

David Le Breton

**LAS PASIONES
ORDINARIAS
ANTROPOLOGIA
DE LAS EMOCIONES**

**Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires**

Título del original en francés:
Les passions ordinaires.
Anthropologie des émotions
© Armand Colin / Masson, Paris, 1998.

Traducción de Horacio Pons

Esta obra se publica en el marco del programa Ayuda a la Edición Victoria Ocampo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y el Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema –incluyendo el fotocopiado– que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

I.S.B.N. 950-602-382-4
© 1999 por Ediciones Nueva Visión SAIC
Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

INTRODUCCION

La unidad de la condición humana bajo la égida, especialmente, de la dimensión simbólica, esa capacidad propia del hombre de crear sentido y valor, de dar raíces al vínculo social, implica simultáneamente la diferencia a la vez colectiva e individual, es decir, la sucesión de las culturas y, en su seno, de las maneras singulares con que los individuos se apropian de ellas. Las percepciones sensoriales o lo sentido y la expresión de las emociones parecen la emanación de la intimidad más secreta del sujeto, pero no por ello están menos social y culturalmente modelados. Los gestos que alimentan la relación con el mundo y colorean la presencia no competen a una fisiología pura y simple ni a una sola psicología: una y otra se entremezclan con una simbólica corporal para darles sentido, se nutren de una cultura afectiva que el sujeto vive a su manera. Tal es el contenido de este libro.

Los sentimientos y las emociones no son estados absolutos, sustancias susceptibles de transponerse de un individuo y un grupo a otro; no son —o no son solamente— procesos fisiológicos cuyo secreto, se supone, posee el cuerpo. Son relaciones. Si bien el conjunto de los hombres del planeta dispone del mismo aparato fonatorio, no todos hablan necesariamente el mismo idioma; del mismo modo, aunque la estructura muscular y nerviosa es idéntica, esto no presagia en absoluto los usos culturales a los que dará lugar. De una sociedad humana a otra, los hombres experimentan afectivamente los acontecimientos de su existencia a través de repertorios culturales diferenciados que a veces se parecen, pero no son idénticos. Cada término del léxico afectivo de una sociedad

o un grupo social debe ponerse en relación con el contexto local de sus puestas en juego concretas. Se trata de evitar la confusión entre las palabras y las cosas y la naturalización de las emociones transportándolas sin precauciones de una cultura a otra a través de un sistema de traducción ciego a las condiciones sociales de existencia que envuelven la afectividad. En un contexto de comparación entre las culturas, el empleo de los términos afectivos impone ponerlos siempre entre comillas para recordar la vaguedad que los rodea, o bien utilizar los términos vernáculos para destacar que ese cotejo no cae por su propio peso y el interrogante sigue planteado. El registro afectivo de una sociedad exige su captación en el contexto de las condiciones reales de sus expresiones. Toda traducción debe aceptar un duelo del sentido original y la creación de otra relación con la realidad descrita. Introduce una deriva más o menos sensible del contenido primero. A veces incluso se enfrenta a problemas semánticos penosos de resolver si los sistemas lingüísticos están demasiado distantes uno del otro. *Traduttore, traditore*. Como lo mostró É. Benveniste, las categorías de pensamiento son tributarias de las categorías de la lengua, es decir, de la organización de los signos y símbolos que la fundan.¹ Si bien el hombre piensa por intermedio de la lengua, no es menos pensado por ella. La cuestión se plantea con agudeza en el ámbito de la antropología del cuerpo (Le Breton, 1992), y más aún, sin duda, en la región que concierne a las emociones humanas.

El análisis que parte sin decir agua va de un vocabulario francés o anglosajón (puesto que la antropología norteamericana es particularmente fecunda en este dominio) cae en la trampa infantil del nominalismo al universalizar de entrada las emociones y considerarlas como estados de los que, al parecer, basta ver anecdóticamente algunas pequeñas variaciones culturales. El odio, el amor, los celos, la alegría, el miedo, el dolor, etcétera, se percibirían como objetos, sin duda mentales, pero identificables como sucedería si buscáramos las mil maneras de denominar el roble o el perro. Una forma de naturalizar las emociones y ocultar de antemano la cuestión del mosaico afectivo que anima la mirada de sociedades humanas en el espacio y el tiempo, bajo el prisma de un vocabulario que disuelve toda diferencia. Ciertos investigadores, por otra parte, anhelaron en ese sentido recordar los límites de una antro-

¹É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, París, Gallimard, 1966, p. 63 sq. [traducción castellana: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971]. Benveniste ilustra su demostración mostrando, en especial, que las categorías que organizan la experiencia según Aristóteles corresponden a las categorías lingüísticas del griego antiguo.

pología occidental de las emociones a veces demasiado propensa a valerse de su léxico y encontrar lo mismo en el otro, con el riesgo de simplificar a ultranza los modos de existencia afectiva hallados en otras sociedades. Así, el antropólogo indio Owen M. Lynch explica en la introducción a una obra colectiva sobre la construcción social de las emociones en la India que “estos ensayos plantean el problema de la comprensión occidental de las emociones, en particular cuando ésta se universaliza en un pensamiento y se proyecta en el Otro” (Lynch, 1990, p. 3).² Imaginemos a un antropólogo ifaluk o guayakí, inuit o yanomama que definiera la cultura afectiva de los franceses a partir de sus propias categorías de pensamiento y su propio vocabulario. ¿Qué significaría, además, una cultura afectiva “francesa”? ¿De quién se hablaría? ¿De bretones o alsacianos, de habitantes rurales o urbanos, de obreros o de médicos, de hombres o de mujeres, de jóvenes generaciones o de personas de edad, etcétera?

Los sentimientos o las emociones, desde luego, no son de ningún modo fenómenos puramente fisiológicos o psicológicos, y no están librados al azar o a la iniciativa personal de cada actor. Su emergencia y expresión corporal responden a convenciones que no están muy alejadas de las del lenguaje, pero, con todo, se distinguen de ellas. Las emociones nacen de una evaluación más o menos lúcida de un acontecimiento por parte de un actor nutrido con una sensibilidad propia; son pensamientos en acto, apoyadas en un sistema de sentidos y valores. Arraigadas en una cultura afectiva, se inscriben a continuación en un lenguaje de gestos y mímicas en principio reconocible (a menos que el individuo disimule su estado afectivo) por quienes comparten sus raíces sociales. La cultura afectiva brinda esquemas de experiencia y acción sobre los cuales el individuo borda su conducta según su historia personal, su estilo y, sobre todo, su evaluación de la situación. La emoción sentida traduce la significación dada por el individuo a las circunstancias que repercuten en él. Es una actividad de conoci-

² Como conclusión de un *dossier de Terrain* sobre las emociones, Vincent Crapanzano señala el carácter “cultural” de los estudios realizados sobre ellas en las ciencias sociales: “Producto de una sociedad de inmigrantes de orígenes muy diversos, de un individualismo exuberante jamás liberado de un conformismo exigente, de una reticencia a cualquier centralización y de una cultura contestataria siempre en los límites de la violencia, la antropología norteamericana de las emociones está necesariamente marcada por sus orígenes, sobre todo en su insistencia en las relaciones entre ellas y el *self*. Una antropología hecha por los europeos sobre las emociones (europeas) también debe tomar conciencia de sus raíces para poder distanciarse de las afirmaciones psicológicas y filosóficas ‘autoevidentes’” (Crapanzano, 1994, p. 117).

miento, una construcción social y cultural que se convierte en un hecho personal a través del estilo propio del individuo.

Los sentimientos o las emociones participan por lo tanto de un sistema de sentidos y valores propios de un grupo social, cuyo carácter bien fundado confirman, así como los principios que organizan el vínculo social. El fondo biológico universal se declina social y culturalmente de acuerdo con modalidades a veces cercanas y a veces muy diferentes de un lugar a otro del mundo. Para los enfoques naturalistas inspirados en Darwin, las emociones tienen un carácter finalista, son los vestigios actuales, y universales en su experiencia y expresión, de los orígenes remotos de la especie humana. Cumplen un papel de protección contra el medio ambiente y refuerzan las capacidades adaptativas de la naturaleza humana (para los naturalistas no hay condición humana). En ese sentido, una continuidad inscribe en una misma filiación a los animales superiores y el hombre. Para la antropología, a la inversa, la esfera de las emociones compete a la educación, se adquiere según las modalidades particulares de la socialización del niño y no es más innata que la lengua. Todo ser humano posee la capacidad de ingresar en el universo simbólico que constituye la especificidad de la condición humana.

Incluida en la cultura afectiva, abordaremos igualmente la ritualidad de la mirada en la interacción, destacando la dimensión del contacto físico que aquélla connota. Dirigir los ojos hacia el otro es tocarlo simbólicamente, de donde el imperativo de discreción que marca en principio los intercambios oculares en nuestras sociedades. La mirada es de entrada un compromiso con el mundo.

Terminamos esta obra sobre las emociones y las culturas con una antropología del actor en la escena, pues su arte consiste justamente en un sólido conocimiento de la cultura afectiva de su grupo, conocimiento por el cuerpo, que le permite fingir a voluntad, con mayor o menor credibilidad, emociones que no siente. La antropología del actor es un notable analizador del carácter social y culturalmente construido de los sentimientos y las emociones.

La intención primaria de esta obra consistía en la reescritura de *Corps et sociétés*, publicado en 1985 y reeditado varias veces sin que sea técnicamente posible actualizarlo o corregirle la más mínima errata. Con el paso del tiempo, la necesidad interior de la investigación se impuso al propósito inicial. Me pareció importante desarrollar la cuestión de las puestas en juego del cuerpo en el dominio de la comunicación y demorarme en las gestualidades y, sobre todo, los sentimientos y las emociones. El libro se convirtió así en un enfoque antropológico de las emociones. En definitiva, de

Corps et sociétés no retomé, modificándolos, más que un puñado de análisis, y en especial el primer capítulo sobre los niños “salvajes”. Sigo pensando que ofrecen un magnífico analizador a la inteligencia antropológica del cuerpo, al mostrar la parte fundadora del otro en la relación que todo hombre mantiene con el mundo, y particularmente en la manera en que su cuerpo está socialmente construido.

1

CUERPO Y SIMBOLICA SOCIAL

Este cuerpo que es mío. Este cuerpo que no es mío. Este cuerpo que, sin embargo, es mío. Este cuerpo extraño. Mi única patria. Mi habitación. Este cuerpo a reconquistar.

Jeanne HYVRARD, *La Meurtritude*

Los niños salvajes o las metamorfosis del otro

El rodeo por los niños llamados "salvajes" brinda una preciosa enseñanza a la comprensión de las modalidades sociales y culturales que presiden la construcción del cuerpo. El análisis del lugar fundador del otro en la adquisición, el mantenimiento o la modificación por parte del hombre de su simbólica corporal adopta entonces caminos singulares, pero que muestran la amplitud de la relación de la condición humana con el mundo.

Al nacer y en los primeros años de su existencia, el hombre es el más desprovisto de los animales. A la inversa de éstos, que reciben de su herencia específica la suma de instintos necesarios para la supervivencia y la adaptación al medio, la llegada al mundo de un niño es la de un organismo prematuro, abierto, disponible y que todavía debe modelarse en su totalidad. Este estado incompleto no es únicamente físico, sino también psicológico, social, cultural. La criatura humana requiere que los otros la reconozcan como existente para poder plantearse como sujeto; necesita la atención y el afecto de su entorno para desarrollarse, experimentar el gusto de vivir y adquirir los signos y símbolos que le permitirán proveerse de un medio de comprender el mundo y comunicarse con los otros. Al nacer, el horizonte del niño es infinito, está abierto a todas las solicitudes, mientras que, en esencia, las condiciones futuras de la vida del animal ya están ahí, inscriptas en su programa genético, prácticamente inmutables

dentro de una misma especie. En el hombre, en cambio, la educación complementa las orientaciones genéticas que no asignan ningún comportamiento preestablecido ni determinan su inteligencia. La naturaleza del hombre no se realiza más que en la cultura que lo recibe. Al contrario del animal, el niño recién nacido está frente a un inmenso campo de posibilidades: todas las condiciones humanas están virtualmente ante él, ya que dispone exactamente de la misma constitución física que el hombre del neolítico. El niño de la edad de piedra sigue naciendo a cada instante en todos los lugares del mundo, con la misma posibilidad de apertura, la misma aptitud para entrar en el sistema de sentidos y valores del grupo que lo recibe.

