

18

LA MODA, LO ERÓTICO  
Y LO COTIDIANO



# Σigma

REVISTA DE ESTUDIANTES  
DE SOCIOLOGÍA

Apoyan

Facultad de Ciencias Humanas

Programa Gestión de Proyectos

División de Acompañamiento Integral

Dirección de Bienestar

Sede Bogotá



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA





UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA



La Revista de Estudiantes de Sociología SIGMA se concibe como un medio de comunicación impreso que busca consolidar espacios académicos en el Departamento de Sociología y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, ofreciéndose a los estudiantes un medio de aprendizaje y una forma de incursionar en círculos académicos mediante el aporte tangible de conocimiento, al tiempo que posibilita encuentros con otras escuelas.

#### Contacto SIGMA

revistasigma@gmail.com 

Revistasigma 

@Revista\_SIGMA 

@revistasigma 

sigmarevista.wixsite.com/revistasigma/ 

Universidad Nacional de Colombia  
Cra 45 No 26-85 Edificio Uriel Gutiérrez  
Sede Bogotá  
www.unal.edu.co

#### Contacto PGP

proyectoug\_bog@unal.edu.co 

/gestiondeproyectosUN 

issuu.com/gestiondeproyectos 

Las ideas y opiniones presentadas en los textos de la siguiente publicación son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Universidad Nacional de Colombia.

#### Rectora

Dolly Montoya Castaño

#### Vicerrector

Jaime Franky Rodríguez

#### Director Bienestar Sede Bogotá

Oscar Oliveros

#### Jefe de División de Acompañamiento Integral

Zulma Edith Camargo Cantor

#### Coordinador Programa Gestión de Proyectos

William Gutiérrez Moreno

#### Decana de la Facultad de Ciencias Humanas

Luz Amparo Fajardo Uribe

#### Director Bienestar Facultad de Ciencias Humanas

Esperanza Cifuentes Arcila

#### Director Departamento de Sociología

Juan Carlos Celis

## REVISTA Sigma

LA MODA, LO ERÓTICO Y LO COTIDIANO

NUMERO 18 / ISSN 2011-9347 / 2019

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Sede Bogotá

### COMITÉ EDITORIAL

#### Dirección

Oscar Alejandro Quintero Ramírez

#### Coordinación

Óscar Andrés Domínguez Portugal

#### Equipo Editorial

Ana María Amaya

Ana Milena Sastoque

Daniela Orduz

Darly Ipuz

Emanuela González

Jesús David Gutiérrez

Juan David Mejía

María Fernanda Camacho

Paula Solórzano

Salomé Daza

Tatiana Montenegro

#### Autores

Juan Felipe Montealegre

Yohana Rocío Champutiz

Ana María Moreno

Fabián Herrera

Carlos Andrés Ardila

Christian Camilo Cano

Johan Sebastián Torre

Alberth Andrés Mora

Adriana Barajas

Leifer Hoyos

Daniel Felipe Jiménez Vásquez

#### Corrección de Estilo

Diana C. Luque V.

#### Diseño y Diagramación

Santiago Idárraga (PGP)

#### Impresión

GRACOM Gráficas Comerciales

La Revista Sigma es una revista de divulgación de la producción de los Estudiantes de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y de los estudiantes vinculados a la Revista Sigma. Los textos presentados en la siguiente publicación expresan la opinión de sus respectivos autores y la Universidad Nacional no se compromete directamente con la opinión que estos pueden suscitar.

El material expuesto en esta publicación puede ser distribuido copiado y expuesto por terceros si se muestra en los créditos.

No se puede obtener ningún beneficio comercial.

