

EL CUERPO DE LAS PRÁCTICAS CORPORALES

Eduardo Galak

Justificar la problematización del cuerpo en el campo de la educación física resulta por lo menos estéril. La disciplina se ha constituido desde su génesis en relación con el cuerpo -aún no habiéndolo conceptualizado exhaustivamente- incluyéndolo en su nombre: la palabra “física” remite directamente al cuerpo. Pero sí es necesario aclarar que ese cuerpo no ha tenido una única significación inmutable: el cuerpo de Platón no es el de Foucault, ni el que divinizó el creacionismo, el que describió el evolucionismo o el que plantean las sociologías modernas. Este escrito plantea, entonces, la pregunta ¿Qué decimos cuando decimos “cuerpo”? Por lo tanto, tratará dos cuestiones. Por un lado indagará las conceptualizaciones respecto del cuerpo. Genealógicamente, pueden identificarse con cierta claridad tres momentos: el de un cuerpo clásico, cosificado, cadavérico, que llamaré *cuerpo estructura*; el *cuerpo-accesorio* de la fisiología y la medicina; y los cuerpos *plurales* de la sociología. Por el otro, en referencia al caso particular de la educación física en la Argentina del siglo XXI y en relación con el análisis anterior, planteará dos tesis, dos hipótesis y una propuesta. Sin embargo, el objeto del presente estudio no es suministrar una explicación exhaustiva ni definitiva de lo que se habla cuando se habla del cuerpo (en Occidente) sino indagar algunas cuestiones que la educación corporal debería tener en cuenta respecto de él.

TRES IMÁGENES DEL CUERPO

A menudo un término expresa cosas que jamás hemos percibido, experiencias que jamás hemos hecho o de las que jamás hemos sido testigos [...] ¿Quién de nosotros conoce todas las palabras de la lengua que habla y la significación integral de cada palabra? – Émile Durkheim, “Las formas elementales de la vida religiosa”

Cada sociedad forja las conceptualizaciones que dan significado a sus prácticas histórico-políticas. El cuerpo no escapa a esta lógica ni mucho menos. En lo que sigue, expondré tres conceptos que creo pueden resumir formalmente las muchas y diversas maneras de concebir el cuerpo a lo largo de la historia. Éstas serán analizadas de manera genealógica, es decir, negando toda configuración de la historia, buscando en la superficie de los

hechos la singularidad de su emergencia. Vincularé, además, cada concepto con imágenes, procurando que ellas actúen como paradigmas en el sentido griego, es decir, como ejemplos. La idea es que los lectores puedan “ver” los cuerpos de que hablamos entendiendo, de todos modos, que si una imagen vale más que mil palabras, como se dice, es precisamente porque hay mil palabras y que sin ellas no valdría nada.

IMAGEN 1: EL CUERPO ESTRUCTURA

“Creemos en la sorda constancia de los instintos, y nos imaginamos que están siempre presentes, aquí y allí, ahora como antaño [...] Pensamos en todo caso que el cuerpo no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia [Pero] nada en el hombre –ni aún su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos”. Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”.

La escritura de la historia es una forma de violencia conceptual – Bryan Turner, “El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social”

Este cuerpo *estructura* corresponde fundamentalmente, aunque no exclusivamente, al período que va desde la fundación de la cultura occidental¹ hasta las revoluciones del siglo XIX. Se lo puede definir como clásico: es eso que está ahí, palpable, presente, actuante. Los pensamientos dominantes en ese extenso lapso lo han concebido principalmente de dos maneras: por un lado, como (la peor) parte de un dualismo -cuerpo subordinado al alma en Platón,² sustancia “extensa”, de la que se puede dudar, en contraposición a la sustancia “pensante”, que es innegable, en Descartes- y por otro, como marca del individuo, límite, frontera, separación, “factor de *individuación*”, como lo calificó Durkheim (Le Breton 2002:11).

Tanto la Grecia clásica como las religiones judeocristianas entendieron desde sus inicios al cuerpo como un *envase*. Jean Marie Brohm, en sus “13 Tesis sobre el cuerpo”, dice que “para Platón el cuerpo es el ‘sepulcro del alma’, la concha que encierra el espíritu, [...] un obstáculo para el acceso a la verdad, la belleza y la bondad” (Brohm 1993:39). Para Platón la educación de la mente es primordial frente a la del cuerpo. Para Aristóteles, en cambio, se

¹ Es decir, desde la Grecia clásica y las religiones judeocristianas, entendiendo que ellas constituyen la base social, cultural, moral, histórica y política sobre la que se constituyó la civilización occidental.

