

Mapas y territorios corporales: recorridos en torno a la antropología del cuerpo

Por Patricia Celis Banegas

Antropóloga, especialista en Etnografía del consumo. Es profesora de la Facultad de Ciencias Médicas y de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, de la Universidad Nacional de La Plata, y del Instituto Argentino de Danza Movimiento Terapia. Asimismo, dirige proyectos interculturales en distintos países de Latinoamérica (México, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Panamá, Chile, Colombia, Brasil y Argentina).

Desde sus comienzos, la Antropología reparó en los diversos signos inscriptos en los cuerpos de aquellos a quienes estudiaba (Le Breton, 1990), pero pronto se hizo evidente que esos signos y esos cuerpos podían dar cuenta de diferencias culturales, reconocibles en un amplio espectro de comportamientos que abarcaba desde los rituales mortuorios hasta la moda (Entwistle, 2002). De alguna manera esos signos eran la manifestación visible de itinerarios culturales específicos.

El propio desarrollo del pensamiento antropológico ha conllevado a una reformulación de la idea que tenemos sobre el cuerpo. Si bien inicialmente se sostenía que a una concepción y uso del cuerpo le correspondía una cultura (Mauss, 1947), con el correr del tiempo se ha instalado una noción paradójica que concibe al cuerpo, por un lado, como soporte del individuo y frontera de su relación con el mundo y, por otro, como disociado del hombre, según el modelo privilegiado de la máquina, en tanto producto de procesos de socialización-enseñanza-disciplinamiento. De este modo, vemos cómo la visión del cuerpo, en tanto objeto de estudio de la Antropología, ha ido ampliándose, desde el énfasis en los aspectos determinados por condicionamientos sociales rígidos, a una idea de cuerpo multidimensional y mutable.

Tales replanteos han conducido a que hoy, y en este ámbito, el cuerpo posea una doble faz analíti-

ca: por una parte, se constituye en medio para comprender y construir significaciones culturales; por otra, se trata de una abstracción teórica atravesada por condicionamientos de diversa índole -políticos, religiosos, comunicacionales, etc.-. Dicho de otro modo, los antropólogos no vemos cuerpos (Le Breton, 2002), vemos personas, recortamos acciones o estados de las personas a partir de lo que llamamos cuerpo; pero, a su vez, el cuerpo nos permite dar cuenta de diferentes formas de organizar el mundo y vivir en él. En este marco, el principal aporte de la Antropología radica en su esfuerzo por concebir, de manera conjunta, los aspectos biológicos, sociales y subjetivos de manera tal que den cuenta del cuerpo en el sentido que venimos señalando, en tanto fenómeno polisémico, rígido y fluido a la vez.

El objetivo de este tipo de análisis es comprender distintos esquemas de acción que se tornan significativos en contextos específicos (Geertz, 1973). De este modo, un gesto puede tener un significado cultural, pero éste siempre dependerá de las condiciones de producción del acto, y las diversas interpretaciones que le asigne el antropólogo estarán en relación al momento, al marco cultural, a los participantes, a la situación particular, a las condiciones políticas y a las contingencias propias de una interacción. De allí que en el camino de búsqueda antropológica, la descripción y la interpretación sean dos vías en las que el cuerpo como constructo y como objeto de investigación se presenta de manera indisoluble.

Dimensiones de análisis del cuerpo

Teniendo en cuenta estas observaciones, presentaremos a continuación tres dimensiones de análisis de la Antropología del cuerpo que siguen al trabajo de descripción. Si bien estas vías de aproximación a la cultura no agotan el discurso antropológico, son valiosas como punto de partida para un

discurso social del cuerpo. Cada una de ellas se refiere a un nivel de significación que, si bien es específico y se distingue de los demás, está imbricado indisolublemente con los otros.

En primer lugar, nos referiremos al *cuerpo como instrumento cultural*. Se trata de una dimensión de análisis que permite conocer cómo cada grupo humano manifiesta, actualiza y modifica sus prácticas corporales. En este caso, el supuesto básico radica en que las acciones son diferenciales de acuerdo a la cultura de origen (por ejemplo, caminar, nadar, bailar, comer o relacionarse sexualmente son acciones que presentarán particularidades con relación a la crianza, el vínculo entre pares y el status social del ejecutante). Esta forma de hacer jugar el cuerpo en la cultura partió del privilegio de la descripción de prácticas, más que de un análisis de dichos comportamientos. En segundo lugar, abordaremos una *dimensión política en el análisis de los cuerpos*. Desde esta perspectiva, el concepto de disciplina, en el sentido propuesto por Michel Foucault, es central ya que nos permite superar la idea de simple enseñanza-aprendizaje. Por último, se agrega un componente relacionado con la posibilidad de cambio que las personas tienen en *situaciones de interacción*. Si bien cada persona posee un repertorio de posibilidades, producto tanto de las técnicas sociales como de los disciplinamientos, la actualización dentro de un grupo social generará continuidades y discontinuidades culturales. Con las dos primeras estamos acercándonos a estructuras sociales que organizan, y de algún modo regulan, las interacciones; con la última, y en un lugar más minucioso en cuanto al detalle del cuerpo, nos adentramos en las posibilidades de cambio dadas por la microfísica de las relaciones humanas.

