

Esbozos de una teoría de la práctica de educar. Pierre Bourdieu, educación de los cuerpos, violencia y capital simbólico

Eduardo Galak*

Resumo

El título, una clara metáfora del libro “Esquisse d’une théorie de la pratique” de Pierre Bourdieu, bosqueja la intención principal de este texto: reflexionar acerca de la educación del cuerpo observando el problema con el prisma que ofrece la epistemología bourdieuana. Para ello se realiza un continuo diálogo entre los principales conceptos del autor con aquello que se entiende son los efectos de la educación en los sentidos prácticos del cuerpo. Esto es, el propósito de este escrito es llevar a cabo un análisis de cómo influye lo social en la educación en el cuerpo –y la educación del cuerpo en lo social–, y de sus efectos –la ética, la política y la estética de lo corporal–, a partir de una lectura crítica del problema con herramientas teóricas de Bourdieu. La idea, en resumen, es pensar al cuerpo como capital simbólico social, que se aprende y aprehende dentro de todo un conjunto de esquemas de clasificación y de estrategias de socialización, y que se manifiestan de manera práctica en la (di)visión del mundo.

Palabras clave: educación – cuerpo – capital simbólico

* Profesor en Educación Física (UNLP), Magister en Educación Corporal (UNLP) y Doctor en Ciencias Sociales (UNLP). Becario post-doctoral por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-Brasil) en la Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG-Brasil). Miembro de Carrera de Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) como Investigador Asistente. Director del Proyecto de Investigación “Prácticas corporales institucionalizadas en el área metropolitana sur de la Provincia de Buenos Aires” (UNDAVCyT 2012). Profesor Adjunto de la cátedra de “Antropología y Sociología del Deporte y la Actividad Física” (UNDAV) y Ayudante Diplomado de Educación Física 5 (UNLP). Miembro del Centro Interdisciplinario de Cuerpo, Educación y Sociedad (CICES-IdIHCS-UNLP). Compiló los libros *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva* (ESEditora, 2011) y *Cuerpo y Educación Física. Perspectivas latinoamericanas para pensar la educación de los cuerpos* (Editorial Biblos, 2013). E-mail: eduardogalak@gmail.com

Esboços de uma teoria da prática da educação. Pierre Bourdieu, educação do corpo, violência e capital simbólico

Outlines of a theory of pedagogical practices. Pierre Bourdieu, corporal education, violence and symbolic capital

Resumo

O título, uma metáfora do livro “Esquisse d’une théorie de la pratique”, delinea a intenção principal deste texto: pensar a educação do corpo a partir do prisma oferecido pela epistemologia de Bourdieu. Para isso, realiza-se um diálogo permanente entre os principais conceitos do autor com aquilo que se entende ser os efeitos da educação nos sentidos práticos do corpo. Ou seja, o objetivo deste trabalho é realizar uma análise de como o social influi na educação do corpo – e a educação do corpo no social–, e seus efeitos –a ética, política e estética do corporal–, a partir de uma leitura crítica do problema utilizando as ferramentas teóricas de Bourdieu. A ideia é pensar o corpo como capital simbólico, que é aprendido e apreendido dentro de um conjunto de esquemas de classificação e de estratégias de socialização, que se manifestam de maneira prática na (di)visão social do mundo.

Palavras-chave: educação – corpo – capital simbólico

Abstract

The title, a metaphor of Bourdieu’s book “Esquisse d’une théorie de la pratique”, outlines the main intention of this article: the proposal is to think about the education of the body with Bourdieu’s epistemology, through a continuous dialogue between Bourdieu’s main concepts and the effects of corporal education. Thus, the purpose of this paper is to analyze how social practices influences the corporal education –and how corporal education influences in social world–, its effects –corporal ethics, politics and aesthetics–, through Bourdieu’s critical reading. In synthesis, the main idea is to understand the body as symbolic capital, learned and apprehended as classificatory schemes and as socialization strategies, manifested as (di)vision of the social world.

Key words: education – body – symbolic capital

Introducción

El presente escrito parte de pensar que toda educación es en alguna medida una pedagogía del cuerpo, que implica ejercicios de poder sobre los cuerpos, manifestando claramente la aserción bourdieuana de que el cuerpo está en lo social pero también que lo social está en el cuerpo. En efecto, transmitir un saber, formalizarlo, significa a su vez transmitir una dominación y una violencia simbólica, que, además, instituye intencionada e inintencionadamente *hexis* corporales que contienen y conllevan éticas, políticas y estéticas (siendo preciso reconocer en este punto que cuanto más institucionalizada sea el ámbito en el cual se desarrolla esta práctica educativa, las *hexis* corporales transmitidas serán proporcionalmente también más institucionalizadas por efecto del peso de las tradiciones igualmente instituidas). En otras palabras, el propósito consiste en observar cómo la educación, a través de educar al cuerpo, enseña modos correctos, verdaderos *ethos*, de cómo *ser corporal*. Si bien esta problemática podría ser desarrollada desde un sentido “práctico práctico” (con ejemplos producto de trabajo de campo o experiencias personales o particulares), se ha optado por abordarla desde un sentido teórico y epistemológico –o, si se prefiere con palabras más acordes a la lógica bourdieuana, desde un sentido “práctico teórico”–.