Al anclar al niño en un sistema de sentidos particular, el del grupo dentro del cual vive, la educación colma poco a poco ese universo de posibilidades en provecho de una relación específica con el mundo, de cuyos elementos dados el niño se apropia con su carácter y su historia propios. El carácter prematuro de todo niño hace de los miembros de su entorno los garantes de su inserción futura en el vínculo social. "Entre los sistemas receptores y efectores propios de toda especie animal —escribe Ernst Cassirer—, existe en el hombre un tercer eslabón que podemos denominar sistema simbólico. [...] En comparación con los otros animales, el hombre no sólo vive en una realidad más vasta sino, por así decirlo, en una nueva dimensión de la realidad" (Cassirer, 1975, p. 43). El fin de la educación es brindar al niño las condiciones propicias para una interiorización de ese orden simbólico. Aquélla modela su lenguaje, su gestualidad, la expresión de sus sentimientos, sus percepciones sensoriales, etcétera, en función de la cultura corporal de su grupo. La simbólica le hace cuerpo y lo autoriza a comprender las modalidades corporales de los otros y a informarse a sí mismo de las suyas.

Debido a su inicial carácter prematuro, si el niño es abandonado a sí mismo en los primeros años de su existencia, lo espera una muerte segura. No dispone de recursos ni, sobre todo, de una comprensión suficiente del mundo que lo rodea para estar en condiciones de defenderse de los animales o de la adversidad ambiente y asegurar su subsistencia. Durante esta larga dependencia biológica, la ausencia del otro da acceso a la muerte. Es dentro del vínculo social donde el niño realiza poco a poco el aprendizaje del hecho de vivir. Sin la mediación estructurada del otro, la capacidad de apropiación significativa del mundo por el hombre es impensable: su cuerpo jamás se abre por sí mismo a la inteligencia de los gestos o las percepciones que le son necesarios.

No obstante, la historia recuerda cierto número de casos sorprendentes de niños que sobrevivieron a la prueba de su aislamiento precoz de la comunidad humana y recuperaron con el paso del tiempo, gracias a los esfuerzos de sus educadores, una posición más o menos dichosa dentro del vínculo social. El niño llamado "salvaje" alimenta aún hoy una inquietud vaga en el imaginario occidental, pese a que el cambio de las condiciones de existencia, la creciente urbanización y el control más profundo del territorio han hecho impensable su vagabundeo. Los documentos que lo conciernen siguen planteando cuestiones perturbadoras a la sociabilidad.¹ Estos niños que en cierta forma faltan a la condición humana escapando al vínculo social competen históricamente a dos orígenes bien diferentes.

- Por una parte, quienes fueron arrebatados o recogidos por un animal como consecuencia de circunstancias excepcionales parecen cercanos al mito pero se explican por la miseria, las guerras, la presencia habitual de animales en las proximidades de aldeas o granjas. Protegidos por el animal, junto a quien vivían, modelaron su comportamiento de acuerdo con el de éste. Su experiencia corporal se identificaba *cum grano salis* con la de él. Linneo conocía una treintena de casos así y creía encontrarse en presencia de una variedad de la especie humana caída en estado salvaje. En la décima edición de su *Systema naturae* (1758), hizo del *homo ferus* una entidad independiente al lado del *homo europeus*, el *homo africanus*, el *homo americanus*, el *homo asiaticus* y el *homo monstrosus* (Tinland, 1968).

- Por otra parte, niños condenados a la reclusión por indiferencia o negligencia de sus padres, abandonados o perdidos, librados desde muy pequeños a sí mismos y cuyo único recurso es una educación todavía tenue, pero no obstante insuficiente para ase-

¹ Para eludir cualquier debate al respecto, algunos evocan la leyenda o retoman los acentos de Pinel para denunciar en bloque a los niños llamados "salvajes" como "débiles mentales" o psicóticos. Kingsley Davis (1940), para comentar el déficit de comunicación de los niños aislados a raíz de malos tratamientos o desafortunados concursos de circunstancias, da el ejemplo de Edith Riley, una niña norteamericana encerrada en una habitación oscura durante cuatro años, entre los ocho y los 12, y catalogada como deficiente mental cuando se la descubrió. Dos años después volvió a convertirse en una niña "normal". En especial, recuperó el uso de la palabra y la vista. Pero el ejemplo es trivial, en la medida en que hasta los ocho años Edith se había socializado en condiciones corrientes. Cosa que no ocurre con los niños que tratamos aquí, cuyo déficit social infinitamente más precoz y duradero hace más dificultoso el retorno al vínculo social.

gurar su supervivencia de manera solitaria en medio de nuevas condiciones de existencia en el seno de una naturaleza vacía en lo sucesivo de toda presencia humana.

El denominador común de estas categorías de niños consiste en un aislamiento precoz y la ausencia de una mediación humana suficientemente prolongada para asegurarles un acceso socializado al mundo que los rodea. La denominación de "salvaje" no es más que una imagen excesiva, una herencia caduca de las Luces, y remite a una carencia de educación, a una ausencia sensible del otro en los primeros años de su existencia.

Los niños recogidos por animales

Los testimonios verificados de niños recogidos por animales son escasos pero existen de manera irrefutable. Lucien Malson enumera unos cincuenta, cuya autenticidad es difícil de poner en duda. Los animales que acogen a la criatura humana son principalmente lobos, pero también monos, osos, ovejas, leopardos, etcétera. Singular bestiario, apto para alimentar numerosos fantasmas o denegaciones. Más allá de las múltiples cuestiones planteadas por el niño llamado "salvaje" al conjunto de las ciencias humanas, algunos solicitan en particular la antropología del cuerpo. Debido a su referencia "animal", la experiencia corporal de esos niños se inscribe en los confines de lo que nos enseñan las conductas del hombre en sociedad. Constituye un analizador de éstas. Por extensión, confirma que aun nuestras sensaciones más íntimas, más inasibles, los límites de nuestras percepciones, nuestros gestos más elementales, la forma misma de nuestro cuerpo y muchos otros rasgos dependen de un medio ambiente social y cultural particular. Las modalidades de expresión del niño tomado a su cargo por el animal expresan con elocuencia hasta qué punto nos modela nuestro medio de inserción, a despecho de nuestro sentimiento de autonomía o espontaneidad.

En la India, hasta comienzos del siglo xx,² centenares de niños eran arrebatados cada año por lobos para devorarlos. Pero a veces, a algunos de ellos se les ahorra ese destino y los animales los

² El caso más reciente de niño lobo en ese país se remonta a 1927.

tomaban a su cargo. Tenemos así informaciones precisas sobre una decena de casos de niños lobos mencionados por R. M. Zingg en la obra que les dedicó. En especial, la más documentada es la historia de Amala y Kamala, gracias a la publicación del diario del pastor Singh, el hombre que las recogió y las tuvo en custodia junto con su mujer hasta la muerte de las dos niñas (Zingg y Singh, 1980).

En 1920, durante una gira por la región de Midnapur, los indígenas advierten al pastor sobre la presencia de "hombres fantásticos" en el bosque. En compañía de algunos hombres, se traslada entonces al lugar y allí, en el crepúsculo, ve salir de una guarida a tres lobos adultos, dos lobeznos y dos niñas cuyo aspecto es irreconocible. Estas se comportan exactamente igual que los lobos: en primer lugar asoman la cabeza con precaución, husmean el aire y miran hacia todos lados antes de lanzarse al exterior. Capturadas, las dos niñas, más adelante denominadas Amala y Kamala, quedan a cargo de la familia del pastor. Su constitución física es rica en enseñanzas: maxilares salientes y prominentes, dientes pegados y de bordes afilados, caninos largos y puntiagudos, ojos que brillan extrañamente en la oscuridad, articulaciones de las rodillas y las caderas que no pueden abrir ni cerrar. Duras callosidades les marcan las palmas de las manos, los codos, las rodillas y las plantas de los pies. La lengua les cuelga a través de los gruesos labios de color bermellón; imitan el jadeo y bostezan abriendo ampliamente las mandíbulas. Ven en la noche sin dificultad. Durante el día se refugian a la sombra o se quedan inmóviles frente a una pared, lanzando a veces un largo aullido que comienza con una voz ronca y termina en una nota estridente. Sólo duermen algunas horas por noche, entrelazadas, y se sobresaltan al menor ruido. Se mueven sobre las rótulas y los codos durante los desplazamientos cortos. Si corren, se yerguen sobre manos y pies. Beben a lengüetadas y comen echadas, con el rostro hacia abajo. A lo largo de buena parte del día cazan pollos y desentierran los restos de las comidas. Gesticulan y muestran los dientes cuando alguien se les acerca. Luego de defecar, "suelen frotarse el trasero contra la tierra" (Singh). "Cuando a veces tratábamos de atraer su atención tocándolas o señalándoles algo, se contentaban con echar una mirada forzada, como si contemplaran el vacío, y se apresuraban a desviar los ojos" (*ibid.*, p. 37). Los niños del orfanato "hacían todo lo posible para inducirlos a jugar con ellos, pero las niñas interpretaban muy mal sus esfuerzos y los aterrizaraban abriendo las mandíbulas, mostrando los dientes y lanzándose a veces contra ellos con un extraño ruido ronco" (*ibid.*,

p. 38). "Cada vez que olfateaban algo, para señalar el objeto, el animal o el hombre, alzaban generalmente las narinas e intentaban percibir en qué dirección se encontraba husmeando el aire" (*ibid.*, p. 45). "Tenían la costumbre de beber y comer directamente del plato, como los perros, bajando la boca, y así devoraban los alimentos sólidos, como el arroz, la carne, etcétera, sin usar las manos; en cuanto a líquidos como el agua o la leche, en general las bebían a lengüetazos como los cachorros" (*ibid.*, p. 48). Esta breve reseña de las características corporales de las dos niñas, que por entonces tenían un año y medio y ocho años y medio, es sobrecogedora e incómoda, porque subraya la maleabilidad del cuerpo humano.

Si se aceptan las observaciones del diario del pastor Singh o los numerosos documentos estudiados por Malson o Zingg para otros casos, se comprueba que los comportamientos del animal dieron forma a los de las niñas. En el período de su existencia en que el niño socialmente integrado asimila la función simbólica de su grupo, aquel a quien las circunstancias aislaron y pusieron en la situación excepcional de ser "adoptado" por uno de esos animales hospitalarios para el hombre, no tiene otros recursos que calcar su relación con el mundo de la que observa cotidianamente. Durante los primeros años de vida, el niño es un reflejo fiel, todavía no despojado de torpeza, de los comportamientos de quienes lo rodean. Aquí, el animal viene a llenar con sus esquemas específicos las potencialidades no cultivadas a causa de la desaparición del entorno humano. A su manera, el niño se convierte en el eco de las conductas del lobo: se transforma en niño lobo, ese personaje híbrido, casi legendario.

La diferencia física se borra metafóricamente: en el caso de Amala y Kamala, por ejemplo, el niño ganado al universo del lobo se educa y se adueña de su medio ambiente de acuerdo con las modalidades puestas en práctica por el animal: en el plano sensorial (nictalopía, desarrollo del olfato, la audición, etcétera), en el expresivo (lengua colgante, jadeos, bostezos prolongados, etcétera), en el de las técnicas del cuerpo (marcha en cuatro patas, lengüetazos para beber, etcétera) y en el de los gustos alimenticios (alimentos cárneos y crudos, etcétera). Esa aproximación incluye hasta similitudes físicas sin duda ligadas a un modo de existencia, de alimentación, etcétera (por ejemplo, el desarrollo de los maxilares y los caninos, e inclusive el brillo de los ojos en la oscuridad). Los rasgos aquí enumerados se encuentran, más o menos pronunciados, en la mayor parte de los niños lobos sobre los que disponemos de testimonios confiables.