El cuerpo muta, se modifica, aprende también de otros cuerpos, de otros contextos, y de otras culturas. Sumado al sistema de restricciones propias de cada sistema cultural, se articulan un conjunto de emergencias, de nuevos caminos y significaciones

producto del contacto con los otros (Laing, 1961). En momentos donde toda interacción es de algún modo intercultural (O'Sullivan et al., 1997), como científicos sociales debemos conocer y dar a luz aquellos lugares de resistencia política social a través de pensar los cuerpos en tanto significantes. Nuestros cuerpos son regulados y rigidizados por un conjunto de principios que damos por sentado, como aquellos que vienen dados y son indiscutibles desde el saber biomédico (Le Breton, 1990). Es por eso que debemos analizar las docilidades y las domesticaciones del cuerpo como un lugar más de reflexión y crítica en los procesos de interculturalidad que hoy nos definen.

Técnicas corporales: el cuerpo como instrumento de la cultura

Desde sus inicios, la Antropología se ha preocupado por definir a seres humanos en movimiento. Las primeras monografías etnográficas contaban con una estructura fuertemente descriptiva, que intentaba agotar el repertorio cultural de un grupo humano. Guiado por este propósito, Marcel Mauss (1971) generó el concepto de *técnica corporal* para referirse a las formas en que el cuerpo en movimiento daba cuenta de una singularidad propia de la cultura de origen. Las formas de caminar, nadar y bailar se describían como esquemas de acción orientados a una finalidad específica. Para Mauss, el cuerpo es un instrumento eficaz a la hora de responder a actividades organizadas y repetidas en hábitos, que se van *incorporando* y modificando a lo largo del ciclo de vida de una persona.

Desde la Antropología y la Sociología deberíamos encontrar y buscar procedimientos descriptivos que nos permitan acceder a un conjunto de prácticas humanas sutiles, que pertenecen a repertorios de acción y están compuestas de movimientos corporales, posturas, ritmos e intensidades que son los que hacen evidente la diferencia entre culturas, mo-

mentos históricos, regiones geográficas y profesiones, entre otros. En este sentido, Mauss fue un adelantado en su tiempo, pues intentaba componer las técnicas corporales relacionadas con la marcha a la vez que se aventuraba a pensar las formas de caminar en Occidente y el impacto del cine y de la moda en ellas. Es evidente en sus escritos que si bien el cuerpo era un instrumento de la cultura, ya admitía la multiplicidad de variables que modificaban los aprendizajes en el seno de un grupo humano. Según su propuesta, estas técnicas pueden dividirse de acuerdo a:

1. *El sexo*: en este caso, Mauss parte de considerar que la educación de hombres y mujeres es distinta y se encuentra penetrada por dimensiones psicológicas, biológicas y sociológicas. Tomemos en cuenta los desarrollos de Pearson, Turner y Todd-Mancillas (1993) en cuanto a la comunicación y el género. Estos autores sostienen que en el caso actual de la postura, mientras las mujeres tienden a mantener las piernas más juntas con los brazos en contacto con el resto del cuerpo, los hombres separan sus piernas formando un ángulo de entre 5 y 10 grados, a la vez que sus brazos se alejan más del tronco. Este estereotipo corporal de género es observable en situaciones públicas (reuniones, fiestas, ocasiones laborales, etc.), y si bien el no cumplimiento de tales clichés posturales no necesariamente acarrea una sanción social, desde la infancia se alienta y restringe una serie de comportamientos asociados a la adscripción de género.

2. *La edad*: para referir a este aspecto, Mauss presenta el caso de las cuclillas, como una posición más desarrollada en la infancia en tanto forma de organizarse en el espacio. Según el autor, a medida que se avanza en el ciclo de vida, esta postura va abandonando su carácter cotidiano y pasa a ser una excepción en el adulto. Sin duda, hoy podemos nombrar infinidad de diferencias en las técnicas corporales de acuerdo a la edad. La forma de bailar, por ejemplo, varía considerablemente en función

del grupo etario. También se modifica un conjunto de movimientos denominados por Ekman y Friesen (Verón et al., 1971) como *emblemas*. Estos son actos que admiten una transposición oral directa, y generalmente pueden ser sustituidos por uno o dos morfemas. Es el caso de los gestos que se emplean para los aspectos más ritualizados de la conversación, tales como llegadas o despedidas, cambios de tema o anulación del efecto de lo expresado verbalmente. Por ejemplo, las formas de saludo adolescente no son compartidas por otros grupos de edades, y ni siquiera entendidas. Se aprenden por imitación y, de acuerdo con lo planteado por Mauss, el modelo tiene que funcionar desde algún lugar de prestigio dentro del grupo.

