

# Aproximaciones teóricas desde la comprensión del cuerpo como construcción socio-cultural hasta la experiencia del cuerpo sujeto<sup>1</sup>

## *Theoretical approaches from the understanding of the body as a socio-cultural construction to the experience of the subject body*

Fecha recepción: junio 2023 / Fecha aceptación: octubre 2023

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num30.751>

ISSN en línea 0719-7721 / Licencia CC BY 4.0.

RUMBOS TS, año XVIII, N° 30, 2023. pp. 135-150

**rumbos TS**

**Gloria E. Casanova-Molina**

Investigadora doctoral en Antropología Social y Cultural,  
Universitat Autònoma de Barcelona – Grupo de investigación GRAFO- LIS

Máster en Antropología: Investigación Avanzada e Intervención Social,  
Universitat Autònoma de Barcelona.

Graduada en Ciencias Políticas y Administración Pública,  
Universidad de Concepción, Chile.



[gloria.casanova@uab.cat](mailto:gloria.casanova@uab.cat)



<https://orcid.org/0000-0003-2889-693X>

### Resumen

El presente artículo, a través de un recorrido histórico, pretende exponer algunos referentes fundamentales respecto a las perspectivas y teorías sociales que han abordado la comprensión del cuerpo. En el trayecto del relato se evidencian los quiebres epistemológicos respecto a la representación e interpretación del cuerpo. Un tránsito desde el cuerpo entendido como cuerpo-objeto (una materialidad corpórea), pasando por las propuestas contemporáneas que sitúan al cuerpo como un cuerpo- sujeto (un cuerpo atravesado por la experiencia), hasta el contexto de hipermodernidad, donde los cuerpos se desenvuelven en un nuevo espacio virtual. Distintas disciplinas sociales han teorizado el cuerpo a través de la pregunta “¿qué es el cuerpo?”, en este artículo se presentan algunas tensiones que han derivado de esta interrogante.

### Palabras clave

cuerpo; cuerpo-objeto; cuerpo-sujeto; *embodiment*; subjetividad

---

<sup>1</sup> Proyecto finando por Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Ministerio de la Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación - Gobierno de Chile.

## Abstract

This article, through a historical journey, aims to expose some fundamental references regarding the perspectives and social theories that have addressed the understanding of the body. In the course of the story, the epistemological ruptures regarding the interpretation and representation of the body become evident. A transition from the body understood as a body-object; a corporeal materiality, passing through contemporary proposals that situate the body as a body-subject; a body traversed by experience, to the context of hypermodernity, where bodies develop in a new virtual space. Different social disciplines have theorized the body through the question “what is the body”, this article presents some tensions that have derived from it.

## Keywords

body; body-object; body-subject; embodiment; subjectivity

## Introducción

Al explorar la evolución del pensamiento acerca de *el cuerpo*, podemos observar que este propósito se ha buscado lograr en diversas etapas, especialmente desde la aparición de enfoques postestructuralistas. Sin embargo, han surgido importantes obstáculos y críticas que han impedido su éxito. La presentación resumida del recorrido histórico a través de diversos marcos teóricos debe interpretarse como un examen que insta a la reflexión crítica sobre la persistente falta de avance en los paradigmas relacionados con *el cuerpo*. Al mismo tiempo, destaca la relevancia de integrar nuevas propuestas y enfoques del cuerpo-sujeto, rescatando aquellas fortalezas que posibilitan sugerir áreas fructíferas de complementariedad.

Si nos proponemos una rápida definición de qué es “cuerpo”, la primera acepción que arroja la Real Academia de la Lengua Española (RAE) es “aquello que tiene una extensión limitada, perceptible por los sentidos” (RAE, s/f), definición en la cual se puede apreciar inmediatamente el imaginario cotidiano del cuerpo como lo material, como “lo otro” del espíritu. Sin embargo, esta definición no es tan ingenua ni superficial como aparenta, sino más bien ha sido objeto de diversas mutaciones a lo largo de los siglos, siendo uno de los grandes debates suscitados en las Ciencias Sociales (Rorty, 2001). El presente artículo pretende situar el concepto de cuerpo de modo cronológico en el mundo occidental y en los contextos más amplios de la búsqueda de significado. En este esfuerzo, también es importante cuestionarse si realizar este recorrido histórico del concepto *cuerpo* involucra en sí mismo una reflexión crítica, ya que en este recorrido, desde el concepto de cuerpo o *sôma* griego hasta el día de hoy, se puede caer en el error de absolutizar, exportar y reproducir anacrónicamente un símbolo, una palabra ininteligible, que no aportase en nada al entendimiento del cuerpo. Tomando a Merleau Ponty (1957) como punto de articulación teórica, se considera este esfuerzo como relevante para el entendimiento de *el cuerpo*, ya que, de acuerdo con el autor, ni los conceptos ni las palabras son arbitrarias ni inmutables en el tiempo, puesto que están íntimamente ligadas a la propia experiencia. Así lo afirman, aunque desde diferentes perspectivas, tanto la tradición estructuralista (Saussure, 2018) como la post-estructuralista (Derrida, 1985).

Las emergentes teorías del cuerpo coinciden en la necesidad de construir un modelo teórico en el que se consiga una síntesis de la dimensión social y subjetiva del cuerpo, una visión unitaria, una conjunción de las estructuras endógenas y exógenas, una integración teórica del paradigma normativo e interpretativo. Necesitamos un modelo que distinga epistemológicamente entre niveles de explicación referidos a *el cuerpo*, sin que sus definiciones se anulen la una a la otra.

