

## CAPÍTULO 4

### Prácticas Corporales en Educación Corporal

*Ricardo Crisorio*

El uso desmesurado que en el campo de las prácticas corporales se hace del sintagma prácticas corporales desde las más diversas posiciones y disciplinas, hace que debamos precisar qué significa ese concepto en el PIC (programa de investigación científica) que llamamos Educación Corporal. En primer lugar hay que decir que en nuestro programa ellas, o su reducción lógica, constituyen su objeto, aún si él no puede no incluir el estudio del cuerpo, el sujeto, la enseñanza, la educación, la formación, la ética disciplinar. Las prácticas corporales articulan todas esas teorías y las que aún hagan falta para lograr que la teoría y la técnica de la Educación Corporal sean una y la misma cosa.

Es preciso, quizás, aunque sólo sea por el carácter a propósito elemental de este escrito, hacer un recorrido histórico de nuestra elaboración del concepto. Particularmente, adopté la expresión “prácticas corporales” de Pierre Parlebas en 1994, con el único propósito de alejarme de las “actividades físicas”, término a todas luces insuficiente para designar lo que se pone en juego cuando los seres humanos se mueven en determinadas dimensiones o a determinados niveles. Respirar podría ser una actividad física pero correr —una maratón o porque sí— o jugar al fútbol, no. Pero rápidamente advertimos la insolvencia del nuevo concepto tal como lo entendía Parlebas. Decir que “prácticas corporales” son todas aquellas que el sujeto realiza con su cuerpo es, a la vez, decir todas y suponer un sujeto encarnado en su cuerpo, lo que en absoluto puede demostrarse de un sujeto que no se confunda con el individuo. Por otra parte, todas y ninguna es lo mismo, puesto que un concepto que no define su límite no es un concepto.

En un artículo publicado en 2010, Ari Lazzarotti Filho *et al.* Procuraron identificar —según expresan en el resumen— “los significados/sentidos con los cuales el término ‘prácticas corporales’ se ha utilizado en la literatura académica brasileña”. Analizaron el contenido de 260 artículos y 17 tesis/disertaciones, hallando que la utilización del término se intensificó a partir del año 2000, predominantemente en investigaciones afiliadas a las humanidades y ciencias sociales. Encontraron que, en el caso de los artículos, sólo el 8% procuraba explicitar qué entendían por “prácticas corporales”, mientras que en el caso de las tesis/disertaciones sólo el 0,51% lo hacían. El artículo contiene, además, algunas consideraciones interesantes.

En el conjunto heteróclito de sentidos que la expresión asume en el campo de la Educación Física —y que los autores recorren con exhaustividad en distintas clasificaciones— destacan:  
a) la “preocupación con respecto a los significados/sentidos atribuidos a las prácticas

corporales por parte de los sujetos que las practican” (p. 21), que demuestra “una preocupación por considerar los contenidos subjetivos puestos en acción más allá del pragmatismo presente en un raciocinio causal” (p. 27), preocupación que “aparece aliada a otro fuerte componente, tal vez el principal, que es la consideración de las prácticas corporales como elemento de la cultura, manifestaciones culturales que se explicitan sobre todo en la dimensión corporal” (p. 28); b) la diferenciación entre prácticas corporales y deporte (p. 21); c) “un tipo de crítica a la sociedad moderna, en especial, a las sociedades occidentales, sobre todo en lo que atañe a la exacerbación de la racionalidad”, entre las que cuentan “las prácticas corporales alternativas [que provienen] de la tradición de los pueblos o de lógica divergente con respecto a la formal” (p. 22). Según los autores, en las tesis y disertaciones, la expresión “prácticas corporales” se utilizaba principalmente para problematizar los conceptos de actividad física y de ejercicio físico, con el argumento de que “esos conceptos se encuentran reducidos a la comprensión del movimiento por la física clásica” (p. 24).

Como dijimos, el artículo es minucioso y presenta distintas clasificaciones, con la intención de abarcar los significados producidos por la “ampliación conceptual del término con elementos de las ciencias humanas y sociales [que] entran en tensión con una concepción de la ciencia pautada en la objetividad y en la neutralidad” (p. 20), dado que el uso de la expresión, “en los artículos analizados y en los respectivos periódicos de los que provienen [se] hace estableciendo una relación más próxima con las ciencias humanas y sociales” (p. 20). Extraemos de él para presentar aquí sólo los que son temas fundamentales de la praxiología motriz, de la que sostenemos que proviene el sintagma.

Que “la Educación Física debe dejar de ocuparse del ejercicio para ocuparse de quien se ejercita”, es decir, “desplazar la mirada puesta en el movimiento humano hacia el sujeto que se mueve”, son lemas de la praxiología motriz. Según ella, “el significado interno (la vivencia corporal: percepción, imagen mental, anticipación, emoción) permite al concepto de conducta motriz desempeñar un papel crucial en la educación física” (Parlebas, 2001, p. 85), así como “La gran diversidad de características que presentan las prácticas corporales según la época, el lugar y los grupos revela la influencia despótica de las normas y valores sociales en el uso del cuerpo” (Parlebas, 2001, p. 227), como se explica en la entrada **Etnomotricidad** del *Léxico de praxiología motriz*, cuyo encabezado reza: “campo y naturaleza de las prácticas motrices, consideradas desde el punto de vista de su relación con la cultura y el medio social en el que se han desarrollado” (*ibíd.*).

