

MARCIN BROCKI

Krótką historia badań antropologicznych nad językiem ciała

A brief history of anthropological interest in body language

Summary: A brief history of anthropological interest in body language shows that at first it was taken to be an external problem, than marginal problem, and finally as one of the central problems of the discipline. It was recognized that studying body language gives an excellent opportunity for rethinking other aspects of culture.

Zainteresowanie, jakim współcześnie obdarzono „mowę ciała” nie jest czymś szczególnym na tle uwagi, jaką przywiązywano do niej już w wiekach wcześniejszych. W wieku XIX wielką popularnością cieszyły się badania nad gestami Greków i Rzymian, utrwalonymi w wytworach sztuki antycznej. Fascynowano się ilustrowanymi leksykonami i katalogami gestów mającymi pomóc w zrozumieniu „duszy” człowieka gestykulującego, już wtedy ceniono praktyczny wymiar tej wiedzy. Komentarze wyjaśniające znaczenie poszczególnych gestów i mimiki, stawały się niezastąpionymi podręcznikami mówców i kaznodziei [Jonca 1984, s. 4]. Właściwie doceniono ten „bezgłówny język” już znacznie wcześniej.

Znajomość gestykulacji, przynajmniej od czasów greckich, jest elementem integralnym i koniecznym retoryki, czyli sztuki skutecznego przemawiania [patrz: Bogucka 1994, s. 83; Gajda 1989, s. 41]: „Nie istnieje żadne działanie w życiu, gdzie owa sztuka poznania człowieka nie byłaby przydatna [...], pokazuje ona momenty korzystne dla podejmowania określonych działań lub zabierania głosu, naucza sposobu właściwego postępowania, a jeśli potrzeba zasięgnąć rady czy wskazówki, wówczas poucza, jak należy dokonać tego tak, aby odniosło właściwy skutek” [Dziechcińska 1996, s. 28] – twierdzą o fizjonomice i znajomości gestyki XVII-wieczni fizjonomiści. Ta praktyczna znajomość gestyki, będąc warunkiem skutecznego działania zostaje utrwalona, jako kodeks poprawnego i godnego zachowania mówcy.

Współczesność nie wyróżnia się szczególnie w swoich fascynacjach, oraz próbach manipulowania praktyczną wiedzą na temat języka ciała. „Kultura wyglądu” uczyniła z mowy ciała integralny element propagowanej wizji życiowego sukcesu. Media będące ważną składową „ciała konsumpcyjnego” [Bauman 1995, s. 90], nieustannie powielają informację, że „ciało jest twoją wizytówką”, że jest aktywnym uczestnikiem codziennych interakcji, skuteczniejszym od słów. Mowa ciała jest dziś nie tylko środkiem osiągania sukcesu (a więc jedynie narzędziem, po które sięga się w razie potrzeby), lecz jest integralnym elementem społecznego dyskursu związanego z systemem ekonomicznym.

Większość dużych firm organizuje specjalistyczne kursy dla swoich pracowników w zakresie komunikacji niewerbalnej, która ma być pomocna przy negocjacjach handlowych. Istnieją przygotowane w tym celu specjalistyczne podręczniki-leksykony gestów (zakres znaczeniowy gestu i kontekst jego pojawiania się jest w nich niezwykle mocno zawężony), a także instruktażowe filmy video, które próbują nadać wcześniejszym katalogom książkowym większą autentyczność, przez sytuowanie zachowań w konkretnym kontekście sytuacji¹. Politycy, szczególnie w okresie kampanii wyborczych, zwracają się do specjalistów zaj-

¹ W tzw. „Wideotece Menedżera”, ukazał się film „Mowa ciała”, produkcji B. D. I O Synergia, w reklamie którego czytamy: „Dzięki obejrzeniu tego filmu nauczysz się: odczytywać stan emocjonalny Twojego rozmówcy i nie zdradzać własnego; rozpoznawać i interpretować gesty, mimikę, postawę, spojrzenie i inne sygnały niewerbalne; oddziaływać na rozmówcę poprzez własne zachowanie. Tam gdzie w grę wchodzi emocje, aż 90% informacji płynie do nas z mimiki, gestów, postawy i własności fizycznych głosu. I są to informacje prawdziwe!”. W reklamie książki Alana Peasa [1992] czytamy: „„Język ciała” jest książką łatwą i przyjemną do czytania, która uczy ludzi każdej profesji i w każdym wieku, jak lepiej poznać siebie i innych, jak postępować, by się podobać i być lubianym, jak znaleźć właściwego partnera, jak oszukać współmałżonka, wykryć kłamstwo i zdradę, jak zdominować własnego szefa, jak przeprowadzać rozmowy, negocjacje i pertraktacje, aby prowadzone przez Ciebie przedsiębiorstwo dobrze prosperowało”. Jednak: „Wszystkie artykuły i książki na temat „języka ciała” («body language»), które miały rzekomo natychmiast uczynić z czytelnika eksperta li tylko na podstawie obserwacji zachowań ludzkich w czasie przyjęć towarzyskich, są całkowicie balaмутne. Główny błąd popularyzacji języka ciała, polega na tym, że jest on ukazywany jako zjawisko niezależne od człowieka, jako coś, w co można się przyodziać lub co można zdjąć tak samo, jak ubranie. Dalekie od przyjmowania powierzchownej formy komunikacji, którą można by świadomie manipulować, systemy NVC (Non Verbal Communication - M. B.) splecione są ściśle z tworzywem osobowości i z samym społeczeństwem, a nawet zakorzenione głęboko w sposobie, w jaki doświadczamy siebie jako mężczyznę lub kobietę. Bez owych nie pisanych i subtelnych systemów porządkujących olbrzymią różnorodność zdarzeń w życiu codziennym człowiek byłby jedynie maszyną” [Hall 1984, s. 121].

mujących się kinezyką, komunikacją niewerbalną i komunikacją społeczną w celu osiągnięcia rad, co do możliwie jak najskuteczniejszych sposobów pozasłownej sztuki przekonywania, swoistej „niewerbalnej erystyki”. Zresztą sukcesy kinezyki biorą się właśnie stąd, że efekty jej badań (przynajmniej w pewnym zakresie) nadają się do wszelkiego typu manipulacji. Aby mieć „dobre narzędzie” sterujące uczuciami należy przede wszystkim sięgnąć do jego wewnętrznych mechanizmów (czyli najpierw je ujawnić, odkryć - stąd usilne poszukiwania „gramatyki języka ciała”). „Paul Ekman [...] skatalogował ostatnio 7000 ekspresji twarzy, które według jego doświadczeń, mogą być użyte do dokładnego rozpracowania tego, co w danym momencie osoba odczuwa. Zainteresowanie kinezyką wykazuje także prasa popularna, czy najrozmaitsze samouczki: «kontroluj ręce przekonując i negocjując», «zadecyduj kiedy ktoś kłamie», «poznaj gesty przyjaźni i flirtu», «wykryj znużenie» płynie informacja z notki wydawniczej popularnego wydawnictwa «Jak czytać osobę jak książkę»” [Featherstone 1991, s. 190]. Przykładów nie trzeba mnożyć ponad miarę - wystarczy krótki przegląd literatury dostępnej na naszym rynku, która w tytule ma „mowę ciała”, czy „język ciała”².

Istnieją pewne zagrożenia związane z rozrostem wykorzystywania obecnie technik posługiwania się ciałem: „Ciało jako całość jest wciąż represjonowanym elementem w naszej kulturze, na ogół wierzymy (lub ciężko nam nie wierzyć) w szczerść polityka, gdy ten patrzy nam prosto w oczy z ekranu telewizora, lub szczerść aktorki, która błyszcząc zębami, zachwala pastę do zębów. W obu przypadkach przekaz werbalny użycza mocy przekonywania kontrolowanym trickom układów ciała, które oddziałują raczej na nieświadomość niż świadomość. Dopóki nie poświęcimy więcej uwagi mocy i możliwościom ciała, nie będziemy w stanie bronić się przed tego typu manipulacją” [Benthal 1976, s. 92].

Zagrożenia te okażą się mniejsze, gdy uświadomimy sobie złożoność języka ciała. Współcześnie podkreśla się raczej jego wielowymiarowe uwikłanie w tradycję kulturową, w kulturowe wyobrażenia związane z ciałem [por. Blacking 1977a, s. vi; Bauman 1995], w cały szereg zależności od wielu praktyk dyskursywnych, które powodują, że nie można myśleć o nim przez pryzmat samego gestu jako prostego wyrazu emocji³, elementu behawioru i jako praktyki wy-

² Większość dostępnych na polskim (i nie tylko) rynku księgarskim pozycji w tytułach których czytamy o „komunikacji niewerbalnej”, „mowie ciała” itp., zaliczyć można do tego nurtu. Są to m. in. prace: Pease [1992], Morris [1993], Jarzabek [1996].

³ Tak był postrzegany wszelki gest przez Darwina [1988], Lorenza [1973] i częściowo Eibl-Eibesfeldta [1987].

⁴ Co niejednokrotnie jest w badaniach antropologicznych potwierdzane; patrz np.: Efron [1972], Hall [1978, 1984, 1987], Piątkowski [1981], Goździak [1983], Calbris [1990]. Hall pisze wręcz, że: „Pozawerbalne systemy są ściśle związane z przynależnością etniczną - w gruncie rzeczy są istotą etniczności” [Hall 1984, s. 121].

łącznie gestu. Język ciała jest bowiem częścią kulturowej tożsamości⁴, częścią procesu interpretowania znaków kultury (a zatem i społecznie podzielanej wiedzy), co więcej jest częścią ogromnego procesu sensotwórczego w obrębie szerszych struktur społeczno-politycznych. Według Bourdieu: „[...] wszelkie ideologie związane z określonym postrzeganiem rzeczywistości uruchamiane są na poziomie zwykłych codziennych działań. W każdym akcie mowy i każdym pozornie nic nie znaczącym geście przejawia się zawsze cały porządek społeczny wraz z właściwymi mu podziałami i nierównościami” [cyt. za: Jacyno 1997, s. 9]. Gdzie indziej stwierdza, że to właśnie w najbardziej automatycznych gestach, z pozoru nic nie znaczących technikach ciała, jak np. obrót ręki czy sposób chodzenia, siadania, wycierania nosa, sposobach poruszania ustami przy jedzeniu i mówieniu, tkwią i są wraz z tymi działaniami uruchamiane najbardziej fundamentalne zasady konstruowania i wartościowania świata społecznego [por. Jacyno 1997, s. 95].