El reto consiste en complementar ambos aspectos dentro de un modelo en el cual tanto la dimensión social como la subjetiva estén acopladas y garantizadas, no como dualismos o dualidades que parecen seguir en disputa. Pues bien, si rastreamos la historia del pensamiento respecto al cuerpo, podemos constatar que este objetivo se ha pretendido alcanzar en diferentes momentos, sobre todo desde el surgimiento de perspectivas postestructuralistas, pero con grandes dificultades y críticas que no les han permitido el éxito.

La exposición sintética de recorrido histórico por distintos marcos teóricos, se debe entender como un análisis que llama a la reflexión crítica sobre cómo los paradigmas sobre el cuerpo no han logrado destrabarse, a la vez que invoca a la importancia, actualidad y necesidad de complementar las nuevas propuestas y enfoques del cuerpo-sujeto, recuperando aquellos puntos fuertes que permiten sugerir planos fértiles de complementariedad.

## **Cuerpo y alma desde la antigüedad a la modernidad**

Desde que existen testimonios de vida humana, existe alguna teoría o práctica respecto a la “realidad” del cuerpo: enterramientos en la prehistoria, pinturas rupestres, etc. No obstante, si nos situamos en el mundo occidental, la historia del cuerpo parece tener sus primeros registros de la mano de la desnudez en la Grecia Antigua, donde se expone el cuerpo masculino de forma pública en forma de dioses, atletas y héroes. Un cuerpo tonificado y musculoso era sinónimo de admiración al plasmar plenitud, juventud y belleza, concepción que va sujeta al símbolo de “carne”, a través de la cual se expresa un ideal materializado en instancias artísticas tales como la pintura, la escultura e, incluso, la arquitectura.

Ya en la Grecia Clásica, *sôma*, palabra con la cual se denominó al cuerpo, atravesará una serie de hitos teóricos: filósofos presocráticos, médicos hipocráticos, Platón, Aristóteles, estoicos, etc. (Entralgo 1989, p.230). Serán Platón y Aristóteles quienes gestarán la jerarquía del dualismo cuerpo-alma, considerando al cuerpo como un instrumento en perjuicio o utilidad de la sustancia alma: “la cárcel/tumba del alma” para Aristóteles, “vehículo del alma” para Platón, y donde, a su vez, se le relega a un espacio subestimado en comparación a la supremacía del alma, debido a que el cuerpo sería entendido como obstáculo al camino del bien, una vil fuente de error y de maldad.

Este modelo de pensamiento se mantendrá hasta la Edad Media, donde la desvalorización del cuerpo continúa presentándose como un síntoma de la época. Con la herencia platónica, el cuerpo es considerado portador del deseo sexual

y vulnerabilidad humana. El cuerpo humano ya no es sólo un eslabón de la gran cadena del *ser*, sino más bien, mezclado con el pensamiento cristiano, que se sirvió de los planteamientos Platónico-Aristotélicos para afianzar el pensamiento religioso con el racional; así, el cuerpo logra “emerger como algo tembloroso, ligado a la tentación, el pecado y la muerte” (García, 2012, p.58).

Será en la Modernidad donde se retoman fuertemente estas ideas ligadas a la revisión científica, donde logra cambiar su significado. Ahora el cuerpo pasa a ser entendido como anatomía, elemento susceptible de ser diseccionado (estas prácticas eran prohibidas en la Edad Media por violar el fruto de la creación divina, pero en esta época se prioriza el avance científico). El cuerpo pasa a ser entendido como mecanismo-máquina. En este hito histórico se desarrolla uno de los momentos más destacables de la separación del cuerpo y alma, logrando crear esa distancia entre la materialidad y la conciencia del individuo.

La ciencia moderna comenzó a descubrir “el cuerpo a costa de encubrir sus rasgos subjetivos, humanos y aún algunas de sus dimensiones propiamente biológicas que escapaban al paradigma físico” (García, 2012, p.47). René Descartes fue uno de los principales responsables de suscitar la dicotomía cuerpo-alma (cuerpo-mente, en su caso), conocida como el dualismo cartesiano. El pensador francés del siglo XVII propone variadas definiciones de cuerpo-mente como categorías divisorias a lo largo de su obra. No obstante, algunas de sus propuestas han sido refutadas como “incoherentes” (Aguilar 2010, p.756), ya que el autor expuso dos líneas de pensamiento: la primera, entendida como la distinción entre ambas sustancias; y la segunda, la interacción entre ambas.

La primera de ellas, la más reconocida de sus legados, ha sido asignarle sustancialidad al cuerpo y al alma en completa distinción e independencia, donde la identidad de la persona estaría dada por la *substancia pensante*, es decir, el alma. Por su parte, el cuerpo, *substancialidad corpórea*, reducida a la mera materialidad. El autor ejemplificaba argumentando que, cambiara o fuera otro cuerpo, la identidad seguiría estando determinada por el alma, por lo que el cuerpo escaparía de cualquier racionalidad. Descartes le otorga al cuerpo lo espacial, a diferencia de la tradición Aristotélica o Platónica antes mencionada, pero a su vez, desconfía de las posibilidades de experiencias sensoriales que puedan provenir de este.