No se pueden realizar obras derivadas

C

E

O

O

T

N

D

N

I

**NOTA EDITORIAL**

**6**

**EL CUERPO-VESTIDO:**

**APROXIMACIONES AL DISPOSITIVO DE LA MODA**

JUAN FELIPE MONTEALEGRE PRADO

**10**

**ESTEREOTIPOS ALREDEDOR DEL CUERPO FEMENINO ESTABLECIDOS  
EN EL LENGUAJE DE LO COTIDIANO DE LAS ESTUDIANTES DE  
SOCIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NARIÑO Y LAS ESTUDIANTES  
DE TRABAJO SOCIAL DE LA UNIVERSIDAD MARIANA**

YOHANA ROCÍO CHAMPUTIZ ROSERO

ANA MARÍA MORENO CASANOVA

**26**

**ESTÉTICAS DEL VESTIR, CIUDAD Y GUSTO SOCIAL: EL CASO  
DE MANIZALES**

FABIÁN HERRERA MORALES

**36**

**PETPLAY: UNA APROXIMACIÓN A LA CARRERA MORAL DE  
SUS PRACTICANTES**

CARLOS ANDRÉS ARDILA ORTIZ

CRISTIAN CAMILO CANO WILCHES

**50**

**LA MODA DEL TABACO: EL RAPÉ Y EL CIGARRO EN EUROPA  
(SIGLOS xvii-xviii)**

JOHAN SEBASTIÁN TORRES GÜIZA

**62**

**REPRESENTACIONES QUEER: CUERPOS E IDENTIDADES  
MÚLTIPLES EN EL MERCADO**

ALBERTH ANDRÉS MORA RODRÍGUEZ

ADRIANA BARAJAS MORENO

**78**

**EL PASO DE UN PUEBLO A UNA METRÓPOLI: MODA Y  
MODERNIDAD EN LA MEDELLÍN DE 1900 A 1930**

LEIFER HOYOS MADRID

**92**

El presente número de la Revista Sigma está dedicado a los fenómenos de la moda y el erotismo en el desarrollo de la vida cotidiana. Si bien nuestro número 13 se enfocó en el estudio de la pornografía, nuestros compañeros y amigos sociólogos, tanto egresados como estudiantes de sociología, en Colombia y en América Latina, ven, en las temáticas de la moda y lo erótico, un campo fértil y poco trabajado en la academia sociológica, por lo que, en algunos casos, los convirtieron en sus propios temas de profundización y especialización.

Si bien los fenómenos sociales de la moda y lo erótico fueron trabajados por algunos de los clásicos de la sociología –especialmente Georg Simmel, quien ve en la moda una manera en la que se fomenta la acción recíproca y el establecimiento de círculos sociales y, por ende, un componente fundamental en la construcción de sociedad–, la academia sociológica había dejado de lado estos estudios para dedicarse al análisis de instituciones y sistemas, es decir, de estructuras sociales. Y no fue sino hasta el último tercio del siglo xx que la sociología, como ciencia, empezó, al menos públicamente, a abrir las puertas al análisis de la moda y el erotismo como elementos legítimos de análisis, puesto que dichos fenómenos crean sociedad.

El siglo xxi ha traído nuevos retos para la academia sociológica: la creación de nuevas formas de conexión con el mundo a través de la internet, la expansión de las redes sociales; expresiones artísticas como la música y, sobre todo, la explosión del reconocimiento de identidades de género, alternativas a las socialmente aceptadas, han creado y establecido nuevas formas de sociedad y socialización que sobrepasan, en muchos casos, las formas de reaccionar y de ver el mundo de los científicos sociales. Estos elementos han convertido los fenómenos de la moda y lo erótico en elementos protagónicos de nuestra cotidianeidad.

Como lo demuestra el presente número, la moda no solo está determinada por las maneras de vestir, que es lo primero que nos viene a la mente al escuchar este término, sino también se refiere a la creación de hábitos y a la conformación de costumbres que, a su vez, modifican las formas de interacción, como lo expresan Fabián Herrera, Leifer Hoyos y Johan Sebastián Torres en sus respectivos artículos. Así mismo, lo erótico se refiere, por un lado, a las formas de vestir o al uso de ciertas prendas, de determinadas maneras y, por el otro, a la experiencia personal en la que usualmente nos vemos atrapados, expresadas en las lógicas creadas por la industria

cultural; así lo sustentan Juan Felipe Montealegre, Yohana Champutis y Ana María Moreno en sus propuestas. A la vez, esas maneras, experiencias y lógicas se convierten en formas de ver, sentir y pensar el mundo; tal y como lo expresan Carlos Ardila, Cristian Cano, Alberth Mora y Adriana Barajas en sus textos.