También la diferenciación y equiparación entre el deporte y otras prácticas corporales que provienen de la tradición de los pueblos, o de lógicas divergentes de la formal, como los juegos no institucionalizados o tradicionales, son preocupaciones constantes de la praxiología motriz. Según Jorge Ricardo Saraví (2007, p. 103-117), los estudios de Parlebas muestran que:

Hoy no es posible sostener que el deporte es una forma superior de la motricidad, sino que juegos y deportes son prácticas culturales (sociomotrices) diferentes (...) otorgan mayor fundamentación al área de vida en la naturaleza y a las prácticas al aire libre y en medios no estandarizados

(...) a partir de estudios comparativos donde se pone en evidencia una mayor cohesión grupal durante la realización de actividades de vida en la naturaleza [reivindican] la importancia de la cooperación motriz y encuentran que el contenido por excelencia para trabajarla son las prácticas corporales en contacto con la naturaleza y en medios no estandarizados.

Todo esto permite sostener que frente a una visión más tradicional de la Educación Física, en la que se otorgan títulos de nobleza a los deportes de conjunto, a la gimnasia y al atletismo (*ibíd.*), la praxiología motriz reivindica las que han dado en llamarse “prácticas corporales alternativas”.

Finalmente, en relación con la cuestión de la reducción del movimiento humano a la comprensión que de él nos brinda la física clásica, es conocida la argumentación que ofrece Parlebas, en la entrada **Conducta motriz** de su *Léxico*:

El término “movimiento”, invocado a menudo en la educación física —incluso en la actualidad— es notablemente inadecuado y denota una concepción antigua que tiene en cuenta el producto y no el agente productor. El concepto de movimiento responde a la idea de un cuerpo biomecánico definido por desplazamientos captados desde fuera; se preocupa por describir “enunciados” gestuales” de los que se excluye al sujeto como tal (y cuya finalidad es “la” técnica o el gesto como modelo abstracto y despersonalizado) (p. 85-86).

Todas estas consideraciones están en línea con lo que en otra parte señalamos (Crisorio, 2017) como la inconsistencia mayor de la praxiología motriz —la de tomar por objeto al sujeto—, lo que socava sus pretensiones científicas y la acerca a una forma de “cientificismo” y/o a una filosofía humanista, pasible de ser ubicada en la que ha dado en llamarse filosofía del sujeto en oposición a la filosofía del concepto.

En un intento de contribuir a su delimitación conceptual, Silva *et al.* (2009, p. 20), “considerando especialmente los usos del término en los diferentes campos de conocimiento”, proponen entender “las prácticas corporales como fenómenos que se muestran prioritariamente en el ámbito de lo corporal y que se constituyen como manifestaciones culturales”. Lamentamos no poder acordar con los autores. Por un lado, el adjetivo “prioritariamente” no suma ninguna precisión al término, como tampoco lo hacen los sustantivos “fenómeno” -lo que se manifiesta, aparece, se presenta- y “ámbito”; por el otro, la idea de que las prácticas corporales se constituyen como manifestaciones culturales continúa amarrada a la comprensión de que las prácticas son aquello que los sujetos hacen, en este caso con sus cuerpos.

Definimos prácticas sencillamente como lo hace Foucault: “formas de hacer, pensar, decir”, tres verbos que en nuestro programa no son al azar ni pueden reemplazarse por otros (implican una precisa precisión) aunque Foucault hable a veces también de conducirse. Y, a la vez, como “sistemas de acción en la medida en que están habitados por el pensamiento” (Castro, 2011, p. 316), definición que nos permite articular, de un modo que torna inseparables, sin por ello confundirlos, el pensamiento y la acción; lo que puede hacerse extensivo a la teoría y la técnica.

Estas definiciones conllevan cauciones de método, que entendemos trascienden incluso la arqueología y la genealogía foucaulteanas; aunque la articulación de una actitud histórico-crítica con una actitud experimental nos ha permitido abrir “un dominio de investigaciones históricas” y someterlas “a la prueba de la realidad y la actualidad”, tanto “para captar los puntos en que el cambio es posible y deseable” como para determinar “la forma precisa que se debe dar a ese cambio” (cf. Foucault, 1991, p. 105). Por ejemplo, para determinar por qué pensamos el cuerpo y la educación del cuerpo como los pensamos y la hacemos, o en qué casos la sustitución de unos términos por otros tiene sentido, constituye un cambio efectivo; para precisar el sentido de los términos propuestos en la forma que debe darse a ese cambio y, sobre todo, para elaborar experiencias de intervención (técnica) que efectivicen el cambio en acuerdo con ellos y con la realidad y la actualidad del cuerpo y la educación.