Si prestamos atención a las observaciones recogidas por los testigos privilegiados de la existencia de esas dos niñas poco después de su captura, debemos reconocer el hecho perturbador de que la función estructurante asumida en condiciones ordinarias por la presencia del otro se cumple aquí bajo los auspicios del animal. El niño extrae de éste sus referencias, la fuente de sus relaciones con el medio ambiente. Estos niños accidentalmente adoptados por animales en los inicios de su existencia sorprenden por su experiencia corporal. Mantenedos duraderamente al margen del vínculo social y sometidos a una educación paradójica, recorren así hasta sus confines unas posibilidades físicas rechazadas por la sociedad o rarísimas. La visión nocturna, por ejemplo, es un rasgo frecuente de los niños lobos que se desplazan con tanta facilidad a la noche como durante el día.³ Lo mismo su agudeza olfativa, que refleja la del animal; y su insensibilidad al frío, como lo atestiguan las niñas de Midnapur y muchos otros casos.

“¿Cuáles serían sus emociones? —se pregunta el pastor Singh—. Jamás reían. Si bien Kamala tenía un rostro risueño, el sentimiento de alegría estaba ausente. Nunca la vi reír o sonreír durante los tres primeros años [...], al margen de los signos exteriores de contento o satisfacción que expresaban su aspecto y su actitud en el momento de comer, cuando tenía mucha hambre y, en especial, cuando, por azar, encontraba carne” (Zingg y Singh, 1980, p. 57). Estos niños parecen no conocer más que emociones elementales: cólera o impaciencia. Ignoran la risa o la sonrisa. No obstante, su retorno a la sociabilidad es rico en enseñanzas sobre la labilidad de la cultura corporal. En efecto, se revelan dóciles a los esfuerzos de sus educadores y transforman con bastante rapidez sus antiguas experiencias corporales. Con el paso del tiempo, se adaptan relativamente a las normas de su nuevo grupo, sin poder borrar siempre las huellas de su historia pasada. Pero la duración de su aislamiento fuera de la comunidad humana cumple aquí el papel de un límite.

En el caso de las niñas de Midnapur, si Amala muere apenas unos meses después de su captura, Kamala, en cambio, bajo la acción constante del pastor Singh y su mujer, asimila un esbozo de socialización. Adquiere la postura de pie, el sentimiento de pudor, la risa, el control esfinteriano y fecal, la percepción del frío, el inicio del lenguaje, modifica su gestualidad, etcétera. Lentamente, abrigada por el afecto del pastor y su mujer, abre su rostro a las

³ A veces se encuentra esta facilidad para moverse en una oscuridad relativa en profesiones en que el trabajo nocturno es la regla; entre los mineros, por ejemplo.

ritualidades sociales. A la muerte de su compañera, derrama una lágrima, el primer sollozo percibido por Singh. Durante días, olfatea los lugares que ocupaba Amala, los objetos que tocaba; jadea con la lengua colgante, aúlla. El 18 de noviembre de 1921, mientras jugaba con los cabritos, “su rostro se iluminó al punto de esbozar una sonrisa” (*ibid.*, p. 74). Algunos meses después, al preguntarle la señora Singh si tenía hambre, “Kamala movió la cabeza en señal de asentimiento” (*ibid.*, p. 81). Inclina la cabeza para decir “sí” y la sacude de izquierda a derecha para decir “no” (15 de diciembre de 1923).

Adquiere las primeras migajas de vocabulario, participa en la vida del orfanato, se vuelve sensible al frío, da muestras de pudor. Los rasgos de su rostro empiezan a modelar los signos y las mímicas aptas para alimentar la comunicación. “El rostro de Kamala se iluminó al enterarse de que la señora Singh había vuelto tras un viaje de algunos días a Ranchi. La expresión de su cara manifestó de manera distintiva un sentimiento de alegría” (23 de enero de 1926). “Había transcurrido el tiempo, y las costumbres de Kamala habían cambiado desde el día de su descubrimiento. En 1926, era una persona completamente diferente. Cuando hablaba, su rostro exhibía siempre una expresión acompañada de ciertos movimientos de los miembros del cuerpo. [...] Ahora era posible comprenderla hasta cierto punto de acuerdo con sus expresiones faciales y sus gestos”. Y también: “Varias veces, la señora Singh trató de convencerla afectuosamente, pero ella no se movía del lugar en que se encontraba. Frente a sus intentos de persuasión insistentemente prolongados, su rostro cambiaba de color y expresaba su fastidio” (20 de enero de 1927). Kamala experimenta un progreso rápido de su aculturación en los años siguientes, en especial a través del acceso al lenguaje y a variados sentimientos. Al momento de su muerte, en 1929, nueve años después de su descubrimiento, empezaba a familiarizarse con la función simbólica. Rumbo ejemplar, que dista de ser único en los anales de los niños llamados “salvajes”.

Por una experiencia de los confines que, sin embargo, viven en la evidencia, esos niños que compartieron años de su vida con los animales nos interrogan en profundidad sobre el sentido del vínculo social y, paralelamente, sobre los límites del cuerpo. Su historia abre un abismo en las certezas que parecen más inquebrantables. Sin duda es por eso que los debates referidos a ellos evitan en contadas ocasiones las tomas de posición apasionadas. A partir de su regreso a la comunidad humana, cuesta apartarse de la impresión de que, las más de las veces, su historia se

convierte en la de una forma de violencia ejercida en su contra para devolver su cuerpo y su inteligencia a dimensiones socialmente aceptables. La mayoría de los niños llamados "salvajes" arrancados a su medio de adopción murieron precozmente. Aun un hombre como Jean Itard, el tutor de Victor de Aveyron, está lleno de dudas: "¡Ay—escribe—, cuánto lamenté haber conocido a ese niño y condené abiertamente la estéril e inhumana curiosidad de los hombres que, los primeros, lo arrancaron a una vida inocente y dichosa!" (en Malson, 1964, p. 198).

Los niños aislados: el ejemplo de Victor de Aveyron

En el caso de los niños aislados durante mucho tiempo, como Victor de Aveyron, su abandono accidental o voluntario estuvo precedido por un lapso mínimo vivido en el corazón del vínculo social. Estos niños no estaban totalmente desprovistos de recursos de comprensión. Gracias a esa restringida base que les dio referencias esenciales, recompusieron su relación con su medio ambiente. Con anterioridad a su vida solitaria, existió una impronta social suficiente para autorizar su supervivencia a pesar de las dificultades encontradas, aun si esas referencias primarias se borraron lentamente por falta de un contacto regular con los otros que las alimentara. En suma, su historia repite la de los náufragos o los marineros abandonados en una isla desierta en la misma época, y cuyo extremo aislamiento les hizo perder el uso del habla y reconstruir su experiencia corporal. Como Selkirk, ese marino escocés que permaneció cuatro años en una isla, que perseguía a los animales a la carrera y llegó a ser más rápido que las cabras silvestres. Cuando se lo descubrió en 1709, se había vuelto "tan salvaje como los animales, y quizás más" y, por otra parte, "había olvidado casi por completo el secreto de articular sonidos inteligibles" (De Pauw, en Tinland, 1968, p. 82).

Detengámonos más extensamente en Victor de Aveyron, cuya historia se conoce gracias a numerosos documentos. Tras haber sido observado por primera vez en 1797, Victor es capturado en enero de 1800 por unos campesinos en una aldea aveyronesa donde se había aventurado. Este niño de unos 12 años, sin duda abandonado desde hacía mucho tiempo (por diversas observaciones, Itard cree que quedó librado a sí mismo a los cuatro o cinco

años), había logrado sobrevivir casi una década en un medio ciertamente bastante hostil. A instancias del ministro del interior, Champagny, y tras haber permanecido un corto tiempo en un asilo de Saint-Affrique, cerca de Rodez, lo trasladan a París, donde lo confían a los cuidados de Jean Itard, médico jefe del Instituto de Sordomudos de la calle Saint-Jacques. Philippe Pinel, miembro de una comisión designada por la Sociedad de Observadores del Hombre, y sobre todo médico jefe de los hospicios de alienados de París, redacta un informe crítico sobre las posibilidades de evolución personal del niño:

Los débiles indicios de sensibilidad que muestra el niño de Aveyron ante las atenciones que se le prestan lo ponen sin duda por encima de ciertos idiotas de los hospicios, que no parecen sensibles ni a las amenazas ni a las caricias, y no presentan ningún signo exterior de reconocimiento de los buenos oficios que se les brindan; pero pueden mencionarse otros que manifiestan una sensibilidad más o menos viva hacia lo que se hace en su favor; en este aspecto, hay una que se muestra muy superior al niño de Aveyron, ya que testimonia apego hacia la criada que lo cuida.

Algunas páginas más adelante, las palabras de Pinel son aun más negativas y encierran al niño bajo la tapa de plomo de una etiqueta de la que difícilmente se rehará:

Su discernimiento siempre limitado a los objetos de sus primeros cuidados, su atención únicamente despierta a la vista de sustancias alimenticias o fija en los medios de vivir en un estado de independencia cuyo hábito contrajo fuertemente, la falta total de desarrollo ulterior de las facultades morales con respecto a cualquier otro objeto, ¿no proclaman que hay que incluirlo por entero entre los niños afectados de idiotismo y demencia, y que no hay ninguna esperanza fundada de éxito en una instrucción metódica y prolongada durante más tiempo?⁴

Pinel señala la impotencia del niño para fijar su atención en un objeto, la insensibilidad del oído, la mudez al margen de algunos gritos guturales y uniformes; el olfato indiferente a los miasmas y los perfumes, la ausencia de medios de comunicación, el paso sin transición de la apatía al entusiasmo, etcétera. Otras autoridades médicas de la época, por ejemplo Larrey, unen sus voces a la de

⁴ Philippe Pinel, "Le sauvage d'Aveyron", en J. Copans y J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, París, Le Sycomore, 1978, pp. 111 y 113.

Pinel para denunciar el déficit intelectual innato y definitivo del niño. Gall, el frenólogo, a quien también se acude, advierte una anomalía craneana que, en su opinión, no deja duda alguna al respecto.

Victor es salvado del hospicio por Jean Itard, pedagogo fuera de lo común, discípulo de Condillac, convencido de que el hombre no es un ser consumado en el momento de nacer, sino que se construye poco a poco gracias a los contactos con los otros, a la educación y al ejemplo de su entorno. Allí donde Pinel y muchos otros pretenden ver en el niño un déficit orgánico definitivo, Itard no percibe más que una falta vinculada con su aislamiento, una carencia educativa que cree poder eliminar mediante una atención pedagógica específica. Victor es mudo, pero el pedagogo espera ser capaz de llevarlo a la palabra. En 1801, en su primer informe sobre él, escribe con lucidez:

Si se diera a resolver este problema de metafísica: determinar cuáles serían el grado de inteligencia y la naturaleza de las ideas de un adolescente que, privado desde su infancia de toda educación, hubiese vivido completamente separado de los individuos de su especie, o me equivoco groseramente o la solución del problema se reduciría a no dar a este individuo más que una inteligencia relativa al pequeño número de sus necesidades y despojada, por abstracción, de todas las ideas simples y complejas que recibimos por la educación y se combinan en nuestro espíritu en multitud de maneras, por el solo medio del conocimiento de los signos. Pues bien, el cuadro moral de ese adolescente sería el del Salvaje de Aveyron, y la solución del problema daría la medida y la causa del estado intelectual de éste. (Itard, en Malson, 1964, p. 134.)

