuentan un relato hablado quedan como carentes de todo conocimiento porque su saber, al estar por fuera de la matriz lógica y racional, no es ni tan siquiera tomado en cuenta.

Al parecer, Certeau (1996, p. 82) alcanzó a percatarse de esta problemática que podría enunciarse así: ¿cómo puede alguien ejecutar una práctica coherente y valiosa sin saber lo que está haciendo? Por eso, reconstruye de alguna manera su concepción previa al afirmar que sí hay un conocimiento en las personas que cuentan un relato, solo que se trata de un conocimiento llamado *intuición artística*, el cual no puede someterse al ejercicio de la razón ni encajonarse en los modelos de la lógica, puesto que habita en los terrenos indescifrables y oscuros del inconsciente. La sinrazón, de este modo, se convierte en el lugar donde habita la razón.

7. Bruner y Certeau coinciden en que Sigmund Freud despreció el habla. Las explicaciones de ambos, sin embargo, son diferentes. Para Bruner (1991, p. 37) ese desprecio se debe a que Freud consideraba el habla únicamente como *contenido manifiesto*: un significante vacío cuya función era esconder el verdadero sentido que permanecía *latente* en el inconsciente. Para Certeau (1995, p. 156), en cambio, el desprecio de Freud se debió a que configuró su universo de estudio a partir de un núcleo escrito, concibiendo las

obras literarias como un cosmos que le revelaba las verdades humanas. Ahora bien, ese desprecio de Freud hacia el habla motiva a Bruner a esquivar cualquier tentativa que quiera encaminarlo hacia el psicoanálisis; en cambio, a Certeau lo impulsa a buscar otra posición dentro del psicoanálisis para fundamentar teóricamente sus ideas sobre el habla. El *estadio del espejo*, de Jacques Lacan, es su alternativa.

Lacan (2013, pp. 99-106) explicó que, en determinado momento, todo bebé entre los seis y dieciocho meses, al mirarse al espejo, se reconocerá a sí mismo por primera vez y empezará el proceso de formar su *yo*. El problema es que ese reconocimiento no lo realiza dentro de sí mismo como debería corresponder, sino que está ubicando a su *yo* en un sitio de afuera, en esa imagen ficticia que lo engaña mostrándole lo que realmente no es él. Este episodio formativo marcará al sujeto por el resto de su vida, motivándole a seguir buscándose a sí mismo en las mentiras del mundo exterior.

Certeau (1995, pp. 149-150) cree que el habla cumple las condiciones para ser uno de esos reflejos lacanianos. Primero porque está afuera del ser, en un espacio externo que escapa de sus dominios; segundo porque es una ficción que desaparece apenas se hace manifiesta provocando la representación de lo invocado; y tercero porque engaña al distorsionar lo que hay en el interior del hombre para hacerlo comunicable. De manera que cuando un sujeto escucha su propia voz es como si se observara en un espejo, no tanto porque pueda evidenciar su *yo* afuera de sí mismo, sino ante todo porque encuentra su propia verdad interna en un hecho que hace parte del mundo externo.

Pero, además de evidenciar su *yo* afuera de sí mismo, existe otra consecuencia de concebir el habla como un reflejo laciano. Se trata de que el sujeto logra que ese reflejo suyo, o sea, su voz, ingrese en forma de palabra hablada al espacio existencial del *otro*. La presencia de ese *yo* en el *otro* no pasa desapercibida: en realidad le deja afectaciones que pueden consistir en una emoción, un saber, una indiferencia... Como sea, esas afectaciones que el *yo* deja en el *otro* le garantizan a quien habla que después de su muerte pueda seguir siendo de otra manera en los demás, a saber, que algo de él permanezca en todos aquellos

que alguna vez le escucharon. El habla sería uno de los muchos vehículos que le permiten al sujeto proyectarse hacia la inmortalidad.

Y, de acuerdo a ese orden metafórico, la oralidad se presentaría cuando el sujeto expone en su habla las afectaciones que le dejó el *otro*; dicho de distinta manera: la oralidad sería la inmanencia del *otro* proyectada en el habla del sujeto. No habría, entonces, oposición ni consecución entre habla y oralidad, es decir, la oralidad no sería efecto ni causa del habla. La relación entre ambos conceptos sería de caracterización: la oralidad sería una cualidad que puede presentar el habla, la memoria en el habla.

Por ejemplo: un padre le cuenta a su hijo lo que le sucedió ese día en su jornada laboral, una anécdota cargada de humor y emotividad. Esa habla narrativa del padre, con todos sus contenidos, procedimientos y contextos, le permitirá ingresar al espacio existencial de su hijo para dejar ahí una afectación. Años después, ese hijo, ya convertido en padre, le contará a su pequeño hijo la legendaria anécdota que en tiempos remotos vivió el abuelo fallecido. Esa nueva habla narrativa ahora tendrá un componente de oralidad, porque ya no solo le permite al sujeto ingresar al ser del *otro* sino que también le permite llevar consigo la inmanencia del ancestro.

Bibliografía

Aarne, A. (1989). *Los tipos de relatos folclóricos*. (O. Fangievo, Trad.) Buenos Aires: Losada.

Benveniste, É. (1973). *Problemas de lingüística general*. (J. Almela, Trad.) México: Siglo Veintiuno.

Bourdieu, P., y Passeron, J.-C. (1975). *Mitosociología*. (R. Gual, Trad.) Barcelona: Fontanella.

Bruner, J. (1989). *Acción, pensamiento y lenguaje*. (J. L. Linaza, Ed.) Madrid: Alianza.

- Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. (J. Gómez Crespo, y J. Linaza, Trads.) Madrid: Alianza.
- Certeau, M. d. (1995). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. (A. Mendiola, Trad.) México: Universidad Iberoamericana.
- Certeau, M. d. (1996). *La invención de lo cotidiano*, Vol. 1. México: Universidad Iberoamericana.
- Certeau, M. d. (2004). *La cultura en plural*. (R. Paredes, Trad.) Buenos Aires: Nueva visión.
- Chomsky, N. (1999). *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. (C. P. Otero, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Coseriu, E. (1992). *Competencia lingüística. Elementos de la teoría del hablar*. (F. M. Blanco, Trad.) Madrid: Gredos.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. (E. Champourcin, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. (A. Garzón, Trad.) Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Jung, C. G. (2002). *Los arquetipos y el inconsciente colectivo* (Vol. 9). Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (2013). *Escritos I*. (T. Segovia, & A. Suárez, Trads.) Madrid: Siglo Veintiuno.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Mito y significado*. (H. Arruabarrena, Trad.) Madrid: Alianza.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento* (Tercera ed.). (L. Ortiz, Trad.) Madrid: Fundamentos.
- Saussure, F. d. (1961). *Curso de lingüística general*. (A. Alonso, Trad.) Buenos Aires: Losada.