Surge así uno de los principales antecedentes históricos ontológicos del cuerpo humano, a través de esta separación de sustancias: *res extensa*, es decir, un cuerpo-objeto, en tanto este se define como pura exterioridad; y un yo (*res cogitans*), que se identifica estrictamente con el puro pensar (Menacho, 2008, p.14).

Descartes parece situar al cuerpo siempre en desventaja respecto al alma. Sin embargo, la segunda línea de su pensamiento, le concede un lugar privilegiado a esta maquinaria, entendiendo al cuerpo como un reloj, con un exterior completo y un interior compuesto por piezas que gestionarían su funcionamiento, donde Dios es entendido como creador del mundo que dio a este cuerpo un propósito: “que Dios me ha dado a mí como compuesto de cuerpo y alma” (Descartes, 1977, p.117). Aquí, el cuerpo permite unir mente y cuerpo a través del cerebro, lo que a su vez, lo

convierte en el mediador de la comunidad y, como tantas otras cosas, el pensador abrió aquí una puerta tan necesaria como incierta.

Lo fascinante de estas propuestas es que esta dualidad mente-cuerpo se ha mantenido, salvo excepciones, inmutable hasta hoy, ya sea como reproducciones de formulaciones aristotélicas, platónicas o cartesianas, o inclusive aquellas que “escapan” de lo Occidental, como hindúes o budistas, las cuales no se expusieron en esta instancia, pero que de igual forma conceden un espacio privilegiado al alma o al espíritu.

## El cuerpo socio-antropológico en la modernidad

Haciendo un gran salto en la historia, debido a que la herencia de Descartes en la filosofía moderna significó un tratamiento del cuerpo sin mayores mutaciones, y con la intención de exponer los esfuerzos por la superación de esta idea sustancialista de la realidad del cuerpo, que surge como punto de inflexión en las Ciencias Sociales, nos situaremos en la segunda etapa de la Modernidad, específicamente en el siglo XIX, donde surgen nuevas reflexiones de corte sociológico, filosófico y antropológico. Esta distinción cuerpo-alma siguió vigente en épocas anteriores, ya sea en el romanticismo idealista alemán como en el empirismo inglés (Rorty, 2001).

En el contexto de sociedad moderna, circunscrita a un tiempo y espacio específico de empobrecimiento masivo, autores clásicos de sociología como Marx, Weber, Durkheim y Simmel, sumados a pensadores como Freud o Nietzsche, serán considerados, en palabras de Paul Ricoeur (2018), los “filósofos de la sospecha”. Cada uno, desde sus respectivas disciplinas, subvirtieron la tradicional devaluación del cuerpo, hurgando en los orígenes y los fundamentos, tanto carnales como materiales, de la preciada espiritualidad humana heredada de siglos anteriores. Si bien no tomaron el cuerpo explícito en sus teorías, este se constituye como pieza fundamental de sus análisis; “un cuerpo inmerso en una sociedad industrial, burócrata y capitalista” (Turner, 1994, p.16). Un cuerpo que sigue siendo un “algo” material, pero esta vez atravesado por el sistema social-capital y condicionado por los medios de producción. La clásica distinción cartesiana entre cuerpo y alma, tomará en el siglo XIX, en un contexto de industrialización, crecimiento demográfico y urbanización, la forma de triada cuerpo-sujeto-sociedad (Luhmann, 2011).

En contraste con la sociología, y durante el mismo siglo, la antropología le cedió al cuerpo un espacio privilegiado al entenderlo como sistema clasificatorio de las sociedades industriales modernas. No obstante, esto no estaría separado de los aportes o reflexiones emanadas desde la sociología o la filosofía. Así lo expone Turner en su artículo “Avances recientes en la teoría del cuerpo” (1994), indicando que esto radica en cuatro razones ontológicas:

1. Antropología filosófica: el desarrollo de esta rama de la antropología en contextos coloniales, situó al cuerpo en el centro ontológico de la encarnación humana como cuestión de origen, en tanto primordial y universal (p.11).

2. Antropología fenomenológica: análisis de la dicotomía *hombre/naturaleza*, tomando como punto de reflexión del cuerpo en aquellas prohibiciones ligadas principalmente a lo sexual, como por ejemplo, el incesto.
3. Antropología física: el darwinismo social contribuyó al estudio del cuerpo humano desde la naturaleza biológica, para luego dar respuestas a diferencias sociales.
4. Antropología social y cultural: el cuerpo también es un potencial que puede elaborarse a partir del desarrollo socio-cultural sobre el cual debe reflexionarse (p.14)

Acorde a estos puntos, y según el análisis del autor, fue el análisis del cuerpo lo que permitió el cuestionamiento del tipo ¿qué es el *Hombre*<sup>2</sup>?, estas escuelas de pensamiento ofrecieron una “solución” al problema del relativismo social, y/o intentaron explicar los universales humanos en términos de herencia genética por medio de etnografías<sup>3</sup>. Sin embargo, quisiera detenerme en el cuarto punto, relativo al cuerpo como construcción socio-cultural desde la antropología social y cultural, debido al objetivo del presente artículo.