² *República* 403 d e

debe educar antes con los hábitos que con el razonamiento, y antes el cuerpo que la inteligencia. Hay que entender la *hexis* aristotélica en este sentido, como una especie de segunda naturaleza, una disposición "durable" y "difícil de mover" que constituye una manera de ser y de actuar, adquirida, construida, una "naturaleza" particular, constituida en el sujeto por la acción del mundo social y por la actividad del sujeto en el mundo social. "Todos esos gestos con su 'manera' de relacionarse en serie, hacen cuerpo, crean en nosotros disposiciones, *hexis*, que forman parte de un *ethos*, de una manera social de ser, al punto de volverse *physis*, principio espontáneo de actividad, al punto de integrarse al cuerpo propio en una práctica que no es ya consciente de ella misma, pero que no por eso es menos inteligente" (Martínez 2007:73). Tal es la génesis del concepto *habitus* de Pierre Bourdieu, que analizaremos luego.

La contraposición en la filosofía entre la mente y el cuerpo es en las sociedades judeocristianas la oposición entre el espíritu y la carne (Turner 1989:63).³ Más aún, puede afirmarse que el análisis del cuerpo en la sociología se basó en el dualismo cartesiano cuerpo-mente, ya sea en encuentros o en desencuentros. Entender al cuerpo separado de la mente o del alma ha reducido y colocado al primero por debajo de los segundos. Esto -señala Turner- lleva a comprenderlo sólo como la carne, estructura sobre la que se sostiene la *realidad*, esqueleto que soporta el universo, coraza que permite el desarrollo de la espiritualidad: *casi* cadáver.

Ahora bien, los individuos nos diferenciamos unos de otros a través de la forma, del contorno, de los rasgos orgánicos distintivos de cada persona. El cuerpo como "factor de individuación" de Durkheim, que puede articularse perfectamente con la noción de *envase*, cobra un valor meramente orgánico, de *estructura*: resumido en su aparente naturaleza. En definitiva, la concepción durkheimiana entiende a la naturaleza y al cuerpo sumidos en una simbiosis en la que la primera refleja al segundo.

³ Según Turner, "El cuerpo en el pensamiento griego había sido el epicentro de la lucha entre la forma y el deseo (entre Apolo y Dionisos). El cristianismo heredó este punto de vista, pero lo oscureció al concebir la carne como el símbolo del Hombre Caído y de la negación irracional de Dios". Turner, B.: *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1989, página 63.

Las distintas sociedades del período a que nos estamos refiriendo han representado este cuerpo orgánico, canónico, de diversas maneras. Quizás las más representativas sean el “Discóbolo” de Mirón (siglo V aC) y el “David” de Miguel Ángel (1501-1504). Más allá de los veinte siglos que las separan, en ambas esculturas se puede observar la exaltación del cuerpo físico para manifestar *otra cosa*: el movimiento, la belleza, el espíritu, el alma, etc. Estas maneras de entender el cuerpo conservan hasta hoy su significación. El Diccionario de la Real Academia Española lo define, entre otros modos, como “aquello que tiene extensión limitada, perceptible por los sentidos. Conjunto de los sistemas orgánicos que constituyen un ser vivo”.⁴ También están las acepciones volumen, colección o conjunto de cosas, y su utilización como sinónimo explícito de cadáver.

Al igual que en el uso coloquial, en la educación física estas concepciones acerca del cuerpo han calado hondo. Sólo con analizar el nombre de la disciplina podemos observar que la palabra “física” remite a la naturaleza. Furlán (1995:4) ha expresado la paradoja de la “educación” y la “física” como la Cultura vs. la Naturaleza. Si utilizamos nuevamente el recurso al Diccionario, encontramos que por físico se entiende aquello “perteneciente o relativo a la constitución y naturaleza corpórea, en contraposición a moral”.⁵ Entendido así, en términos anátomo-fisiológicos, el cuerpo en tanto mera naturaleza física vuelve a mostrar la vigencia de la idea que lo contrapone a la cultura. Una posible crítica a esta concepción puede resumirse acordando con Le Bretón en que “el cuerpo no es una naturaleza. Ni siquiera existe. Nunca se vio un cuerpo: se ven hombres y mujeres. No se ven cuerpos” (Le Breton 2002: 25).

⁴ Diccionario de la Real Academia Española - www.rae.es

⁵ Diccionario de la Real Academia Española - www.rae.es.

IMAGEN 2: EL CUERPO ACCESORIO

nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder – “Poder-cuerpo”

Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder – “Los cuerpos dóciles”

la modernidad empieza desde que el ser humano se puso a existir dentro de su organismo, en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros y entre toda la nervadura de su fisiología – “Las palabras y las cosas”

Michel Foucault

Esta segunda imagen corresponde principalmente al período de las llamadas revoluciones del siglo XIX, en las que los cambios a nivel social, económico, cultural, político, etc., repercutieron sobre la conceptualización del cuerpo. En este contexto, numerosos autores han entendido este cuerpo moderno como *instrumento* (Marx, Turner, Foucault), como *usina* (Rauch), como *objeto de estudio* (Le Breton, Sheldon). Lo llamaré aquí cuerpo *accesorio* -articulando tres acepciones de la palabra accesorio: “Que depende de lo principal o se le une por accidente”, “secundario (no principal)” y “Utensilio auxiliar para determinado trabajo o para el funcionamiento de una máquina”⁶ procurando dar cuenta de que, sin dejar de ser secundario como el cuerpo *estructura*, el nuevo cuerpo debe, además, ser funcional. A pesar de haber una distancia temporal de siglos, es posible encontrar ciertos rasgos de la concepción anterior en este nuevo modo de entender al cuerpo. Las huellas del dualismo cartesiano sobreviven en el cuerpo moderno.