Itard plantea de entrada la cuestión esencial: presente hasta qué punto las percepciones sensoriales, las gestualidades, las técnicas del cuerpo, el lenguaje y, de manera general, la relación con el mundo, sólo tienen significación en su vinculación con un estado social y cultural preciso. Privado de un medio ambiente humano susceptible de insertarlo dentro de los simbolismos compartidos por una comunidad humana, el niño no tiene ninguna forma de obtenerlos. En su primer informe, Itard replica directamente a Pinel:

De la mayoría de mis observaciones puede llegarse a la conclusión de que el niño, conocido con el nombre de Salvaje de Aveyron, está dotado del libre ejercicio de todos sus sentidos; que da pruebas constantes de atención, reminiscencia y memoria; que puede comparar, discernir y juzgar; aplicar, en fin, todas las facultades de su entendimiento a objetos relativos a su instrucción. Se advertirá,

como un aspecto esencial, que en el corto espacio de nueve meses se produjeron cambios afortunados en un sujeto a quien se creía incapaz de atención; y se concluirá de ello que su educación es posible, si es que no la garantizan ya estos primeros éxitos. (Malson, 1964, pp. 184-185.)

La resistencia de Victor a las temperaturas más bajas es una primera observación interesante en el plano antropológico. Cuando se lo descubre en Aveyron, vive completamente desnudo, pese a los rigurosos inviernos de los años precedentes. Su cuerpo no tiene testimonios de ninguna secuela del frío. Al contrario, a su turno, Itard observa en los jardines de la calle Saint-Jacques la capacidad poco común de Victor para no sentirse incomodado por aquél. "En el transcurso del invierno —señala—, al atravesar el jardín de los sordomudos, varias veces lo vi en cuclillas, semidesnudo sobre un suelo húmedo, permanecer así expuesto durante horas enteras a un viento fresco y lluvioso" (*ibid.*, p. 143). En pleno invierno, Itard lo sorprende en ocasiones desnudo, rodando sobre la nieve. Las temperaturas más gélidas no afectan su cuerpo. Curiosamente, Itard se siente confundido por la resistencia térmica del niño y su júbilo ante el rigor de los elementos. Lejos de verla como un privilegio, la considera como una deficiencia y no deja de aprémiarlo a sentir la temperatura ambiente según criterios que juzga más "naturales". El pedagogo somete entonces a Victor a una serie de acciones enérgicas que apuntan a perturbar las percepciones térmicas que éste se forjó en las mesetas de Aveyron. Cuenta en su diario con qué rigor le inflige cotidianamente baños de varias horas con agua caliente y luego helada, tras lo cual lo hace vestir e instalarse en un ambiente abrigado. Un lento trabajo de erosión, de borradura, de debilitamiento quebranta las aptitudes primarias del niño, que empieza a ser sensible a las diferencias de temperatura. Comienza a temer el frío y ajusta así sus percepciones a las de su entorno. Esta asimilación no deja de tener una contrapartida: pierde sus antiguas defensas contra la enfermedad y se vuelve frágil, mientras que antes gozaba de una robusta salud. Pero Itard desdeña esta consecuencia y se jacta de ese primer resultado. Victor había desarrollado vigorosamente una capacidad de regulación térmica inherente a la condición humana, pero que la mayor parte de las veces el uso de ropa sustituye sin que el organismo necesite movilizar sus recursos naturales. La sensibilidad térmica de Victor se había adaptado a las condiciones ecológicas de su existencia fuera de la sociedad.

Otras manifestaciones corporales del niño suscitan asombro. Sentado cerca del fuego, recoge sin prisa las ascuas caídas fuera

del hogar y vuelve a echarlas a él. En la cocina, con frecuencia saca las papas de las cacerolas con agua hirviendo en que se cocinan para comerlas en el acto. “Y puedo asegurarle —escribe Itard— que en esa época tenía una piel fina y aterciopelada” (*ibid.*, p. 144). Manifiesta un asco pronunciado por el alcohol, el vino, las golosinas. Itard advierte su indiferencia a la fetidez, su repugnancia a acostarse en una cama, su insensibilidad al rapé, su dificultad para distinguir los colores lisos de los relieves; además, es “indiferente a las mujeres, en medio de los movimientos impetuosos de una pubertad muy pronunciada” (*ibid.*, p. 241); ignora las lágrimas. Su locomoción es rápida y conoce más la carrera que la marcha, dado que en varias ocasiones Itard nota los esfuerzos del niño para ajustar su paso al de quien lo acompaña; tiende a adoptar “el trote o el galope”. Olfatea todos los objetos que se le presentan; en su masticación, usa más los incisivos que el resto de los dientes. Pinel había creído advertir la indigencia del oído de Victor, pero las observaciones de Itard destacan antes bien el carácter selectivo de los sonidos que interesan al niño: suscitan su atención el ruido de una nuez cascada cerca de él, voces que lo molestan y de las que procura alejarse, el movimiento de la llave en la habitación en que juega. Permanece indiferente, en cambio, a otros estímulos sonoros que no se asocian a ninguna significación conocida o curiosa a sus ojos. Si bien carece del lenguaje oral, no sucede lo mismo con el lenguaje gestual, que emplea en abundancia para hacerse comprender perfectamente por su entorno. Por otra parte, colabora en las tareas domésticas con la señora Guérin, a quien secunda eficazmente.

En estos niños prematuramente aislados de la comunidad social, la condición primordial de su supervivencia se basa en sus adquisiciones anteriores y en su esbozo de socialización, aunque ésta se borre poco a poco para modularse en función del nuevo medio ambiente. Desde luego, la congruencia de su relación con este último no tiene valor comunicativo, y cada niño elabora un modo personal de relación con su medio, de acuerdo con su historia y sus propias disposiciones.

La necesidad del prójimo .

A su manera, los niños salvajes nos enseñan que dentro de una sociedad las disposiciones corporales distan de actualizarse en su

totalidad. Cada individuo, heredero de una historia personal situada en un tiempo y un lugar dados, no realiza en su experiencia corporal más que una ínfima parcela de la extensión de las posibles. Esos niños de los confines ilustran igualmente el papel fundacional del medio y la educación en el dominio de la vida orgánica que más parece escapar a las influencias exteriores: las percepciones sensoriales, el ámbito de los sentimientos y las emociones, por ejemplo. Además, según su edad y las condiciones y la duración de su aislamiento, una vez reinsertados en la trama social, estos niños logran con mayor o menor éxito, y gracias a sus tutores, adaptar su sistema perceptivo o gestual a su medio, su afectividad, su gusto alimentario, etcétera. Victor, a raíz del riguroso tratamiento de Itard, modifica sus percepciones térmicas para hacerlas coincidir con las de su entorno. Luego de haber rechazado durante mucho tiempo los alimentos de la cocina de su tutor, termina por apreciarlos. Acepta aguardar paciente hasta que se complete su cocción, cuando durante muchos meses no soportaba la espera y se alimentaba con legumbres apenas cocidas que sacaba de los platos. Gracias a los ejercicios de Itard, afina su sentido de la escucha y del tacto. Aprende a discriminar las formas. Integra el control de los esfínteres y la limpieza. Pero pese a los reiterados esfuerzos de su educador, no hablará jamás, y ese déficit de lenguaje entraña un déficit de pensamiento que está probablemente en el origen de los límites con los que choca Itard, mucho más que un hipotético atraso mental o un trastorno psicótico.⁵ Su aislamiento se había prolongado demasiado tiempo y su edad ya no permitía sino una flexibilidad muy parcial.

En su informe de 1806, algunos años después de que se hiciera cargo del niño, Itard hace el balance de su trabajo con Victor.

No se puede dejar de concluir, 1, que como consecuencia de la nulidad casi absoluta de los órganos del oído y la palabra, la educación de este joven es y deberá ser para siempre incompleta; 2, que como consecuencia de una larga inactividad, las facultades intelectuales se desarrollan de una manera lenta y penosa; y que ese desarrollo que, en los niños criados en la civilización, es el fruto natural del tiempo y las circunstancias, es aquí el resultado tardo y laborioso de una educación totalmente activa, cuyos medios más afanosos se usan para obtener los más pequeños efectos; 3, que las facultades afectivas, que salen con la misma lentitud de su prolongado entumecimiento, están subordinadas, en su aplicación, a un

⁵ Véanse al respecto las reflexiones de Harlan Lane (1979, p. 172 *sq.*) y sus comentarios sobre la acción pedagógica de Jean Itard (p. 168 *sq.*).

profundo sentimiento de egoísmo, y que la pubertad, en lugar de haber impreso un gran movimiento de expansión, parece no haberse pronunciado con intensidad más que para probar que, si existe en el hombre una relación entre las necesidades de sus sentidos y los afectos de su corazón, este acuerdo simpático es, como la mayoría de las pasiones grandes y generosas, el dichoso fruto de su educación. (Malson, 1964, p. 245.)

Pese a estas amargas observaciones, Itard señala con justa razón la ampliación de la relación del niño con el mundo. Observa en especial que “el perfeccionamiento de la vista y el tacto y los nuevos goces del gusto, al multiplicar las sensaciones y las ideas de nuestro Salvaje, contribuyeron poderosamente al desarrollo de las facultades intelectuales”. Más allá aún, le acredita “el conocimiento del valor convencional de los signos del pensamiento, la aplicación de este conocimiento a la designación de los objetos y a la enunciación de sus cualidades y acciones, de donde la extensión de las relaciones del alumno con las personas de su medio, la facultad de manifestarles sus necesidades, de recibir sus órdenes y de tener con ellas un libre y constante intercambio de ideas”. Itard señala igualmente los sentimientos de amor y reconocimiento que unen a Victor y su entorno. Cuando el señor Guérin enferma de gravedad, Victor sigue poniendo sus cubiertos en la mesa familiar, como una especie de atención hacia la señora Guérin, cuya aflicción reconoció. Todos los días se los hacen quitar, pero vuelve a hacerlo al día siguiente. El día de la muerte del señor Guérin, Victor continúa con su costumbre y provoca un intenso dolor en su protectora. El niño saca entonces los cubiertos, los guarda tristemente en el armario y nunca más volverá a ponerlos en la mesa.

De uno a otro extremo, el rumbo de Jean Itard es ejemplar en su intuición del carácter social y cultural de la educación del niño y de la necesaria presencia de los otros junto a él para que adquiriera el carácter arbitrario de los signos y forme cuerpo con ellos. Pero su acción pedagógica, pese a su buena voluntad, sigue siendo demasiado mecanicista. La educación de los sentidos puesta en práctica oculta por completo el placer del niño e ignora las exigencias de su propio ritmo. Se efectúa desde una altura que, a pesar de las cualidades del pedagogo, no logra encontrar al niño en su terreno. Itard lo considera como un objeto pasivo a modelar con la urgencia del resultado y nunca como un socio de su educación. Sus fuentes de júbilo (la naturaleza, correr, comer, trepar a los árboles, etcétera) jamás se utilizan para desarrollar su placer de aprender. Los ejercicios se le imponen, y a veces no sin una

violencia simbólica contra él.⁶ Sin embargo, Itard es claramente consciente de que obliga al niño a hacer ejercicios cuya finalidad éste no comprende.⁷ Manifiesta lucidez en cuanto al miedo que a veces provoca en defensa propia en su pequeño alumno:

Un sentimiento de temor tomó el lugar de esa alegría loca, y nuestros ejercicios se vieron aun más perturbados. Cuando yo emitía un sonido, tenía que esperar más de un cuarto de hora la señal convenida; y aun cuando la hacía con justeza, actuaba con lentitud y una incertidumbre tal que si por casualidad yo hacía el más mínimo ruido o el más leve movimiento, Victor, asustado, volvía a cerrar súbitamente el dedo por miedo a haberse equivocado y levantaba otro, con la misma lentitud y circunspección. Yo no desesperaba todavía y me jactaba de que el tiempo, mucha suavidad y maneras estimulantes podrían disipar esa enfadosa y excesiva timidez. Lo esperaba en vano, y todo fue inútil. (*Ibid.*, pp. 198-199.)