Si bien el cuerpo ya se había tomado como objeto de estudio en ejemplos de autores clásicos de la antropología como Van Gennep (1986), Boas (1938), Malinowski (1986), Mead y Malinow (1982) y Leenhardt (1997), entre otros y otras que describieron ritos de paso e imaginarios sociales que contribuyeron a poner la corporeidad como una protagonista implícita bajo los mejores auspicios para el pensamiento antropológico socio-cultural, fue Marcel Mauss quien se presenta como el pionero del análisis del problema del cuerpo desde la perspectiva socio-cultural en su artículo “Técnicas del Cuerpo” (2012). El autor propuso la idea de que no existe un comportamiento innato del cuerpo, sino que el devenir en un individuo social involucra un específico aprendizaje corporal, los cuales serán distintos en cada sociedad debido a las habilidades y destrezas incorporadas en ese espacio específico de transferencia.

Mauss no logró salir de las percepciones dualistas ni de la *substancia corpórea* de Descartes, exponiendo que “el cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre” (2012, p.391), y lo representó nada más ni nada menos que como su *medio técnico*; pero sí logró centrar su análisis en el impacto de la cultura en aquellas acciones consideradas por el autor como *técnicas*. Estas técnicas fueron generalmente desapercibidas, por considerarse justamente “naturales”, tales como la alimentación, la limpieza del cuerpo o la postura al caminar. No obstante, Mauss consideró las variaciones y divisiones por sexo y edad, estipulando, a su vez, la naturaleza social del *habitus*, el cual repercutiría en la forma de ejecutar una acción dependiendo de variables como la educación, la clase social, la moda o

---

2 Se mantiene el uso del masculino genérico para no modificar el concepto utilizado por el autor en su idioma original.

3 Foucault durante una entrevista llamada “Badiou interviews Michel Foucault” realizada el año 1965 y disponible en YouTube, expone que esta pregunta es la primera pregunta antropológica, que surge con ayuda de diversos aspectos filosóficos que le daban su generalidad, por lo que entiende a la antropología como destino de la Filosofía Occidental a comienzos del siglo XIX.

tipos de prestigio (2012, p.388). Serán estos aportes los que “sembrarán la semilla” para grandes referentes de la antropología del cuerpo, partiendo de la premisa de que este comienza a ser comprendido, desde aquí, como un objeto de estudio antropológico, un cuerpo-objeto.

Uno de estos aportes es el de Douglas (2006; 2007), quien reafirma las ideas de Mauss, y, que si bien no se sitúa como la pionera en este análisis, se le ha atribuido ser “la antropóloga que más ha contribuido a la antropología del cuerpo” (Turner, 1994, p.9). Douglas examina la variedad de rituales vinculados al cuerpo, indagando cómo este es moldeado por distintos ritos, según su sociedad y sistema simbólico. La autora agrega la dimensión de género, al exponer que la ritualización del cuerpo, respecto a los dos sexos definidos, cumple una función sustancial: contribuye a la encarnación de los valores inscritos en lo femenino y masculino en forma de *habitus* —retomando a Mauss—, esquemas de percepción, pensamiento y acción, que, a su vez, configuran las referencias que demarcan las líneas definitorias entre Nosotros y los Otros. Esta obra dio una pauta importante respecto al estudio del cuerpo, donde este comienza a gestarse de manera gradual como campo privilegiado de reflexión; un cuerpo atravesado por símbolos, donde brotaron distintos análisis experienciales ligados a la enfermedad, la muerte, el dolor, etc.

Nuevas susceptibilidades emergieron en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, abriendo la puerta a los que se considerarían los “turbulentos años sesenta”, que precipitaría la crítica del racionalismo cartesiano, tan profundamente enraizado en el modernismo, y que parecería encontrar un quiebre definitiva de la mano de corrientes teóricas como el postestructuralismo<sup>4</sup>.

A fines de la década del 1960, el aporte del *habitus* de Mauss también fue retomado por el sociólogo Bourdieu, en sus primeros estudios producidos en Argelia, y que continuará profundizándose por las siguientes décadas. Su análisis agrega una nueva y relevante perspectiva: los cuerpos conocen. El autor expone que el cuerpo no se trata de un objeto pasivo sobre el cual la cultura y la historia se inscribe sin más, sino que los cuerpos van aprendiendo continuamente. Para más exactitud, el *habitus* en Bourdieu, se sitúa entre la estructura y la práctica, y explica cómo este refleja un primer acercamiento al cuerpo más allá de lo meramente orgánico, por medio de su propia “historicidad del cuerpo” (Bourdieu 1997; 2000a; 2000b; 2004). Así, su teoría viene como un intento de superar la vieja antinomia entre determinismo y libertad, entre estructuras objetivas y subjetivas, entre consciente e inconsciente, y entre individuo y sociedad, situando al cuerpo como eje de articulación entre el agente y el mundo social a partir de una relación dialéctica.

No obstante, si bien Bourdieu reconoce que el cuerpo posee esta subjetividad e historicidad, este sigue estando condicionado a estructuras estructurantes

---

4 Un punto importante de superación de ruptura entre cuerpo y mente, en el mundo contemporáneo, es la estética posestructuralista, enmarcada en la filosofía francesa del siglo XX, la cual expone un análisis desde la subjetividad entendida como formas de vida, de expresiones que se concentran en una práctica, y en una estética como un saber que busca comprender a la gente en sus prácticas del cuerpo, quizás, sobrealizando las prácticas discursivas que definen y moldean este cuerpo.

que impiden la “real” agencia. El cuerpo, en Bourdieu, sería algo así como un campo donde se inscriben las relaciones sociales de producción y dominación, dependiendo de su condición histórica. Es decir, existen cuerpos que “dominan” y cuerpos “dominados”, no solo en sentido material, sino también como espacio simbólico, en el cual se consensua esta relación de dominación, donde, sin uno, el otro no existe.