Por un lado, el cuerpo como polo de un dualismo, sea con el alma o con la mente, permitió un control sobre estas últimas: las religiones judeocristianas generaron prácticas ascéticas para garantizar su regulación y gobierno.⁷ En la Edad Media y el Renacimiento el cuerpo de los hombres era el cuerpo del Rey, figura divina impuesta por Dios para dirigir los designios de los pueblos (Foucault 1992:111). Al caer este “cuerpo del Rey” -con las revoluciones francesa e inglesa- se instauró una nueva regulación de los cuerpos. El principio del fin de la monarquía, la creciente industrialización y el éxodo a las ciudades, hizo necesario que aquello que producían las prácticas ascéticas religiosas fuera funcional a los nuevos modelos económicos, estatales y

⁶ Diccionario de la Real Academia Española - www.rae.es

⁷ “Las disciplinas ascéticas [...] eran un sistema de reglas de conducta para controlar la carne a través del hambre y la negación [...], una práctica regulada o régimen del cuerpo”. Turner, B., 1989, op. cit., página 206.

sociales, de los que la fábrica y la escuela fueron las instituciones vehículo. Respecto de su relación con la economía, Karl Marx fue uno de los más influyentes y críticos estudiosos de este cuerpo moderno. Un teórico marxista como Jean-Marie Brohm lo concibe como "... una *institución* compleja en la que se entrecruzan las instancias de una formación social determinada. El cuerpo es antes que nada una *fuerza* productiva específica [...], es *socializado como cosa* dentro del proceso productivo" (Brohm 1993:41). La teoría taylorista, no en vano llamada "método científico de organización del trabajo", y el modelo fordista de producción lo han mostrado claramente: el organismo pasó a ser una pieza más de la maquinaria fabril, en la que se entremezclan los brazos del obrero con las cadenas de montaje. Por otro lado, con este nuevo orden económico persistió el cuerpo como factor de individuación (Le Breton 1990:45). Así, este cuerpo individuado del capitalismo puede ser entendido como "instrumento", de la fábrica (marxismo), del Estado (Foucault), de la moda (Bourdieu), etc.

Entrado el siglo XIX, aquél cuerpo físico del Rey comenzó a ser reemplazado por el cuerpo social, el de las poblaciones. Michel Foucault ha visto que para gobernar y regular los cuerpos fue necesaria una biopolítica estatal y otra anatomía política del cuerpo. Este término designa "... las marcas que deja impresas en el cuerpo la aplicación disciplinaria. [...] La disciplina fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, es decir, cuerpos 'dóciles', maleables, utilizables con fines precisos" (Albano 2005:58). Desde las instituciones de encierro -cárceles, colegios, hospitales, etc.- hasta los censos y estadísticas poblacionales fueron cuadrículados, cuantificados, por el Estado. Aún hoy existen vestigios, rastros, huellas, de este modo de comprender al cuerpo. Otra vez nos es útil el recurso al diccionario que lo define como el "talle y disposición personal", acepción que remite directamente al encasillamiento, a la medición del mismo.

Para esta nueva relación de poder revelada por Foucault fue necesario un nuevo saber: la medicina y la fisiología debieron ser legitimadas y, a su vez, ellas debieron legitimar este nuevo poder sobre los cuerpos. "El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares.

Es a partir de un poder sobre el cuerpo como ha sido posible un saber fisiológico, orgánico” (Foucault 1992:115). En este sentido se puede establecer un paralelismo entre el pasaje de la vida pública a la privada y el del cuerpo *externo* de la anatomía (el de la forma, el contorno) al *interno* de la fisiología. Dejar de pensarlo como discurso sagrado permitió tomarlo como objeto del discurso médico, para el que el cuerpo es una máquina estudiada, regulada y utilizada por los regímenes científicos (Turner 1989:64). Más aún, según Rauch, el cuerpo vivió un vaivén entre el taller mecánico y el laboratorio (1982:24).

Las expresiones artísticas que ejemplifican esta imagen son diversas y numerosas. En “El hombre Vitrubiano” Da Vinci, adelantándose a su época, ilustra un cuerpo móvil, articulado, pero al mismo tiempo cuadrulado, medido. Franz Kafka escribió en *La colonia penitenciaria* acerca de la simbiosis entre la máquina y la carne, y Charles Chaplin representó cinematográficamente en *Tiempos Modernos* al obrero como un engranaje más de la maquinaria taylorista-fordista.