Formy zachowań są bez wątpienia częścią szerszego kontekstu społecznego i tylko jako część tego kontekstu mogą być przedmiotem interpretacji antropologicznej, nie jako mechanika ruchów⁵, lecz znaczące elementy porządku kulturowego, o czym powołując się na przykład kultury średniowiecznej pisze Elias [1980, s. 87]: „[...] formy zachowań przy stole nie są czymś, co da się wyizolować z kontekstu społecznego. Są one wycinkiem - i to bardzo charakterystycznym wycinkiem - ogółu społecznie ukształtowanych form zachowania. Standard ich odpowiada ściśle określonej strukturze społeczeństwa. [...] Owe formy zachowania ludzi średniowiecza były nie mniej ściśle powiązane z wszystkimi przejawami ich sposobu życia, z całą strukturą ich egzystencji, niż nasze formy zachowania i nasz kodeks towarzyski z naszym sposobem bycia i strukturą naszego społeczeństwa”. Stąd analiza form zachowania jest integralną i konieczną częścią analizy wszelkich kulturowych działań, tzn. takich, w których związek języka ciała i innych elementów badanego fragmentu zjawisk kulturowych jest rzeczywisty, szczególnie w tych przypadkach, gdy mamy do czynienia z gestem jako trwałym i niezbędnym elementem nadrzędnej całości, np. obrzędu, rytuału czy obyczaju [por. Dziechcińska 1996, s. 122, por. Bogucka 1994, s. 81, 95]. W tym kontekście uzasadnione staje się myślenie o geście, a szerzej o całym języku ciała, jako o pewnym systemie, lub podsystemie, tak silnie akcentowane przez strukturalistów.

⁵ Peter Winch stwierdza, że zachowania ludzkie „[...] nie są po prostu bardziej skomplikowane niż ruchy ciał fizycznych, lecz są od nich jakościowo różne, gdyż pojęcia, którymi zwykle (a więc w życiu codziennym) je opisujemy, należą do innego systemu pojęciowego” [cyt. za: Krasnodębski 1986, s. 230]

Antropolog poszukuje kodu kulturowego organizującego język ciała, poszukuje odniesień i analogii pomiędzy tym (gestem i ciałem) a innymi systemami semiotycznymi w ramach danego porządku kulturowego. W tym sensie należy obecnie rozumieć termin „system gestyczny”. Ma on odzwierciedlać złożony i systemowy charakter tych odniesień, a nie wskazywać na obszar działań zorganizowanych na wzór języka naturalnego, a określanych jako języki znaków (takich, jakimi posługują się np. głuchoniemi). Z kolei termin „język ciała” (kategoria najbardziej ogólna) rozumiany jest jako wspólna płaszczyzna kognitywna łącząca praktyki ciała, czyli społeczne wizerunki ciała i konstruowane w oparciu o nie określone porządki kulturowe („dyskurs ciała”), gest oraz działania i praktyki kulturowe znaczeniowo z nimi związane.⁶

Dotychczas w antropologii oddzielnie traktowano gest i ciało, jako odseparowane obszary kultury (rozłączne w stosunku do istotnych jej treści), rozwijając do ich interpretacji rozłączne techniki i metodologie. Gest naśladowując naturę zjawisk nie sytuował się po stronie działań kulturowych, lecz naturalnych.

Język ciała jako znacząca całość pojawia się w antropologii sporadycznie i marginalnie, na ogół jako dodatek i ciekawostka przy okazji innych rozważań⁷. Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze przez dominującą perspektywę psychologiczną i biologiczną w interesującym nas obszarze zainteresowań. Po drugie ze względu na logocentryczną strukturę wiedzy antropologicznej. Obie kwestie wymagają wyjaśnienia.

Pierwsza perspektywa korzeniami tkwi w XVIII-wiecznej dyskusji o uniwersalizmie „mowy gestycznej”. Próbowano wówczas uzasadnić twierdzenie o wyższości mowy gestycznej nad językiem naturalnym, wspierając się tezami autorów starożytnych i renesansowych [Dziechcińska 1996, s. 33]. „Ukształtowało się przekonanie, że gesty były językiem wstępnym i uniwersalnym ludzkości, poprzedzającym uformowanie się nie tylko języków narodowych, lecz również i pisma. Tym sposobem uniwersalizm komunikacji gestycznej miał być studium poprzedzającym późniejsze zróżnicowanie języków, podobnie jak pismo hieroglificzne Egipcjan poprzedzałoby pismo alfabetyczne. Gesty były więc definiowane jako hieroglify ucieleśnione, ruchome i efemeryczne. Francis Bacon około roku 1600 nazwał je mianem «hieroglifów ulotnych»” [Dziechcińska 1996,

⁶ Choć często nie wypowiada się wprost tej intuicji, to każda dyskusja etnologiczna o komunikacji niewerbalnej, geście czy ciele dotyka wciąż, od samego początku zainteresowań tą problematyką, struktury myślenia, która pozwala ciału uczestniczyć w procesie komunikacji, która pozwala na traktowanie „ciała jako źródła informacji” [patrz: Fast 1970, s. 9].

⁷ Sposób pojawiania się tematyki języka ciała w pracach antropologicznych omawia krótko Blacking [1977, s. vi-vii; patrz także: Sebeok 1978, s. 134 - 135].

s. 115; por. Morgan 1887, s. 3; Derrida 1975, s. 77-78]. Tak samo twierdzi Condillac: „Gesty, ruchy twarzy i dźwięki nieartykułowane oto,[...] pierwsze sposoby, jakie mieli ludzie, by zakomunikować swe myśli” [cyt. za: Todorov 1991, s. 71]. We współczesnym uzasadnieniu takiego stanowiska czytamy: „[...] gest jest pierwszy, gdyż stanowi część czynności, na którą wskazuje; dochodzimy do stopnia zerowego znaku, ponieważ ten znak znaczy siebie samego” [za: Todorov 1991, s. 72; patrz też: Umiker - Sebeok, Sebeok 1980, s. 18].

Upatrywano również w języku gestów momentu rozłączenia porządku natury i kultury, przypisując mu wartości obu porządków⁸: „Ludzka zdolność używania słowa, a nawet ruchów, jako symboli myśli i środków udzielania ich innym, stanowi jeden z punktów, w którym widzimy najjaśniej, jak on opuszcza towarzystwo gatunków niższych i wkracza na drogę zdobyczy w wyższych dziedzinach umysłowych” [Tylor 1889, s. 54; patrz też: Ciołek, Olędzki, Zadrożyńska 1976, s. 16]. Do gestu przyłgnęły określenia: „najstarszy język ludzkości” [Godzic 1990, s. 114], „mowa pierwotna” [Derrida 1975, s. 77; Hewes 1973, s. 5; Todorov 1991, s. 71 - 72], a więc i „mowa uniwersalna” [Tylor, Wundt, Morgan, Condillac]. „Mimika i gestykulacja są odwiecznym i znanym wszystkim ludziom sposobem porozumiewania się. Niektórzy badacze twierdzą wręcz, że istnieje pewien odrębny sposób komunikacji - langage somatique (Greimas) czy body language (Birdwhistell), system bezdźwięczny, wizualny; ekwiwalentny i paraleny wobec języka mówionego. Różne są poglądy na temat stopnia uniwersalności tego kodu. Erich Fromm utrzymuje, że jest on jedyną wspólną mową rozwiniętą przez rodzaj ludzki” [Krawczyk 1983, s. 137; por. też: Umiker - Sebeok, Sebeok 1980, s. 15 - 16, 18]⁹.

Gest, twierdzono, łączy nas z najstarszą przeszłością ludzkości: „Co do gestów, to wiele z nich stale używanych przez własny i inne narody, musiało przechodzić z pokolenia na pokolenie od pierwotnych wieków ludzkości: kiedy mówca schyla głowę lub podnosi groźącą rękę, odpycha od siebie mniemanego natręta, wskazuje na niebiosa, liczy swych przyjaciół lub wrogów na pal-

⁸ Jak zauważył Leach [1972, s. 315], sprawa rozdziału na to co ludzkie i zwierzęce dla wcześniejszych generacji antropologów wydawała się jasna, rozdzielenie sprowadzało się do różnicy między tym co wyuczone i wrodzone, lecz współcześnie coraz więcej danych antropologicznych i semiotycznych (również z zakresu tzw. zoosemiotyki) podważa tą pewność. Obecnie różnica między kulturą i naturą jest jedynie narzędziem z repertuaru strategii metodologicznej, nie ma natomiast waloru „obiektywnego”.

⁹ W podobnym duchu wypowiada się Erving Goffman kiedy twierdzi, że „[...] można przestać mówić, lecz nie komunikować ciałem”, i stąd wyprowadza wniosek o uniwersalności języka ciała, dla niego jest on ogniwem łączącym cały świat ludzki [por. Goffman 1963, s. 35].

cach” [Tylor 1889, s. 123]. Współcześnie dają się słyszeć podobne głosy: „Gesty ekspresyjne są jakby «pierwszą mową»” – twierdzi Maurice Merleau-Ponty [cyt. za: Migasiński 1995, s. 52]. Stąd też powstała i wciąż jest aktualna kontrowersja, czy aby język werbalny nie pojawił się jako rozwinięcie języka niewerbalnego, w szczególności z „mowy gestu”.

Myśl pozytywistyczna, zakotwiczona w kartezyjskiej dwoistości świata, natury i kultury, romantycznie (a jednak) upatrywała w języku gestów ostatniego, niezepsutego, moralnie czystego bastionu natury, pośród skonwencjonalizowanych i skomplikowanych (stąd mogących budzić moralne sprzeczności i niepokoje) form porozumiewania się za pomocą języka werbalnego [por. Farnell 1994, s. 937].

XVIII i XIX wiek nieustannie rozpatruje gest na płaszczyźnie relacji natury i cywilizacji, człowieka i zwierzęcia, rozumu i emocji: „Zewnętrzny ruch ciała i twarzy, jeden z pierwszych przejawów uczuć, jakie człowiek otrzymał od Natury. Gest jest i będzie zawsze językiem wszystkich nacji. Można go dostrzec w każdym klimacie. Sens głosu, wszelkie poruszenia twarzy i ciała stały się przejawem emocji człowieka, stały się językiem pierwotnym” [Dziechcińska 1996, s. 118]. Podobnie twierdzi Tylor [1997, s. 95]: „Chociaż istnieje wielka różnorodność w znakach, używanych przez pojedyncze plemiona (Tylor pisze o językach migowych Indian preerii - M. B.), ta droga porozumiewania się jest tak naturalna na całym świecie, że gdy jakichś ludzi obcych - np. Lapończyków - sprowadzono na pokaz do naszych wielkich miast, znajdowali oni rozrywkę w osamotnieniu, spotkawszy się z dziećmi głuchoniemymi, z którymi zachwyceni od razu zaczęli rozmawiać ogólnym językiem znaków. Giesty, dające się zrozumieć tą drogą, muszą należeć do rodzaju naturalnych, tłumaczących się wyraziście”.