De acuerdo con Esteban (2013), el esquema de pensamiento de Mauss, Douglas y Bourdieu aquí expuestos, se resumirían y sistematizarían bajo la premisa de que “El cuerpo humano es el principal sistema de clasificación y metáfora del sistema social en muy distintas realidades culturales” (p.24).

## **El cuerpo en la posmodernidad**

El cambio de interpretación durante la posmodernidad trae consigo la cultura de la imagen, donde la apariencia es fundamental, deliberar en lo humano es básicamente deliberar en lo corporal, somos solo la expresión de un cuerpo y este debe ser atractivo. Un mundo posmoderno subsumido en un discurso capitalista sometido al consumo, donde “el cuerpo pasa a ser también un objeto de consumo” (Soeangas y Zamorano, 2009, p.335).

Es durante la década de los 80 cuando el estudio del cuerpo se amplía a cómo se construye socio-culturalmente a base de discursos, representaciones, jerarquías, imágenes, etc. Un ejemplo de esto es la serie de trabajos teóricos críticos realizados desde el posestructuralismo. Un referente de esta corriente teórica, quien dirigía su pensamiento contra el reduccionismo biologicista y defendería la diversidad humana, es Foucault, considerado uno de los principales responsables del avance del estudio social del cuerpo en las últimas décadas.

En sus obras “La arqueología del Saber” (1997) y “Las palabras y las cosas” (2014), Michel Foucault desafía la antigua concepción platónica del alma como prisionera en un cuerpo mortal. Argumenta que, si adoptamos una perspectiva basada en las prácticas en lugar de los discursos, es el cuerpo el que se convierte en prisionero del alma. En esta época, el alma, ahora adoptando la forma de un sujeto socializado, se erige como la cárcel del cuerpo. Moldea, a través del discurso, el comportamiento del cuerpo mediante mecanismos de vigilancia y castigo. Foucault redefine así la relación entre cuerpo y alma, desplazando la noción tradicional y destacando la influencia del poder y la disciplina en la conformación de la identidad.

Este interés le llevó a la construcción de teorías respecto a una micropolítica de regulación del cuerpo, y una macropolítica de vigilancia de las poblaciones. Por una parte, nos encontramos con el *anatomopoder*, entendido como aquellas maneras de disciplinar el cuerpo individual con el fin de ser útil y dócil, y por otra, se encontraría la *biopolítica*, que remite a la forma de cómo se emplean políticas de administración de la vida de una población, con el fin de sacar la máxima eficiencia de los cuerpos. Ambas técnicas, conformarían lo que Foucault denomina



el *biopoder* (1995; 2009; 2013). A partir de estas dos teorías, Foucault estipula un nuevo pensar sobre el cuerpo, en una especie de revisión de las herencias Platónico-Aristotélicas que produjeron y reprodujeron la innegable supremacía del alma histórica. El autor propone la inversión de este pensamiento, el reemplazo por “el alma como cárcel del cuerpo”, entendiendo al alma como un instrumento disciplinario.

Sumadas a las contribuciones desde la genealogía en su obra “Historia de la sexualidad” (1995), marcarán un hito importante y un vuelco en los estudios del cuerpo. Ya a finales de la década de los 80 e inicio de los 90 surgen variados estudios de revisión histórica de la construcción sociocultural del cuerpo, los que entregarán la posibilidad de comprender el alcance del asunto y ofrecer una óptica renovada a trabajos anteriores.

Actualmente, el cuerpo es un fenómeno que ha ganado autonomía y ha fundado un terreno propio en la teoría social, generando y creando un corpus extenso, entre los que se destacan autores antropólogos y sociólogos, tales como B. S. Turner, en sus textos “El cuerpo y sociedad” (1984) y “Los avances recientes en la teoría del cuerpo” (1994); Le Breton, en su libro “Antropología del cuerpo y modernidad” (2002); Lacqueur (1994); en su interesante artículo “Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud”; y Schilling con “The body and social theory” (2012), por nombrar algunos. Cada uno de estos textos exponen el cuerpo objeto, el cuerpo atravesado por los contenidos socioculturales que es generado y regenerado, aparentemente, de forma inconsciente.

En resumen, hasta aquí, las diferentes producciones científicas se han acercado desde distintas disciplinas o influencias hacia la producción social del cuerpo. Si bien continuamente se actualizan, dialogan y discuten entre sí y/o sobre él, no logran otorgarle la debida significancia a la experiencia del cuerpo como un fundamento unitario y superar esta dualidad histórica. El cuerpo sigue presentándose como una materialidad, operando desde la objetivización, un cuerpo-objeto atravesado por distintos símbolos y/o dispositivos: un cuerpo dócil, un cuerpo pasivo, un cuerpo sin agencia o sin intencionalidad, que difícilmente conforma a un sujeto reflexivo.