Como se puede observar en estas líneas preliminares, el texto utiliza herramientas de la sociología de Bourdieu. La razón por la que se centra este estudio en este autor se halla en que sus conceptos teóricos permiten observar no sólo los “*qué*” del problema (qué se entiende por cuerpo, qué propone la educación para ese cuerpo, qué cuerpo y qué ética, política y estética *correcta* conlleva instruir ese cuerpo, entre otros), sino también los “*cómo*” (cómo repercute en el cuerpo la violencia simbólica que implica toda educación, cuáles son los mecanismos –y los procesos de sus efectos– por los que se [re]producen los esquemas de clasificación social, cómo es posible reflexionar sobre la relación cuerpo, educación, relaciones de dominación [la cuestión epistemológica y metodológica], etc.).

En otras palabras, este artículo presenta un cruce de reflexiones sobre el cuerpo entendido como capital

simbólico, la violencia simbólica que (se) ejerce (en) la educación – análisis que toma, por caso, las relaciones sociales de dominación – y la potencialidad de las herramientas teóricas de Bourdieu.

Pensar los conceptos: habitus, hexis corporal, capital simbólico

El propósito de las líneas que siguen no es el de fijar con claridad y exactitud la significación de los términos a utilizar, sino reflexionar sobre aquellos conceptos que permitirán desarrollar la relación entre la educación, el cuerpo y lo social incorporado. Si bien el eje principal pasa por qué es un capital simbólico –para luego ser (re)pensado con el análisis del cuerpo como capital simbólico–, se considera oportuno definir también otros conceptos fundamentales de la sociología bourdieuana: entender qué son los *habitus* y qué las *hexis* corporales en el contexto de un *pensamiento relacional* y de una *sociología reflexiva* permite observar con mayor detalle y reconstruir qué es el cuerpo “bourdieuano” y, sobre todo, cuál es el potencial que tiene para los estudios sobre prácticas corporales. Por ponerle ejemplo a estas palabras, mientras que aquí se presentan los “qué es” y “qué significan”, esto dará paso a los efectos, a los “cómo se (re)produce”: por caso, una vez comprendido qué es un capital simbólico se puede entender cómo la educación “primaria” (y más aún aquella institucionalizada y centralizada) construye los *modos de ser corporal correctos*, en los que lo biológico condiciona las relaciones dominación/sumisión, y en donde esa educación “primaria” transmite todo un universo de prácticas que hace que los alumnos *incorporen* toda una ética, una política y una estética que se manifiesta en la (di)visión social del mundo.

Cabe una aclaración antes de continuar: cuando se refiera a la educación “primaria” se estará haciendo mención no sólo a la educación escolar sino a aquellos aprendizajes adquiridos conciente o inconscientemente por los círculos percibidos como íntimos, como el entorno más próximo, incluido todo el accionar de la institucionalización (Estado, Familia, Iglesia, Escuela).

Dicho esto, se comienza por trabajar con el concepto de *habitus*, entendiendo que esta noción refleja las relacio-

nes entre lo social transmitido con lo social incorporado. Aun cuando no es propósito de estas líneas realizar ni una exégesis del concepto ni una definición tajante de qué significa,² sino más bien ponerlo en sentido con lo que se pretende ensayar, cabe explicitar que mucho se ha escrito sobre este complejo término, que si bien no se restringe a los usos dados por Pierre Bourdieu, está claramente asociado a su teoría. La siguiente cita funciona como punto de partida para el análisis de los aspectos generales del término: según las palabras del propio Bourdieu en *El sentido práctico*, *habitus* significa un

[...] sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007, p. 86).

Como se ha visto en distintos análisis que permiten reconstruir las significaciones históricas del término (Bourdieu, 1999; Wacquant, 2005; Gutiérrez, 1997; Galak, 2010), *el habitus*, concepto fundamental en la obra bourdieuana, no sólo no se presenta de igual manera en todos los pasajes de su extensa bibliografía, sino que tampoco tiene igual sentido para otros autores que han usado este término –o sus raíces etimológicas– y de los cuales Bourdieu abreva.

Esgrimiendo una genealogía del concepto, esta noción es una actualización, una especie de metonimia de los términos aristotélico *hexis* y tomista *habere*, que significa un principio regulador y generador de prácticas e ideologías que no es inmutable y que no es aprehendido conscientemente (o “principio no-consciente”). En el caso específico de Bourdieu, desde sus primeros trabajos le imprime a estos sentidos una profundización en las acepciones de los *habitus* como corporales y mentales, esto es sumándole los aportes de las “técni-

cas corporales” de Marcel Mauss –y con éste también los de Merleau-Ponty– y el de “fuerza formadora de hábitos” mentales de Erwin Panofsky. Sin embargo, la profundización de algunos sentidos y maneras de comprenderlo que se fueron dando paulatinamente en Bourdieu dan muestra de un giro conceptual en el *habitus* bourdieuano más ligado a “lo corporal” que a “lo mental”. Esto es, si bien retoma de Panofsky la utilización de los *habitus* para explicar aquellas estructuras puestas en juego a partir de la reproducción a través de la educación escolástica –hábitos mentales que se transmiten y se ponen en acción– se produce un pasaje teórico para comprenderlo, más ligado a Merleau-Ponty y a Mauss, como “hábitos corporales”.