Tylor uważał gestyczny język znaków jako bardziej «naturalny» i stąd bardziej prymitywny od mowy czy pisma [Tylor 1997, s. 95]. „Wyższa klasa ludzi w wiktoriańskiej Anglii traktowała gestykulację jako działanie naturalne, i stąd jako prymitywne [...]. Jako cecha okresu dzikości w ewolucji człowieka, i w istocie jako jedyna «expressive recourse» prawdziwych dzikich, mogła być traktowana jako zarówno uniwersalna i fundamentalnie inwariantna: w tym świetle stała w zupełnym kontraście do precyzyjnego języka ludzi wykształconych - szczególnie Europejczyków, których różnorodność językowa była znakiem ich transcendentnej jedności” [Herzfeld 1987, s. 136]. Stąd też wzięta się kulturowa skłonność do ograniczania, „opanowywania” gestykulacji i kontroli emocji. Umiejętność ta stała się wyznacznikiem przynależności do odpowiedniej klasy społecznej, łączyła się i nadal się ją łączy z „poziomem ucywilizowania”, „ukulturalnienia”, ze statusem społecznym. Mechanizm wytwarzania i utrzymywania różnic w obrębie klas społecznych z poziomu działań komuni-

kacyjnych związanych z ciałem został przeniesiony (choć tu oddziaływania są raczej wzajemne) na relacje narodowe i etniczne. Oto bowiem, jak pisze Drissen [1993, s. 241 - 242]: „Stereotyp intensywnie gestykulujących Hiszpanów doskonale wpisuje się w całościową symbolikę rozdziału na południową i północną Europę, która powtarza anatomię ciała. Gestykulujące południe wiązane jest z tym, co afektywne i spontaniczne, a bardziej wstrzemięźliwa północ z tym, co racjonalne (werbalne) i z funkcjami kontrolnymi.”

Na źródłowy, czyli pierwotny charakter gestu w stosunku do języka mówionego wskazywał już w roku 1626 Giovanni Bonifaccio w „L'arte de cenni”, gdzie sformułował tezę o poprzedzającej język artykułowany mowie gestów [por. Jonca 1984, s. 4]. W XVIII w. uważano, że poznanie gestów może pomóc w poznaniu natury języka, ponieważ stanowią one jego część bazową: Wg Condillaca mowa artykułowana, która jest etapem wtórnym ewolucji sposobów komunikowania, jedynie uzupełnia mowę mimiczną [por. Derrida 1975, s. 77]. „Condillac operuje dwoma pojęciami: pojęciem mowy (langage) i pojęciem języka (langue), przy czym termin «język» występuje u niego w dwóch znaczeniach. W jednym z nich pojęcie języka jest podrzędne względem pojęcia mowy. Mowa to «sztuka komunikowania swych myśli». Condillac wyróżnia dwa jej rodzaje: mowę znaków ekspresyjnych, które określa jako mowę działania [...], i mowę dźwięków artykułowanych [...]. Ten drugi rodzaj mowy utożsamia z językiem. Mowa znaków ekspresyjnych jest bądź naturalna, bądź sztuczna. Spontaniczne gesty, mimika, głosy nieartykułowane - to znaki naturalne, powstające w wyniku przystosowania się naszych narządów ciała [...]. Te sposoby zachowania się są tworzywem mowy artykułowanej” [Dąbska 1967, s. 539; por. też: Leroi-Gourhan 1993]. Choć samo zagadnienie stało się ofiarą naukowej cenzury jako zbyt metafizyczne, obecnie ponownie próbuje się do niego wrócić i to na gruncie „naukowego” językoznawstwa [patrz: Armstrong, Stockoe, Wilcox 1995].

Naukowe zainteresowania systemami gestycznymi nie potrafiły wyjść także poza ścisły psychologizm, przypisujący gestom wyłącznie funkcję reprezentowania stanów wewnętrznych człowieka. Gest miał być zewnętrzną i przypadkową (tzn. nie intencjonalną) powłoką dla emocji i tylko jako taki poddawał się badaniom i obserwacji. Bateson uważał gestykę za bardziej przypadkową, w mniejszym stopniu poddaną kontroli wolicjonalnej niż język mówiony: „[...] nasza ikoniczna (wizualna) komunikacja służy zadaniom całkowicie odmiennym od tych, które odgrywają rolę w języku. W rzeczywistości odgrywa rolę w sytuacjach, dla których język mówiony jest niewłaściwym środkiem wyrażania [...]. Okazuje się, że omawianie komunikacji niewerbalnej jest ściśle powiązane z określonymi rodzajami relacji (więzi) - miłością, nienawiścią, respektem,

strachem, zależnością etc. - zachodzącymi pomiędzy jednostką a środowiskiem [...]. Ważne jest, przeto, by owo omawianie (wyrażanie) było realizowane przez środki, które są relatywnie nieświadome i tylko niedoskonale podporządkowane świadomej kontroli” [cyt. za: Dul 1995, s. 45]. W epoce „przednaukowej” (przedkarterzjańskiej), pojmovano gest analogicznie, lecz w kategoriach teologicznych: gest był znakiem stanu duszy [patrz np.: Jonca 1984, s. 6; Kendon 1992, s. 225; Farnell 1995, s. 929 - 937]: „[...] zewnętrzna ogląda jest wynikiem pięknie ukształtowanej duszy” twierdził Erazm z Rotterdamu [cyt. za: Elias 1980, s. 67]. To, co wewnętrzne uzewnętrzniało się zarówno w fizjonomii jak i zachowaniu. Mikołaj Rej pisał: „A poznasz wnet i z postawy sprawy i postępkę umysłu uniesionego. Bo poznasz wnet gniewliwego, poznasz dobrotliwego, poznasz skąpego, także marnotrawnego, poznasz smętnego, poznasz wesołego, poznasz mężnego, poznasz bojaźliwego, a także i od innych przypadków przyrodzenia każdego. Bo wnet tępego i bojaźliwego uźrżysz, gdy co chce poważnego mówić, aliści on piętą wierci, palce skubie, brodę muszcze, postawki stoi, rzekomo szepluni, umizga się jako czapla w kobielei, a każde słówko na troje przekąsi. Ale gdzie umysł stateczny, poczciwym umysłem ozdobiony, a iż na się nic wszetecznego nie czuje, czegoby się powstydać miał, tedy już i wzrok, i słowa, i postawa jako u orła, co wszystko w słońce patrzy [...]” [cyt. za: Bogucka 1994, s. 82 - 83]. Komentując rozprawę Erazma z Rotterdamu „De civilitate morum puerilium” Elias pisze: „Postawa, gesty, ubiór, wyraz twarzy, owo zachowanie «zewnętrzne», o którym traktuje rozprawa, jest wyrazem tego, co tkwi w człowieku, co wyraża jego istotę” [1980, s. 66 - 67]. Nie jest to oczywiście typ poznawczej struktury charakterystyczny wyłącznie dla średniowiecza, lecz typ uniwersalny: „Badania prowadzone np. przez W. Wellsa i B. Sieglę wykazały, że istnieje społeczna motywacja wiązania określonego wyglądu zewnętrznego człowieka z typem osobowości, jaki reprezentuje [...]” [Banach 1979, s. 186; por. też: Melosik 1996, s. 75 - 99]¹⁰.

Dla większości etnologów¹¹, „gesty” pozostają wciąż domeną psychologów sytuując się po stronie zindywidualizowanych i motywowanych fizjologicznie zachowań, a nie po stronie działań kulturowych, w przeciwieństwie do rytuałów, obrzędów itp. W ramach tego sposobu myślenia gest pozostaje zwy-

¹⁰ W codziennych interakcjach dokonujemy nieustannie takich zabiegów klasyfikacyjnych na podstawie wyglądu, czyli odnajdujemy na ciele znaki czegoś nieobecnego - potrafimy rozróżnić styl życia, status społeczny, rodzaj wykonywanej pracy, usposobienie, itd.

¹¹ Ponieważ akceptują najczęściej pokarterzjańską i chrześcijańską koncepcję ciała (ciało - przedmiot wiedzy) i wiedzy (rozdzielonej między podmiot i przedmiot, fakt i teorię, itd.).

kłym wyrazem, uzewnętrznieniem emocji, a więc pomija się zupełnie jego wkład w możliwości poznania struktury społecznej czy pewnych praktyk i wzorów kulturowych.

Podobnie ciało - aby pozbawić je nieodłącznej perspektywy biologicznej i usytuować w centrum dyskursu etnologicznego, potrzebny był przełom w badaniach nad mityczną¹² strukturą myślenia, z których wynika, że ciało odgrywa poważną, jeżeli nie decydującą rolę w kulturowej strukturalizacji świata i komunikacji. Trudno zatem wyobrazić sobie poważną dyskusję nad rekonstrukcją symbolicznej struktury świata danej zbiorowości bez wcześniejszej wiedzy na temat kulturowych wyobrażeń ciała [por. np.: Douglas 1973; Firth 1990, s. 241 - 247]. Stąd języka ciała nie należy traktować wyłącznie jako ekspresji, środka ujawniania emocji, sposobu wyrażania.¹³ Gdybyśmy jednak taki punkt widzenia przyjęli, okazałoby się, że bezprzedmiotowe stają się w tej materii wszelkie dociekania etnologiczne - język ciała jest tu bowiem związany z biologią i psychiką człowieka, odpowiednio więc biolog i psycholog mają do niego pełniejszy dostęp niż etnolog. Takie stanowisko długo pokutowało w etnologii.

Jednak skoro wyjaśnienia biologiczno - psychologiczne mijają się z celem etnologii (pułapka, której nie uniknął choćby funkcjonalizm), czyniąc dyskusję etnologiczną nad językiem ciała bezprzedmiotową, należało je albo zarzucić, albo przywrócić się językowi ciała tak jakby był integralną częścią kultury, jedynie w jej obrębie możliwym do zrozumienia i interpretacji. Etnolog nie powinien ignorować psychologiczno-biologicznych elementów działań kulturowych, lecz nie powinien też, przede wszystkim, ograniczać się do stwierdzenia faktu biologicznego podłoża wszelkich działań semiotycznych.