Este concepto “moderno” de cuerpo creó la educación física, en el sentido estricto del término, pues ella no existía antes de él, y lo signó en tres sentidos. Por el primero, los antiguos “maestros de gimnástica”, que así se llamaban, debieron apropiarse ese saber nuevo que la fisiología significó en su momento para justificar su práctica, lo cual los transformó y les infundió la pretensión de constituir a la educación física en ciencia o, cuando menos, de fundarla científicamente. Así, hoy se proponen —en muchos países incluso oficialmente— neologismos como “ciencias del deporte”, “del movimiento”, “de la actividad física”, “deportología”, etc. En cambio, se puede pensar, con Le Breton, que “... el cuerpo no es solamente una colección de órganos y de funciones coordinadas según las leyes de la anatomía y de la fisiología. En primer término, es una estructura simbólica, superficie de proyecciones que puede vincular las formas simbólicas más amplias. En otras palabras, el saber biomédico, saber oficial del cuerpo en nuestras sociedades occidentales, es una representación del cuerpo entre otras...” (Le Breton 2002:30). El segundo sentido, en estrecha relación con el primero, implicó que el mercado, la economía y las ciencias positivas en general midieran, cronometraran,

encasillaran y cuantificaran las prácticas corporales, repercutiendo directamente sobre la educación física y sobre los deportes. Los récords y las estadísticas dan claras muestras de ello (Rauch 1989:89). El último, sin duda el más significativo y relacionado con los dos anteriores, comprometió a la educación física con la biopolitización de la educación. Desde los siglos XV y XVI la organización de la educación occidental formó parte del gran proceso de reestructuración del poder moderno. Según Foucault, a partir del siglo XVII, el poder se organizó en torno de la vida, bajo dos formas principales no antitéticas: una centrada en el cuerpo como máquina, asegurada por “procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomo-política del cuerpo humano*”; otra, formada algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, centrada en el cuerpo-especie, en el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos: los nacimientos, la mortalidad, la salud, la duración de la vida: “una *biopolítica de la población*” (Foucault 1995:168). Hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, las disciplinas se diseminaron por toda la sociedad y, con el modelo denominado *panóptico*, perfeccionaron sus técnicas. La formación de cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables, y la producción de una individualidad disciplinaria fueron los objetivos de este proceso. Sin embargo, Foucault distingue la relación de la disciplina con la norma de la relación con la norma del dispositivo biopolítico de seguridad: la primera fija la norma y deduce de ella lo normal y lo anormal; el segundo opera de manera inversa: parte de lo normal para deducir la norma. Foucault llama “normación” al primer caso y reserva el término “normalización” para el segundo.⁸ Desde la perspectiva de este cambio en la correlación entre los mecanismos disciplinarios y los dispositivos regulatorios, con todo lo que implica en la relación entre normación y normalización, y en la función de los saberes en ambos procesos, puede verse en los dispositivos educativos “un ejercicio del poder en la forma de la economía” (Foucault 2004:99). En la normalización más que en la normación inscribió su cuerpo la Educación Física y se inscribió ella misma como disciplina. La inclusión de la educación entre los dispositivos regulatorios, merced a la constitución y rápida expansión de los sistemas educativos nacionales, y la regulación de las prácticas corporales

⁸ Cf. Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, pág. 65.

escolares en orden a los principios supuestamente extraídos de la “naturaleza” por la fisiología, terminaron de definir el nombre de la nueva disciplina: ahora sí *educación física*.

IMAGEN 3: EL CUERPO PLURAL

El cuerpo es a un mismo tiempo la cosa más sólida, más elusiva, ilusoria, concreta, metafórica, siempre presente y siempre distante: un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad y una multiplicidad – Bryan Turner, “El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social”

El cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico – David Le Breton, “La sociología del cuerpo”

Los movimientos feministas y juveniles desde la década del sesenta del siglo pasado provocaron cambios culturales y sociales que repercutieron directamente en el entendimiento del cuerpo. A tal punto que Benilde Vázquez Gómez afirma que estas dos corrientes ideológicas y otras conexas, que convergieron en Francia en mayo de 1968, han sido caracterizadas no como la vuelta al cuerpo sino como la *revuelta* del cuerpo (1989:24). Más aún, “a fines de los años sesenta, la crisis de la legitimidad de las modalidades físicas de la relación del hombre con los otros y con el mundo tomó una amplitud considerable con el feminismo, la ‘revolución sexual’, la expresión corporal, el *body-art*, la crítica deportiva, el surgimiento de nuevas terapias que proclamaban en alta voz la voluntad de dedicarse solamente al cuerpo, etc. Un nuevo imaginario del cuerpo, lujurioso, penetró la sociedad; ninguna parcela de la práctica social salió indemne de las reivindicaciones que tomaron impulso a partir de una crítica de la condición corporal de los actores” (Le Breton: 2002:9-10).