Como bien advierte Castro (2011, p. 315), no hallamos en las obras de Foucault ninguna exposición detallada del concepto “práctica”; sin embargo, las características que en *¿Qué es la Ilustración?* atribuye a las investigaciones acerca de las prácticas que nos constituyen históricamente, delimitan y definen, en definitiva, lo que entiende por él. Nos valemos de estas características para precisar lo que entendemos por prácticas corporales.

La investigación de lo que Foucault llamó “conjuntos [*ensembles*] prácticos” procura tomar como dominio homogéneo de referencia no las representaciones que los hombres se dan a sí mismos, tampoco las condiciones que los determinan sin que lo sepan. Sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, las formas de racionalidad que organizan los modos de obrar, y la libertad con la que actúan dentro de estos sistemas prácticos, reaccionando a lo que otros hacen y modificando hasta cierto punto las reglas del juego (1991, p. 108). Las formas de racionalidad que organizan los modos de hacer constituyen el “aspecto tecnológico” de las prácticas. La libertad con la que se actúa dentro de esos modos de hacer “organizados” es el “aspecto estratégico”. Foucault llama *homogeneidad* a esta característica de las prácticas (cf. *ibíd.*). *Homogéneo* significa tanto “perteneciente o relativo a un mismo género, poseedor de iguales caracteres”, como “de composición y estructura uniformes” o “formado por elementos iguales (*DLE*)”, lo que en todos los casos garantiza la homogeneidad de los análisis histórico-críticos que Foucault propone. Por nuestra parte indicamos que homogéneo puede entenderse también como “del mismo origen” o “generado del mismo modo o en el mismo lugar”. Volveremos sobre esto.

Estos “sistemas prácticos dependen de —y, a la vez, relacionan, implican— tres grandes órdenes —o dominios, que son esos y no pueden ser otros—: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo”, que no son extraños unos de otros: “el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes, cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética” (*ibíd.*, p. 109). Foucault llamó *sistematicidad* a esta segunda característica de las prácticas y dejó dicho que las investigaciones “se pueden *multiplicar* y

*precisar tanto como se quiera*” (*ibíd.*, p. 109, cursivas mías), pero que deberán responder siempre a esta sistematización.

Estas investigaciones histórico-críticas, por fin, son “verdaderamente particulares, en el sentido de que se refieren siempre a un material, una época, un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero al menos en la escala de las sociedades occidentales de las que procedemos, tienen su generalidad: en el sentido de que hasta nosotros han sido recurrentes (...)”. (*ibíd.*, p. 109) Foucault designa como *generalidad* esta última característica de las prácticas, pero no “para decir que haya que describirla en su continuidad metahistórica” ni “seguir sus variaciones”, sino para captar en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que se ejercen en ella y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos no constituyen sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción, modos de relación con uno mismo. El estudio de (modos de) *problematizaciones* (es decir de lo que no es ni constante antropológica ni variación cronológica) es por lo tanto la manera de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general (*ibíd.* p. 109-110).

De estas definiciones foucaulteanas respecto del concepto práctica, el PIC que llamamos Educación corporal, articula cuatro cuestiones, a saber:

1. Cierta analogía entre las prácticas *objeto de investigación* y las prácticas *de investigación*. Estas últimas proponen asumir una actitud a la vez histórico-crítica y experimental que, como se dijo, implica abrir un ámbito de investigación histórico, por un lado, y enfrentar la prueba de la realidad y la actualidad, por el otro. Tratándose de prácticas, ambas vías, diacrónica y sincrónica, se articulan para habilitar la elaboración de teorías que tengan *exceso de contenido empírico*, en el sentido de Lakatos (1989), es decir, que conduzcan al descubrimiento de hechos nuevos, que predigan hechos nuevos, improbables para, o incluso excluidos por, las teorías existentes o rivales (cf., p. 46).<sup>14</sup> Entendemos que el propósito de Foucault de comprender tanto dónde el cambio es posible y deseable como de determinar cuál es la forma exacta que este cambio podría adoptar (1991, p. 105) requiere este exceso de contenido empírico, este empeño por predecir hechos nuevos.