Etnolodzy, jak widać, poszukując odpowiedzi na pytanie o to, co ma większe znaczenie dla zachowania się jednostki ludzkiej - czy jej obiektywna sytuacja społeczna, lub raczej społeczno-kulturowa, czy też wewnętrzne dyspozycje człowieka [Burszta 1984, s. 13 - 14] stanęli przed poważną przeszkodą. Pozycja języka ciała, między interpretacjami biologicznymi a kulturologicznymi stawia przed badaczami kultury wyzwanie rewizji podstaw dotychczasowego sposobu myślenia, a raczej podstawowych pojęć określających horyzonty

¹² W sensie jaki nadał temu pojęciu Claude Levi-Strauss.

¹³ Drissen [1993, s. 238] pisze o tym, że w wielu opisach gestykulacji ludzi z kultur śródziemnomorskich, zarówno opisach sporządzanych przez podróżników, turystów jak i naukowców, pojawiają się błędne interpretacje tejże gestykulacji, jako ruchów instynktowych, spontanicznych, wyrażających emocje („zwierciadło południowego temperamentu”), choć w gruncie rzeczy jest ona w tym „spontanicznym wyrazie” silnie skonwencjonalizowana.

poznawcze etnologii¹⁴. Okazuje się bowiem, że kategoria „języka ciała” przekracza dotychczasową dychotomię kultury i natury, czy wręcz, w skrajnej interpretacji, ją unieważnia [por. Bourdieu 1977; Bourdieu 1990]. Cieleśność jako warunek istnienia życia biologicznego grup społecznych, jest jednocześnie warunkiem koniecznym zaistnienia życia społecznego - ciało biologiczne jest równocześnie ciałem społecznym (tzn. ciało staje się uniwersalną matrycą społecznego uporządkowania świata) [por. Douglas 1973; Levi-Strauss 1969; Turner 1991]. Myśl mityczna wyprowadzi z tej równoważności podstawowe relacje łączące człowieka (istotę zarazem biologiczną i kulturową) ze światem (konstrukcją zarazem niezależną i stworzoną przez człowieka), antropologia znajdzie stąd w cieleśności punkt wyjścia dla badań nad „gramatyką kultury”. Lecz cieleśność i związane z nią „sposoby posługiwania się ciałem” są punktem, w którym następuje rozdzielenie lub, jak kto woli, połączenie porządków natury i kultury. Problematyka ciała została przez antropologów uwikłana w rozstrzygnięcia dotyczące samej definicji człowieka, a ta nie potrafiła obyć się, w świecie „platońskiej metafizyki obecności”, świecie współczesnej nauki, bez konstytuującej ją dychotomii. Krąg możliwych odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, został zamknięty w nieodłącznych dychotomiach, z jednej strony biologii i uniwersalizmu, a z drugiej strony kulturowego relatywizmu¹⁵. Współcześnie etnologowie i semiotycy są zgodni - język ciała i formy zachowań są po części funkcją kultury, a po części gatunku *homo sapiens sapiens* [patrz: Blacking 1977b; Sebeok 1980]. „I chociaż wygląda na to, że rozwój kultury jest czynnikiem decydującym w ewolucji biologicznej współczesnego człowieka to musimy zakładać, że także pewne rodzaje biologicznych i behawioralnych przemian tłumaczą określone wartości kultury ludzkiej” [Blacking 1977b, s. 3; patrz też: Ellen 1977a, s. 368; Levi - Strauss 1993, s. 198 - 202].

Jednak te biologiczne i behawioralne podstawy działań potrzebują kulturowego gruntu, aby zaistnieć w świadomości społecznej, co więcej, aby również mieć określoną formę w społecznej nieświadomości¹⁶. Jak pisze Clifford Geertz: „Nie kierowane przez wzory kulturowe - zorganizowane systemy znaczących symboli - ludzkie zachowania nie byłyby możliwe do poznawczego

¹⁴ Próbą rzeczowej dyskusji wokół tych problemów jest zbiór materiałów pokonferencyjnych „The anthropology of the body”, pod redakcją Johna Blackinga [Blacking 1977].

¹⁵ Pełna dyskusja nad uniwersalizmem i relatywizmem, nad antropologicznymi definicjami człowieka w badaniach dotyczących problematyki ciała została przedstawiona m. in. przez: Farnell [1989], Turner [1991], Brocki [1994].

¹⁶ W gruncie rzeczy trudno sobie wyobrazić te postaci „świadomości” jako „byty realne”, raczej są to tymczasowe i użyteczne konstrukcje, dla których Bourdieu znalazł szczęśliwsze określenie „habitus”.

opanowania, byłyby zwyczajnym chaosem bezcelowych aktów i eksplodujących emocji. [...] nie istnieje coś takiego jak natura ludzka niezależna od kultury” [Geertz 1973, s. 46].

Drugą przyczyną marginalizacji języka ciała jako obszaru badań w etnologii była wspomniana logocentryczna struktura wiedzy antropologicznej. Łatwo zauważyć, że o geście często myśli się i pisze przez pryzmat estetyki ruchu (gest w teatrze, kinie, tańcu), co powoduje myślenie o nim w kategoriach ikony, obrazu i takie też jego odczytywanie, choć jest to zazwyczaj odczytywanie wtórnych interpretatorów - badaczy, teoretyków, piszących o języku ciała. Z drugiej strony, jak wspomniałem, a co nie pozostaje bez związku z omawianym typem myślenia, próbuje się także zawęzić jego rozumienie do płaszczyzny wyrazu uczuć - tu gest jest ikoną emocji. Nieodłącznie próbowano zinterpretować gest jako wyraz, nie jako część procesu sensotwórczego i całościowego działania komunikacyjnego, lecz stateczny wystawiony komunikacji pomnik. „Lacan podkreślił z naciskiem konieczność uwolnienia się od schematu teorii informacji i jej kategorii: zasadniczą funkcją języka nie jest informacja, ale ewokacja. «Szukam w słowie odpowiedzi drugiego człowieka; mnie zaś konstituuje - jako podmiot - samo moje pytanie»” [Sławińska 1990, s. 212; por. też Gadamer 1993]. Uwalnia więc język z sięgającej czasów Platona tradycji ujmowania języka w kategoriach logofono-centryzmu¹⁷. To właśnie logocentryzm (utrwalający dominację duszy nad ciałem, podmiotu nad przedmiotem, mowy nad innymi środkami wyrazu) metafizycznie uprzywilejowany przez naukę nowożytną [por. np. Banasiak 1989; Amsterdamski 1994, s. 80 - 84], powodował myślenie o ciele i geście jako zewnętrznych, irracjonalnych i nielogicznych w stosunku do uporządkowanych i racjonalnych procesów poznawczych. Zatem podważenie logocentryzmu jest, między innymi, przyczyną szerszego zainteresowania obecnie tematyką gestu i języka ciała [patrz: Kristeva 1978, s. 265]. Zwrot zainteresowań w etnologii, który pozwolił na zaistnienie problematyki języka ciała w obszarze jej badań, miał zatem charakter metodologiczny i jest częścią szerszego procesu reorientacji współczesnej humanistyki.

Pierwszym krokiem na tej drodze było pojawienie się teorii kultury jako komunikacji. W zgodzie z tą teorią odchodzi się od stanowiska psychologizującego w kierunku ujęć sytuujących ciało i gest w obrębie zjawisk o charakterze znakowym i systemowym. Powoduje to znaczne „zbliżenie do siebie” ciała i gestu, ponieważ system znakowy ciała jest składową systemów gestycznych. Jednak dopiero krytyka logocentryzmu i jego dekonstrukcja powodują usytuowanie ciała i gestu w obszarze procesów sensotwórczych (po stronie zarezer-

wowanej do tej pory dla umysłu) - język ciała staje się strukturą myślenia umożliwiającą interpretację ciała jako medium komunikacji. Język ciała, rozciągnięty poza funkcje reprezentacji, staje się częścią szerokiego procesu kulturowego powoływania (negocjowania) znaczeń. Aby można było w tej perspektywie traktować język ciała, należy założyć, że powinien mieć on postać uporządkowanych, kodowalnych i dekodowalnych reguł - czyli postać tekstu, który organizuje społeczne wyobrażenia związane z ciałem, ruchy ciała oraz działania komunikacyjne, z którymi są one związane w spójną praktykę sensotwórczą.

Język etnologii presuponował rozdzielenie (metafizykę platońską). Wobec tego traktowanie ciała i gestu łącznie, jako elementów tego samego procesu, wymusza refleksję nad samym antropologicznym językiem opisu zachowań i językiem opisu ciała. Język opisu wpływa bowiem na postrzeganie (dostrzeganie lub pomijanie) określonych struktur klasyfikacyjnych, w obrębie których osadzone są gest i ciało.

Porzucenie dyskursu „separacji” pozwala na traktowanie ciała i gestu jako nierozdzielnych elementów kultury, funkcjonujących w mitologiczno-symbolicznej strukturze świata danej zbiorowości (posiadających zatem własności i podlegającym regułom tej struktury). Zatem interpretacja ciała i gestu nie może pozbawiać ich tego kontekstu, nie może redukować złożoności „języka ciała”, ani wskazywać na jedno źródło znaczeń, czy jeden zespół reguł generujących znaczenia, zwłaszcza, że ciało posiada w kulturze ogromną moc modelującą. Jak pisze Iwanow: „[...] im wyższa jest funkcja modelująca systemu (tj. im większą liczbę obiektów znajdujących się poza tym systemem on modeluje), tym trudniej jest go sformalizować [...]” [Iwanow 1977, s. 97].

Język ciała nie jest właściwością części ciała, nie jest przypadłością ludzkiego organizmu. Nie należy wyłącznie do jego biologii, psychiki, nie jest też sumą elementów związanych z technikami poruszania się i zachowywania (zewnętrznych i widocznych działań). Jest to raczej zarówno praktyka (praktyczne działania komunikacyjne) jak i związana z nią określona struktura myślenia pozwalająca uczestnikom danej kultury na poprawne zachowanie i jego interpretację, na „czytanie ciała”.