A nuestro propósito, la consecuencia principal de estos movimientos sociales fue que las llamadas ciencias sociales tomaron al cuerpo como objeto de estudio; más precisamente, estudiaron la relación entre las prácticas sociales y el cuerpo. Esto, a su vez, dio como resultado una multiplicación del cuerpo, una pluralidad de cuerpos o, si se quiere, un cuerpo *plural*.

Por un lado, entonces, la *devaluación*⁹ que encarnó el cuerpo a lo largo de la historia de occidente se vio modificada por estas revoluciones, asumiendo una posición central en los estudios sociológicos. Los análisis iniciales de Marx respecto de las relaciones entre el cuerpo y la sociedad, fuertemente anclados en las relaciones económicas de clase, se ampliaron y profundizaron en estudios posteriores como los de Bourdieu, Boltanski, Foucault, Le Breton, entre otros, que incluyeron otras variables sociales, culturales y políticas.

En *Los usos sociales del cuerpo*, Luc Boltanski analizó la *cultura somática* de las distintas clases sociales, observando que "... los determinismos sociales nunca se transmiten al cuerpo de manera inmediata a través de una acción que se ejercería directamente en el orden biológico, sino que son modificados por el orden cultural que los traduce y los transforma en reglas, obligaciones, prohibiciones, repulsiones o deseos, gustos y aversiones" (1975:18), todo ello dependiendo del grupo social. En tanto, Bourdieu describió cómo, según los *capitales* que las personas disponen -sean estos simbólicos, culturales, económicos, etc.- tienden a tener cierto tipo de comportamientos, a través del *habitus*. Bourdieu entiende este concepto como un principio generador, no consciente, de prácticas e ideologías en las que el cuerpo juega un rol fundamental al ser él la sede y la expresión de los *habitus*: estos son *incorporados*. El *habitus*, traducción latina del concepto aristotélico *hexis*, da cuenta en Bourdieu de aquellas "estructuras estructuradas, principios generadores de prácticas distintas y distintivas -lo que el obrero come y sobre todo su manera de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente del consumo o de las actividades correspondientes del industrial-, estructuras estructuradas, los *habitus* son también estructuras estructurantes, esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, de gustos diferentes" (Bourdieu 1998b:33).¹⁰ Si para Marx la sociedad no podría existir sin la constante y regular reproducción de los cuerpos y sin su

⁹ Como ya se explicitó, la sociofilosofía del cuerpo se referencia en el dualismo cartesiano: este pensamiento distingue en el hombre un alma y un cuerpo, otorgándole a la primera el privilegio del valor y depreciando el segundo (Le Breton 1990:61).

¹⁰ Para profundizar sobre el concepto ver Martínez, A. T.: *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva* y Gutiérrez, A.: *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*, Buenos Aires, Editorial Cátedra, 1997.

distribución en clases sociales (Turner 1989:25), para Bourdieu la constante y regular reproducción de los cuerpos y su distribución en clases sociales no podría hacerse sin la incorporación de *habitus* reflejados en las prácticas no-conscientes de los agentes. Si para el marxismo las diferencias de clase se determinan a partir del capital económico, para estas nuevas sociologías esa determinación depende de la internalización de ciertas estructuras, a su vez, estructuradas y estructurantes, como se dijo, de prácticas y costumbres, de principios de clasificación, visión y división, de gustos, etc. Más aún, tanto en las obras de Bourdieu como en las de Boltanski o Le Breton se puede observar cómo a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado las relaciones con el cuerpo se inscriben profundamente en las diferencias de clases: “el cuerpo es considerado como ‘un significante del estatuto social’” (Le Breton 2002 p. 89).

El estallido de la cosmovisión tradicional hizo que distintas disciplinas tomaran al cuerpo desde múltiples puntos de vista y que se diversificara su utilización, comercialización, etc. En efecto, a partir de la explosión de los campos de estudio tradicionales, disciplinas como la psicología, la psiquiatría, la sociología, la pedagogía, la biología, la economía, la filosofía, la política, tuvieron algo nuevo para aportar a la conceptualización del cuerpo. Así, hoy, el cuerpo va y viene entre el “esquema corporal” de Bonnier y Head, la “imagen del cuerpo” de Schilder, las “pulsiones” de Freud, la *corporeidad* de Merleau-Ponty, el *habitus* bourdieuano, su “distribución” foucaultiana, los procesos de comunicación y expresión en que lo insertan y lo estudian, el ADN de la genética y, al mismo tiempo, entre las “técnicas del cuerpo” de Marcel Mauss multiplicadas al infinito por prácticas y discursos “integrales” que asocian cuerpo y espiritualidad (la invasión/invención/reinvención de técnicas como el Reiki, el Tai Chi Chuan, las gimnasias conscientes, las anti-gimnasias, etc.), los juegos extremos, la acrobacia, los vaivenes de la moda, las regulaciones y desregulaciones, las ropas para el cuerpo y las marcas en el cuerpo (tatuajes, incrustaciones, mutilaciones).