2. Tomar como dominio homogéneo de referencia lo que los hombres hacen y la manera en que lo hacen, las formas de racionalidad que organizan los modos de obrar y la libertad con la que actúan dentro de estos sistemas prácticos, nos permite estudiar las prácticas corporales en términos lógicos sin por ello desechar lo que los sujetos deben y pueden hacer dentro de ellas, por un lado, y por el otro pensar, en términos de la enseñanza y la educación, la técnica

<sup>14</sup> Según Lakatos, una teoría es “aceptable” o “científica” sólo si tiene un exceso de contenido empírico corroborado con relación a su predecesora o rival. Esta aceptabilidad o científicidad se descompone en dos partes: que la nueva teoría tenga exceso de contenido empírico (“aceptabilidad<sub>1</sub>”) y que una parte de él resulte verificado (“aceptabilidad<sub>2</sub>”). “El primer requisito puede confirmarse inmediatamente mediante un análisis lógico *a priori*; el segundo sólo puede contrastarse empíricamente y ello puede requerir un tiempo indefinido” (cf. *ibíd.*). Durante mucho tiempo el requisito empírico de una teoría satisfactoria fue la correspondencia con los hechos observados; el de Lakatos “para una serie de teorías, es que produzca nuevos hechos. *La idea de crecimiento y la noción de carácter empírico quedan soldadas en una* (cf.:50); para la clase de empirismo que defiende, “la única evidencia relevante es la evidencia anticipada por una teoría, y *el carácter empírico (o carácter científico) y el progreso teórico están inseparablemente relacionados*” (cf.:54)

que articule el aspecto tecnológico con el aspecto estratégico de las prácticas, es decir, las maneras de aumentar la libertad de acción dentro de esos conjuntos prácticos.

El concepto de *homogeneidad* de las prácticas, en tanto igual género, iguales caracteres, composición y estructura uniformes, o formado por elementos iguales, permite la reducción que será, en definitiva, el verdadero objeto de nuestro programa; en tanto del mismo origen o generado del mismo modo, o en un mismo lugar, permite identificar a todas ellas como prácticas culturales, entendiendo la cultura como el orden simbólico, que “implica la estructura del lenguaje y la operación del significante, en el seno de una sociedad de sujetos hablantes” (Eidelsztein, 2001:p. 12).

3. El concepto de prácticas que asumimos no supone un sujeto practicante, que precede a las prácticas y las realiza; antes bien, indica un sujeto “practicado”, precedido por las prácticas y realizado en ellas. Del mismo modo, la idea de pensamiento no implica un sujeto que lo piensa, preexistiéndolo, sino más bien un sujeto “pensado”, constituido en y por el pensamiento. Esas prácticas y ese pensamiento, que poseen amplias determinaciones pero no son un modo de plantear el destino, en cuyo interior hacemos, decimos y pensamos, son los de una época y un discurso, y sólo retrocederán a medida que los descubramos y se descubran. Esas prácticas y ese pensamiento cambian con los tiempos y las sociedades pero están presentes en todos los tiempos y en todas las sociedades, mediatizando aún el pensamiento “libre” que procura pensarlos (cf. Foucault, 1991b)

En nuestra época y en nuestro caso, ese pensamiento que nos piensa remite al cuerpo de la ciencia, es decir, al cuerpo extenso, tridimensional, físico, instituido por Descartes y detallado por la fisiología. Pero el pensamiento no debe buscarse únicamente en formulaciones teóricas, como las de la filosofía o la ciencia; puede y debe analizarse en todas las maneras de hacer, decir y pensar en las que el individuo se manifiesta y actúa como sujeto en relación con el saber, el poder y sí mismo. En ese sentido,

El pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción misma en la medida en que ella 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 (Castro, 2011, p. 316).

En la acción, el cuerpo de la ciencia es antinómico a la ciencia.

4. El carácter general o recurrente de las prácticas, por lo menos en las sociedades occidentales en las que nuestro programa las encuentra, determinadas por ciertas formas de problematización que definen los objetos, las reglas de acción y los modos de relación, define a su vez los objetos de interés del programa y los modos de problematización: por ejemplo, los problemas de la relación entre cuerpo y alma, mente, individuo, persona, sujeto; entre cuerpo, naturaleza, cultura, educación, enseñanza (y aprendizaje); entre cuerpo, norma y normalidad; entre cuerpo, cuerpo “propio” y cuerpo de los otros; entre cuerpo y prácticas culturales; entre cuerpo y “actividades físicas”; entre cuerpo y organismo; etc.

En la medida en que estas investigaciones históricas, que a su vez deben someterse a la prueba de las prácticas concretas, se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera, como citamos más arriba, es legítimo aplicarlas al estudio de las prácticas y los discursos que en nuestra cultura han tomado y toman por objeto al cuerpo, en el sentido de hacer algo con él y de él.

Aunque las caracteriza en distintos pasajes como “históricas” y, por ende, “políticas”, entendemos que Foucault define prácticas culturales, particularmente porque, como expusimos más arriba, esas prácticas cambian con los tiempos y las sociedades pero están presentes en todos los tiempos y en todas las sociedades. Apoyados en este modo de concebir las prácticas, tomamos por objeto de nuestras investigaciones las prácticas que en nuestra cultura toman (y han tomado recurrentemente) por objeto al cuerpo; es decir, aquellas que procuran hacer con el cuerpo algo significativo para una sociedad dada en un momento dado, en particular para la nuestra.