Enfrentado a fracasos que lo lastiman, Itard, lejos de poner en duda la manera en que procede, a menudo prefiere adoptar la actitud cómoda, y nociva en el plano pedagógico, de acusar a su alumno de mala voluntad, cuando su tarea debe ser precisamente analizar sus reticencias para conseguir que Victor sea parte integrante del proceso de su educación. Pero semejante crítica es injusta porque hace de Itard un contemporáneo, cuando en realidad su rumbo abre un camino considerable que otros pedagogos retomarían a continuación con más flexibilidad y atención al niño.

⁶ Encolerizado con su alumno, un día Itard lo agarra con brusquedad, abre una ventana que da a la calle, en el cuarto piso, y lo suspende en el vacío, pese a que conoce el pavor de Victor. No obstante el cansancio del niño, y sus rebeliones, sigue imponiéndole durante horas fastidiosos ejercicios, al mismo tiempo que admite que Victor no comprende en absoluto su alcance. Otra vez, cuando quiere someter a prueba su sentido moral, lo enfrenta a una injusticia. Victor había logrado hacer un ejercicio y estaba contento, pero en vez de darle la recompensa habitual, Itard adopta un semblante amenazante y lo arrastra con violencia hacia un gabinete oscuro. Estupefacto, el niño se debate encarnizadamente y muerde con brutalidad a su tutor, que concluye tranquilamente, sin comprender la perturbación que acaba de suscitar en él: "¡Qué dulce hubiera sido, en ese momento, poder hacerme entender por mi alumno y decirle hasta qué punto el dolor mismo de su mordedura me llenaba el alma de satisfacción y me resarcía de todos mis pesares! ¿Tenía yo poco de qué regocijarme? Era un acto de venganza bien legítimo; una prueba de que el sentimiento de lo justo y lo injusto, ese fundamento eterno del orden social, ya no era ajeno a su corazón" (p. 40).

⁷ Un día que él se había alejado, el niño tomó un juego de quillas que le había acarreado no pocos sinsabores y lo arrojó con júbilo a un fuego junto al cual se calentaba (p. 152). En cambio, Victor ama a la señora Guérin, la gobernanta: "Jamás se separa de ella sin pesar, ni la reencuentra sin muestras de alegría" (p. 156).

Kaspar Hauser es otro niño privado de la presencia del prójimo a causa de su encierro durante varios años en una mazmorra. Se lo descubre mientras vagabundea por la ciudad de Nuremberg el 26 de mayo de 1828, poseedor de un mensaje enigmático. De alrededor de 17 años en el momento de los hechos, parece que permaneció secuestrado en un lugar sombrío y estrecho, mantenido a pan y agua y a menudo maltratado por su guardián. Llevado a la estación de policía, escupe con asco la carne y la cerveza que le ofrecen y se abalanza sobre el pan y el agua. Pronuncia algunas frases, pero es notorio que ignora su sentido. Incluso sabe escribir su nombre, pero no tiene otros conocimientos de la escritura. Anselm von Feuerbach, jurista famoso en esa época, se apasiona por el adolescente y hasta llegará a tomarlo a su cargo poco antes de morir. Al principio, Kaspar muestra aversión por cualquier alimento que no sea el pan y sólo puede tomar agua. Exhibe una fuerte sensibilidad olfativa que lo incomoda. Le cuesta caminar. Como muchos otros “niños salvajes”, ve perfectamente de noche. Procura atrapar su reflejo del otro lado del espejo. Entabla amistad con los hijos del custodio de la cárcel, Hitlel, con quienes juega y aprende a hablar. Comparte la mesa familiar, donde se acostumbra a tenerse por el igual de los demás, y entra poco a poco en los códigos de interacción de su entorno. Cuando Von Feuerbach lo conoce, lo sorprende la disimetría de su rostro: “Aunque luego su rostro se tornó perfectamente regular, en esa época se observaba todavía una diferencia asombrosa entre la mitad izquierda y la mitad derecha. La primera estaba claramente deformada, torcida y atravesada por frecuentes espasmos convulsivos, como rayos”.⁸ Pronto, Kaspar sabe expresarse y comportarse a la manera de los otros, pero con una sensibilidad exacerbada. Sufre violentos dolores de cabeza y con frecuencia manifiesta su dolor por haber sido rechazado por su familia y no comprender en absoluto las razones del prolongado encarcelamiento del que fue víctima. Lo perturban penosamente los nuevos olores y los estímulos visuales cuyo sentido a veces le cuesta identificar. A continuación, queda a cargo de Daumer, un profesor de liceo que perfecciona su educación. Totalmente carente de pudor en los meses que siguen a su descubrimiento en las calles de la ciudad, pronto se vuelve de una timidez feroz. Su marcha se hace más segura, se acostumbra a comer carne y

⁸ El texto de Feuerbach figura en J. A. L. Singh y R. M. Zingg (1980, p. 271sq.). Sobre el modelado social y cultural del rostro humano, remitimos a nuestra obra (Le Breton, 1992).

aprende a montar a caballo y a cultivar su uso de la lengua. Lentamente se convierte en un joven como los demás y circula el rumor de que escribe su historia, cuando escapa en octubre de 1829 a un intento de asesinato. Pero en diciembre de 1833 una segunda tentativa tiene éxito y hace entrar a Kaspar en la leyenda popular.⁹

El hombre sin el otro

La plasticidad y la resistencia del cuerpo humano encuentran un campo de elección en esos niños llamados "salvajes". Las transformaciones físicas y las singularidades sensoriales o afectivas que exhiben están ligadas a la duración de su aislamiento y la presión del medio. Son una consecuencia de su capacidad de adaptación. El trauma inicial (aislamiento súbito, raptó por un animal, abandono por los padres, etcétera) no debe lesionar profundamente sus defensas psicológicas. Esa es la primera condición de supervivencia del hombre repentinamente hundido en una situación extrema, como lo recuerda por ejemplo Alain Bombard, que se sorprende de la cantidad de naufragos encontrados muertos en sus botes luego de unos pocos días de deriva. Fisiológicamente, aun en las peores condiciones, no hay ninguna razón para que perezcan tan pronto. De hecho, no mueren ni de hambre ni de sed, sino únicamente del sentimiento de irremediabilidad que los ha invadido; los mata la desesperación. Desde luego, desconocemos el número de niños que encontraron la muerte de ese modo ni bien puestos en situación de aislamiento. Con respecto a los pocos que fueron recuperados, podemos concluir que por un Victor de Aveyron que logró sobrevivir, un número elevado de niños murieron de agotamiento o fueron devorados por los animales que poblaban entonces los bosques. Sólo una voluntad tenaz hace posible la adaptación progresiva a la situación extrema. Fue necesaria la conjunción de una fuerza de carácter poco común y el largo aislamiento de esos niños para que sus disposiciones corporales siguieran caminos tan insólitos. La resistencia a la adversidad en esas condiciones de soledad hace difícil la mención de una debili-

⁹ Omitimos aquí los aspectos sorprendentes de la vida de Kaspar que iban a hacer de su historia una leyenda; remitimos en especial a la memoria de Feuerbach o a los pocos comentarios de L. Malson (1964, p. 79 sq.).

dad mental o un autismo.¹⁰ Sobre todo si recordamos los progresos de esos niños en la socialización bajo la dirección de sus educadores. Es cierto, pocos recuperaron una posición plenaria de actores dentro del vínculo social. Pero para desarrollarse sin daños, ciertas funciones, como el habla o la inteligencia, deben cumplirse en un momento preciso del crecimiento individual. Están ligadas a la reciprocidad de los intercambios entre el niño y su entorno, indistinguible de un aprendizaje global de la significación del mundo que lo rodea y de su propia posición de sujeto en el seno de un amplio sistema de interacción. El uso de la palabra implica simultáneamente un uso del mundo según los códigos en vigor en la sociedad. Si la estimulación social se produce después de ese período, el niño queda expuesto a carencias con respecto a sus pares. Para el desarrollo de ciertos caracteres, la condición humana posee un reloj que no es posible adelantar o atrasar caprichosamente. Más allá de los hipotéticos límites de una deficiencia innata o un trastorno psicótico de Victor, el escollo que debía superar para regresar a la vida social como socio con todas las de la ley del intercambio social residía sobre todo en su aislamiento prolongado y la ausencia radical del prójimo en el momento en que, gracias a la educación, debe surgir la función simbólica que abre al niño a la comunicación. La falta de acceso de Victor al lenguaje en el momento oportuno es probablemente la clave de su imposibilidad ulterior de franquear cierto umbral en su uso del mundo. Hoy se conoce la importancia del goce del lenguaje en el desarrollo del pensamiento.

Los niños "salvajes" no son el negativo de la sociabilidad, sino un singular despiste de ésta. Realizan en los márgenes de la vida colectiva variedades de lo posible corporal que la cultura desdeña (visión nocturna, resistencia al frío, marcha en cuatro patas,

¹⁰ C. Lévi-Strauss adhiere a esta categorización de una manera un tanto expeditiva. En *Les Structures élémentaires de la parenté* (París, Mouton, 1967, p. 5) [traducción castellana: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós] escribe en particular lo siguiente: "Pero de las antiguas relaciones surge con bastante claridad que la mayoría de esos niños fueron anormales congénitos y que hay que buscar en la imbecilidad que parecen haber mostrado casi unánimemente la causa inicial de su abandono, y no, como a veces se pretende, su resultado". La caracterización de debilidad mental o autismo aplicada a esos niños, lejos de resolver el problema, ahonda al contrario el misterio de su supervivencia en condiciones hostiles, y el de la socialización ulterior de que algunos de ellos fueron capaces. Señalemos en Victor, no obstante, la tendencia a los balanceos, varias veces advertida por Itard, y su dificultad para soportar el menor cambio en el orden de las piezas.

etcétera). No escapan a la "humanidad" de su cuerpo ni a sus virtualidades. Todas las modalidades físicas que ponen en acción para sobrevivir, lejos de demostrar su "idiocia congénita", como creía Pinel, ilustran al contrario el sorprendente poder de adaptación de que dispone el hombre, aun cuando esté hundido en una situación extrema. Esta fuerza de resistencia abreva en la plasticidad de su condición corporal. La educación de los niños llamados "salvajes" presenta con rasgos amplificadas el proceso de adquisición que hace de cada niño un individuo conforme, en su propia singularidad, a la cultura perceptiva y gestual de su grupo. Sin embargo, una necesidad antropológica preside el despliegue de esta facultad: la impronta que el Otro ha dejado en las fibras del cuerpo. El hombre no existe sin la educación que modela su relación con el mundo y los otros, su acceso al lenguaje, y da forma simultáneamente a las puestas en juego más íntimas de su cuerpo.

El niño salvaje nos enseña que si la socialización de la simbólica corporal, o más bien de la relación con el mundo, exige la presencia de los otros, implica a continuación su permanencia. Si la figura global del otro es generadora del nacimiento social del niño, se convierte en la garantía de su mantenimiento en el seno de la comunicación. Sigue fundando la significación de las acciones del individuo. Cada uno es para el otro un inductor de socialidad, como lo muestran a pedir de boca los efectos de desculturación que el aislamiento provoca en el hombre cuando dura mucho tiempo. La simbólica corporal es una memoria que hay que mantener, alimentar constantemente en el espejo del comportamiento y las palabras de los otros. Entregado a referencias cada vez más subjetivas a medida que se borra en él la función simbólica, el hombre sometido a un aislamiento duradero reelabora su experiencia del mundo. La socialidad es precaria y reclama sin cesar la persistencia de un vínculo elemental entre los hombres para no desaparecer o modificarse en profundidad. En el origen de toda existencia humana, el otro es la condición del sentido y el fundador de la alteridad, y por lo tanto del vínculo social. Un mundo sin otros es un mundo sin vínculos, condenado a la dispersión y la soledad.