### **Desde un cuerpo objeto a un cuerpo sujeto: el cuerpo vivido atravesado por la experiencia**

Es necesario retroceder un poco en esta propuesta de línea histórica para exponer que la reflexión crítica sobre esta dualidad histórica fue recién abordada en 1945 por Merleau-Ponty en su texto original “Phenomenology of perception”, traducido al español en 1957. El autor expone que la *experiencia incorporada*, es decir, el cuerpo como ser-en-el-mundo, constituiría un conocimiento dado por la experiencia y la interconexión con el propio cuerpo, más allá del pensamiento, abriendo puertas a la sensibilidad del sujeto.

Desde esta línea, y retomada a fines de los 90, emergerán autores que darán un giro al campo de la antropología del cuerpo, presentando una nueva perspectiva que ofrece combinar la fenomenología de Merleau-Ponty, la cual reorienta la tradición de localizar la subjetividad en la mente o en la conciencia, trasladándola al cuerpo, para dar paso a las propuestas de cuerpo-sujeto.

Será el antropólogo Csordas, quien en una constante revisión y diálogo entre las propuestas de Merleau-Ponty y el estudio de la práctica de Bourdieu, levantará el concepto de *embodiment*, entendiendo al cuerpo ya no solo como un objeto cultural y social, fuente de símbolos, sino como sujeto de la experiencia, un cuerpo subjetivo (Csordas, 1994, p.269). Con la noción de *embodiment* se pretende superar la idea que lo social se inscribe en el cuerpo, para hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, como “proceso material de interacción social”, y subrayar su dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional. Fundamentalmente, el *embodiment* refiere a una construcción simbólica que se describiría como la penetración, por parte de las representaciones sociales, en el interior del cuerpo, de los cuerpos, dotándoles de imágenes que les sitúan en un lugar en el cosmos y en el seno de las sociedades. Se trataría de las visiones del mundo, de las sociedades, las que *hacen* los cuerpos, y al penetrar en ellos, los conforman.

Esta sería una de las pocas excepciones teóricas, expuestas hasta aquí, que ha llegado próxima a la ruptura de las principales dualidades del pensamiento occidental: mente/cuerpo, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, pasivo/activo, etc. Sin embargo, muchos críticos insinúan que el “dualismo colapsado” que propone Csordas sólo viene a validar la existencia del dualismo y a generar una nueva “dualidad”, que según el autor sería intencional, ya que le permitiría demostrar que esta dualidad no es ni ideológica, ni antagónica, ni tampoco rígida entre el clásico dualismo mente/cuerpo, sino más bien se presentan como “dos extremos de un continuo” (Csordas y Olivas, 2021, p.345).

Otra crítica a esta propuesta, que emana desde la antropología, es la posible proyección al culturalismo norteamericano que Csordas refleja en su teoría, la cual, si bien expone la necesidad de considerar *el cuerpo* en los procesos culturales, parece focalizarse más en el impacto de la cultura sobre el cuerpo que en el propio cuerpo vivido. Esto debido a que en la práctica etnográfica, el autor declara que los resultados están condicionados sobre el contexto cultural, lo que no terminaría de esclarecer la unidad de conceptos.

## **Un cuerpo sujeto situado en la virtualidad**

Estudios más recientes, como los de Varga, sitúan a este cuerpo-sujeto en la hipermodernidad. Un cuerpo encarnado que habita en la sociedad posmoderna y, a la vez, tecnológica, en la que se introduce una nueva dimensión en la relación de los seres humanos con el cuerpo, a saber, la realidad virtual que trae consigo el “cuerpo virtual”, el cual interacciona con un sinfín de cuerpos globalizados y descentralizados. El “cuerpo virtual” no es un cuerpo orgánico ni biológico, más bien

es un cuerpo que surge como efecto del lenguaje donde se mezcla lo imaginario, simbólico y real, existiendo sólo desde la dimensión de las tecnologías digitales. Según Varga, “es un cuerpo que se puede modificar, rejuvenecer, mover en la escala del tiempo, entre otras” (Varga, 2005, p.210). Para el autor, la hipermodernidad y su característica preocupación por la imagen del cuerpo y los procesos corporales serían un síntoma de que el cuerpo hoy, el cuerpo ha vuelto a ser sagrado y puede ser moldeado a gusto en el espacio digital.

En esta línea, y como articulación de interseccionalidad que exigen nuestros tiempos, el espacio vivido por ese cuerpo se transforma en un espacio digital, en el cual la virtualidad también trae consigo un cuerpo que trasciende aquellos espacios corporales determinados por el cuerpo físico, donde se podrían presentar distintas *performances*. Uno de los debates suscitados de aquello ha sido respecto al sexo y género. Van Doorn expone que si bien es posible moldear el cuerpo a gusto y ejecutar infinitas *performances* en dicho espacio virtual, es imposible lograr desprenderse de las estructuras sustentadas por los binarismos. Para el autor, en el espacio virtual el sexo y el género también se materializaría a través de la “imagen virtual”, la que *incorpora* al sujeto, el cual, a pesar de los esfuerzos, reproduciría —a su forma— este binarismo consagrado tanto en los espacios físicos como virtuales (Van Doorn, 2011, p.540).

Así mismo, el autor señala que si bien esto parece ser el fin de las dicotomías clásicas entre cuerpo-mente, hombre-mujer u hombre-cultura, debido a que en este espacio digital es posible una disociación con el cuerpo físico y fomenta una suerte de conciencia incorpórea, esa realidad virtual no logra desconectarnos de nuestro ser encarnado. Es decir, esta experiencia virtual, con sus sensaciones propias, no hace más que afirmar el cuerpo vivido, en vez que anularlo.