Consecuentemente, definimos las prácticas corporales como prácticas culturales que toman por objeto al cuerpo, y escribimos provisoriamente esta proposición mediante la siguiente notación:  $P_c = PC$  [toman por objeto]  $\phi$  ó  $\langle \phi \rangle$ , la cual debe leerse, “prácticas corporales igual prácticas culturales que toman por objeto al cuerpo dividido y lo dividen”. Cabe aclarar que el adjetivo “corporal” es definido siempre como “Perteneiente o relativo al cuerpo, especialmente al humano” (*DLE*), a diferencia de “corpóreo”, cuya primera acepción es “que tiene cuerpo o consistencia”, referencia obvia al cuerpo en tanto substancia extensa, interpretación cartesiana que rechazamos por inexacta<sup>15</sup> (aunque se ofrezca “Perteneiente o relativo al cuerpo o a su condición de tal” como segunda acepción).<sup>16</sup>

Tal vez sea necesario aún diferenciar prácticas corporales de otros conceptos que pueden ocasionar algunas confusiones. Pensamos en las Técnicas Corporales de Marcel Mauss, por ejemplo. Distintos autores se han preguntado por la posible sinonimia, semejanza o cercanía de ambos conceptos y por la pertinencia de utilizar uno u otro en el campo de los estudios sobre el cuerpo.<sup>17</sup> Sin embargo, si nos atenemos a lo que el autor ha dicho de ellas, las técnicas corporales no pueden confundirse con las prácticas corporales ni sustituirlas, por lo menos no tal como nosotros concebimos a estas últimas. Son conceptos distintos que designan objetos distintos, inconfundibles e insustituibles el uno con el otro.

Mauss dice que con Técnicas Corporales quiere “expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1979, p. 337). Más adelante, reitera que denomina “técnica al acto eficaz tradicional” [y que] Es necesario que sea tradicional y que sea eficaz [pues] No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición” (*ibid.*:342). Trata las técnicas corporales siguiendo distintos criterios. Las clasifica según los

<sup>15</sup> El cuerpo no fue siempre extenso. Descartes entiende por extensión “todo aquello que tiene longitud, latitud y profundidad”, y que las palabras extensión y cuerpo se corresponden y reciprocán. Incluso advierte que “las tres dimensiones de los cuerpos, la longitud, la latitud y la profundidad, no se diferencian entre sí más que en el hombre; pues nada impide que en un sólido dado se elija la extensión que se quiera por longitud, otra por latitud, etc.” (Cf. Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Gredos, 2011, p. 54-48; estudio introductorio por Cirilo Flórez Miguel). Con lo que, salvo por esta diferencia, el cuerpo humano es equiparable y equiparado a los cuerpos tridimensionales que se encuentran en la Naturaleza. De hecho, la separación nítida entre Naturaleza y Conciencia corresponde a Descartes (cf. Castro, 2005:528), comprendiéndose por tanto en ‘res extensa’ todo aquello que posee cuerpo”.

<sup>16</sup> Cf. Crisorio, R., “Sujeto y cuerpo en Educación”.

<sup>17</sup> Por ejemplo, en una mesa del 12º Congreso Argentino y 7º Latinoamericano de Educación Física y Ciencias (La Plata, noviembre 2017), el antropólogo Alejandro Rodríguez (UBA) propuso dejar de usar el concepto Prácticas Corporales y manejarse únicamente con las Técnicas Corporales maussianas.

sexos (y no sólo respecto de la “división del trabajo entre los sexos”), su variación con la edad y en relación con su rendimiento y con su enseñanza y adiestramiento. Las enumera siguiendo “más o menos las edades del hombre, su biografía normal” (p. 347): técnicas del nacimiento y de la obstetricia, de la infancia, de la adolescencia (en relación con el hombre y la mujer) y técnicas del adulto, para cuyo “inventario” sigue “los distintos momentos del día, con su reparto de movimientos coordinados [sic] y de descanso” (p. 349).

Distingue las técnicas del sueño (distintas formas de dormir que se dan en distintas sociedades) y de la vigilia, y en ésta las del reposo (completo o simple interrupción, echado, sentado o agachado, con bancos, estradas, sillas y mesas, o sin ellos), incluyendo lo que llama “un reposo activo, generalmente estético, como por ejemplo la danza en reposo” (p. 350), de las de la actividad y el movimiento. Estas últimas abarcan movimientos de cuerpo entero, como andar, pisar, correr, trepar, lanzar, saltar, nadar, atletismo, acrobacia; movimientos de fuerza como empujar, tirar, levantar; técnicas del cuidado del cuerpo (frotar, lavar, enjabonar), del cuidado de la boca (toser, escupir), higiene de las necesidades naturales; técnicas de la consumición (comer, beber), de la reproducción (posiciones sexuales), etc.