En *Viernes o los limbos del Pacífico*, Michel Tournier da una ilustración de ello en la forma de una ficción. Sometido al aislamiento infinito de la isla de Speranza, Robinson descubre poco a poco que su percepción se erosiona. Su única seguridad consiste en su medio ambiente próximo. Fuera de él, "reina una noche insondable". Falta el posible punto de vista del Otro para mantener la coherencia de su visión de las cosas. El prójimo está ausente como

garantía fundadora de que el universo del sentido sigue gobernando el orden del mundo. Al mismo tiempo que se deshace la antigua simbólica de Robinson, la realidad de la isla se modifica, así como un jardín al que no se cuida se convierte en seguida en presa de la maleza. La ausencia del otro transforma la percepción y la afectividad de nuestro hombre, su cuerpo pierde referencias fundamentales y se abre a otra dimensión. Robinson vive un desconcierto y una recomposición de sus referencias de sentido y valor. La ausencia [*absence*] culmina (antropo)lógicamente en el *ab-sensus* [*ab-sens*]. Un día descubre que ya no sabe sonreír, su rostro ha olvidado sus características y él no logra renovar su memoria corporal. Como no puede suscitar o descubrir en la cara de otro una misma sonrisa, privado de ese espejo, sin reflejo social, pierde los usos familiares de su rostro y su cuerpo.

Comprendió —señala Michel Tournier— que nuestro rostro es la parte de la carne modelada y remodelada, animada y reanimada sin cesar por la presencia de nuestros semejantes. Un hombre acaba de dejar a alguien con quien mantuvo una conversación animada: su rostro conserva por algún tiempo una vivacidad remanente que sólo se apaga poco a poco y cuya llama reavivará la aparición de un nuevo interlocutor. [...] En verdad, había algo helado en su rostro, y habrían sido precisos largos y gozosos reencuentros con los suyos para provocar un deshielo. Sólo la sonrisa de un amigo habría podido devolverle la sonrisa.¹¹

La imagen de Tournier es profundamente justa y se confirma en el hecho de que numerosos niños “salvajes” se mostraban inicialmente incapaces de reír o sonreír. Así, pues, para desplegar plenamente su relación con el mundo, el hombre necesita la reverberación en él de la presencia de los otros.

El otro, por lo tanto, no es sólo el “pasador” de la criatura humana de su calidad de *infans* a la de actor social; es también la condición de perennidad de la simbólica que lo atraviesa y que utiliza para comunicarse con los demás. El otro es la estructura que organiza el orden significativo del mundo.

Relativiza lo no sabido y lo no percibido; porque el otro introduce en mi beneficio el signo de lo no percibido en lo que percibo y me resuelve a captar lo que no percibo como perceptible para otros. En todos estos sentidos, mi deseo siempre pasa por el otro, y por éste

¹¹ Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, París, Folio, 1972, p. 90 [traducción castellana: *Viernes o los limbos del Pacífico*, Madrid, Alfaguara].

recibe un objeto. No deseo nada que no sea visto, pensado, poseído por un otro posible. Ese es el fundamento de mi deseo. Siempre es otro quien asimila mi deseo a un objeto. (Deleuze, 1969.)¹²

Debido al predominio de este orden de significación, nunca estamos solos en nuestro propio cuerpo. Este es una superficie y un espesor de inscripción que sólo toman forma y sentido por las conminaciones culturales que llegan a dibujarse en él. Estamos en nuestro cuerpo “como en una encrucijada habitada por todo el mundo”, escribe furiosamente Artaud, que vive en la desposesión y la alienación la fidelidad de su cuerpo a una simbólica venida del exterior. Mi cuerpo es a la vez mío, en tanto carga con las huellas de una historia que me es personal y una sensibilidad que me es propia, pero contiene también una dimensión que se me escapa en parte y remite a los simbolismos que dan carne al vínculo social, pero sin la cual yo no sería.

¹² En este texto, Gilles Deleuze se embarca en una larga reflexión sobre el Otro como estructura, apoyándose en la novela de M. Tournier.

2 CUERPO Y COMUNICACION

Cerca de la iglesia nos cruzamos con Legrandin, que venía en sentido contrario, acompañando a la misma dama a su coche. Pasó frente a nosotros sin dejar de hablar con su vecina, y con el raballo de sus ojos azules nos hizo un pequeño signo, en cierta forma interior a los párpados y que, al no interesar los músculos de su rostro, pudo pasar perfectamente inadvertido por su interlocutora; pero procurando compensar con la intensidad del sentimiento el campo un poco estrecho en que circunscribía la expresión, en ese rincón de azul que nos destinaba, hizo chisporrotear toda la vivacidad de su gracejo que, superando la jovialidad, rozó la malicia; sutilizó las finuras de la amabilidad hasta los guiños de connivencia, las medias palabras, los sobreentendidos, los misterios de la complicidad; y por último exaltó las promesas de amistad hasta las protestas de ternura, hasta la declaración de amor, iluminando entonces sólo para nosotros, con una languidez secreta e invisible para la castellana, una pupila enamorada en un rostro de hielo.

Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*

Lenguaje y simbólica corporal

Los innumerables movimientos del cuerpo durante la interacción (gestos, mímicas, posturas, desplazamientos, etcétera) se arraigan en la afectividad de los individuos. A imagen de la palabra enunciada o del silencio en una conversación, nunca son neutros o indiferentes, manifiestan una actitud moral frente al mundo y dan al discurso y el encuentro una carnadura que aumenta su significación. Es cierto, ese proceso solicita igualmente la voz, el ritmo de la elocución, el juego de la mirada, etcétera, y ninguna parcela del hombre que habla o se calla escapa a la afirmación de su afectividad. Empero, por un deseo de claridad, dejamos para los siguientes capítulos el inmenso dominio del sentimiento y la

emoción, para situarnos aquí principalmente en la vertiente del cuerpo en la comunicación, la partitura gestual y mímica que encarna la relación con el otro. La evidencia de la presencia de éste en la interacción no es sólo la de su palabra sino, ante todo, la de su cuerpo, sus actitudes, sus posturas. "Se dice que la transcripción exacta de una conversación que había parecido brillante da a continuación una impresión de indigencia —escribe Merleau-Ponty—. Faltan en ella la presencia de quienes hablaban, los gestos, las fisonomías, el sentimiento de un acontecimiento en el momento de producirse, de una improvisación continua" (Merleau-Ponty, 1960, p. 70). No queda más que el intercambio de una palabra sin carne, sin rostro; ha desaparecido el libre soplar del viento del mundo, en beneficio de un dibujo acabado. Comprender la comunicación es comprender también la manera en que el sujeto participa en ella con todo su cuerpo.

Etimológicamente, *gestus* se construye a partir de la raíz *gerer*, que significa "hacer" y "llevar". Cuando decimos de alguien que "hace un gesto" en favor de un adversario o una causa determinada, entendemos con ello que el gesto no es una mera gesticulación despojada de sentido, sino que cumple una función significativa y participa en la eficacia simbólica que preside toda acción, la de mover el mundo con signos. El gesto es una figura de la acción, no un simple acompañamiento decorativo del habla. La educación conforma el cuerpo, modela los movimientos y la forma del rostro, enseña las maneras físicas de enunciar una lengua y hace de las puestas en juego del hombre el equivalente de una puesta de sentido destinada a los otros. Suscita la evidencia de lo que, sin embargo, está socialmente construido. Y en los movimientos de la comunicación el individuo olvida que las palabras o los gestos que produce inconscientemente fueron modelados por sus relaciones con los otros. De entrada da cuerpo a su habla y sus gestos y comprende las palabras y los movimientos de los otros si pertenecen a su grupo, aunque no siempre sepa analizar con perspectiva su propia gestualidad ni explicar cómo pudo sentir en el otro un desacuerdo entre su enunciado y su expresión corporal. Es cierto, puede llegar a equivocarse a ese respecto y vivir de malentendidos, porque la comunicación nunca es la transparencia realizada; implica también ambigüedad, ambivalencia.

Todo sistema simbólico liga en el individuo que se vale de él una facultad de desciframiento y una facultad de acción sobre el mundo. Los simbolismos de una misma sociedad se mezclan y dan sentido y valor a la empresa humana y a los sucesos de cada día en un medio dado. Instalán al hombre en posición de actor a través

de un espacio y un tiempo cargados de significaciones. Las mímicas, los gestos, las posturas, la distancia con el otro, la manera de tocarlo o evitarlo al hablarle, las miradas, son las materias de un lenguaje escrito en el espacio y el tiempo, y remiten a un orden de significaciones. Prolongan con sus preciosas indicaciones las ya obtenidas por la voz. Aunque la palabra calle, los movimientos del rostro y el cuerpo se mantienen y testimonian significaciones inherentes al cara a cara o a la situación. Participan de un orden simbólico, son los signos de una expresividad que se da a ver, a comprender o, más bien, que se deja suponer, en la medida en que nunca es completamente transparente a su significación. Los movimientos del cuerpo tienen una ambigüedad que a veces los transforma en pantalla de proyección imaginaria, apta para revelar mejor la afectividad mutua de los interlocutores presentes. Dentro de una misma comunidad cultural, los actores disponen de un registro somático común que mezcla tanto las percepciones sensoriales como las gestualidades, las mímicas o las posturas. Una simbólica corporal traduce la especificidad de la relación con el mundo de un grupo en un parentesco singular, impalpable pero eminentemente preponderante, que conoce innumerables matices según las pertenencias sociales, culturales o regionales, las generaciones, etcétera. El individuo habita su cuerpo de acuerdo con las orientaciones sociales y culturales que lo atraviesan, pero vuelve a representarlas a su manera, según su temperamento y su historia personal.

La comunicación con el otro implica tanto la palabra como los movimientos del cuerpo y la utilización por parte de los actores del espacio y el tiempo. Denominar "comportamiento no verbal" el enraizamiento físico de la palabra pronunciada, es decir, la serie de signos corporales que la acompañan, es tan cómodo como designar la noche como "no día". En esa denominación, no obstante, se expresa un juicio de valor, el de considerar la simbólica corporal como subalterna y asociarla a un simple comentario superficial de la palabra emitida, primera en la jerarquía del sentido. La expresión "comunicación no verbal" queda descalificada por la disparidad de las dimensiones que pretende reunir por defecto: escritura, lenguaje de los signos, posturas, gestos, mímicas, etcétera. La reivindicación corriente de la eminencia de lo "no verbal" en la interacción es tan absurda como su negación. "Hablar de comunicación no verbal —escribe irónicamente R. Birdwhistell— tiene tanto sentido como hablar de fisiología no cardíaca." En efecto, designar así el conjunto de los procesos simbólicos independientes de la palabra en el intercambio social

es tan riguroso como denominar no pez rojo el conjunto de los peces o las aves que no son de ese color o no tierra lo que compete al agua o el aire. Esta definición está desprovista de sentido en la medida en que describe lo que su objeto no es —es decir, una infinitud— y no lo que es. El cuerpo no es el pariente pobre de la lengua, sino su socio con todas las de la ley en la permanente circulación del sentido que da su razón de ser al vínculo social. Ninguna palabra existe sin la corporeidad que la envuelve y le da carne. “Los gestos son los tambores de agua de la palabra”, dice un proverbio tuareg.

Los signos del rostro y el cuerpo ponen al individuo en el mundo, pero siempre lo superan ya que también son propiedad de una comunidad social. Un inmenso dominio de expresión es susceptible de acoger una gama de emociones y traducirlas a los ojos de los otros, haciéndolas comprensibles y comunicables. Los movimientos del rostro y del cuerpo son el ámbito de metamorfosis espectaculares y permanentes que, no obstante, sólo inducen cambios ínfimos en su ordenación. Se convierten con facilidad en una escena, en la medida en que dan a leer los signos que expresan la emoción y la parte tomada en la interacción. Uno y otro se prestan a la ambivalencia, ya que el hombre nunca es meramente una expresión de su *cogito*. No hay una naturaleza que llegue a expresarse en él, sino cierta manera de develarse y sustraerse a través de un juego de signos. Dividido por el inconsciente, el hombre jamás controla por completo lo que realmente da a ver sobre sus rasgos o en sus actitudes. Y la mirada del otro tampoco tiene una naturaleza que separe de la cizaña el buen grano de una verdad expresiva que haya escapado al individuo. Este está expuesto a la ambigüedad, los malentendidos nacidos de la proyección imaginaria de los otros en los sentimientos que presuntamente muestra sin saberlo o quiere disimular.