Valga la aclaración, esto no es pensarlos como una reactualización del dualismo cartesiano, ubicando a lo práctico como lo corporal y a lo pensante (intelectual, teórico) como mental. Fundamental para el recorrido teórico propuesto –y que permite poner en discusión la concepción que se tiene del cuerpo y de la obra de Bourdieu en general como “reproductivista” o “esencialista”–, esta aseveración está en las antípodas de su razonamiento y del de este escrito porque de esa manera se comprende a las prácticas como el mero hacer (consciente), y porque en todo caso se entiende que tanto las prácticas como “lo intelectual” son corporales. A su vez, reducir este problema a la subordinación del cuerpo al alma o a la “*res pensante*” implica desconocer el rechazo que Bourdieu realiza a lo que denomina desde sus primeros escritos como la “filosofía sin sujeto”, aquella que reduce el mundo a un objetivismo –así como rechaza también el polo opuesto subjetivista que representan las teorías de las acciones racionales–.

Como puede observarse, la noción de *habitus* encierra una serie de continuidades históricas y rupturas relevantes que generan quiebres que ponen en crisis el concepto y lo transforman continuamente, justificación por la cuál se lo define y se fija posición teórica: más cercanos a *Meditaciones pascalianas* que a *El sentido práctico*, este trabajo concibe los *habitus* como una herramienta clave para comprender arqueológica y genealógicamente las prácticas conscientes y no-conscientes que se incorporan, que

se hacen cuerpo.³ De esta manera se contemplan no sólo las continuidades históricas, los actos conscientes, sino también las rupturas, las prácticas inconscientes, y cómo los agentes retoman del pasado –no lo repiten ni reviven– aquellos *habitus* estructurados transmitidos.

En tanto el concepto de *hexis* corporal, fundamentalmente trabajado por Bourdieu en *Le bal des célibataires* (*El baile de los solteros*, 2004), texto que analiza las estrategias de reproducción social a través del matrimonio en Béarn (Francia) y que le permite reflexionar sobre la relación entre las estructuras sociales y las prácticas cotidianas, además de poner en juego todos los sentidos comunes incorporados. Precisamente, el término *hexis* corporal le posibilita a Bourdieu examinar y describir las actitudes (torpes y tímidas) de los solteros, y cómo, habiendo cambiado las estrategias matrimoniales que se daban antaño al conocer a la pareja en los Bailes de Navidad y Año Nuevo, todo un conjunto de hombres y mujeres no adaptados al cambio quedaban literal y metafóricamente al margen de los bailes (*condenados*, de este modo, a la soltería). Entonces, pensar en términos de *hexis* corporales es reflexionar sobre cómo las actitudes, las virtudes y todo un conjunto de prácticas cotidianas que se manifiestan corporalmente y que por lo general son percibidas como particulares y personales, que *hacen a la identidad* del individuo, tienen en rigor de verdad su raigambre en lo social.

Ahora bien, como se había anunciado al comienzo, la proposición que pretende llevar a cabo este escrito es la de concebir al cuerpo, más allá de su carácter natural, social y relacional, como capital simbólico. Para dar cuenta de esta manera de entenderlo primero se hace necesario señalar las características fundamentales de lo que son los capitales para Bourdieu: en íntima relación con los campos y con las clases, los capitales son bienes apreciables, esperados, envidiados, anhelados y deseables. Como dice Gutiérrez (1997, p. 34), por capital se entiende un conjunto de bienes acumulados que se producen, se distribuyen, se consumen, se invierten, se pierden. Es decir, Bourdieu libera a este concepto de la sola connotación económica y lo extiende a cualquier tipo de bien susceptible de acumulación, en torno al cual puede constituirse un proceso de producción,

distribución o consumo. Entonces, el capital es un trabajo acumulado, bien en forma de materia, en forma interiorizada o “incorporada”, que genera que los intercambios sociales no sean azarosos sino que tengan implicancias en el espacio social.

Lo cual no debiera hacer confundir la afirmación de que el cuerpo es capital simbólico con lo que el propio Bourdieu denomina como el “capital cultural en su forma incorporada”. Mientras que el primero es la propuesta de este artículo y se desarrolla en detalle posteriormente, el segundo pertenece a lo que Bourdieu explica en “Los tres estados del capital cultural”, artículo publicado en las *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* el 30 de noviembre de 1979, como una de las tres formas en las que el “capital cultural” puede existir:

en el estado incorporado, es decir, bajo la forma de disposiciones duraderas del organismo; en el estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos, maquinaria, los cuales son la huella o la realización de teorías o de críticas a dichas teorías, y de problemáticas, etc., y, finalmente en el estado institucionalizado, como forma de objetivación muy particular, porque tal como se puede ver con el título escolar, confiere al capital cultural –que supuestamente debe de garantizar– las propiedades totalmente originales (Bourdieu, 1987).

Por su parte, en *Una invitación a la sociología reflexiva*, Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant (2005, p. 177-178) presentan el capital en tres especies fundamentales, con diferentes subtipos: el capital económico, el capital cultural y el capital social, a los que debe añadirse el capital simbólico, que es la forma que una u otra de estas especies adopta cuando se la entiende a través de categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, en otras palabras, desconocen la arbitrariedad de su posesión y acumulación. Textual de Bourdieu en sus *Méditations pascaliennes* sería que

toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de modo que tal vez valdría más hablar, en rigor, de *efectos simbólicos del capital*) cuando obtiene un reconocimiento

explícito o práctico, el de un *habitus* estructurado según las mismas estructuras que el espacio en que se ha engendrado. En otras palabras, el capital simbólico (el honor masculino de las sociedades mediterráneas, la honorabilidad del notable o el mandarín chino, el prestigio del escritor famoso, etcétera) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima (Bourdieu, 1999, p. 319).