Aquel cuerpo instrumental marxista mutó en *un* cuerpo, un determinado tipo de cuerpo ideal(*izado*): delgado, hermoso, bronceado, “estéticamente correcto” (Foucault 1992:113), al tiempo que, paralelamente, se avalaban *otros* cuerpos,

no-convencionales, no-idealizados, inundando el mercado de cuerpos *posibles* (de darks, de floggers, de rolingas, de rugbiers, de botineras, de "populares", de nerds, de retros). "El cuerpo, que no parecía poder constituir un valor cultural, se ha convertido en un valor *fetiché* que penetra todas las esferas de la cultura: el cuerpo ha llegado a ser el gran mediador de la cultura contemporánea en un régimen capitalista en alto grado desarrollado" (Bernard 1970:8). La apariencia corporal admite dos constituyentes principales. El primero responde a modalidades simbólicas de organización según la pertenencia social y cultural; modalidades provisionales, ampliamente dependientes de la moda, escenificación relacionada con una manera de presentarse y de representarse que implica la vestimenta, la manera de peinarse y de preparar la cara, de cuidar el cuerpo, etc., es decir, un modo cotidiano de ponerse en juego socialmente, según las circunstancias, a través de una forma de mostrarse y de un estilo. El segundo refiere al aspecto físico, sobre el cual cada uno dispone de un estrecho margen de maniobra: talla, peso, cualidades estéticas, etc., signos diseminados de la apariencia que fácilmente pueden convertirse en índices dispuestos para orientar la mirada del otro o para ser clasificado (sin que uno lo quiera) bajo determinada etiqueta social o moral. Las apariencias personales devienen una especie de "capital cultural", el cuerpo-objeto se convierte en "capital corporal" (cfr. Le Breton 2002:81-82).

La pluralización del cuerpo es efecto de la inclusión (tardía) del concepto de cultura en las reflexiones de la filosofía y de la ciencia sobre la sociedad humana, por lo menos en el sentido en que cultura incluye la dimensión del lenguaje; cultura en tanto que red de significaciones construida por el hombre, como la ha definido Geertz (1987:20), y más precisamente en tanto "implica la estructura del lenguaje y la operación del significante en el seno de una sociedad de sujetos hablantes", como indica Eidelstein (2002:12). Esta intrusión-mediación de la palabra entre el sujeto y el mundo funda un espacio abierto entre uno y otro, y también entre el sujeto y su cuerpo, rompiendo la ilusión de una percepción inmediata, no mediada, directa y objetiva, tanto del mundo como del cuerpo. Expresiones que usamos habitualmente, como "tengo un cuerpo" o "éste es mi cuerpo", en las que asumimos nuestro cuerpo como

un atributo en lugar de tomarlo como nuestro ser mismo, atestiguan que como sujetos hablantes estamos separados de él.

Este pasarse por alto la cultura, la mediación del lenguaje en la percepción del mundo y del cuerpo (aún del propio), permitió a la educación física suponer que se ocupaba del cuerpo cuando, en realidad, sólo se ocupó del organismo. Pero el cuerpo, en sentido estricto, no es el organismo. El cuerpo, como propone Colette Soler (1993:94-95), “*es una realidad*”, es decir que “el cuerpo no es primario, que no se nace con un cuerpo” [sino que] “el cuerpo es de la realidad” en tanto la realidad se construye, tiene un estatuto subordinado, es secundaria. Entendemos que no se puede, después de Lacan, no distinguir lo viviente del organismo individual y a éste del cuerpo. Según él es el cuerpo de lo simbólico, del lenguaje, el que aísla, individualiza, el cuerpo humano, el cual, a su vez, se sostiene en el lenguaje “hasta el punto de que no se constituiría si no pudiera hablar” [como no se constituye el cuerpo de los animales]. “El primer cuerpo hace que el segundo se incorpore” (Lacan, 1993:18).

La introducción de la cultura, del lenguaje, entre el individuo, el mundo y su cuerpo, o incluyendo su cuerpo en el mundo, produjo entonces una crisis de legitimidad de las modalidades físicas de relación del hombre con los otros, con el mundo y con su cuerpo; constituyó como objeto de estudio de las llamadas ciencias sociales no tanto el cuerpo “físico” como la relación entre el cuerpo y las prácticas sociales, culturales y políticas, desbiologizándolo, culturalizándolo, historizándolo, politizándolo (sin que por ello las ciencias naturales dejaran de estudiar su funcionamiento biológico), convirtiéndolo en objeto de estudio y en objeto de la moda, de técnicas gímnicas, anti-gímnicas y quirúrgicas, marcas, tatuajes, incisiones, incrustaciones, manipulaciones, regulaciones, desregulaciones, acrobacias, idealizaciones, desidealizaciones, juegos extremos y puestas en juego, apariencia, escenificación, presentación y representación, signos, índices, clasificaciones, capital; cuerpo mediado, atravesado por el lenguaje, separado de sus propietarios, cuerpo de sujetos hablantes, cuerpo que habla, que se sitúa más allá del organismo, que no es el organismo, que se construye, que se hace en el lenguaje que lo aísla como cuerpo, que lo constituye, historia hecha cuerpo. De todo esto resulta una multiplicación del cuerpo, una pluralidad de cuerpos o, si se quiere, un cuerpo