Lejos de la utopía del estudio sobre grupos humanos aislados, hoy podemos incluir otras tantas aristas que modifican las técnicas del cuerpo, como las relacionadas con el estrato social, la religión, las variaciones regionales, y hasta individuales. Sin embargo, podemos consensuar que las técnicas corporales nos han permitido, y siguen planteando hoy, la posibilidad de estudiar un grupo humano desde un lugar tan extremadamente versátil como es el cuerpo. Éste aprende dentro de un contexto cultural, imita, actualiza, modifica sutilmente prácticas que dan cuenta, parafraseando a Mauss, del *habitus*, y que permiten a su vez al antropólogo componer significaciones a partir de estas acciones. Asimismo, dentro de la clasificación propuesta por este autor quedan dos puntos más a tomar en cuenta, los cuales aparecen asociados a los procesos de aprendizaje-adquisición de una técnica, y a la habilidad para llevarla a la práctica. Los procesos de socialización, junto al control institucional, el vasallaje, la domesticación y el disciplinamiento corporal estarían incluidos en estas dimensiones. En el caso de las técnicas corporales, Mauss incluía de forma general las instancias de aprendizaje en las que el cuerpo participaba y luego poseía una forma de actuar acorde al grupo de origen, lo que pone de manifiesto que

para el autor las técnicas corporales son técnicas culturales.

Tomemos como ejemplo el caso de las técnicas del nacimiento y de la obstetricia, tal como él las denomina. Las formas de los procedimientos obstétricos varían de cultura en cultura en cuanto al desarrollo temporal del parto, las posturas de la madre, las formas de asistencia, los procedimientos de limpieza de la madre y el niño, el manejo del recién nacido, la manipulación de la placenta, las formas de iniciar el amamantamiento del bebé, entre otros. Este ejemplo también nos sirve para pensar cómo un cuerpo no puede desvincularse de dimensiones como la biológica y la subjetiva. Cada nacimiento es un fenómeno irrepetible, tan determinado como indeterminado por biologías, personas, estructuras materiales, aprendizajes sociales, emociones... Y en este sentido, es un dato recurrente la descripción de las técnicas corporales asociadas al parto.

Bronislaw Malinowski (1929) narra un parto en la cultura melanesia: la mujer se sienta sobre una estera colocada en el suelo, separadas las piernas y levantadas las rodillas. Echada hacia atrás, y apoyándose en las manos que están colocadas en el suelo a su espalda, todo el peso del cuerpo recae sobre sus brazos. Tras ella se encuentra su hermana, o alguna otra parienta materna cercana, que se apoya con fuerza sobre los hombros de la parturienta, sacudiéndolos y hasta golpeándolos... La madre de la parturienta se halla preparada para recibir al niño. Algunas veces se agarra a las rodillas de su hija, pero siempre se deja que el niño salga mediante los esfuerzos naturales, sin ejercer la menor intervención o manipulación. La parturienta debe procurar acelerar el proceso conteniendo la respiración, ejerciendo así cierta presión sobre el abdomen.

Margaret Mead (1972), por su parte, también hace referencia a otras formas de parir en las que se coloca a la mujer de rodillas sobre varias esteras, sosteniéndola con una cuerda de bambú que pende del techo, dentro de un pequeño cuadrado for-

mado por troncos. Es decir, tanto Malinowski como Mead consideraban que cualquier acción donde el cuerpo interviniese era una práctica enseñada y aprendida de generación en generación. Por ello era posible acceder a la cultura desde los procesos mismos de socialización inscritos en el cuerpo. Los cuerpos funcionaban como rasgos indiciales de la presencia de una cultura, y la descripción de las técnicas permitía la comparación posterior con otros grupos humanos.

En el siglo XVII se produjo la muerte de María de Medecis durante el parto y como consecuencia la partera real francesa fue sustituida por el primer cirujano partero de la historia, Julien Clement, quien introdujo la posición horizontal. En el siglo XVIII, François Mauriceau, partero de la corte del rey de Francia, escribió un libro proclamando los beneficios de la postura horizontal y desde Francia la práctica se extendió al resto de Europa, e incluso a Estados Unidos. En la actualidad, la mayor parte de las mujeres occidentales pare en decúbito supino. Para el desarrollo de esta práctica se han invocado desde el saber biomédico un conjunto de argumentos que descansan en la seguridad sanitaria del recién nacido, en detrimento del contacto visual directo de la madre que se suma a la inmovilidad que esta postura conlleva.