En conclusión, si bien la virtualidad permitiría reconstituir la subjetividad, reconfigurar el propio yo y su experiencia, redefiniendo nuestra identidad, esto no sería algo totalmente nuevo, sino más bien las nuevas dimensiones virtuales de sí mismos, que parecen interrumpir sus vidas, eventualmente sólo las expanden. Citando a Bridle:

Lo que se recopila como datos se modela como están las cosas, y luego se proyecta hacia adelante, con el supuesto implícito de que las cosas no cambiarán radicalmente ni divergirán de las experiencias anteriores. De esta manera, la computación no solo gobierna nuestras acciones en el presente, sino que construye el futuro que mejor se adecúa a sus parámetros (Bridle, 2018, p. 44).

## **Reflexiones finales**

El problema de la dualidad, como estructura que sostiene la idea de conocimiento en Occidente, presenta sus implicaciones dentro de la concepción sobre el cuerpo, donde el sujeto se ha entendido históricamente como un cuerpo, al no existir otra posibilidad de existencia material, pero al mismo tiempo, se siente y vive en realidad como una idea, una mente, un pensamiento individual y colectivo.

Como una superación a este problema, desde la perspectiva de Merleau-Ponty, se replantea la experiencia del cuerpo y la posibilidad de sentido, al proponer que pensamientos y sentimientos serían corpóreos a través de la percepción, lo que significó un quiebre desde la experiencia del cuerpo como centro de las heterogéneas vivencias humanas. Esta nueva epistemología del cuerpo ha dado nuevas posibilidades y ha generado un boom de teorías que emanan desde distintas disciplinas que han intentado posicionar al cuerpo en el campo de la subjetividad.

No obstante, tomando la crítica de la antropóloga del cuerpo Esteban (2008, p.26), quisiera señalar una reflexión respecto a la actualidad del campo de estudio del cuerpo, el cual presenta algunas barreras que podríamos identificar como una falta de delimitación clara, que la hace desenvolverse en un “caos teórico” causado por la interdisciplinariedad que es, a su vez, tanto positiva como dispersante. Si bien es innegable que el hablar del cuerpo nos lleva a una infinidad de campos del conocimiento y de la experiencia, muchos de los campos expuestos no han considerado que el estudio del cuerpo, ya sea objeto o sujeto, son cuerpos sexuados y genéricos, lo que suma complejidades al análisis actual.

Este análisis tardío, se debe en gran parte a que el interés social en la diferencia sexual, o específicamente en las mujeres, no se dio de forma específica hasta la segunda mitad del siglo XX. Previamente a esto, las Ciencias Sociales, específicamente la antropología, se limitó a los temas de parentesco como una perspectiva de análisis, sin considerarlos como cuerpos-sujetos con valor en sí mismos, sino objetos que equilibraban las dialécticas de poder entre grupos e individuos a través de su intercambio. Si bien desde la perspectiva fenomenológica sí se levantaron análisis respecto al cuerpo sexuado y su relación con otros cuerpos, se concluyó que “ni la sexualidad puede ser reducida a la existencia ni la existencia puede ser reducida a la sexualidad” (Entralgo, 1989, p.274). Respecto a estas conclusiones ambiguas, Stolcke (2004) levanta la crítica al señalar que hasta aquí, “todos los registros centraron sus análisis en la persona, el individuo, sobreentendidos como categorías socio-culturales universales” (p.29). La identidad y su compleja definición ha sido materia por excelencia de la antropología; no obstante, el cuerpo parece ser aquello que sin suma importancia, acompañó por inercia y sin participación el debate de posturas identidad social o identidad colectiva.

Hoy, si bien el panorama exige que todas las revisiones en materia de teoría del cuerpo se efectúen desde y con diferentes variables, intersecciones y orientaciones múltiples, que se enraízan en disciplinas y especialidades muy diversas, tales como la filosofía, la antropología, la sociología, la semiología, los llamados estudios culturales, y otras muchas manifestaciones artísticas y culturales, permitirían una

reflexión amplia (como la teoría *Queer*, por ejemplo, que buscaría responder “¿cuál cuerpo?”), pero que a la vez puede impactar negativamente en la consistencia teórica, que en gran medida concluye siendo un “eterno retorno” al dualismo cartesiano, que ninguna teoría consigue superar completamente.

A pesar de la aparente paradoja, se puede concluir que nuestra experiencia corporal nunca es completamente natural ni tampoco por completo cultural; nuestros cuerpos habitan esos dos mundos casi desvaneciendo el límite que los divide. De esta forma, el cuerpo-objeto no puede ser entendido como un mero agente atravesado por la cultura, por una serie de símbolos que le otorgarán significados, ya que esta perspectiva deja fuera de análisis el lugar experiencial que es vivida por la inmediatez del cuerpo. A la vez que la experiencia del cuerpo-sujeto no es ni puede ser definida como una mera agrupación de vivencias lineales, ya que vivimos en una continua suplencia dialéctica mediante los espacios que guardan hechos empíricos del pasado y otros que generan nuevas experiencias, que a su vez, pueden ir reinterpretando las del pasado; o también, pueden ser borradas de la memoria corporal, hasta que por distintos hitos puedan reaparecer y ser resignificadas en el marco de lo individual y social.