Badania nad językiem ciała były i są nadal, choć w mniejszym stopniu, bardzo rozproszone. Problematykę tą podejmowało ludoznawstwo (już Jacob Grimm), socjologia, historia, filozofia, psychologia społeczna, pedagogika, lingwistyka, folklorystyka, nauki o teatrze, semiotyka, paralingwistyka, kinezyka, proksemika, etologia, etnologia i antropologia kulturowa [por. Ciołek 1973, s. 59; Ciołek 1975, s. 139 - 148; Wehse 1986, s. 785-786; Csordas 1999, s. 187-193]. Również w obrębie samej antropologii badania te podejmowane są w ramach różnych zainteresowań szczegółowych (w ramach antropologii: medycznej, przemocy, przestrzeni, tańca, emocji [por. Csordas 1999, s. 189-193]),

¹⁷ Dokładnie omawia kwestie kształtowania się tej metafizyki i jej funkcjonowania w humanistyce współczesnej, np. Gadamer [1993], oraz Banasiak [1989].

w szczególności zaś przez tzw. „antropologię ciała” (zalicza się tu część prac takich badaczy jak np.: Thomas Csordas, Anthony Synnott, Margaret Lock, David Howes).

Pierwsze prace naukowe poświęcone tematyce „języka ciała” pojawiają się wraz z zainteresowaniami nad naturą języka w ogóle, ale również później w refleksji teoretycznej nad językiem pojawiają się rozważania na temat gestów [patrz np.: Tylor 1889, Wundt 1901], szczególnie dotyczące języka znaków i skodyfikowanych systemów gestycznych¹⁸. W końcu badania nad gestem i językami znaków stają się osobnym obszarem zainteresowań. Od początku XX wieku pojawia się wiele prac sumujących dotychczasowy dorobek na ten temat [patrz np.: Benthall, Polhemus, 1975; Critchley, 1939; Harper, Wiens, Matarazzo, 1978; Morris 1979].

Od niedawna pojawiają się także pierwsze prace nad gestami towarzyszącymi mowie (gestykulacja), w których i dzięki którym zwraca się uwagę na szerszy proces, w którym zawartość wypowiedzi przeistacza się w reprezentację, czy na sposób w jaki gesty towarzyszące mowie służą jako nośnik znaczenia [Kendon 1992, s. 225].

Moment, w którym zaczęto wiązać ze sobą gest i język jest lokalizowany bardzo różnie, jednak wiadomo, że około wieku XVII nie próbowano jeszcze analizować w sposób systematyczny tych związków: „[...] od czasów Francis’a Bacona, uczeni zainteresowali się gestem i jego związkami z językiem. Niemal wszystkie początkowe podejścia, nie były systematyczne i nie kładły szczególnego nacisku na znaczące elementy gestów. Początki nowego podejścia widoczne są w pracach LaPierre’a i Farnsworth’a, którzy poświęcili cały rozdział pracy gestom, gdzie definiują je jako «każde, jawne symboliczne zachowanie»” [Brewer 1953, s. 232]¹⁹. Prace te były dość przypadkowymi kolekcjami gestów, charakterystycznych dla określonych, wybranych również przypadkowo jak gesty w kolekcji, grup społecznych lub etnicznych²⁰.

Pierwszy inwentarz quasi-werbalnych symboli gestycznych i mimicznych grupy etnicznej przedstawił neapolitański kanonik Andrea de Jorio w 1832 roku. W pracy „La Mimica degli antichi investigata nel gestire Napoletano” zestawiał gesty neapolitańczyków z gestami starożytnych z wizerunków na wa-

zach, reliefach, obrazach, rzeźbach, w literaturze, aby wyjaśnić i zrozumieć gesty mu współczesnych. Jego praca dawała okazję do szerszego systematycznego opisu wcześniejszych systemów gestycznych. Kolejno pojawiać się zaczęły prace obfitujące w katalogi gestów, w których starano się dokonywać porównań, doszukiwano się podobieństw zachowań gestycznych różnych grup etnicznych. Szczególnie licznie reprezentowane były tego typu opracowania w USA. Decydowały o tym względy praktyczne, konieczność porozumiewania się z rdzennymi mieszkańcami Ameryki. Język znaków Indian Prerii staje się wówczas głównym tematem zainteresowań „Bureau of American Ethnology”²¹.

„Język naturalny jako najdoskonalszy z istniejących mechanizmów generujących znaczenia zdominował bardzo silnie badanie wszelkich sytuacji komunikacyjnych. Zaczęto więc opisywać je jako jednowymiarowe, to jest operujące jedynie planem werbalnym, zaś uczestniczące w nich systemy znakowe - jako quasi-języki, przypisując im częstokroć podwójną artykulację oraz dedukcyjność, a więc cechy charakterystyczne właśnie dla planu słownego. Przyczyny zredukowania wymiarów porozumiewania się do modelu dialogu werbalnego należy szukać w tendencji humanistyki lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Formułowano wówczas sądy możliwie ostre i sformalizowane, a w konsekwencji przekształcono refleksję typu humanistycznego w spójny system pokrewny naukom ścisłym. [...] Rychło jednak uwikłały one europejską myśl teoretyczną w rozważania nad gramatykami tekstów, doprowadzając ją w końcu do martwego punktu, w którym - transponując F. Nietzschego - wypadałoby ogłosić śmierć człowieka. Nic dziwnego, że w tak zorientowanych badaniach nie uwzględniono analizy roli gestu i przestrzeni w sytuacji komunikacyjnej, uważano je bowiem - jako przejawy irracjonalnych, odczytywanych intuicyjnie emocji - za redundantne wobec słowa bądź wręcz jak szumy informacyjne towarzyszące prze-

¹⁸ Dla Tylora modelowym przykładem języka gestów jest język głuchoniemych, który, jak mniemał, jest zacepiony w najstarszych, uniwersalnych formach porozumiewania się [Tylor 1889, s. 116 - 119].

¹⁹ Autor cytatu ma na myśli pracę: LaPierre, Farnsworth, 1942.

²⁰ Tego typu prace to m. in. artykuły: Bailey [1942], Devereux, [1949], czy dodatek z katalogiem gestów symbolicznych różnych grup etnicznych zamieszczony w książce Conrada [1971, s. 347-351].

²¹ Problem języka znaków Indian Prerii poruszają prace: G. Mallery, Introduction to the study of sign language among the North American Indians as illustrating the gesture speech of mankind, Washington 1880; G. Mallery, Sign language among the North American Indians: compared with that of among other people and deafmutes, Bureau of American Ethnology Annual Report 1, s. 269 - 552, Washington; H. L. Scott, Scott manuscript collection. National Anthropological Archives, 1889-1934, Washington; W. P. Clark, Indian sign language, Washington 1885; L. F. Hadley, Indian sign talk, Chicago 1893; S. H. Long, The Indian language of signs, „Expedition to the Rocky Mountains”, vol. 1, 1832; J. E. Ramsom, Aleut semaphor signals, „American Anthropologist”, vol. 43, 1941, s. 422 - 477; A. L. Kroeber, Sign language enquiry, „International Journal of American Linguistics”, vol. 24, 1958, s. 1-19; M. LaWest, The sign language: an analysis, Bloomington 1960.

kazowi" [Banaszkiewicz 1990, s. 102]²². Można spotkać opinie, że już XIX-wieczne „[...] abecadła, leksykony metaforyki i alegorii gestu, indeksy znaczeń gestycznych bogato ilustrowane, miały uzasadniać podrzędny stosunek gestu do mowy werbalnej [patrz: Jonca 1984, s. 4].

Sam jednak problem asymetrii we wzajemnych relacjach słowa i gestu ma w Europie bardzo odległe i głębokie korzenie. Uprzywilejowanie mowy nad gestem, duszy nad ciałem, natury nad kulturą, podmiotu nad przedmiotem, itd. to znowu efekt logo - fono - centryzmu, czyli specyficznej struktury myślenia ukształtowanej przez platońską metafizykę obecności [por.: Lock 1993, s. 135; Kristeva 1978; Farnell 1995]. Przewyciężając tę metafizykę, przewyciężamy też uprzywilejowanie, pozbawione już mocnej, metafizycznej podstawy przez wtórny system modelujący jakim jest ciało, które narusza pierwszeństwo języka naturalnego nad innymi systemami semiotycznymi. „Nie przywykliśmy do traktowania języka na równi z innymi systemami jako systemu infrakomunikacyjnego. Stąd wydawać by się mogło, że taka «degradacja» oznaczać musi pomniejszenie roli języka i niedostrzeganie swoistych dłań właściwości. Otóż nasze postępowanie wcale nie pociąga za sobą takich konsekwencji. W dalszym ciągu będziemy uznawali prymat języka wszędzie tam, gdzie on rzeczywiście występuje” [Kneblewski 1980, s. 239].

W psychologii ruchy kinezyczne rozpatruje się jako elementy reprezentacji stanów psychicznych, szczególnie stanów emocjonalnych (mimika, pantomima, intonacja i głośność mowy, reakcje organów wegetatywnych np. oddychania), cech osobowości, ale też jako elementy komunikacji interpersonalnej, czy autoprezentacji [por. Ciołek 1975, s. 139; Cesnov 1991, s. 123]. Dzieje się tak dlatego, że „[...] psychologia, bada zależności stanów psychicznych od ich fizjologicznego podłoża, a mniej uwagi poświęca zależności tych stanów od kultury” [La-Barre 1966, s. 265]. Choć nikt nie wątpi, że kinezyczna „wewnętrzna mowa” leży w bardzo głębokich pokładach psychiki tak, że nawet podczas milczenia wykonujemy bezrefleksyjnie różne ruchy ciałem (np. palcami) [por. Cesnov 1991, s. 131 - 132], to antropolog kieruje swoje zainteresowania w kierunku mechanizmów społecznego nadawania znaczeń poszczególnym działaniom.

Pierwszym terminem pojawiającym się w antropologii, a określającym naukę o języku ciała, jako o pewnym „języku” właśnie, był wprowadzony przez Ray’a Birdwhistell’a (notabene pierwszego antropologa, który cały swój wysiłek badaw-

czy poświęcił komunikacyjnym zachowaniom niewerbalnym) termin kinezyka²³. Pojawiają się także terminy „zachowania niewerbalne”, „komunikacja niewerbalna”, „kinetyka”, „zachowania ekspresywne” (expressive behaviour), „język ciała”, itd., używane na ogół dla określenia aktywności motorycznej ciała, szczególnie twarzy i rąk [por. Ekman 1977, s. 39].