Más allá de las referencias a la danza, la gimnasia, los juegos, el atletismo, la acrobacia, o a las diferencias en las técnicas deportivas de ingleses y franceses (cf.p. 339), el énfasis está puesto siempre en los gestos, usos y actitudes más o menos cotidianos y generales, en que ellos son propios, específicos, de cada sociedad y en que las técnicas corporales —y las técnicas de su educación— cambian con las generaciones (cf. *Ibíd.*, p. 338). Por otra parte, asimila las técnicas corporales a la idea de “habitus” y señala que usa la palabra latina, porque ella “traduce mucho mejor que ‘costumbre’ el ‘exis’ [sic], lo ‘adquirido’ y la ‘facultad’ de Aristóteles” (*ibíd.*, p. 340).

Hay que resaltar, por fin, la importancia crucial que Mauss asigna a la educación, en el sentido durkheimiano de transmisión cultural intergeneracional. Asegura que “en cualquiera de los elementos del arte de utilizar el cuerpo humano, dominan los hechos de la educación”<sup>18</sup> y que el *onoi* de las mujeres mahoríes “es una forma de andar adquirida y no natural” (*ibíd.* p. 340 y 341), igual que las formas de caminar, correr, saltar, lanzar danzar, etc., de las distintas sociedades. Este peso de la educación en la formación de las técnicas corporales tiene un doble efecto: especifica las técnicas sociedad por sociedad y promueve su progreso en cada una de ellas.

Ninguna de las consideraciones de Mauss sobre las técnicas corporales ha sido hecha por Foucault de las prácticas que constituyeron sus objetos de estudio y que nosotros tomamos por nuestra cuenta, autorizándonos en la posibilidad de multiplicarlas y precisarlas tanto como se quiera, para elaborar nuestro concepto de prácticas corporales.

Foucault no referenció las prácticas que estudió —y tampoco lo hacemos nosotros— en la tradición, la eficacia, la educación o la idea de “habitus” en sentido aristotélico; no las clasificó

<sup>18</sup> Encuentra que “La educación física de los dos sexos y de todas las edades se compone de mil detalles inobservados que hay ahora que observar y analizar. La educación del niño está llena de lo que llamamos detalles, pero que son fundamentales” (cf. *Ibíd.*:345-47). Señalamos, al pasar, que la Educación Física ha ignorado hasta hoy esta valiosa apreciación de Mauss.

según los sexos o la edad, el rendimiento o la enseñanza, la actividad o el descanso; tampoco propuso análisis comparativos entre las distintas culturas y sociedades, sino que los restringió explícitamente a las sociedades occidentales, ni entre generaciones sucesivas de una misma sociedad, ya que refiere siempre a cuerpos de prácticas y de discursos determinados cuya recurrencia no hay que describir en su continuidad ni seguir en sus variaciones.

Como hemos dicho, las prácticas culturales son “formas de hacer, pensar, decir”, en nuestro caso el cuerpo, que en absoluto son fruto o efecto de la tradición, la transmisión o la habitualidad, sino que constituyen figuras históricas determinadas por ciertas formas de problematización que definen objetos, reglas de acción, modos de relación con uno mismo, y cuyo estudio, a la vez, es la manera de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general. Estas prácticas implican y relacionan los ejes del saber, el poder y la ética, así como aspectos técnicos<sup>19</sup> y estratégicos, propiedades que no pueden atribuirse a las técnicas corporales maussianas.

En el PIC Educación Corporal, más allá de que nuestras investigaciones nos habilitan para ser preceptivos respecto de las formas correctas de realizar los movimientos habituales o tradicionales de la vida cotidiana, las técnicas corporales, en el sentido de Mauss o en cualquier otro que quiera dárseles, sólo son analizadas como aspectos técnicos o estratégicos de las prácticas corporales. Para nosotros, la idea de Mauss sobre las técnicas corporales sólo afirma la existencia de una dimensión inherentemente técnica de la vida humana y, por tanto, que la relación de dos entre bíos y zoé incluye a la *téchne* como tercer término correlacionado, como también propuso Roberto Esposito (2006, p. 25). Esto no es poco, pues retira el cuerpo de un estatuto supuestamente natural, pero no alcanza para confundirlas con las prácticas corporales ni para sustituirlas.

Las prácticas que, en nuestras sociedades occidentales, cumplen con las definiciones que enumeramos más arriba —es decir, toman por objeto al cuerpo (procuran hacer algo con él y de él), tienen homogeneidad (aspectos técnicos y estratégicos), sistematicidad (implican relaciones de saber, poder y ética) y recurrencia (permiten analizar en su forma históricamente particular cuestiones de alcance general)— son las gimnasias (desde la Grecia clásica), los deportes y las actividades al aire libre o en la naturaleza (desde fines del siglo XIX), los juegos corporales (*ludus* en la distinción agambeniana)<sup>20</sup>, las danzas (aunque hayan sido confiadas a la educación artística más que a la del cuerpo). Últimamente, en especial en lo que va de este siglo, han hecho cierta eclosión una serie de prácticas corporales a las que se considera “alternativas” (circo<sup>21</sup>, juegos acrobáticos, malabares, populares, medievales, deportivos,

<sup>19</sup> Foucault llama “tecnológicos” a estos aspectos. Preferimos entenderlos como técnicos siguiendo la distinción que hace Koyré entre “técnica” y “tecnología”, la cual nos permite la elaboración de una teoría de la Educación Corporal y, a la vez, su técnica, que no forman sino una sola y misma cosa, ciencia técnica y técnica científica que dan lugar propiamente a una tecnología.