En consecuencia, si bien muchas teorías sociales han intentado responder “¿qué es *el cuerpo*?”, este artículo ha intentado exponer que a pesar de los distintos esfuerzos por situar el entendimiento del cuerpo como objeto o como sujeto, el hablar de *el cuerpo* como y desde una estructura invariable es casi imposible; ya que, si bien por una parte existe un componente anatómico y fisiológico que sirve de sustrato, este se ha visto impactado por nuevos contextos que permiten su modificación, ya sea por evolución, invención, tecnologías, etc. A la vez, este sustrato que se presume material, posee un acceso privilegiado al mundo y a los otros a través de la experiencia vivencial. En consecuencia, esta dicotomía, que ha sido en gran medida perpetuada por las teorías sociales del cuerpo, desde Descartes hasta hoy, tiene sus opuestos determinados en la focalización de algunos investigadores por el cuerpo como pura corporeidad, pura materialidad, y a otros, interesados por la dimensión subjetiva del mismo, lo cual es inteligible y legítimo, pero no deja de ser insuficiente.

Ambos esquemas de interpretación adolecen del mismo error: la exclusión o ignorancia de su considerado opuesto, lo que se traduce en nuevas dualidades dado que la raíz de este fallo es la misma: el abandono del enfoque ontológico. Si cerramos con la pregunta “¿puede un sujeto singular ser un “autómata social” y a la vez disponer de su propio cuerpo?” Sí, porque estructura y proceso están acoplados y se complementan. Por ello, sería inexacto explicar *el cuerpo* como una única materia dispuesta y pasiva al proceso sociocultural o, en su defecto, únicamente desde los aspectos emocionales atravesados.

## Referencias bibliográficas

- Aguilar, M. T. (2010). Descartes y el cuerpo máquina. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 66(249), 755-770. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/2491>
- Boas, F. (1938). *The mind of primitive man*. The Macmillan Company.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000a). *Cosas dichas*. Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. (2000b). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros*. Anagrama.
- Bridle, J. (2018). *New dark age: Technology and the end of the future*. Verso Books.
- Csordas, T. (1994). Introduction: the body as representation and being- in-the-world. En T. J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self* (pp. 1-24). Cambridge University Press.
- Csordas, T. y Olivas. O. (2021). Una mirada retrospectiva y nuevas reflexiones sobre los procesos de embodiment como paradigma y orientación metodológica para la antropología. *Encartes*, 4(7), 337-356. [https://ia801808.us.archive.org/29/items/encartes-vol-4-num-7/olivas\\_shordas-una\\_mirada.pdf](https://ia801808.us.archive.org/29/items/encartes-vol-4-num-7/olivas_shordas-una_mirada.pdf)
- Derrida J. (1985). *La voz y el fenomeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-textos.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con respuestas y objeciones*. Alfaguara.
- Douglas, M. (2006). *El levítico como literatura*. Gedisa.
- Douglas, M. (2007). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Nueva Visión.
- Entralgo, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa.
- Esteban, M. L. (2008). Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos. En M. E. Imaz Martínez (ed.), *La materialidad de la identidad* (pp. 135-158). Hariadna Editorial.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.
- Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. Siglo XXI de España Editores.
- Foucault, M. (1997). *La arqueología del saber*. Siglo XXI de España Editores.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI de España Editores.

- Foucault, M. (2013). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Editorial siglo XXI.
- Foucault M. (2014). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores México.
- García, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty: filosofía, corporalidad y percepción*. Editorial Rthesis.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Ediciones Cátedra.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva visión.
- Le Breton, D. (2018). *La sociología del cuerpo* (Vol. 99). Siruela.
- Leenhardt, M. (1997). *Do Kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós.
- Luhmann, N. (2011). *El amor como pasión*. Prometeo.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea Melanésica*. Planeta Agostini.
- Mauss, M. (2012). *Las técnicas del cuerpo. Introducción* <https://eduardogalak.files.wordpress.com/2012/03/mauss-tc3a9cnicas-del-cuerpo.pdf>
- Mead, M. y Malinow, I. (1982). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Paidós.
- Menacho, M. (2008). *Cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto en René Descartes*. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. <https://www.academica.org/000-096/424.pdf>
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica.
- Real Academia Española. (s/f). *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed. <https://dle.rae.es>
- Ricoeur P. (2018). *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Docencia.
- Rorty R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra
- Saussure F. de. (2018). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Schilling, C. (2012). *The body and social theory*. Sage.
- Stolcke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista Estudios Feministas*, 12, 77-105. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200005>

- Soengas, S. E. y Zamorano, S. (2009). *El cuerpo en la posmodernidad*. I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVI Jornadas de Investigación, Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. <https://www.academica.org/000-020/717.pdf>
- Turner, B. (1984). *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en la teoría social*. FCE.
- Turner, B. (1994). Avances recientes en la Teoría del cuerpo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68.
- Van Doorn, N. (2011). Digital spaces, material traces: How matter comes to matter in online performances of gender, sexuality and embodiment. *Media, Culture & Society*, 33(4), 531-547. <https://doi.org/10.1177/0163443711398692>
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Taurus.
- Varga, I. (2005). The body-the new sacred? The body in hypermodernity. *Current sociology*, 53(2), 209-235. <https://doi.org/10.1177/0011392105049538>