Ahora bien, habiendo establecido lo que bourdieuanamente podríamos llamar *un suelo de creencias comunes*, en lo que sigue es tarea observar cómo se (re)producen los *habitus*, las *hexis* corporales y los capitales simbólicos en la educación de los cuerpos.

Educación de los cuerpos e incorporación de la (di)visión del mundo. La naturalización de lo social: el caso de la dominación/sumisión masculina/femenina

Habiendo posicionado desde dónde se parte y qué se entiende por *habitus*, por *hexis* corporal y por capital simbólico, lo que interesa en los párrafos que siguen es (re) pensar esta cuestión pero a partir un elemento común a esos conceptos: debido a su raíz social, es innegable que estos son transmitidos, enseñados, por casos conscientemente, por casos inconscientemente. Y lo que se aprende, en definitiva, son modos *correctos* de prácticas que se ajustan a reglas sociales, a la (di)visión del mundo instituida, y que responden a éticas, políticas y estéticas de *lo corporal*. Para desarrollar esta cuestión se aborda el caso de la relación dominación/sumisión masculina/femenina, no sólo porque es una cuestión sobre la que Bourdieu se explayó en sus estudios y desde la cual es posible encontrar herramientas para vincular lo social con la educación y el cuerpo –fundamentalmente en *La Domination masculine*–, sino también porque esta relación ilustra la distinción entre el cuerpo entendido como natural del cuerpo comprendido como capital simbólico.

Como explica Bourdieu en *Meditaciones pascalianas* (1999, p. 131), los esquemas clasificadores (estructuras

estructurantes) son producto de la incorporación de las estructuras de las distribuciones fundamentales que organizan el orden social (estructuras estructuradas), y son aprendidos a raíz de la educación. Al ser comunes al conjunto de los agentes, posibilitan el acuerdo dentro del desacuerdo de agentes situados en posiciones opuestas –formando, de esta manera, la (di)visión social del mundo (bueno/malo, alto/bajo, visible/oscuras, raro/común, rico/pobre)–. En otras palabras, son lo que permite que todos puedan referirse a las mismas oposiciones para pensar el mundo y su posición en éste –y, al mismo tiempo, conferir signos y valores opuestos a los términos que oponen, como la “mala educación” o la grosería–. Y en esa dirección, ese “sentido común” es, en gran parte, *nacional* porque la mayoría de los grandes principios de división han sido inculcados o consolidados por las instituciones educativas centralizadas, cuya misión principal consiste en dotar a la población de unas mismas “categorías”, homogéneas, monolíticas, verdaderas, identitarias, *naturales*.

A modo de ejemplo, afirma Bourdieu (2000, p. 75) que a través de la *doma* del cuerpo se imponen en los varones las disposiciones más fundamentales, esas categorías, las que hacen a la vez *propensos* y *aptos* para entrar en los juegos sociales más favorables al despliegue de la virilidad: la política, los negocios, la ciencia, entre otros. Y en ese contexto, la educación “primaria” estimula muy desigualmente a los chicos y a las chicas a introducirse en esos juegos, privilegiando a los primeros, y distinguiendo “lo masculino” de “lo femenino” como dos categorías antitéticas que implican prácticas diferentes, que parten de la anatomía biológica de los sujetos (en este caso por el pene o la vagina) para construir distinciones corporales. Es decir, como en la clásica canción infantil que se canta comúnmente en los Jardines de Infantes argentinos, “los nenes con los nenes, las nenas con las nenas”, se educan todo un conjunto de prácticas ascéticas de cómo *ser correctos* y que, en definitiva, son *modos de llevar el cuerpo*.

Entonces, la (di)visión del mundo que transmite toda educación –que Bourdieu analiza para los casos específicos de Béarn o de Argelia y que luego piensa para la generalidad de Francia, pero que sirven como potente herramienta para observar las recurrencias universales

reproducidas, así como las particularidades de Argentina o de Brasil— encierra en su interior una manera *naturalizada* de dominación, que no sólo repercute en la diferencia biológica sino que genera una distinción social. De este modo, la educación produce *hexis* corporales, maneras de obrar en el mundo, en la forma de caminar, hablar o comer, pero también en la postura *correcta* o mediante la demostración de rectitud y en el modo de inclinarse, agacharse, doblar el cuerpo, someterse, adoptar posiciones curvadas, flexibles, propias de la sumisión femenina.⁴

Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la femineidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. Y los ritos de institución no son más que el límite de todas las acciones explícitas mediante las cuales los grupos se esfuerzan en inculcar los límites sociales o, lo que viene a ser lo mismo, las clasificaciones sociales (la división masculino/femenino, por ejemplo), en naturalizarlas en forma de divisiones en los cuerpos, las *hexis* corporales, las disposiciones, respecto a las cuales se entiende que son tan duraderas como las inscripciones indelebles del tatuaje, y los principios de visión y división colectivos (Bourdieu, 1999, p. 187).