<sup>20</sup> En “Elogio de la profanación” (*Profanaciones*:100), Agamben afirma: “La potencia del acto sagrado —escribe Benveniste— reside en la conjunción del mito que cuenta la historia y del rito que la reproduce y la pone en escena. El juego rompe esta unidad: como *ludus* o juego de acción, deja caer el mito y conserva el ritual; como *jocus*, o juego de palabras, elimina el rito y deja sobrevivir el mito. ‘Si lo sagrado se puede definir a través de la unidad consustancial del mito y el rito, podremos decir que se tiene juego cuando solamente una mitad de la operación sagrada es consumada, traduciendo sólo el mito en palabras y sólo el rito en acciones’.”

<sup>21</sup> En Uruguay, por ejemplo, ha sido incluido en el *currículum* escolar.

prácticas performáticas, etc.), se supone que a las gimnasias, juegos, deportes y expresiones artísticas hegemónicas.

Esta relación que finalmente hacemos de las prácticas corporales (gimnasia, deporte, juego, etc.) puede inducir a nuevas confusiones, en la medida en que, como señalan Lazzarotti filho *et al.* y se constata de modo general en el campo de los estudios sobre cuerpo, buena parte de las publicaciones y del lenguaje corriente, identifica las prácticas corporales con la gimnasia, la danza, el deporte, los juegos y las actividades en la naturaleza, tal cual es nuestra posición. A su vez, estos autores encuentran en los materiales analizados y según los campos de proveniencia de los mismos (educación, educación física, psicología, etc.) un agregado casi aluvional de “prácticas corporales”, que abarca desde lucha, tai-chi-chuan, yoga, eutonía, antigimnasia, biodanza, terapia reichiana, gimnasia médica, artes marciales, prácticas de aventura, rituales, meditaciones, masajes, hasta modos de vestir, comer, cocinar, higienizarse, maquillarse, divertirse, ejercitarse, cultivar el suelo, pescar, cazar, muchas de las cuales también nosotros encontramos en nuestro medio. Algunas de ellas podrían, incluso, entrar en nuestra consideración, según los análisis que puedan realizarse previamente.

De todos modos, la diferencia sustantiva está en el hecho, señalado por los autores brasileños y acentuado tantas veces por nosotros, de que tanto los trabajos que provienen del campo de la Educación Física como los que proceden de otros campos de las llamadas ciencias sociales y humanas (los que vienen del campo de las ciencias médicas o biológicas emplean la expresión como sinónimo de “actividad[es] física[s]”) utilizan el sintagma “prácticas corporales” como signo de la inclusión que hacen de los “significados/sentidos atribuidos a las prácticas corporales por parte de los sujetos que las practican” (cf. Lazzarotti *et al.*, 2010, p. 20-21); procuran superar con él “la fragmentación que identifican en la constitución del ser humano”, a la vez que connotar “una crítica a la forma de organización de la vida contemporánea y a sus desdoblamientos en el cuerpo” (cf. *ibid.*:20). Brevemente, su preocupación primera es “la incorporación de aspectos subjetivos, como los sentidos y significados atribuidos por los sujetos y por la cultura al movimiento corporal humano” (*ibid.*:24).

Nuestro concepto de prácticas corporales en tanto prácticas culturales que toman por objeto al cuerpo, implica conceptos de cuerpo y de sujeto muy distintos, a la vez que los sitúa en otro lugar. La prioridad no está puesta en un cuerpo y un sujeto supuestamente preexistentes, que “hacen” las prácticas, sino en las prácticas mismas, en las cuales uno y otro se configuran, son, en principio, “hechos”, marcados, determinados. De este modo, cuerpo y sujeto sólo son, para nosotros, en tanto están inscriptos en un orden signifiante, lo que implica, en primer lugar, la pérdida radical de la naturalidad, de cualquier carácter natural del ser humano: pérdida del instinto, pérdida de la necesidad y pérdida de toda posibilidad de complementariedad con la naturaleza; en última instancia, pérdida del carácter de animalidad que se supone al viviente humano, por lo menos, desde Aristóteles (zoon politikon; zoon logon echon: animal político; animal que tiene logos, que habla con sentido).

Todo ser hablante, en la medida en que es apresado por un orden simbólico, queda marcado en lo sucesivo por el signifiante, de un modo tal que sufre una mortificación. Es decir,

el significante mortifica, desvitaliza, la natural vitalidad del organismo vivo, si podemos decirlo así. La pérdida de naturalidad que el ser humano experimenta por acción del significante, es efecto de su introducción en un sistema simbólico e implica su mortificación, su desvitalización. Una vez que un ser hablante, el ser humano, es apresado por ese sistema, no sólo pierde su relación a la necesidad, sino que pierde toda posibilidad de enteridad, de totalidad, de completud, de ser “todo”. Y el cuerpo, en tanto sede, lugar, de esta desvitalización, de este efecto mortificante, también pierde algo, es “no-todo”.