El sentido de los gestos no está dado sino que se comprende, vale decir, se reconquista por un acto del espectador —escribe Merleau-Ponty—. [...] La comunicación o la comprensión de los gestos se alcanzan por la reciprocidad de mis intenciones y los gestos del otro, de mis gestos y las intenciones legibles en la conducta del otro [...]. El gesto está frente a mí como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo, me invita a unirme a él en ellos (Merleau-Ponty, 1945, p. 216).

El fantasma que quiere que el cuerpo exprese una verdad que escapa al control del individuo y lo devela en su desnudez es una ilusión corriente de omnipotencia sobre el otro, propicia a las

manipulaciones.¹ Un mundo imaginario se interpone entre las mímicas y los movimientos del cuerpo y da su espesor a la vida social, así como ésta llena la escena con las significaciones propias del espectador. Los gestos, las mímicas, las posturas, los desplazamientos expresan emociones, realizan actos, subrayan unas palabras o las matizan, manifiestan permanentemente sentido para uno mismo y para los otros. El rostro y el cuerpo, por intermedio de los signos que los atraviesan, dejan comprender a quienes los perciben. La tentación de comparar la simbólica corporal y la lengua es grande. Algunos investigadores se aplicaron con rigor y obstinación a esta tarea. Se impone un cotejo fértil entre esos dos grandes ejes simbólicos que son la lengua, por un lado, y la simbólica corporal, por el otro. Una y otra se sitúan frente al mundo en una relación estructuralmente próxima, e indisociables durante la interacción, forman dos sistemas de signos que concurren simultáneamente a la transmisión del sentido. Todo discurso moviliza cuerpo y lenguaje de manera mutuamente necesaria e implica sobre todo un poderoso vínculo convencional entre las apariciones de uno y otro.

Una vez adquirida, la lengua se utiliza en una especie de relajamiento de la conciencia, con el olvido de las reglas gramaticales o de la concordancia de tiempos. Cae por su propio peso. Las palabras y las frases se encadenan lógicamente para construir con mayor o menor felicidad las significaciones deseadas. Ocurre lo mismo con el cuerpo que se aparta de la atención y responde a los estímulos del medio ambiente con una especie de evidencia. Hay una inteligencia del cuerpo como hay una corporeidad del pensamiento, y ambas no son más que obra de la existencia de un sujeto que pertenece a su carne así como ésta pertenece a él, en una relación ambigua pero que es la condición misma del hombre (Le Breton, 1990). Cuando el hombre camina en el mundo, nunca es pura conciencia, su cuerpo está permanentemente en interfaz y uno y otro se confunden sin poder separarse jamás. El cuerpo es “la costumbre primordial, la que condiciona todas las demás y por la cual éstas se comprenden” (Merleau-Ponty, 1945, p. 107). El cuerpo es “proyecto sobre el mundo”, el movimiento ya es conocimiento, sentido práctico. La percepción, la intención y la acción se entrelazan en las relaciones corrientes con los otros en una evidencia que no debe hacer olvidar la educación que está en su origen y la familiaridad que las guía. Así, pues, el cuerpo no es una

¹ Hemos denunciado esas ilusiones en relación con la fisiognómica o la morfopsicología (Le Breton, 1992).

materia pasiva, sometida al control de la voluntad, obstáculo a la comunicación, sino que, por sus mecanismos propios, es desde el principio una inteligencia del mundo, una teoría viva aplicada a su medio ambiente social. Este conocimiento sensible inscribe al cuerpo en la continuidad de las intenciones del individuo confrontado con el mundo que lo rodea; orienta en principio sus movimientos o sus acciones sin la necesidad de una larga reflexión previa. De hecho, en la vida cotidiana, los mil movimientos y acciones que salpican el transcurso del día se hacen sin la mediación profunda del *cogito*, se encadenan casi naturalmente en la evidencia de la relación con el mundo. Hay una especie de continuidad entre el cuerpo y el mundo, y la connivencia se prolonga mientras el malentendido o la incomprensión no toman la delantera. Tal es el monismo de la vida cotidiana. En cambio, en un medio insólito o si se sabe observado, si teme cometer una torpeza o no ser comprendido, el sujeto se enfrenta a cierta dualidad. Controla sus gestos con una atención más sostenida. Ocurre lo mismo si se esfuerza por hablar una lengua de la que no domina todos los elementos. Cada frase pronunciada le cuesta un esfuerzo, una reflexión previa. Pero en la vida corriente el hombre emocionado no se interroga sobre su emoción, ésta cobra cuerpo y los otros pueden eventualmente leerla en su actitud; si se le tiende la mano para saludarlo, no se pierde en conjeturas acerca de la actitud a adoptar, a menos que se trate de la de su enemigo íntimo.

Si bien la simbólica corporal esboza un sistema de comunicación, un vínculo entre uno y el mundo y entre uno y uno mismo, se distingue de la lengua en el hecho de que su funcionamiento no exige la doble articulación que caracteriza el lenguaje. La lengua se construye a través del entrelazamiento metódico del sonido y el sentido según reglas estrictas de combinación, tanto en su conformación como en su enunciación. En su trama elemental, los monemas constituyen una unidad de forma y sentido, conmutable con otras. *Recomencemos*, por ejemplo, se descompone en tres monemas: *re-* (en oposición a *cero*, que daría *comencemos*), *comenc-* (en oposición, por ejemplo, a *qued-*) y *-emos* (en oposición, por ejemplo, a *-zad*, como en *recomenzad*). Así, cada unidad significativa mínima puede oponerse metódicamente a otra y erige con ello una comprensión del mensaje para el interlocutor, y una construcción de su pensamiento para el locutor, que encuentra de tal modo los instrumentos aptos para organizar su relación con el mundo. La segunda articulación del lenguaje proviene de la materia sonora de la que surgen los monemas. Los fonemas constituyen las más pequeñas unidades de sonido, también foné-

ticamente susceptibles de oponerse en potencia a otra serie de sonidos que no se pronuncian. Durante una interacción, el sentido se construye en función del contexto, a medida que avanza la frase, a través de las relaciones diferenciales establecidas entre sí por los monemas y los fonemas, según las reglas de la gramática y con una complejidad creciente de la palabra a la frase y de ésta al discurso, pero con los mil matices introducidos por las modulaciones de la voz, las mímicas, las gestualidades, los silencios, etcétera. Los elementos semánticos y fonéticos de distinción hacen del lenguaje un sistema de comunicación específico que, aun cuando a veces no logre expresar la complejidad o la ambivalencia de la relación del hombre con el mundo, no por ello testimonia menos una precisión, una transmisibilidad, una fidelidad al contenido que, en comparación, faltan en la simbólica corporal. La materia semántica del cuerpo no es el sonido; exige el gesto, la mímica, la postura, la mirada, el desplazamiento, la distancia con el otro o el objeto, es decir, manifestaciones teñidas de ambigüedad. La semejanza entre el funcionamiento del lenguaje y el del cuerpo es una falsa perspectiva inducida por el hecho de que tanto uno como el otro son sistemas simbólicos. Pero su naturaleza no es la misma, no significan de la misma manera. El cuerpo no es lenguaje, a menos que se juegue con la confusión corriente entre lenguaje y sistema simbólico. Si el lenguaje es un sistema simbólico, pasa lo mismo con los movimientos del cuerpo. El progreso del individuo a través de las sinuosidades de su existencia y la multitud de sus relaciones con los otros y el medio ambiente se basa tanto en las capacidades significantes del cuerpo como en las del lenguaje.

La pobreza de lo que se llama lenguaje gestual *stricto sensu* parece provenir de la imposibilidad de sincretismo entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. Como el código de comunicación gestual no permite construir enunciados y el de la praxis gestual no manifiesta al sujeto sino como sujeto del hacer, no es sorprendente que los códigos visuales artificiales, para erigirse en lenguaje, sean construcciones compuestas en que los elementos constitutivos de enunciados se obtienen mediante procedimientos de descripción imitativa. (Greimas, 1968, p. 17.)

Las puestas en juego del cuerpo durante una interacción participan sin embargo de una sistematicidad de los gestos y las mímicas y de una organización precisa del espacio. La ritualidad social de la comunicación es también una ritualidad de los movimientos del rostro (Le Breton, 1992) y del cuerpo. Cada lengua funciona según una gestualidad que le es propia. Además, los

movimientos del cuerpo no difieren únicamente de acuerdo con las condiciones sociales y culturales: están marcados por el estatus asignado a lo masculino y lo femenino según los grupos, a menudo con distinciones relacionadas con la edad. Ray Birdwhistell, sobre todo, mostró la fidelidad de la lengua a las mímicas o los gestos que escanden la interacción y acompañan o matizan las palabras pronunciadas. Observa así que los *kutenai*, indígenas del sudoeste del Canadá, modifican su gestualidad cuando dejan su idioma tradicional para expresarse en inglés. Cada lengua arrastra en su estela gestualidades y mímicas particulares que la vivifican y la hacen comprensible de entrada para quienes la practican. Al ver unas películas dedicadas a un político, F. La Guardia, ex alcalde de Nueva York que habla corrientemente italiano, yiddish e inglés norteamericano, Birdwhistell muestra que este hombre cambia sus mímicas y gestos según hable uno u otro de esos idiomas. Tras suprimir el sonido de las imágenes y observar únicamente la manera en que La Guardia se vale de su cuerpo, identifica con facilidad la lengua en que se está expresando (Birdwhistell, 1971).² Por otra parte, las diferencias en la puesta en juego de esta trama simbólica son las que señalan al extranjero a la atención del grupo, aunque hable corrientemente el idioma. En la amplitud de sus movimientos, su forma, la distancia que lo separa de sus interlocutores cuando habla, el modo en que expresa sus emociones, sus posturas, etcétera, se traslucen de mil maneras los signos de su fidelidad primera a otra simbólica corporal. Esta solidaridad cultural entre lenguaje y usos del cuerpo, ese entrelazamiento a la vez sutil (codificado) y confuso (rico en malentendidos posibles) del habla y el gesto, muestran que el aprendizaje de un idioma no exige únicamente memoria lingüística o capacidad de generar frases, sino al mismo tiempo una puesta en acto de la palabra que requiere ritmo, tonalidad de la voz, movimientos del cuerpo y el rostro, posturas específicas, etcétera. La apropiación de una lengua impone igualmente compenetrarse de las maneras físicas de decir la o escucharla (Hayes, 1964). De lo contrario, una especie de acento corporal señala al extranjero, una gestualidad insólita nacida del desfase entre el cuerpo y la lengua. Pero es sin duda más simple adaptarse a las sutilezas de pronunciación de un idioma extranjero que a las que acompañan los movimientos del cuerpo. Así como existe una lengua materna, existe un cuerpo materno,

² Y. Winkin (1981, p. 61 *sq.*) ofrece una presentación notable de las tesis de Birdwhistell. En esa misma obra figura también una traducción de uno de sus artículos: "Un exercice de kinésique et de linguistique: la scène de la cigarette", pp. 159-190.

aquel con que el sujeto está más acostumbrado a vivir su relación física con el mundo.

Con la kinésica,³ Birdwhistell (1968; 1971) parte de la hipótesis de que los gestos recurrentes y disímiles que acompañan el intercambio oral se distribuyen de manera regular dentro de un sistema de oposiciones en que cada gesto, cada mímica, sólo extraen su significación de su diferencia con respecto a otros que podrían intervenir igualmente en el intercambio. Dentro de una lengua o en el sistema gestual de una misma sociedad todo está íntimamente relacionado. El método de la lingüística estructural, entonces, tiene motivos para analizar los movimientos del cuerpo durante la interacción como otra forma de lenguaje que requiere otro uso conceptual, pero de acuerdo con un modelo común: los movimientos del cuerpo como forma física del habla. Birdwhistell lleva esta hipótesis de trabajo hasta sus últimos reductos.