Wg Niederera [1975, s. 1] „etnografia komunikacji niewerbalnej” jest systematycznym opisem znaczących gestów, mimiki, postaw ciała oraz relacji ciało - przestrzeń. Ponieważ języki ciała różnią się przestrzennie, historycznie, etnicznie to właśnie stąd etnografia komunikacji niewerbalnej czerpie swoje zainteresowania nimi, choć nie neguje, a wręcz próbuje znaleźć wpływy biologicznych czynników na gesty symboliczne, na aktywność symboliczną ciała [por. Ekman 1977, s. 40]. Lecz tylko pozornie dyferencjacja ta polega wyłącznie na

²² „Kinezyka [a. Kinesics], oznacza badania nad systemem komunikowania niewerbalnego (określanego czasem także jako język ciała - body language), który posługuje się gestykulacją i innymi ruchami ciała. Termin kinezyka został wprowadzony do literatury przedmiotu w 1952 r. przez R. L. Birdwhistella [...]” [Goździak 1987a, s. 170]. Pełny zakres badań kinezycznych podaje Umberto Eco: „[...] niemy język gestów u zakonników w kłauzurze, głuchoniemych, kupców hinduskich i perskich, Cyganów, złodziei, przemytników tytoniu; rytualne ruchy rąk u kapłanów buddyjskich i hinduistycznych; komunikaty rybaków afgańskich; kinezyka orientalna i śródziemnomorska, w której poczesne miejsce zajmuje gestykulacja neapolitańska (należy pamiętać, że kinezyka neapolitańska w legendarnej już postaci historycznego gestu Sraffy leży u podstaw problemów semantycznych Wittgensteina); stylizowane gesty poszczególnych postaci w malarstwie Majów, pomagające w odcyfrowaniu ich języka pisanego, podobnie jak studium gestykulacji w greckim malarstwie wazowym, mogą rzucić światło na badany okres, a studium dzisiejszej gestykulacji neapolitańskiej może wyjaśnić zwyczaje kinezyczne starożytnej Wielkiej Grecji, w tym również kinezykę attycką. W podobnych celach kinezyka bada zrytualizowaną gestykulację teatralną (w klasycznych teatrach orientalnych, w mimie, w tańcu), style chodu (różne w różnych kulturach i komunikujące różne etosy), style postawy stojącej (w których zakresie kodyfikacja jest jeszcze bardziej ścisła - ale i bardziej zmienna - jeśli idzie o wojskową odmianę «Bacność!» i niemal liturgiczny styl kroków defiladowych). Różne rodzaje śmiechu, uśmiechu, płaczu będąc elementami parajęzyka są jednocześnie elementami kinezyki. Badania nad ich zmiennością kulturową, dotyczącą ich formy i konotowanego znaczenia, pozwolą może na to, by zjawisko komizmu uwolnić od wielu pozornych tajemnic filozoficznych, jakie na nim ciążyą. Badania nad systemami kinezycznymi wysoce skulturalizowanymi [...] osiągają swój punkt krańcowy w studiach nad pozycjami przy oddawaniu kału, moczu i przy stosunku płciowym oraz nad położeniem ciała ludzi w chwilach ekstazy. Położenie to jest uwarunkowane nie tylko czynnikami fizjologicznymi, lecz jest również zmienne w zależności od kultury, na co wskazują różne przykłady rzeźby erotycznej. Dalej idą badania nad ruchami głowy (powszechnie znana jest kulturowa względność gestów, odznaczających «tak» i «nie»), nad gestami podziękowania oraz nad pocałunkiem, [...]” [Eco 1996a, s. 386 - 387].

²³ Do antropologów posługujących się taką właśnie perspektywą badań należał Edward Sapir: „[...] język fonetyczny poprzedza wszelkie inne typy symbolizmów komunikacyjnych, z których każdy pełni wobec niego bądź funkcje substytutu - jak pismo - bądź funkcje wyłącznie dodatku - jak towarzyszące mowie gesty” [Sapir 1978, s. 34; por. też: Leach 1972, s. 316].

zróźnicowaniu etnicznym, co opracowania popularne częstokroć pomijają²⁴. W rzeczywistości, aby ją wytłumaczyć należałoby włączyć w badania komunikacji niewerbalnej problem przestrzeni, czasu, związków różnych stanów/warstw i relawantnych kontekstów wpływających na procesy sensotwórcze w tym obszarze [por. Niederer 1975, s. 1 - 2].

Znaczne rozproszenie badań wymaga integracji lub ściślejszej współpracy dyscyplin zajmujących się językiem ciała. Taka integracja lub współpraca powoduje bowiem, poza inspiracją do nowych, pogłębionych penetracji badawczych, także skutek praktyczny w postaci zawężenia badań do jedynie istotnych czynników, wyznaczonych przez określony cel. Interdyscyplinarność w tym wypadku polega na tym, że wszelkie badania dotyczące języka ciała mają „na widoku jakiś jeden wiodący problem lub kilka ściśle ze sobą powiązanych, ale w jego/ich analizie wykorzystują szeroko osiągnięcia badawcze innych dyscyplin. Interdyscyplinarność dotyczy zwłaszcza tych szczegółowych nauk, które wchodzą w zakres wspomnianej wyżej antropologii kulturowej - językoznawstwa, etnologii regionalnej i antropologii społecznej. Są jednak i takie ukierunkowania badawcze, które bazują nie tylko na wynikach wspomnianych przed chwilą nauk, ale sięgają także do biologii człowieka, czy nawet do biologii ssaków” [Burszta 1984, s. 10].

Jednak interdyscyplinarność wcale nie oznaczała i nie oznacza wypracowania wspólnej płaszczyzny metodologicznej i teoretycznej badań. Wręcz przeciwnie. Różnorodność dyscyplin zajmujących się językiem ciała spowodowała rozdrobnienie tych badań, ich coraz silniejszą specjalizację, powstawanie dyscyplin samodzielnych, jak choćby wspomniana wyżej kinezyka Birdwhistell'a i proksemika²⁵ Hall'a. Współcześnie antropologia ciała wykorzystuje obie te dyscypliny, wciąż jednak jako rozdzielne narzędzia badań, nie w obrębie jakiegoś szerszego metodologicznego i teoretycznego wspólnego języka [por. Csordas 1999, s. 176-177]. Dla celów interpretacji antropologicznej szczególnie widoczne stają

się niedoskonałości obu systemów opisu i zapisu języka ciała w momencie pracy terenowej, kiedy trzeba objąć zapisem szerokie spektrum działań. Wykorzystując jednocześnie oba typy badań (kinezyczny i proksemiczny) ogromna sfera zachowań komunikacyjnych jest nadal poza możliwościami zapisu.

Rozdźwięk między naukami społecznymi i biologicznymi, między oddzielnymi subdyscyplinami antropologii jest widoczny także wtedy, kiedy przyglądamy się próbom zdefiniowania przedmiotu badań. Okazuje się mianowicie, że badania języka ciała rozpadają się na niewielkie mikro-badania wąsko pojętych przedmiotów, takich jak niewerbalne zachowania codzienne, gest, postawa ciała, taniec, ciało i jego relacje przestrzenne, ekspresje twarzy, itd. Już sam ten przegląd wskazuje, że za każdym razem mamy do czynienia, co oczywiste, z semiotyczną obecnością ciała, z czymś co określić można jako spójną praktykę traktowania ciała jako medium komunikacji. Fakt ten, paradoksalnie, jest też przyczyną wspomnianego rozdrobnienia badań - ciało jest tak oczywistym medium, że wszelkie badanie niemal z konieczności sięga po głębszą analizę (analiza ciała wydaje się zbyt prozaiczna), co kończy się zwiłokrotnieniem badań nad językiem ciała w kierunku mikrostruktur. Oczywiście sama definicja ciała, ponadkulturowa wykładnia czym ono jest, gdzie są jego granice, co do ciała przynależy a co nie, nie istnieje. Badania języka ciała muszą więc mieć na uwadze niezwykle istotny kontekst kulturowy. W tym miejscu zamyka się też droga dla badań wysoko wyspecjalizowanych, a otwierają możliwości badań interdyscyplinarnych i ujmowania języka ciała jako faktu kulturowego, jako określonej całości.

Według danych antropologii semiotyczno-strukturalnej wyobrażenia ciała są uniwersalnymi matrycami strukturalizacji świata, są wspólną płaszczyzną pomiędzy indywidualnym a kolektywnym poziomem doświadczenia, są „symbolem który może symbolizować wszystko”, jak twierdzi Mary Douglas [1978, s. 123], dlatego badania nad językiem ciała nie mogą obyć się bez kulturowych wyobrażeń na temat ciała, a to znaczy, że w tych wyobrażeniach znajdują płaszczyzną integrującą rozproszone wiadomości o jego częściach, o ich komunikacyjnym charakterze, itp. [por. Polhemus 1978, s. 28 - 29]. Jak pisze Beck [1975, s. 486]: „[...] antropologowie społeczni muszą zwrócić baczniejszą uwagę na przechodzenie stanów somatycznych i ich ekspresji w formę cielesną, aby zrozumieć funkcjonowanie społecznych struktur i kodów. Po drugie, więcej uwagi należy skoncentrować na jakościowych wymiarach interakcji, jako tych, które służą zarówno jako podstawa i trwale wzmocnienie dla społecznych konstruktów. Ostatecznie, widoczna staje się zgoda co do tego, że systemy symboliczne i społeczne są lepiej zrozumiałe, gdy odkrywa się, że stale wykorzystują ograniczony, choć niezwykle bogaty, zestaw możliwości metaforycznych jakie daje ciało”. W związku z tak silnie i radykalnie wyartykułowaną symboliką i znaczeniem ciała dla wszelkiej symboliki, zda-

²⁴ Podróźnicy i badacze z północnej Europy łączyli gestykulację Hiszpanów ze sferą afeteków, emocji, podkreślając jej intensywność i szerokość gestów, porównując ją jednocześnie z własną, wg nich bardziej kontrolowaną i „rozumną” [por. Drissen 1993, s. 238-239], wyprowadzając z tego porównania niejednokrotnie wnioski, że istnieje coś na kształt narodowego charakteru Hiszpanów, pomijając tu zupełnie zróźnicowanie w obrębie dialektów, stanów, statusów społecznych, itd.

²⁵ „Proksemika [a. proxemics], interdyscyplinarne studia nad postrzeganiem i posługiwaniem się przez człowieka przestrzenią jako szczególnym wytworem kultury. Określana bywa jako «nazwa badań nad tym, jak uczestnicy wzajemnego oddziaływania społecznego dostosowują pozycje swojego ciała i swoją wzajemną odległość do swego stopnia zażyłości, swej płci, swych ról społecznych itd.»” [Goździak 1987b, s. 296].

rza się, że język ciała traktowany jest jako podstawowa relacja łącząca człowieka ze światem [Abramowicz 1979, s. 44; por. też: Merleau-Ponty, 1993].