Es que precisamente ese modo de ser dominante, que se convierte en norma, en ley, o más precisamente en ley inscrita en el cuerpo, elimina de toda consciencia o voluntad sus rastros históricos, generando esas actitudes o modales con la apariencia de ser comunes, acordes, aceptadas, *naturales*: esa naturalización de las instancias sociales que genera la visión y la división del mundo es tomada, al estar incorporada, como una verdadera actitud corporal frente a ese mundo, como una *hexis* corporal.

[...] el cuerpo percibido está doblemente determinado desde un punto de vista social. Por una parte, es, incluso en lo que tiene de más aparentemente natural (su volumen, su estatura, su peso, su musculatura, etc.), un producto social que depende de sus condiciones sociales de producción a través de diversas mediaciones, como las condiciones de trabajo (especialmen-

te las deformaciones, las enfermedades profesionales que provocan) y los hábitos alimenticios. La *hexis* corporal, en la que entran a la vez la conformación propiamente física del cuerpo (el “físico”) y la manera de moverlo, el porte, el cuidado, se supone que expresa el “ser profundo”, la “naturaleza” de la “persona” en su verdad, de acuerdo con el postulado de la correspondencia entre lo “físico” y lo “moral” que engendra el conocimiento práctico o racionalizado, lo que permite asociar unas propiedades “psicológicas” y “morales” a unos rasgos corporales o fisiognómicos (un cuerpo delgado y esbelto que tiende, por ejemplo, a ser percibido como el signo de un dominio viril de los apetitos corporales). Pero ese lenguaje de la naturaleza, que se supone que traiciona lo más recóndito y lo más verdadero a un tiempo, es en realidad un lenguaje de la identidad social, así naturalizada, bajo la forma, por ejemplo, de la “vulgaridad” o de la “distinción” llamada natural. Por otra parte, estas propiedades corporales son aprehendidas a través de los esquemas de percepción cuya utilización en los actos de evaluación depende de la posición ocupada en el espacio social [...] (Bourdieu, 2000, p. 84).

Recuérdese que la *hexis* corporal es una manera de mantener y llevar el cuerpo, una manera de ser “corporal”, si se permite la expresión, que se engendra y se perpetúa, sin dejar de transformarse continuamente (dentro de ciertos límites), en una relación doble —estructurada y estructuradora— con el entorno, es decir, que depende del lugar que ocupe en espacio social. Bourdieu entiende, entonces, que además de la incorporación de ciertas estructuras, y de sus consecuencias prácticas de las prácticas, para disputar los espacios sociales se hace preciso “portar” una *hexis* corporal, una actitud, al mismo tiempo que una serie de disposiciones estructuradas y estructurantes, los *habitus*. Es decir, ambos conceptos, *hexis* corporales y *habitus* —relacionados en tanto que son potencia limitada— generan procesos en simultáneo en la manera en que los agentes ven, dividen y clasifican su mundo.

Y como pareciera que va de suyo, evidente y aceptado, por todo el proceso de naturalización de las estructuras sociales, las relaciones de oposición —biológicas y corporales, como lo masculino y lo femenino— también son producidas y reproducidas por el aprendizaje de la (di)visión del mundo.

La *hexis* corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar y, por ende, de *sentir* y de *pensar*. La oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de *estar*, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre lo recto y lo curvo (o lo curvado), entre la firmeza, la rectitud, la franqueza (quien mira de frente y hace frente y quien lleva su mirada o sus golpes derecho al objetivo) y, del otro lado, la discreción, la reserva, la docilidad. Como lo atestigua el hecho de que la mayoría de las palabras que designan posturas corporales evocan virtudes y estados del alma, estas dos relaciones con el cuerpo están preñadas de dos relaciones con los otros, con el tiempo y con el mundo y, por ende, de dos sistemas de valores (Bourdieu, 2007, p. 113).

En resumen, concebir la (di)visión del mundo como una *hexis* corporal, tal como aquí se pretende asentar, es afirmar que existe una tendencia social a indicar una “correcta manera de ser corporal”, una verdadera actitud que se expresa a través del cuerpo y se manifiesta en la división y en la clasificación –aprendida como resultado de toda una educación–. Es decir que los esquemas corporales de percepción de la división sexual del trabajo y de la división del trabajo sexual son constitutivos de la percepción del mundo social (Bourdieu, 2005, p. 197). Las lógicas de oposiciones, que se vuelven *familiares* en su doble sentido, como núcleo social primario –que implican una educación– y como algo sabido –que por lo tanto es aprendido y naturalizado– producen tanto la dominación como la sumisión, lo que a su vez, *mutatis mutandis*, genera una manera de *ser corporal*, una *hexis* corporal. O como dice Bourdieu (2000, p. 68), una inclinación corporal a realizar una identidad constituida en esencia social y transformada, de ese modo, en destino.