plural al que ya no puede corresponderle una imagen sino una proliferación de imágenes diversas y que, sin embargo, paradójicamente, es más verdadero, más explicable, más comprensible, que aquellos que pretendían exhibir como [sus] atributos su unidad, su aislamiento, su solidez, su densidad, su pura extensión física circundada de mundo pero *nunca* atravesada por él.

CONSIDERACIONES FINALES

Al fin y al cabo, cuerpo es también una palabra tanto como el lenguaje es una acción – Ricardo Crisorio, “Constructivismo, cuerpo y lenguaje”

El cuerpo cree en lo que juega. (...) No representa lo que juega, no memoriza el pasado, él actúa el pasado, así anulado en cuanto tal, lo revive. Lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee como un saber que se domina. Es lo que se es – Pierre Bourdieu, “Sociología y Cultura”.

Entre el cuerpo entendido como puro organismo y el cuerpo que presentamos en el apartado anterior no hay tanto una separación de siglos como una diferencia radical de pensamiento –de hecho las ciencias más reputadas, las ciencias físicas o naturales, continúan considerándolo de aquel modo. Hemos tratado de hacer ver lo inútil de analizar el cuerpo por fuera, o con independencia, del discurso que lo atraviesa y lo *incorpora* a una cultura determinada incorporando en él esa cultura. Es preciso decir ahora que las culturas nunca son unitarias ni uniformes. Desde nuestro punto de vista, según lo que hemos expuesto y lo que prometimos al principio nos permitiremos, a modo de consideraciones finales y haciendo lugar a lo necesariamente provisorio que tiene cualquier idea de “final” en el campo científico, dos tesis, dos hipótesis y una propuesta.

Primera tesis. El cuerpo no se resume en ninguna de las concepciones expuestas pero tampoco es todas al mismo tiempo, ni la suma de todas ellas ni un ensamble coherente de elementos de cada una. Si es cierto que algunos factores subsistieron de cuerpo en cuerpo, no lo es menos que otros cambiaron tan radicalmente que no permiten pensar continuidad alguna. El cuerpo, en todo caso, es la “superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento” (Foucault 1992:15).

Segunda tesis, íntimamente relacionada con la primera. El cuerpo no nos es dado; no es “natural” o “biológico”; no es innato, es decir, no nacemos con un cuerpo. Existe un organismo, qué duda cabe, como existe un sistema nervioso, y huesos, músculos y articulaciones -de los que la educación del cuerpo no debe ni puede desentenderse- pero nada de eso es el cuerpo tal cual lo concebimos.¹¹ El cuerpo individual se construye en el discurso y el de las disciplinas -en nuestro caso la educación corporal- en la precisión del discurso, de los conceptos con que lo construyen. Si, como sostiene Boltanski, “... la sociología del cuerpo parece condenada a reproducir el objeto de las ciencias de las cuales toma prestados sus métodos y técnicas y tiende a confundirse con las disciplinas de las que, sin embargo, pretende liberarse” (1975:13), es porque ese trabajo de construcción conceptual no puede hacerse tomando prestados conceptos, métodos y técnicas de otras disciplinas ni trasponiendo al propio campo ni yuxtaponiendo en él nociones elaboradas en otros campos, sino a través de la rigurosa investigación de las propias prácticas, en la que los conceptos, métodos y técnicas de otras disciplinas pueden ser útiles si y sólo si permiten dar cuenta de lo que ocurre en ellas.

Primera hipótesis. Hasta ahora, en general, el cuerpo ha sido tratado como cosa. Por lo tanto ha sido limitado, restringido, reducido: a lo material, a lo afectivo, a lo emotivo, a lo interior, (cfr. Milstein 1999:30), es decir, a lo extenso cartesiano. Entender la educación física cómo la educación de un cuerpo “natural”, biológico, sustancial -suponer que ese cuerpo es susceptible de ser educado- restringe no sólo su comprensión del cuerpo, limita también sus alcances y reduce su campo.

Segunda hipótesis, en igualmente íntima relación con la primera. El cuerpo debe tratarse como relación entre el discurso y el organismo, entre la palabra y la acción, como cultura encarnada. Considerar el cuerpo como *una realidad*, o como *de la realidad*, o como *secundario*, en el sentido de no dado, no primario, no debe entenderse como *secundarización*, en el sentido de postergación, devaluación, negación o rechazo –como en concepciones anteriores- sino como relación construida entre el sujeto y el orden simbólico (Lacan), o entre el

¹¹ Cfr. Crisorio, Ricardo, “Constructivismo, cuerpo y lenguaje” en *Revista Educación Física y Ciencia*, N° 4, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1998, página 3.

habitus y el campo (Bourdieu), construcción que no se sitúa ni en el exterior ni en un interior, que no es un objeto que pueda enfrentarse a la sociedad como a algo exterior a él ni una representación social que lo determine, ni el espacio de conquista de la individualidad o de la libertad absolutas.