Siguiendo la bibliografía etnográfica podemos indicar que existe un amplísimo repertorio de procedimientos corporales asociados al parto, que van desde sujetar con sogas o telas el abdomen, hasta en posición parada. En el seno de una cultura, las formas de parir están regidas por diversas interacciones sociales, políticas, económicas, institucionales que van a organizar un conjunto de posibilidades viables para el nacimiento. Desde la Antropología, lo importante no sólo es la descripción del conjunto de técnicas que entra en juego sino, por el contrario, el estudio de los procesos que intervienen como marcadores de contexto de la situación. Como vemos, la historia de los cambios en las formas del parto asis-

tido sigue en Occidente el derrotero de historias individuales y colectivas que generan hábitos sociales adoptados de generación en generación, sin demasiados cuestionamientos (Videla y Grieco, 1993).

Para la Antropología que se nutrió de las nociones de Mauss, la descripción era la forma de acceder a la cultura, sin instancias analíticas mediante. La noción de cuerpo pasó a ser un componente privilegiado para dar cuenta, desde la descripción, del resto de los componentes culturales. Por comparación de esquemas de acciones, la Antropología del cuerpo fue haciéndose de un campo que no era acotado por otros aspectos, pero a la vez daba cuenta de estos. Por ejemplo, la descripción de acciones del cuerpo permitía conocer la especificidad de un ritual, pero no a la inversa. En este camino surge una idea de cuerpo como base de la significación cultural de grupos humanos. El cuerpo como una herramienta para explicar la cultura por medio de esquemas organizados de movimiento construía un recorrido desde formas descriptivas hacia recorridos comparativos de fenómenos culturales.

Anatomopolítica: disciplina y control

En *Vigilar y Castigar* (1975), Michel Foucault agrega complejidad a los planteos de Mauss al señalar que el cuerpo no sólo habla de su cultura por las técnicas que desarrolla sino que puede estar sometido a un régimen de control. Así, las disciplinas se caracterizan por ser procesos de sujeción que actúan como forma de dominación y generan hábitos y prácticas en formas comunicativas, productivas y de poder. En palabras de Foucault: "Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder... cuerpo que se manipula, al que se da forma, al que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican".

A partir de una serie de métodos o esquemas de docilidad que controlan las acciones del cuerpo,

éste se transforma en un cuerpo dócil y por ende útil. Estos métodos son las disciplinas, como fórmulas de dominación. La apropiación del cuerpo no es directa, y busca el aumento de productividad. Son técnicas minuciosas, que se organizan en torno a la microfísica del poder. No son explícitas, ni están legisladas en el cuerpo. Por el contrario, son dispositivos sutiles, a modos de detalles, que responden a la utilidad de los cuerpos pensados como máquinas productivas. Para Foucault, "la disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas, en términos políticos de obediencia". Las habilidades se transforman en aptitudes necesarias en sistemas productivos específicos. Así, un cuerpo dócil es un cuerpo productivo pero con poca capacidad crítica. La anatomopolítica está constituida por las marcas que deja impresas en el cuerpo la aplicación disciplinaria.

Esta idea de cuerpo máquina puede pensarse desde los sistemas sociosanitarios, en los que el cuerpo pasa a ser un cuerpo restringido y subordinado a un modelo funcional para las políticas sanitarias. Ya la noción de *paciente* reviste un conjunto de criterios que si bien desde el mismo sector sanitario no quedan claros, actúan como categorías dadas e incuestionables. Ser paciente involucra un cuerpo al servicio de un tiempo y un espacio siempre delimitado y regulado por otros. Si consideramos situaciones extremas, como el tipo de relación que se establece en terapias intensivas, nos encontramos ante personas sometidas en una camilla, muchas veces contenidas (atadas) y en silencio. Son cuerpos a todas luces dóciles, sin resistencia hacia el sistema. La distribución de las camillas y la absoluta visibilidad de las personas, en pos de un parámetro de salud que muchas veces los pacientes desconocen, son escenario de este dominio. La carencia de vestimentas, si bien a simple vista tiene explicaciones racionales basadas en las facilitaciones de prácticas médicas, también trae consigo la disminución

de movilidad, la vergüenza y la absoluta disponibilidad de un cuerpo expuesto y sumiso.