La (di)visión del mundo como una *hexis* corporal y el cuerpo como capital simbólico

En continuación con lo anterior, dar cuenta del sentido que para el análisis del cuerpo y de la educación del cuerpo tiene la (di)visión del mundo como una *hexis* corporal es el objetivo de este apartado. Más aún, entender al cuerpo como capital simbólico, tal como aquí se

propone, se impone para terminar de comprender que las significaciones de éste exceden a la interpretación “natural” o meramente biológica, lectura teórica que otra vez es ejemplificada con la relación dominación/sumisión masculina/femenina educada en los cuerpos. En síntesis, las actitudes corporales, así como las lógicas de oposiciones o la (di)visión del mundo, demuestran que el cuerpo además de estar en relación con los *habitus* y con las *hexis* corporales es, para la sociología bourdieuana (fundamentalmente post década de 1970, post *Le Sens pratique*), un capital simbólico. Éste, como se ha introducido previamente, es definido por Bourdieu (2007, p. 187) como un “capital negado”, reconocido como legítimo, pero desconocido como capital, que es un “crédito” –en el sentido más amplio del término–, una cosa que se da por descontada, de acreditación, que sólo la creencia del grupo puede conceder a quienes le dan “garantías” materiales y simbólicas de pertenencia (Bourdieu, 2007, p. 190), más lábil que el capital económico (Bourdieu, 2007, p. 311) y cuyo interés es inseparable de la adhesión tácita al campo, inculcada por medio de la educación “primaria” (Bourdieu, 2007, p. 193). Esto es comprender los cuerpos como capitales simbólicos en tanto que son *representaciones* simbólicas que las estructuras sociales generan y que los agentes proyectan en sus prácticas. En este sentido, de vital interés para este escrito, educar las prácticas, a fin de que se adecuen a los modos *correctos* de (di)visión del mundo social, es en definitiva gobernar las prácticas y gobernar los cuerpos.

Ahora bien, específicamente la noción de capital simbólico es utilizada por Bourdieu como una manera de distinguir la acumulación de ciertos bienes (no necesariamente económicos) como el honor, el prestigio, las relaciones, los conocimientos (Gutiérrez, 1997, p. 38). Esto puede ejemplificarse de manera práctica y patente, por caso, en las investigaciones de Bourdieu en Béarn, en el hecho de que la mujer sea vista como un objeto en el mercado matrimonial que el hombre puede tornar capital simbólico; lo que produce, reproduce y acentúa, según el caso, la actitud corporal, o *hexis* corporal, de sumisión, de introversión, de obediencia, generando que tenga entonces el estatuto social de objeto de intercambio. Más aún, por condiciones históricas, admiten esa sumisión como una virtud, como actitudes aceptadas y

aceptables (amabilidad, docilidad, entrega, abnegación). Y al ser *negadas* en cuanto *sujetos*, las mujeres pasan a ser objetos de intercambio, instrumentos simbólicos, como una moneda de intercambio, un capital por momentos económico (a través de la “*adot*”, de la “*dote*”), por momentos cultural, pero manteniendo su carácter de simbólico (cf. Bourdieu, 2000, p. 62-63). En tanto para el hombre queda –en una especie de reactualización de la frase de Marx “dominados por su dominación”– una *hexis* corporal, también aceptada, o si se quiere un “cuerpo alienado”, que lo *obliga* a responder como dominante. Es decir, en otras palabras, así como en la figura del *heredero heredado que heredará su herencia*, el dominador, inserto en la relación de dominación/sumisión, *debe* apegarse a su rol, reproducirlo, reproduciendo –más inconciente que concientemente– modos de llevar el cuerpo, de *utilizarlo*, a condición de lo que se espera de él.

Este proceso de dominación y de sumisión, que deriva en *hexis* corporales, se da a través de una fuerza, de una violencia. Bourdieu identifica, además de las fuerzas violentas de las acciones físicas, fuerzas y violencias que son simbólicas y no conscientes. Resulta interesante notar que distingue a la violencia física de la simbólica ubicando al cuerpo, en su carácter de capital simbólico a partir de los *habitus* estructurados y de la prácticas que éste realiza en forma de *hexis* corporales, del lado de la segunda. Esto es, no niega que la imposición de fuerzas físicas exista ni que éstas impliquen una relación con lo orgánico o con lo biológico (castigos físicos), sino que adjudica al cuerpo el rol de destinatario de la violencia simbólica, blanco de prácticas que a su vez derivan en otras prácticas y en *ethos* y *hexis* corporales. En definitiva, toda coerción física es, antes que todo, el producto de una violencia simbólica.

Como se ha dicho, además de una serie de actitudes corporales que se producen y reproducen a través de las prácticas, éstas a su vez producen y reproducen la naturalización de una ética, y con ésta de un *ethos* –como la moral del honor masculino o la *nobleza de Estado*–. Clarificando, en palabras de Bourdieu en *La dominación masculina* (Bourdieu, 2000, p. 67), al igual que las tendencias a la sumisión, aquellas prácticas que llevan a reivindicar y a ejercer la dominación no están inscritas en la natura-

leza sino que son construidas por un prolongado trabajo de socialización y de educación. La condición masculina (como la femenina, en tanto oposición que conforma identidad) supone entonces un *deber-ser* que se impone a “eso es natural”, indiscutible: se inscribe en el cuerpo bajo la forma de un conjunto de disposiciones aparentemente naturales, a menudo visibles en una manera especial de comportarse, de mover el cuerpo, de mantener la cabeza, una actitud, un paso; solidario con las maneras de pensar y de actuar, con un *ethos*, una creencia, etc. Disposiciones que *gobiernan* al agente y lo *dirigen* en las ideas y en las prácticas a la manera de una fuerza (“es más fuerte que yo”) pero sin obligarle mecánicamente; *conducen* su acción a la manera de una necesidad lógica (“no puede hacerse de otra manera”, “esto no es para mí”), pero sin imponérselo como una regla. Inscripción que es una incorporación, una violencia simbólica aprendida y aprehendida en el cuerpo a través de todos los círculos institucionales de la educación.