Cuando nuestra investigación colectiva abordó el estudio de las escenas de interacción —escribe—, resultó evidente que una serie de movimientos antes asimilados a artefactos del esfuerzo de locución, presentaban características de orden, regularidad y previsibilidad. Fue posible entonces aislar del flujo kinésico en que estaban englobados, movimientos de cabeza verticales y laterales, guiños de ojos, ligeros movimientos del mentón y los labios, variaciones en la posición de los hombros y el tórax, cierta actividad de las manos, los brazos y los dedos y, por último, movimientos verticales de las piernas y los pies. (Birdwhistell, 1968, p. 103.)

De tal modo, cree encontrar en la serie de gestos y mímicas del intercambio un equivalente, en el caso de los movimientos del cuerpo, de la doble articulación del lenguaje articulado. Así como la lingüística estructural distingue los fonemas como clases particulares de sonidos propios de una lengua, unidades formales del lenguaje, Birdwhistell sugiere la existencia de kinemas, unidades formales de la gestualidad del hombre en la interacción. El kinema es un movimiento mínimo suficiente para modificar la forma de conjunto del cuerpo en que se inscribe, pero no portador de significación en sí mismo (inclinación de la cabeza, cierre de un párpado, movimiento vertical de la cabeza, de una ceja, de un

³ Para extender el debate en torno de la comparación entre cuerpo y lenguaje, cf. por ejemplo Efron (1941); Meo Zilio (1961); los artículos de Greimas, Kristeva, Koechlin y Cresswell en *Langages*, n° 10, 1968; Ekman y Friesen (1969); Calame-Griaule (1977); Argyle (1975); Bernard (1976); P. Feyereisen y J.-D. De Lannoy (1985); Cosnier (1982); Picard (1983); Cosnier y Kerbrat-Orecchioni (1987); Koechlin (1991); Piette (1996), etcétera.

brazo, etcétera). Los kinemas exhiben varios rasgos que Birdwhistell (1968, p. 106) denomina "calificadores de movimiento". Describe tres de ellos: las variaciones kinésicas en intensidad traducen el grado de tensión muscular presente en la puesta en juego del kinema (muy tenso, tenso, normal, relajado, muy relajado); en amplitud, relativa a la extensión del movimiento (estrecho, limitado, normal, extenso, amplio); y en rapidez, según la duración de realización (*staccato*, normal, *allegro*). Los kinemas, movimientos ínfimos desprovistos de sentido si se consideran aisladamente, se combinan según el modelo de los morfemas de la lingüística. El kinemorfema forma una unidad significativa (un cabeceo, un guiño de ojos, por ejemplo). Los fonemas de una lengua eligen entre los miles de sonidos que podrían requerirse; los kinemas efectúan una selección del mismo orden entre los millares de movimientos posibles del cuerpo y el rostro. En los Estados Unidos, Birdwhistell enumera unos sesenta (Birdwhistell, 1971, p. 259). Fonemas y kinemas son los materiales básicos cuya combinación en morfemas en el caso de la lengua, y en kinemorfemas en el del cuerpo, esboza la progresión del sentido sometido a la apreciación recíproca de los locutores en el contexto del intercambio. Los kinemorfemas se emparentan con las palabras, las construcciones kinemórficas complejas con las proposiciones, las frases o los párrafos. Su formulación física se mezcla íntimamente con el lenguaje.

Birdwhistell estudió durante varios años una secuencia de nueve segundos correspondiente a la videograbación de una psicoterapia familiar conducida por Gregory Bateson. En ella se ve a éste encender el cigarrillo de una joven. Mediante el recurso a la técnica (cortar el sonido, acelerar o lentificar las imágenes, etcétera) y a cuadros, Birdwhistell propone un análisis kinésico digno de un benedictino. Muestra el entrelazamiento de las actitudes de la joven y de Bateson, la sutil coreografía de sus movimientos dentro de un sistema interaccional que integra a sus participantes como elementos interdependientes. Cada acto de uno de ellos se convierte en "el contexto del otro" insertado en un marco ritual. Birdwhistell distingue tres modalidades diferentes de secuencias corporales: los *comportamientos instrumentales*: anudar un cordón, encender un cigarrillo, etcétera; momentos de diversión susceptibles de funcionar como signos en el corazón del intercambio: dan aplómo, son una manera de recuperar el aliento, de distenderse, de hacer más cómoda la relación. Facilitan simultáneamente una breve pausa en la discusión. Los *comportamientos demostrativos* explican con gestos actividades de bricolaje, pesca, episodios deportivos, etcétera. Los *comportamientos interacciona-*

les coinciden con los que Hall estudia en su proxémica: se trata de movimientos de avance, retirada o mantenimiento de la distancia en la relación con el otro, etcétera. Los *marcadores kinésicos* esbozan otra serie de gestos enraizados en las formas sintácticas del lenguaje verbal: "Se producen de ordinario, pero irregularmente, en situaciones de elocución en que aparecen formas pronominales ambiguas; donde el lexema no define claramente el tiempo, la posición, la posesión y la pluralidad; donde algunas proposiciones adverbiales parecen exigir un refuerzo o una modificación" (Birdwhistell, 1981, p. 171). Otros gestos (Birdwhistell entiende por gesto "morfos ligados") proporcionan un ritmo, una puntuación o acentúan el discurso (kinemas de acentuación o de junción). Así, por ejemplo, al final de una frase el locutor marca una breve pausa para retomar el aliento, resituarse su discurso, etcétera, y efectúa entonces un movimiento hacia abajo (cabeza, ojos, manos). El paso de una secuencia de habla a otra (*juntura*) no compete sólo a la oralidad, sino también a la gestualidad, y no sólo se escucha, también se ve.

A. Scheflen trabajó unos diez años con una minucia extrema sobre una secuencia de alrededor de treinta minutos en la que una joven esquizofrénica dialoga con su madre bajo la mirada de dos terapeutas. Scheflen describe en detalle el código gestual de los cuatro miembros en interacción, en coincidencia con los análisis de Birdwhistell y como su prolongación. Sugiere distinguir tres niveles kinésicos: el *punto*: la postura mantenida durante la exposición o la escucha de un "punto" particular, es decir, algunos segundos de una interacción oral. Observa la regularidad del retorno de los diferentes puntos puestos en juego, entre tres y cinco minutos según los individuos. La *posición* integra una serie de puntos y designa la postura del individuo durante la escucha de un punto de vista (algunos minutos); la *presentación* traduce el conjunto de la actuación concretada durante la interacción (Winkin, 1981, pp. 80-81), de una duración que va desde algunos minutos hasta varias horas. A la entrada y la salida del punto y la posición, Scheflen discierne el juego de los marcadores kinésicos puestos de manifiesto por Birdwhistell.

En el análisis kinésico, ni las gestualidades ni las mímicas, y tampoco las posturas de desplazamientos, pueden aislarse del sistema global de la comunicación, que también incluye la lengua, los silencios, la tonalidad de la voz, la distancia de interacción, la relación con el espacio y el tiempo, etcétera. No hay significaciones propias de un gesto o un movimiento. No es el individuo quien encarna el principio de análisis, sino la relación con el otro, es

decir, la comunicación como sistema al que cada uno aporta su contribución sin que el comportamiento de uno pueda comprenderse aisladamente. La comunicación es un proceso de canales múltiples del que el lenguaje no es el único privilegio. Si bien el habla es más portadora de la intención del sentido y se beneficia con la atención del actor, los movimientos del cuerpo contribuyen igualmente de manera esencial al intercambio.

Sin duda, pueden señalarse algunas analogías entre esos dos grandes sistemas de signos que son la lengua y la simbólica corporal, pero las diferencias siguen siendo esenciales. Los signos trazados por el cuerpo son más imprecisos, polisémicos y ambiguos que el lenguaje articulado. Como lo indican Feyereisen y De Lannoy, en el nivel de los movimientos corporales de interacción no existen equivalentes exactos del fonema. Este está desprovisto de sentido y sólo tiene existencia por su articulación con otros para constituir un morfema. Pero un gesto mínimo, generador de una diferencia en el sistema gestual global —un encogimiento de hombros o un guiño de ojos, por ejemplo—, dista de ser insignificante en sí mismo, aunque siga siendo equívoco. La doble articulación de un sistema formal y un sistema de sonidos rigurosos en su estructura conjunta no se aplica sin retoques, sin simplificación. Ese es el escollo que Birdwhistell encuentra en su camino. Sus hipótesis chocan con dificultades que en definitiva lo llevan a matizar sus posiciones iniciales, que identificaban en exceso el cuerpo con una lengua, con el riesgo de disolver la dimensión simbólica de los movimientos corporales. Si se borra la especificidad del cuerpo para reducirlo al lenguaje, no queda más que un simulacro de lenguaje, alejado de las sinuosidades de la vida corriente, un magnífico modelo formal pero sin utilidad para penetrar en los arcanos de la existencia. De modo que conviene detenerse en el camino, como Birdwhistell tuvo la prudencia de hacerlo.

Durante años, esperé que una investigación sistemática mostrara un desarrollo jerárquico estricto en que los kinos se derivaran de las articulaciones y los kinemorfos se construyeran en el seno de una gramática considerada como una frase kinésica. Pese a algunos avances alentadores, me veo obligado a decir que hasta ahora no logré descubrir dicha gramática. Del mismo modo, no conseguí aislar la simple jerarquía que buscaba. (Birdwhistell, 1970, p. 197.)

La semiótica de los movimientos del cuerpo y el rostro, o la de las posturas, no puede ser tributaria de las modalidades de enfoque de la lingüística estructural. El análisis de contexto que

siempre se impone cuando se trata de la simbólica corporal se opone a las tradiciones del análisis lingüístico centrado en un contenido verbal formal que flota más allá de las condiciones concretas del intercambio. Mantenido en ese marco, aquél conduce a un resultado un tanto decepcionante en el detalle, aun cuando se desprendan indicaciones interesantes sobre la forma.

El gesto como marcador cultural

En todo momento, aun solo, cada individuo difunde informaciones susceptibles de recogerse y analizarse. No es posible no comunicarse, es decir, producir signos que tengan sentido para quienes los reciben. Ni siquiera al callarse, desviar la mirada o fingir no haber escuchado una invitación (Le Breton, 1997). El rostro y el cuerpo registran mímicas de irritación, tedio, desdén, ira, gestos de impaciencia, etcétera. Tienen sentido para el interlocutor sensible y atento aunque no se hayan intercambiado palabras. Desde el momento en que un individuo se dirige a otro, maneja una multitud de signos y códigos que forman cuerpo con él: uso correcto de la lengua, recurso a un estilo de lenguaje susceptible de ser comprendido por el interlocutor, atención a lo que puede decirse o a lo que conviene callar, empleo de un discurso congruente con la situación, alternancia de los giros y tiempos del habla, de los usos del silencio, etcétera. Reglas no menos estrictas gobiernan el comportamiento físico de los individuos durante su intercambio verbal: gestos, mímicas, miradas, distancia, etcétera. Otros sistemas simbólicos, paralelos al lenguaje articulado, alimentan la comunicación. Embarcados en una interacción, los locutores se arreglan mutuamente con una trama de reglas. Una gramática de comportamientos indica a los actores la manera en que conviene situarse frente al otro.

Así, es casi inconcebible aislar cada componente del sistema general de la comunicación para hablar de “clave de los gestos” o de “lenguaje del cuerpo”, proponiendo cuadros de equivalencias entre una significación y un gesto, una psicología y una actitud, un carácter y una mímica o una forma particular del rostro. Volvemos a ello más en detalle en un próximo capítulo, en que tomamos el ejemplo de las lágrimas, la sonrisa o el lanzamiento de saliva. Un movimiento de izquierda a derecha de una mano o un fruncimiento