Si pensamos, en contraposición, en una sala de espera podemos empezar a vislumbrar cómo entran en marcha estos mecanismos tan sutiles. Muchas clínicas comparten la misma la escena para consultorios pediátricos y de adultos. En horarios de niños, estos corren entre los muebles, lloran, se quejan, se tiran al suelo, usan las revistas para romper, morder o tirar. Entre ellos hay contacto, miradas, conversaciones, e incluso incursiones a los consultorios sin previa autorización. Pero los mecanismos correctivos comienzan a funcionar: en un consultorio adulto los bancos están en su lugar, nadie se mueve y las revistas son utilizadas más como delimitadores de espacio, tendientes a resguardar áreas de privacidad, que como fuente de información. Sólo se entra a un consultorio con una llamada y, a excepción de unas toses aisladas, miradas indirectas y leves cambios de posición para acomodarse en asientos, nada se mueve.... Es decir, ya estamos en presencia de pacientes que limitan su funcionalidad a la de un cuerpo-máquina regulado desde la restricción.

Desde la Antropología podemos descifrar mecanismos de control, especialmente donde el cuerpo pensado como objeto de estudio se transforma en dócil. Y como podemos observar, existen mecanismos de control sobre los seres humanos que están organizados en torno a dinámicas tanto culturales (técnicas del cuerpo) como políticas (disciplinas).

Interacción: emergencia del cambio

Ahora analizaremos un punto significativo dentro de los estudios antropológicos basados en el estudio de las interacciones como un lugar de restricción¹ y emergencia de los comportamientos culturales. La restricción está dada por los códigos compartidos dentro de repertorios de comunicación corporal específicos de cada grupo. Estos repertorios implican amplias redes de mensajes organiza-

dos desde niveles comunicativos y metacomunicativos. Tal es el caso de los rituales de acceso en una cultura, como sucede con el saludo en diferentes grupos. Cada uno posee niveles comunicativos complementarios, como el mantenimiento de la mirada, el contacto corporal, la distancia y el tono de voz empleado, que en pequeños detalles transforman una situación cultural en otra: las interacciones son siempre transaccionales en el sentido que un nivel comunicativo depende de los otros.

La emergencia surge como producto de esta amplia red de complejidades que al reformularse también se transforma y muta, tanto a nivel individual como grupal. Si la investigación sobre disciplinamiento corporal nos permitía aproximarnos a procesos de control y poder político, los estudios sobre la interacción humana nos abren la oportunidad de acercarnos al cambio como pequeños lugares donde la negociación y reformulación de sentidos está siempre en juego. Un pequeño cambio posibilita la reformulación de los códigos compartidos a nivel grupal y cultural, y consideremos para esto diferentes niveles de interacción. La primera distinción separa a la interacción mediática de la interacción cara a cara. Si bien la Antropología ha reparado en ambos campos, desde la década del 40 se ha ido gestando una disciplina del cuerpo en tanto canal de comunicación. Ray Birdwhistell (1979) sentó las bases de la Kinética, que es el estudio social del cuerpo en interacción. La interacción cara a cara se basa en el intercambio y negociación recíproca del sentido entre dos o más participantes situados en un mismo contexto social. Incluye diferentes dimensiones, donde el cuerpo es el principal referente y canal de comunicación. Autores como Mark Knapp (1982) consideran que a nivel cuantitativo y cualitativo, el tipo de información generada a través del cuerpo es superior a lo que conocemos y generamos desde la palabra.

Los estudios de interacción humana han sido enfocados desde diversas perspectivas que incluyen

1 Las interacciones sociales también se organizan actualizando, por medio de sus prácticas, códigos establecidos dentro de una comunidad.

conjuntos de conocimientos incluidos dentro de conocimientos antropológicos, sociológicos, psicológicos y psiquiátricos. Debido a la complejidad de sus componentes, existen diferentes aproximaciones centradas en componentes paralingüísticos, kinéticos, proxémicos, corológicos, de comunicación táctil y de comunicación a través de la vestimenta.

- El nivel paralingüístico se caracteriza por el tipo de comunicación que está basado en locuciones vocales pero no verbales (Fast, 1971). Los ítems generalmente aislados en este tipo de estudio son el tono de voz, la pauta (la frecuencia y regularidad de los sonidos), el timbre (calidad del sonido) y el volumen (intensidad del sonido).