Como se explicaba, la dominación masculina, que es ante todo una relación social extraordinariamente común, se sostiene en base a una violencia simbólica, una violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, que –como refiere el término– se ejerce de manera simbólica, fundamentalmente a través de principios simbólicos, aceptados tanto por el dominado como por el dominador, en el idioma, en el estilo de vida o, la más común de todas, como característica distintiva biológica (cuya mayor eficacia simbólica, absolutamente arbitraria e imprevisible, recae en un aspecto de lo corporal, como es el color de la piel pero también el género, entre otras). Sin embargo, aunque resulte obvio, no está de más reafirmar que la dominación masculina es también una relación de dominación, de posesión sobre el otro (además de la dominación por sí mismos, tal como se expuso previamente con la frase de Marx).

Fuerza y violencia simbólica, a partir de procesos de legitimación o de ilegitimación reconocidos en forma de capital simbólico, devienen de lo que Bourdieu denomina “poder simbólico”. Como explica Gutiérrez (1997, p. 39-40), el capital simbólico es poder simbólico, es la particular fuerza de la que disponen ciertos agentes que ejercen una violencia simbólica, que es esa forma de vio-

lencia que se pone en marcha sobre un agente o grupo de agentes con su complicidad. Se trata de una violencia *eufemizada*, y por ello socialmente aceptada (y aceptable), desconocida como arbitraria y con ello reconocida –en la medida en que se fundamenta en el desconocimiento de los mecanismos de su ejercicio–. O en palabras del propio Bourdieu en *El sentido práctico*, el capital simbólico no es otra cosa que el capital económico o cultural cuando es conocido y reconocido (2007, p. 138). Esto permite pensar, entonces, que la fuerza simbólica, en tanto forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos, tal como sostiene en las *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu, 1999, p. 223), constituyéndose en un medio, un instrumento de un proceso mayor, el de la dominación simbólica, que genera la naturalización de los cuerpos a través de la “familiarización” incuestionable de la (di)visión del mundo, como es la división sexual del trabajo o la incorporación de clasificaciones –que devienen en prácticas–.

En resumidas cuentas, la dominación, o si se prefiere la relación entre el dominado y el dominador, se naturaliza, se percibe verdadera, inefable, incuestionable –como explica Bourdieu en *La dominación masculina*, lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular– y por momentos (en calidad de *habitus*); lo que genera a su vez, en el mismo proceso y procedimiento, una visión del mundo y del cuerpo –de sus prácticas y de sus actitudes– como naturales.

Y he aquí entonces el punto clave de lo que se pretende expresar: que la violencia simbólica sea aceptada, reconocida, familiar, naturalizada e incorporada, es posible gracias todo el continuo y arduo trabajo de la educación, eje principal de transmisión de la sociedad para su reproducción. Dicho de una manera más directa: la educación es la más común y aceptada de los ejercicios de violencia simbólica, una violencia *invisible* pero no por ello menos eficaz. El cuerpo, en tanto, es el blanco predilecto en el cual se ejerce; y la escuela es sin lugar a dudas una de las instituciones donde más se manifiesta ese poder simbólico, espacio que expresa, produce y reproduce las (di)visiones del mundo *aceptadas y correctas*.

Anotaciones finales: reflexiones acerca de políticas, éticas y estéticas en la educación del cuerpo

En estos párrafos finales es intención, además de asentar lo transitado, proponer futuras vías para interpelar epistemo-metodológicamente la educación del cuerpo desde las herramientas de una sociología reflexiva bourdieuana, pensando a su vez alternativas prácticas posibles.

Si tal como explica Bourdieu (1999, p. 199-200) “el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo”, entonces pensar la educación, como modo predilecto de reproducción social de la política, implica pensar la educación del cuerpo. Más aún, reflexionar sobre la escolarización no puede no incluir un análisis del rol o el espacio que ocupa el cuerpo –que, va de suyo, no debería circunscribirse únicamente a cavilar sobre la Educación Física–. Esto es, la escuela es el principal vehículo institucional de transmisión de las maneras o modos *correctos* de organización, esquematización e inscripción de todos los valores, prácticas, saberes y discursos (con su ética, política y estética); pero también, y de especial interés para el propósito de esta intervención, es la primordial manera en la que se aprenden los modos en que la (di)visión del mundo se incorpora, se hace cuerpo, *carne* y *natural*. Decir que se naturalizan los modos éticos, políticos y estéticos *correctos* de llevar el cuerpo es decir que se tornan esos conocimientos aprendidos en prácticas cuyo sentido práctico es inefable, inconsciente, *pre-reflexivo*.