Antropologia uniwersalistyczna i etologia (Tylor, Darwin, Eibl-Eibesfeldt) dostrzegały jedynie emocjonalne i biologiczne podłoże tożsamości lub podobieństw w zachowaniach semiotycznych, a relatywistyczna etnologia widziała wyłącznie świat różnic (np. Birdwhistell, Leach, La Barre, Kluckhohn). Szersze badania semiotyczne i antropologiczne ujawniły bardziej skomplikowany charakter języka ciała.

Doprowadził do tego przede wszystkim zwrot metodologiczny w badaniach nad kulturą. Choć obecność znaczących gestów jest zawsze zauważana przez badaczy jako nieodłączny składnik obrzędów, rytuałów, sposobów porozumiewania się, transakcji itp., to zajmowanie się nimi stanowiło wyłącznie margines głównego nurtu badań. Aby wyjść ostatecznie z antropologicznego marginesu potrzebna była „gestowi” rekontekstualizacja badań kultury, trzeba było uczynić przedmiotem etnologii całościową dziedzinę komunikatów. Zasadność studiowania gestów zostaje poparta nową strategią etnologii (oraz całej współczesnej „krytycznej” humanistyki), która dąży do opisanego „nieskończonego zbioru różnorodnych komunikatów jako manifestacji skończonego, podzielanego przez użytkowników kodu, kodu będącego zbiorem praw służących do społecznie poprawnej konstrukcji oraz interpretacji tychże komunikatów” [Frake 1993, s. 53]. Gesty rozumiane jako kod, a więc system wyraźnych, społecznych konwencji, wpisują się jako jeden z ważniejszych elementów tak pojętego programu badań [patrz: Sokolewicz 1974, s. 296 - 298].

Powstaje tu problem systemowości zjawisk kinezycznych - czy i w jaki sposób tworzą one system komunikowania? Birdwhistell założył na początku swej pionierskiej w zakresie badań nad komunikacją niewerbalną pracy, że odpowiedź na postawione tak pytanie jest pozytywna, lecz wywiódł ją a priori z faktu prostej, również założonej, analogii między językiem mówionym a językiem kinezycznym. Wierzył więc, że działania kinezyczne tworzą zamknięty system uporządkowanych zjawisk. Jednak późniejsze badania nie potwierdziły założeń Birdwhistell'a. „Kod gestyczny” jest kodem kulturowym, podporządkowanym określonym zasadom²⁶, które są zgodne z systemem pojęciowym danej kultury (muszą być zgodne na tyle, aby był on zrozumiały), lub raczej „grupy użytkowników” (dlatego poddają się też

systematycznemu badaniu). W ten sposób gest jednocześnie odkrywa te zasady, ucieleśnia „ukryte wymiary” kultury, jak i jest poddany kulturze, w której funkcjonuje, która go interpretuje. Innymi słowy, gesty włączone są w mitologiczno-symboliczną strukturę świata danej zbiorowości, dlatego interpretacja nie może ich z tego kontekstu izolować.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie: jak, wobec i pomimo złożoności metod, dyscyplin, braku jednoznacznych definicji przedmiotu badań, analitycznie wydzielić i interpretować język ciała? Jak objąć wspólnym mianownikiem, poprzez jaką metodologiczną metaforę ująć różnorodność opisaną powyżej tak, aby zaistniała na wspólnym gruncie antropologicznego poznania? Z pomocą przychodzi niezmiennie od blisko 30 lat metafora tekstu. W tym wypadku, mając na uwadze poczynione wcześniej uwagi co do sposobu funkcjonowania języka ciała - jako praktyki i struktury organizującej praktyki ciała - metafora tekstu okazuje się niezwykle „wydajna”. „Zasadniczym terenem penetracji dla antropologa powinny być ludzkie zachowania traktowane jako teksty. Z nich powinno się próbować rekonstruować współczesną mentalność, kulturowe kompetencje, a więc w konsekwencji - obraz świata, sposoby jego organizowania i doświadczania, a także produkowania o nim opowieści” [Kowalski 1996b, s. 14] Wszelkie teksty kultury są właśnie taką realizacją wizji świata. „Kulturę w ogóle można potraktować jako zbiór tekstów; jednak z punktu widzenia badacza ściślej określenie kultury jako mechanizmu wytwarzającego zbiór tekstów, teksty zaś traktowane będą jako realizacja kultury” twierdzą Lotman i Uspieński [1977, s. 186; por. też: Żółkiewski 1977, s. 31]²⁷.

W jaki sposób traktować działanie symboliczne jako tekst? Otóż tekst jest „[...] to wszelka uporządkowana sekwencja znaków danego systemu, uporządkowana wedle jemu właściwych reguł. Tekst jest realizacją systemu lub wielu systemów. Jest strukturą elementów znaczących, strukturą daną tu i teraz. Tekst wywodzi się od słowa potocznie oznaczającego tylko tekst werbalny. Ale wszelkie sekwencje znaków różnych systemów semiotycznych wygodnie jest nazywać jednolicie tekstami. Jak mówi Wittgenstein, faktem jest to, co może być wyrażone. Nic więc dziwnego, że działania - to zatem, co może być wyrażone - winniśmy traktować jako teksty zachowań” [Żółkiewski 1977, s. 28]. Nie jest jednak język zachowań, język ciała w ogóle systemem prostym, którego jedynym medium jest

²⁶ Działanie, aby być w ogóle sensownym musi podlegać określonym regułom, te z kolei sytuują je od razu w danym kontekście społecznym, to znaczy, że działanie sensowne, jest działaniem społecznym: „Wszelkie zachowanie, które jest sensowne, (a więc wszelkie zachowanie specyficzne dla człowieka) jest *ipso facto* kierowane przez regułę. Reguły *ex definitione* są intersubiektywne [...]” - twierdzi Peter Winch [cyt. za: Krasnodębski 1986, s. 226].

²⁷ Nie wszyscy antropologowie i semiotycy godzą się na tak szerokie stosowanie metafory lub analogii tekstu [por. Gellner 1997, s. 36, 38; Pelc 1982, 322], obawiając się zbytyniego zbliżenia do tradycji hermetyzmu [patrz: Eco 1996b, s. 50 - 51], do remityzacji [por. Durand 1986, s. 119], zbliżenia nauki do przednaukowych (przedkartyżjańskich) pozycji, do swobodnego „pansemiotyzmu” rządzonego „myślą analogiczną”, choć w rzeczywistości takiego zagrożenia nie ma [por. Burszta, Buchowski 1992, s. 46].

ciało. Przeciwnie - język ciała jest systemem wielokanałowym i interpretowany wyłącznie jako element wielokanałowej komunikacji ma sens. Dla wyrażenia tej złożoności język ciała określony został przez Nowakowską jako ciąg „gestosłów”, czyli działań łącznych wszystkich mediów: mimiki, mowy i gestu [patrz: Nowakowska 1979, s. 183 - 184]. Nie każde działanie komunikacyjne wykorzystuje jednocześnie wszystkie te media, lecz sytuacja, kontekst działania narzuca użycie i interpretację jako znaczących określonych mediów. Co więcej, znaczenia działania jednego z nich często nie da się odczytać bez faktycznej wiedzy o równoległym działaniu innych.

Język ciała jest więc złożoną strukturą, złożonym tekstem funkcjonującym w obrębie wielu porządków kulturowych działań, i odwrotnie: wiele z tych porządków znajduje odbicie lub swoje źródło w języku ciała [por. Csordas 1999; Jackson 1989; Fernandez 1990]²⁸. Jest to główny powód, dla którego język ciała jest w ogóle współcześnie w obrębie antropologicznego zainteresowania.

²⁸ Dlatego Csordas [1999, s. 181] może mówić o tym, że możliwe jest radykalne przemyślenie podstawowych kwestii dotyczących interpretacji zjawisk kulturowych oraz poznającego podmiotu, przez pryzmat zmian w obrębie dyskursu na temat ciała.

Bibliografia

Abramowicz M.

1979 *Formuły a rola gestu w komunikacji ustnej według M. Jousse'a*, „Literatura ludowa”, nr 1-3, s. 43-51.

Armstrong D., Stockoe W., Wilcox S.

1995 *Gesture and the Nature of Language*, Cambridge.

Amsterdamski S.

1994 *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa.

Bailey F.

1942 *Navaho motor habits*, „*American Anthropologist*”, vol. 44, no 2, s. 210-234.

Banach J.

1979 *Problemy teorii współczesnych tekstów mówionych*, Wrocław (maszynopis rozprawy doktorskiej, Instytut Filologii Polskiej na Uniwersytecie Wrocławskim).

Banasiak B.

1989 *Samobójstwo filozofii, czyli współczesna humanistyka francuska*, „*Twórczość*”, nr 8, s. 85-98.

Banaszkiewicz K.

1990 *Kinezyka filmu, czy kinezyka w filmie*, [w:] *Kino - Gest - Ciało -Ruch*, A. Gwóźdź (red.), Wrocław, s. 102-112.

Bauman Z.

1995 *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń.

Beck B. E. F.

1975 *The Anthropology of the Body*, „*Current Anthropology*”, vol. 16, no 3, s. 486.

Benthal J., Polhemus T (eds.)

1975 *The Body as a Medium of Expression*, London.

Benthal J.

1976 *The Body Electric: Patterns of Western Industrial Culture*, London.

Blacking J.

1977a *The anthropology of the Body*, London.

1977b *Towards an Anthropology of the Body*, [w:] *The anthropology of the Body*, J. Blacking (ed.), London, s. 1-28.

Bogucka M.

1994 *Staropolskie obyczaje w XVI-XVII wieku*, Warszawa.

Bourdieu P.

1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge.

1990 *The Logic of Practice*, Cambridge.