- El nivel kinético está referido a las dimensiones comunicativas del comportamiento aprendido y organizado del cuerpo en movimiento. Este nivel es preponderante con respecto al resto de los niveles de comunicación. En ciertos casos los movimientos corporales pueden enfatizar, contradecir o acompañar a otras formas de comunicación, como por ejemplo al lenguaje. Según Tim O'Sullivan, es un error considerar la comunicación no verbal como una forma de comunicación aislada del habla. Debido a que se establece una compleja interacción entre la palabra y la señal corporal, la interacción no siempre es complementaria. Por ejemplo, en el caso de la mentira existen marcadores kinéticos que, en base a microseñales, permiten reconocer situaciones donde una persona está engañando a los otros: esas señales se traducen en parpadeos sutiles, autocontacto corporal (nariz, cabellos, etc.), es decir, en una serie de señales que no puede ocultarse desde el cuerpo.

En este sentido, la mayoría de los investigadores ha intentado generar tipologías para poder delimitar la relación entre la actividad corporal de los individuos y el lenguaje verbal. Birdwhistell ideó la Kinética o Cinésica, como una herramienta para la descripción y el análisis de las posturas y el movimiento. Asimismo, distinguió entre Cinésica social y Microci-

nésica, como dos niveles de descripción de lo que él denominó lenguaje no verbal. La Microcinésica es el estudio detallado de los movimientos del cuerpo en un nivel exhaustivo. Cada movimiento corporal recibe el nombre de *Kine*, y asociado con otros *kines* formará movimientos complejos. Por ejemplo, un guiño de ojos es en sí mismo un *kine* que está asociado al movimiento de los labios, la frente, etc. Cada uno de estos *kines* obtiene sentido para el especialista en una cadena temporal y espacial dada. La Cinética social, en tanto, estudia las formas del movimiento en las interacciones humanas y se ocupa de la descripción de coreografías posturales y gestuales en los procesos de comunicación.

- El nivel proxémico alude al estudio de la significación de las relaciones de distancia, orientación y espacio en la comunicación interpersonal. El eje de la investigación pasa por el uso que los individuos hacen del espacio con fines de significación. En la investigación se utilizó una clasificación propuesta por Edward Hall (1972)² para diferenciar distintos ámbitos de interacción de acuerdo a la distancia establecida entre los participantes. Según el autor, cada una de estas distancias categorizaría un tipo especial de relación entre los individuos, que variará de acuerdo a la cultura de origen, el sexo y la edad de los interactuantes³. La *distancia íntima* se limita al contacto físico que llega hasta los 40 cm. de separación entre al menos dos individuos. A esta distancia es posible sentir olores y no se hace necesario elevar el timbre de voz. Corresponde a relaciones familiares, de pareja o de amistad, según la clasificación. La *distancia personal*, que va de los 40 a los 120 cm., se presenta en las conversaciones y otras relaciones en público. Los participantes se pueden tocar y hablar con un timbre de voz moderado, y según Hall hasta aquí se ejerce el límite de dominación física. La *distancia social* (120-360 cm.) y la *distancia pública* (360-750 cm.) corresponden a relaciones sociales o de negocios (conciertos, obras de teatro, transacciones comerciales, etc.).

2 Hall fue el precursor de los estudios de uso gregario del espacio, tanto en animales como en seres humanos.

3 Esta clasificación se realizó sobre la base de la descripción del estadounidense medio en la década del 60.

- Otro nivel fundamental es el de la comunicación táctil o comunicación háptica, que está dedicado al estudio del contacto físico entre individuos durante el proceso comunicacional. El acto de tocar a otro siempre funciona como una acción recíproca. Según Montagu y Matson (1983) el tacto es el más primitivo de los sentidos, tanto a nivel ontogenético como filogenético. Siguiendo a estos autores, en el desarrollo de la vida de un individuo se dan distintas etapas de contacto caracterizadas por la variación en la frecuencia de la comunicación mediante el tacto. También se diferencian partes del cuerpo que resultan más accesibles al tacto de acuerdo al sexo de los individuos. Del mismo modo, las formas de contacto se modifican en diversas culturas según se privilegien distintas partes del cuerpo para ser tocadas. Tal es el caso del beso, forma de saludo que si bien constituye una práctica común entre mujeres de la mayoría de los países de Latinoamérica, varía de acuerdo al grado de intimidad de los participantes, y no está tan generalizada entre los hombres.

- El nivel de comunicación a través de la indumentaria y de la ornamentación también ocupa un lugar en este esquema. La vestimenta constituye un elemento esencial en la comunicación interpersonal y la adscripción a grupos primarios. En muchos casos, la primera apariencia de una persona está limitada a su ropa, e inclusive el rechazo o la inclusión a un grupo se encuentra en relación directa con su vestimenta y accesorios. Se debe tener en cuenta que la indumentaria cubre casi la totalidad del cuerpo, y esta no es sólo una elección personal. La indumentaria se hace significativa en un medio cultural y ante la mirada de los otros; puede regirse con parámetros de la moda vigentes y asociarse con un grupo social determinado. Muchas veces el tipo de vestimenta y accesorios indica la pertenencia a un grupo que comparte intereses y códigos comunes; en otros casos está asociada a un tipo de práctica (como sucede con las profesiones), a creencias o, incluso, elecciones personales.