El cuerpo, entonces, no es lo real. Ni la carne ni el hueso son lo real. La determinación simbólica produce la aparición de ciertos elementos que son determinados por el lenguaje, pero que el lenguaje no puede captar, aprehender, alcanzar. Allí se instala lo real, eso es lo real: aquello que es producto del significante, pero que escapa al significante. La dimensión de lo real se caracteriza como imposible porque el sistema mismo que lo produce no la puede conceptualizar; por lo tanto es imposible de definir, de reabsorber en lo simbólico. Pero tampoco el cuerpo, como pretenden no pocos artistas y científicos sociales, puede revelarla

Porque lo primero que acontece a un sujeto cuando lo aprisiona el sistema significante es una falta. La falta es la marca en el ser humano de la acción de lo simbólico; esa acción crea la idea, el concepto, de falta, de presencia-ausencia, de que algo puede estar y no estar, ser y no ser. El significante introduce, abre, un surco en lo real, un agujero; crea allí, en el mundo “físico”, en el caos en el que nada se diferencia y en el que nada falta, una falta. En este sentido puede conjeturarse un cuerpo real, o un real del cuerpo que está fuera del cuerpo imaginario, que no forma parte de la unidad imaginaria del cuerpo. Un cuerpo que quizás sólo sea, como propuso Michel de Certeau en 1982 (p.180), lo cito por segunda vez, “algo mítico, en el sentido de que el mito es un discurso no experimental que autoriza y reglamenta unas prácticas”.

En el mismo lugar dice de Certeau: “Me haces recordar una experiencia extraña, ocurrida durante un coloquio científico consagrado al cuerpo. Por todas partes buscábamos el cuerpo y en ningún sitio lo encontrábamos. El análisis no revela sino fragmentos y acciones. Descubre cabezas, brazos, pies, etcétera, que se articulan en diferentes maneras de comer, saludar, cuidarse. Se trata de elementos ordenados en series particulares, pero nunca se encuentra el cuerpo”. De todo esto que nuestro objeto no sea el cuerpo, que no propongamos como nuestro objeto de investigación y enseñanza el cuerpo, sino las prácticas que, en tanto marcado, mortificado, desvitalizado, por el significante, el cuerpo autoriza y reglamenta en orden a una cultura dada en un momento histórico dado.

## Referencias

- Castro, E. (2001) *Diccionario Foucault*. Temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, E (2005) “La formación de la noción filosófica de Sujeto y Subjetividad”, Buenos Aires: Psicoanálisis APdeBA, Vol. XXVII, N° 3, pp.513-536.
- Crisorio, R. L. (2016) “Sujeto y cuerpo en Educación”, en *Didáskomai* núm. 7.

- Crisorio, R. L. (2017) “Educación Física, ciencias sociales o naturales: disolver la oposición”. Ponencia presentada en la Conferencia Educación Física y Ciencias Sociales, 12do. Congreso Argentino y 7mo. Latinoamericano de Educación Física y Ciencias, La Plata, 14 de noviembre de 2017.
- Eidelsztein, A. (2001) *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, volumen 1, Buenos Aires: Letra Viva.
- Foucault, M. (1991a), *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: de la Piqueta.
- Foucault, M. (1991b) “A propósito de las palabras y las cosas”, entrevista con Madeleine Chapsal, *La Quinzaine Littéraire*, núm. 5, mayo 1966, en *Saber y Verdad*, Madrid: de la Piqueta.
- Lakatos, I. (1989) *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Alianza.
- Lazzarotti F. Ari, Silva A. M. de Cesaro Antunes, P. Salles da Silva. A. P, Oliveira Leite, J. (2010) “El término «prácticas corporales» en la literatura científica brasileña y su repercusión en el campo de la Educación Física”, Porto Alegre: Movimento, v.16, n.01.
- Mauss, M. (1979) *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Parlebas, P (2001) *Juegos, deporte y sociedad. Léxico de praxiología motriz*. Barcelona: Paidotribo.
- Saraví, J. R. (2007) “Praxiología motriz: un debate pendiente”, Revista Educación Física y Ciencia, vol. 9 ISSN 2314-2561. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Educación Física.
- Silva, A. M.. de Medeiros, F. E. Lazzarotti Filho, A. da Silva, A. P. de Cesaro Antunez P. y Oliveira Leite, J. “Corpo e experiência para pensar as práticas corporais”. En Cirqueira Falcão, J. y Saraiva, M (orgs.), (2009). *Práticas corporais no contexto contemporâneo: (in) tensas experiências*. Florianópolis: Copiart.
- Vigarello, G (1982) “Histoires des corps: entretien avec Michel de Certeau”, *Esprit* Traducción de Alejandro Pescador.