De estas proposiciones y conjeturas puede pensarse un cuerpo de la educación histórico y político o, para decirlo con precisión foucaultiana: “histórico, por ende político”. Y, a partir de aquí, proponer que el cuerpo es en sus prácticas, que en ellas se hace presente y en ellas hay que buscarlo y formalizarlo, entendiendo por prácticas, a la manera de Foucault, no las representaciones que los hombres tienen de sí mismos o las condiciones que los determinan, sino lo que hacen y la manera en que lo hacen, más precisamente, las formas de racionalidad o regularidad que organizan lo que hacen; sistemas de acción en la medida en que están habitados por el pensamiento, cuyo carácter sistemático exige que se tome invariablemente en cuenta el eje del saber (las prácticas discursivas), del poder (las relaciones con los otros) y de la ética (las relaciones del sujeto consigo mismo), y cuya índole general, o recurrente, hace que no haya que buscar el pensamiento en las formulaciones teóricas de la filosofía o de la ciencia, sino analizarlo en todas las maneras de hacer, de decir, de conducirse, en las que el individuo se manifiesta y obra como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros. En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en la medida en que ésta implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros (cfr. Castro 2004:272-274).¹²

En suma, se trata de problematizar la educación corporal en las prácticas corporales, entendiendo que ellas expresan todas las significaciones que el significante cuerpo compromete.

¹² Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004. Entrada: “Práctica”, pág. 272-274.

BIBLIOGRAFÍA

1. Albano, Sergio: *Michel Foucault. Glosario de aplicaciones*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
2. Boltanski, Luc: *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires, Periferia, 1975.
3. Bourdieu, Pierre: *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 1998.
4. Castro, Edgardo: *Foucault y la educación* "Leituras da modernidade educativa. Disciplina, biopolítica, ética", en José Gondra, Walter Kohan, *Foucault 80 anos*, Belo Horizonte, Autêntica editora, 2006, pp. 63-77. ISBN 85-7526-225-4.
5. Crisorio, Ricardo: "Constructivismo, cuerpo y lenguaje" en *Revista Educación Física y Ciencia*, N° 4, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1998, pp. 75-81.
6. Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 1989.
7. Foucault, Michel, *La microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992, especialmente "Nietzsche, la genealogía, la historia", pp. 7-31, "Poder-cuerpo", pp. 111-118, "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", pp. 163-172.
8. Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
9. Gutiérrez, Alicia, *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*, Buenos Aires, Editorial Cátedra, 1997.
10. Le Breton, David, *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
11. Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
12. Martínez, Ana Teresa, *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
13. Milstein, Diana y Héctor Mendes, *La escuela en el cuerpo. Estudios sobre el orden escolar y la construcción social de los alumnos en escuelas primarias*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 1999.
14. Rauch, André, *El Cuerpo en la Educación Física*, Buenos Aires, Kapeluz, 1985.
15. Soler, Colette, "El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan" en *Estudios de Psicosomática*, Volumen I, Buenos Aires, Atuel-Cap. 1993.
16. Turner, Bryan, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

PARA SEGUIR LEYENDO

1. Amavet, Alejandro: "La problemática corporal" en *Cuadernos de Educación Física Renovada N° 3*, Universidad Nacional de La Plata, 1969.
2. Bernard, Michel: *El cuerpo*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
3. Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
4. Bourdieu, Pierre: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998.
5. Castro, Edgardo: *El vocabulario de M. Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2004.
6. Crisorio, R. y V. Bracht (coords.): *La Educación Física en Argentina y en Brasil*, La Plata, Al Margen, 2003.
7. Denis, Daniel: *El cuerpo enseñado*, Buenos Aires, Paidós, 1980.
8. Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2001.
9. Foucault, Michel: *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
10. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1 - la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1995
11. Foucault, Michel: *Genealogía del Racismo*, La Plata, Altamira, 1996.
12. Furlán, Alfredo: "¿Un cuerpo políglota?" en *Actas Segundo Congreso Argentino de Educación Física y Ciencia*, Departamento de Educación Física, FaHCE, UNLP, La Plata, 1995.
13. González, F. y P. Fensterseifer (org.): *Diccionario crítico de Educação Física*, Brasil, Unjuí, 2005.
14. Kafka, Franz: *En la colonia penitenciaria*, Madrid, Alianza, 1995.
15. Mainetti, José Alberto: *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, La Plata, Quirón, 1972.
16. Wacquant, Loïc: *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Madrid, Alianza, 2004.