Cada acción social cobra sentido, no sólo por el contexto a partir del cual surge sino, también, por la elección de una alternativa dentro del conjunto de acciones posibles que forman parte del repertorio cognitivo de un grupo. Tomemos como ejemplo el consumo de ropa y los factores que entran en tensión al momento de decidir comprar atuendo: el valor económico, los discursos publicitarios que fijan patrones de moda, la imagen que la persona tiene de sí, la imagen que está dispuesta a mostrar ante la mirada de los otros, el peso de la mirada de su sexo y del sexo opuesto, el talle requerido, la situaciones en las que está pensado su uso, y así podríamos seguir incorporando razones... En el cuerpo se conjugan las posibilidades físicas, técnicas, teóricas, psicológicas, culturales y políticas, para dar una solución a las disímiles situaciones imprevistas y cambiantes que se crean en condiciones de sociales.

En este marco, el aprendizaje no refiere sólo a la adquisición de nuevos códigos (lingüísticos y no-lingüísticos) por parte de los individuos, ni a los determinantes productos del aprendizaje o el control social, sino también a la selección de determinados códigos de acuerdo al contexto de acción. Las estrategias no verbales toman a la mano de un conjunto de aprendizajes, técnicas y disciplinamientos, pero también se modifican de acuerdo al contexto de generación. La definición de la situación es fundamental para actuar, corregir y construir nuevos escenarios de acción. Si consideramos que toda interacción conlleva múltiples dimensiones comunicativas, y que estas son contingentes y tributarias de la situación en la que surgen, entonces muchas de las normas y reglas organizadas en la sociedad están sometidas a validaciones y readaptaciones continuas.

Bajo este rumbo, la Antropología intenta indagar acerca de los vínculos intercorporales de complementariedad, que son resultado de los recorridos surgidos de la interacción humana y, por esto, permeables al cambio y a la novedad. Esta fluidez está dada por los diferentes niveles de comunicación y

sus condiciones de producción son casi indistinguibles de las gramáticas de reconocimiento cultural (Verón, 1987). En el caso de la comunicación interpersonal, las condiciones de producción corporal son absolutamente simultáneas a las gramáticas de reconocimiento, y el contacto corporal es un claro ejemplo: cuando tocamos a otro también nuestro cuerpo está siendo tocado, siempre es una práctica recíproca. Una caricia, un beso, no pueden significarse independientemente debido a su co-circunstancialidad. En este caso las condiciones de producción y reconocimiento se funden y reinventan en una misma experiencia.

En la búsqueda de cartografías

En los recorridos propuestos, el cuerpo es objetivado por el trabajo antropológico bajo tres dimensiones: por un lado, es considerado un instrumento que funciona como un indicio de la cultura; por otro, se constituye como una herramienta de control y dominación social desde la perspectiva de los cuerpos dóciles, cuerpos que reenvían a una anatomopolítica que da cuenta de los sistemas sociales en los cuales se actualizan; la tercera vía, en tanto, es aquella centrada en un nivel microscópico y dinámico del cuerpo que es reinventado en cada interacción. Tanto para el grupo como para el antropólogo, el cuerpo es un lugar de cambio y emergencia interindividual, grupal y social.

Desde lo esbozado hemos transitado entre:

- *Los cuerpos actuantes*, como un lugar de base para el conocimiento (territorios donde al antropólogo elige o en los que le es accesible indagar).

- *La visión del cuerpo*, como abstracción teórica organizada en torno a otras categorías analíticas que funcionan como mapas que nos permiten circular entre territorios⁴.

La apuesta final es la generación de un *cartografiado* del cuerpo en acción. La cartografía es una disciplina que integra ciencia, técnica y arte y que gene-

ra, con diferentes recursos, mapas en base a territorios específicos. No sólo reformula contornos, superficies y pliegues, sino que también se ocupa de organizar la información que aparece sobre el mapa, siguiendo una escala junto a criterios de relevancia específicos de cada mapa. Esta doble pertenencia del cuerpo a la acción y al análisis científico nos lleva a un campo fructífero de interpretación y crítica cultural.