- Brewer W. D.
1953 *Patterns of gesture among the levantine Arabs*, „*American Anthropologist*”, vol. 53, no 2, s. 232-238.
- Brocki M.
1994 *Kultura i natura. Uwagi na marginesie badań nad gestami*, „*Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*”, nr 3-4, s. 19-22.
- Buchowski M., Burszta W.
1992 *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa
- Burszta J.
1984 *Przedmowa*, [w:] *Poza kulturą*, E. T. Hall, Warszawa, s. 7-34.
- Calbris G.
1990 *The semiotics of French gesture*, Bloomington.
- Cesnov J. V.
1991 *Szlag Majtrejn: nekotorye aspekty izucenija kinesiki*, [w:] *Etnoznakovyje funkcii kul'tury*, A. K. Bajburin (red.), Moskwa, s. 122-138.
- Ciołek T. M., Oledzki J., Zadrożyńska A.
1976 *Wyrzeczysko*, Białystok.
- Ciołek T. M.
1973 *Materiały do alchemii gestów*, „*Etnografia Polska*”, t. 17, z. 2, s. 59-80.
1975 *Some theoretical and methodological aspects of studies in human communicational behavior*, „*Etnografia Polska*”, t. 19, z. 2, s. 139-148.
- Conrad J.
1971 *Człowiek. Rasa. Kultura*, Warszawa.
- Critchley E. M. R.
1967 *Speech origin and development*, Springfield.
- Csordas T. J.
1999 *The Body's Career in Anthropology*, [w:] *Anthropological Theory Today*, H. L. Moore (ed.), London.
- Darwin K.
1988 *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, Warszawa.
- Dąbska I.
1967 *Semiotyczna koncepcja nauki w filozofii Condillaca*, [w:] *Fragmenty filozoficzne*, seria 3, Warszawa, s. 537-546.
- Derrida J.
1975 *Pismo i telekomunikacja*, „*Teksty*”, nr 3, s. 75-92.
- Devereux G.
1951 *Mohave Indian verbal and motor profanity*, [w:] *Psychoanalysis and the Social Sciences*, G. Roheim (ed.), New York.

- Douglas M.
1973 *Natural Symbols*, London.
1978 *Purity and Danger*, London.
- Drissen H.
1993 *Gestured masculinity in rural Andalusia*, [w:] *A Cultural History of Gesture*, J. Bremmer, H. Roodenburg (eds.), New York.
- Dul R.
1995 *Komunikacja niewerbalna w teorii i badaniach*, [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka (red.), Warszawa, s. 43-68.
- Durand G.
1986 *Wyobrażenia symboliczne*, Warszawa.
- Dziechcińska H.
1996 *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa.
- Eco U.
1996a *Nieobecna struktura*, Warszawa.
1996b *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków.
- Efron D.
1972 *Gesture, race and culture*, Den Haag.
- Eibl-Eibesfeldt I.
1987 *Miłość i nienawiść*, Warszawa.
- Ekman P.
1977 *Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement*, [w:] *The Anthropology of the Body*, J. Blacking (ed.), London, s. 39-84.
- Elias N.
1980 *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa.
- Ellen R. F.
1977 *Anatomical Classification and the Semiotics of the Body*, [w:] *The Anthropology of the Body*, J. Blacking (ed.), London, s. 343-374.
- Farnell B. M.
1995 *Ethno-graphics and the moving body*, „*Man*”, vol. 29, s. 929-974.
- Fast J.
1970 *Body language*, New York.
- Featherstone M.
1991 *The Body in Consumer Culture*, [w:] *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Featherstone M., Hepworth M., Turner B. S. (eds.), London, 170-196.

Fernandez J.

1990 *The Body in Bwiti: Variations on a Theme by Richard Werbner*, „Journal of Religion in Africa”, vol. 20, s. 92-111.

Firth R.

1990 *Jednostkowe symbole i publiczne reakcje*, [w:] *Symbole i symbolika*, M. Głowiński (red.), Warszawa, s. 216-264.

Frake Ch. O.

1993 *Uwagi o stawianiu pytań w etnografii*, [w:] *Amerykańska Antropologia Kognitywna*, M. Buchowski (red.), Warszawa, s. 53-72.

Gadamer H. G.

1993 *Prawda i metoda*, Kraków.

Gajda J.

1989 *Sofiści*, Warszawa.

Geertz C.

1973 *The Interpretation of Cultures*, New York.

Gellner E.

1997 *Postmodernizm, rozum, religia*, Warszawa.

Godzic W.

1990 *Ciało na ekranie i poza ekranem*, [w:] *Kino-Gest-Ciało-Ruch*, A. Gwóźdź (red.), Wrocław, s. 113-124.

Goffman E.

1963 *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organisation of Gathering*, London.

Goździak E.

1983 *Komunikowanie niewerbalne. Próba definicji*, „Lud”, t. 67, s. 39-55.

1987a *Kinezyka*, [w:] *Słownik Etnologiczny*, Z. Staszczak (red.), Warszawa, s. 170-172.

1987b *Proksemika*, [w:] *Słownik Etnologiczny*, Z. Staszczak (red.), Warszawa, s. 296.

Hall E. T.

1978 *Ukryty wymiar*, Warszawa.

1984 *Poza kulturą*, Warszawa.

1987 *Bezgłośny język*, Warszawa.

Harper R. G., Wiens A. N., Matarazzo J. D.

1978 *Nonverbal Communication: the State of the Art.*, New York.

Herzfeld M.

1987 *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge.

Hewes G. W.

1973 *Primate Communication and the Gestural Origin of Language*, „Current Anthropology”, vol. 14, no 1/2, s. 5-12.

Iwanow W.

1977 *Rola semiotyki w cybernetycznym badaniu człowieka i społeczności*, [w:] *Semiotyka kultury*, E. Janus, M. R. Mayenowa (red.), Warszawa, s. 84-99.

Jackson M.

1989 *Pathis Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington.

Jarząbek K.

1996 *Gestykulacja i mimika*. Słownik, Katowice.

Jonca M.

1984 *Semiotyka gestu*, [w:] *Studenckie Prace Naukowe. Nauki Humanistyczne*, z. 1, s. 4-9.

Kendon A.

1992 *Abstraction in Gesture*, „Semiotica”, vol. 90, no 3-4, s. 225-250.

Kneblewski R. A.

1980 *Komunikacja werbalna i niewerbalna w aspekcie filozoficznym: Rozważania metodologiczne w kierunku teorii aktów komunikowania*, [w:] *Zagadnienia socjo- i psycholingwistyki*, A. Schaff (red.), Wrocław, s. 237-249.

Kowalski P.

1996 *(Nie) bezpieczne światy masowej wyobraźni*, Opole.

Krasnodębski Z.

1986 *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa.

Krawczyk A.

1983 *Frązeologizmy mimiczne i gestyczne. Na materiale gwarowym*, „Socjolingwistyka”, nr 5, s. 137-145.

Kristeva J.

1978 *Gesture: Practice or Communication?*, [w:] *Social Aspects of the Human Body*, T. Polhemus (ed.) London, s. 264-284.

LaBarre W.

1966 *Die kulturelle Grundlage von Emotion und Gesten*, [w:] *Kulturanthropologie*, hg. von W. E. Muhlman, E. W. Muller, Koln - Berlin, s. 264-281.

LaPierre, Farnsworth.

1942 *Social Psychology*, New York.

Leach E.

1972 *The Influence of Cultural Context on Nonverbal Communication in Man*, [w:] *Non-verbal Communication*, R. A. Hinde (ed.), Cambridge.

- Levi -Strauss C.
 1969 *Mysł nieoswojona*, Warszawa.
 1993 *Spojrzenie z oddali*, Warszawa.
- Lock M.
 1993 *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 22, s. 133-200.
- Lorenz K.
 1973 *Tak zwane zło*, Warszawa.
- Łotman J., Uspieński B.
 1977 *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, E. Janus, M. R. Mayenowa (red.), Warszawa, s. 147-170.
- Melosik Z.
 1996 *Tożsamość, ciało i władza*, Poznań - Toruń.
- Merleau-Ponty M.
 1993 *Fenomenologia percepcji*, Warszawa.
- Migasiński J.
 1995 *Merleau-Ponty*, Warszawa.
- Morgan L. H.
 1887 *Spółczesność pierwotne*, Warszawa.
- Morris D.
 1994 *Magia ciała*, Warszawa.
- Niederer von A.
 1975 *Zur Ethnographie und Soziographie nichtverbaler Dimensionen der Kommunikation*, „Zeitschrift für Volkskunde” J. 71, Hj. 1, s. 1-20.
- Nowakowska M.
 1979 *Komunikacja werbalna i niewerbalna jako język wielowymiarowy*, „Studia Semiotyczne”, t. 9, s. 181-196.
- Pease A.
 1992 *Język ciała. Jak czytać myśli ludzi z ich gestów*, Kraków.
- Pelc J.
 1982 *Wstęp do semiotyki*, Warszawa.
- Piątkowski K.
 1981 *Niewerbalne komunikowanie się w obrzędzie weselnym w polskiej kulturze ludowej XIXw. Podstawy analizy pragmatycznej*, „Lud”, t. 65, s. 33-53.
- Polhemus T.
 1978 *Social Aspects of the Human Body*, London.
- Sapir E.
 1978 *Kultura, język, osobowość*, Warszawa.
- Sebeok T. A.
 1978 *Dwa studia z zoosemiotyki. Uwagi o kłamstwie i mijaniu się z prawdą*, „Studia Semiotyczne”, t. 8, s. 125-147.
 1980 *Składniki zoosemiotyczne porozumiewania się ludzi*, „Studia Semiotyczne”, t. 10, s. 43-74.
- Sławińska I.
 1990 *Teatr w myśli współczesnej. Ku antropologii teatru*, Warszawa.
- Sokolewicz Z.
 1974 *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa.
- Starowicz L. Z.
 1991 *Kobieta i eros*, Warszawa.
- Todorov T.
 1990 *Wstęp do symboliki*, [w:] *Symbol i symbolika*, M. Głowiński (red.), Warszawa, s. 30-97.
- Tylor E. B.
 1889 *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, Warszawa.
 1997 *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, Cieszyn.
- Turner B. S.
 1991 *Recent Developments in the Theory of the Body*, [w:] *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Fetherstone M., Hepworth M., Turner B. S. (eds.), London.
- Umiker-Sebeok J. D., Sebeok T. A.
 1980 *Pierwotne języki znakowe ze stanowiska semiotyki*, „Studia Semiotyczne”, t. 10, s. 15-42.
- Wehse R.
 1986 *Gebarde*, [w:] *Enzyklopedie des Marchens. Handwörterbuch zur Historischen und Vergleichenden Erzählforschung*, B. 5, L. 2/3, Berlin, s. 782-792.
- Wundt W.
 1901 *Sprachgeschichte und sprachpsychologie*, Leipzig.
- Żółkiewski S.
 1977 *Przedmowa*, [w:] *Semiotyka kultury*, E. Janus, M. R. Mayenowa (red.), Warszawa, s. 5-64.