Indagar acerca de las consecuencias prácticas de la transmisión de modos únicos de aprender, acerca de los “cómo” se (re)producen las (di)visiones del mundo social, es el punto de partida del problema para los científicos sociales. Tómese por caso el ejemplo de la dominación/sumisión masculina/femenina que atravesó transversalmente el texto: la división sexual del trabajo, como también “lo masculino” o “lo femenino”, así como sus relaciones de dominación, son no-conscientes y colectivas, pero a su vez aprendidas y aprehendidas. Aprendizaje que es eficaz en la medida en que permanece esencialmente tácito. La moral femenina, por ejemplo, se impone sobre todo a través de una disciplina constante

que concierne a todas las partes del cuerpo, y es posible de ser observada en la vestimenta, en el maquillaje o en la cabellera, en oposición a la masculina.

Estos principios opuestos de la identidad masculina y de la femenina se codifican de ese modo bajo la forma de maneras permanentes de mantener el cuerpo y de comportarse. Es decir, una *hexis* corporal que se resume en la palabra *qabel* –concepto Cabila que condensa las significaciones de todo su sistema de valores (Bourdieu, 2007, p. 37); y que encierra a su vez todo un universo de prácticas como enfrentarse, mirar a la cara, y mantener una postura correcta. Para ello, la educación fundamental tiende a inculcar maneras de manejar el cuerpo (como las formas de caminar, de llevar la cabeza, o la mirada, a los ojos, o, por el contrario, a los pies, etc.), que contienen una ética, una estética y una política (Bourdieu, 2000, p. 42). Para Bourdieu, esta educación “primaria”, o si se prefiere los esquemas aprendidos en la infancia, constituyen un peso desproporcionado en cuanto *habitus*, es decir, al estar dotados de una inercia incorporada, tienden a producir prácticas moldeadas por la incorporación de esas estructuras sociales (Wacquant, 2005, p. 317). Esta educación es, con toda la fuerza de la afirmación, una relación de dominación, que es a su vez producto histórico.

No voy a afirmar que las estructuras de dominación sean ahistóricas, sino que intentaré establecer que son el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado (Bourdieu, 2000, p. 50).

En síntesis, el análisis que Bourdieu lleva a cabo sobre las relaciones de dominación (la masculina o la educativa) muestra con claridad meridiana que esta dominación se inscribe en los cuerpos, por y a través de la historia –por razones “biológicas” y sociales–, manifestándose en las prácticas de maneras prácticas. Es decir, además de su correlato natural y biológico, el cuerpo es, en tanto social y simbólico, la incorporación de todo un conjunto de *habitus*, de *hexis* corporales y de capitales que no escapan ni a la posición en el campo que el agente ocupe,

ni a la lógica de clases de la cuál es miembro. Esto muestra a las claras el sentido relacional de la teoría bourdieuana, en la que el cuerpo es indiscutiblemente junto al de *habitus*, campo, capital y prácticas, uno de los ejes conceptuales más importantes y relevantes de su pensamiento. Indagarlo epistemológicamente como cientistas sociales, inquirirlo por sus prácticas como educadores del cuerpo, es sin lugar a dudas el primer pero más difícil paso para desarrollar una educación del cuerpo que sea crítica y política.

Notas

1 Una versión preliminar de este escrito fue presentado oralmente para su discusión en el XVII CONBRACE y el IV CONICE, realizado en la Universidade Federal de Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil), en Septiembre de 2011. A su vez, este escrito constituye una profundización de categorías trabajadas en la tesis de Maestría en Educación Corporal, titulada “El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades” (Galak, 2010). De las discusiones surgidas de ambos espacios “emerge” el presente artículo.

2 Etimología del concepto de *habitus* que en todo caso puede ser rastreada en Wacquant (2005) y en Galak (2010 y 2011).

3 Esta afirmación muestra una distancia conceptual con la tradicional frase bourdieuana “el *habitus* es la historia hecha naturaleza” como sinónimo de “la historia hecha cuerpo” –como se utiliza casi indistintamente en *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu, 2012)–, ya que eso podría prestar a confundir que lo social se naturaliza con que efectivamente vuelva una naturaleza (externa y dominable).

4 Nótese el potencial teórico que tiene esto en el análisis, por ejemplo, de la educación del cuerpo a través de la Educación Física, en donde los modos correctos de llevar el cuerpo se muestran patentemente: la ponderación de la técnica (en cualquiera de los movimientos que transmite) como método didáctico confunden la eficacia con la eficiencia y homogeneizan las estrategias motrices para determinar la “corrección” de las prácticas.

Referências

- BOURDIEU, P. “Los tres estados del capital cultural”, en *Sociológica*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, año 2, nº 5, 1987.
- _____. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- _____. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- _____. *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- _____. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.
- _____. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

GALAK, E. **El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu**. Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades. 2010. 160 f. Dissertação – Maestría en Educación Corporal, Universidad Nacional de La Plata, UNLP, La Plata, 2010.

_____. Con Bourdieu y Contra Bourdieu. Reflexiones sobre la relación habitus y cuerpo. In: GALAK, E. y D'HERS, V. (comp.): **Estudios sociales sobre el cuerpo**: prácticas, saberes, discursos en perspectiva. Buenos Aires: ESEditora, 2011, p. 38-56.

GUTIÉRREZ, A. **Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales**. Misiones: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 1997.

WACQUANT, L. Habitus. In BECKERT, J.; ZAFIROVSKI, M. **International Encyclopedia of Economic Sociology**. Londres: Routledge, 2005. p. 315–319.

Recebido em 29 de outubro de 2014.

Aceito em 23 de dezembro de 2014.