En tanto objeto de estudio antropológico, el cuerpo conlleva esta doble construcción: la del cuerpo signifiante, que devela los mecanismos de control dominación, y la descripción de configuraciones particulares en un contexto de acción. En palabras de Eliseo Verón: "El cuerpo está en todas partes... Toda la producción signifiante muestra las señales de este hecho... Todo discurso es un discurso sobre el cuerpo (en el doble sentido "de referirse a" y de "basarse en"). Todo discurso es corporal. Al igual que toda imagen o todo espacio de representación que encierre los fantasmas del cuerpo. Al igual que todo tipo de sonido. Esta omnipresencia del cuerpo, horizonte permanente de todo sentido, no facilita las cosas, por el contrario, explica las dificultades que ocasiona su objetivación. Condición de producción de todo sentido, el objeto-cuerpo como tal se oculta a las miradas de las llamadas ciencias sociales y humanas".

La Antropología del cuerpo, como forma de conocimiento, fija su atención en procesos descriptivos que transforman al cuerpo en acción (territorio) en elementos objetivables para el análisis (mapas). Un territorio puede configurar diferentes mapas de acuerdo a las técnicas de cartografiado empleadas. Específicamente en Antropología del cuerpo, la forma que ostenta este proceso es descrita por Clifford Geertz en su famosa *Interpretación de las culturas* (1973). En esta obra, el autor nos invita a pensar en un simple guiño de ojos. El guiño puede ser entendido como un tic, como una señal de conspiración a un amigo o como una parodia. Las complejidades no tienen fin. El aporte de la Antropología

4 La idea de mapa y territorio está sustraída de Gregory Bateson (1972), como una metáfora general entre el recorte de un objeto de estudio y la abstracción que se genere de éste.

está centrado en desarrollar interpretaciones cogeneradas entre las acciones específicas de grupos humanos en tensión con los mecanismos de análisis puestos en marcha por el observador.

Con *Do Kamo* (1947), la relación entre cuerpo y Antropología cambia diametralmente. A partir de esta obra, Maurice Leenhardt genera una noción relacional de cultura que puede entenderse desde el cuerpo. El autor era un misionero que en una de los grandes pasajes de la Antropología relata un diálogo con uno de sus informantes, Boesoú. Ante la pregunta del etnógrafo acerca del espíritu, Boesoú responde: “¿El espíritu? ¡Bah! No nos habéis aportado el espíritu, conocíamos ya su existencia. Procedíamos según el espíritu. Lo que nos habéis aportado es el cuerpo”. La Antropología del cuerpo enfrenta a seres humanos dóciles y resistentes, intérpretes y autores de historias a la vez biológicas, sociales y personales.

Bibliografía

- BATESON, G. *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohle, Buenos Aires, 1985 (1972).
- BIRDWHISTELL, R. *El lenguaje de la expresión corporal*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979.
- CELIS BANEGAS, P. “Cultura y sexualidad”, en Meroni, M.; Celis Banegas, P. y Lazaro, I. *Educación sexual*, Colegio de Obstétricas de la provincia de Buenos Aires, Paideia, La Plata, 2005.
- EKMAN, P. y FRIESEN, W. “Origen, uso y codificación: bases para cinco categorías de la conducta no verbal”, en Verón, E y otros. *Lenguaje y comunicación social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- ENTWISTLE, J. *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*, Paidós Contextos, Barcelona, 2002.
- FAST, J. *El lenguaje del cuerpo*, Kaidós, Barcelona, 1971.
- FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1982 (1975).
- _____ *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1994 (1979).
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987 (1973).
- HALL, E. *La dimensión oculta*, Siglo XXI, México, 1986 (1972).
- KNAPP, M. *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, Paidós, Barcelona, 1982.
- LAING, R. *El yo y los otros*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (1961).
- LE BRETON, D. *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- _____ *El silencio*, Sequitur, Buenos Aires, 2001.
- _____ *Las pasiones ordinarias*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.
- _____ *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995 (1990).
- LEENHARDT, M. *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo Melanesio*, Paidós, Barcelona, 1997 (1947).
- MALINOWSKI, B. *La vida sexual De los salvajes del noroeste de Melanesia*, Morata, Madrid, 1971 (1929).
- MEAD, M. *Educación y cultura en Nueva Guinea*, Paidós, Buenos Aires, 1972.
- MAUSS, M. *Sociología y Antropología. Concepto de la técnica corporal*, Tecnos, Madrid, 1971 (1950).
- _____ *Manual de Etnografía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 (1947).
- MONTAGU, A. y MATSON, F. *El contacto humano*, Paidós, Buenos Aires, 1989 (1983).
- O’SULLIVAN, T. y otros. *Conceptos claves en comunicación y estudios culturales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.
- PEARSON, J., TURNER, L. y TODD-MANCILLAS, W. *Comunicación y género*, Paidós, Buenos Aires, 1993.
- VERÓN, E. *La semiosis social*, Gedisa, Buenos Aires, 1987.
- VIDELA, M. y GRIECO, A. *Parir y nacer en el hospital*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.