Sin más que decir, hemos de resaltar las palabras de nuestro director y fundador Óscar Quintero:

Este número demuestra la prolífica producción del estudiantado de nuestra Universidad y la pertinencia de revistas como Sigma. *El tema del número centrado en la moda refleja las preocupaciones de los tiempos contemporáneos.*

**EQUIPO EDITORIAL REVISTA SIGMA**

# NOTA EDITORIAL





# EL CUERPO-VESTIDO:

APROXIMACIONES AL DISPOSITIVO DE LA  
MODA \*

---

**Juan Felipe Montealegre Prado**

FILÓSOFO Y ESTUDIANTE DE SOCIOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA , SEDE BOGOTÁ

[jfmontealegre@unal.edu.co](mailto:jfmontealegre@unal.edu.co)

---

\*Dedico esta reflexión a mi madre Elvia y a mi amiga Paula Buriticá.

Cítese así: Montealegre-Prado, J. F. (2019). El cuerpo-vestido: aproximaciones al dispositivo de la moda. Revista *Sigma* (18), 10-23.

## RESUMEN

El hecho de que el poder se incorpore en las prácticas cotidianas es una de las enseñanzas de la microfísica del poder, propuesta por Michel Foucault. Una de estas prácticas, sobre las cuales no se advierte a menudo, es la de vestirse. Al vestir su cuerpo, los individuos se exponen a una serie de relaciones de fuerzas que componen la dinámica social, al respecto surgen cuestionamientos: ¿cuáles y de qué tipo son estas fuerzas?, ¿en qué medida las fuerzas sociales se insertan en las prácticas del vestido y el cuidado del cuerpo? Para dar respuesta a estos interrogantes, el presente artículo ofrece tres antecedentes en los que Foucault (2007a, 2007b, 2009) establece un vínculo implícito entre el cuerpo, la ropa, el género y la sexualidad; posteriormente, se ilustran las relaciones entre cuerpo, saber y poder mediante los usos y significados otorgados al corsé; finalmente, se describe el giro de inversión de la lógica de tales relaciones en el contexto de la sociedad contemporánea, donde el poder disciplinario muta hacia la gubernamentalidad de las tecnologías del yo.

### Palabras clave:

*cuerpo, moda, poder, discurso, Foucault.*

### Keywords:

*body, fashion, power, discourse, Foucault.*

## ABSTRACT

The fact that power is incorporated into daily practices is one of the teachings from the microphysics of power proposed by Michel Foucault. One of those practices, not often noticed, is the dress. In dressing their bodies, the individuals expose themselves to a series of strengths relationships that compose the social dynamic. About that, some questioning arises: Which ones and what type are these strengths? To which extent the social strengths are inserted in the dress and body care practices? To give an answer, this article offers the precedents whereby Foucault (2007a, 2007b, 2009) establishes an implicit link between body, dress, gender and sexuality; subsequently, the relationships between body, knowledge and power through the uses and meanings ascribed to the corset are illustrated; finally, those relationships logical inversion shift is described within the context of contemporary society, wherein the disciplinary power mutates towards the self-technologies of governmentality.

## INTRODUCCIÓN

Quisiera introducir el tema del presente análisis ilustrando tres problemas que Michel Foucault saca a flote en distintos puntos de su obra, los cuales giran en torno al eje común del *cuerpo*; tres casos que ponen en juego técnicas y discursos que envuelven al cuerpo humano en una compleja trama de relaciones de poder; tres maneras de destacar cómo el cuerpo se encuentra investido –la palabra no es casual– por el poder (o cómo el poder se invierte en el cuerpo); en fin, tres puntos de vista a partir de los cuales es posible extraer un conjunto de elementos o nociones cuya problematización alrededor del cuerpo –que no es nueva pero sí, me parece, suficientemente original– ofrece una interesante perspectiva para comprender, al nivel de la forma, del detalle y de la apariencia, el complejo relacional cuerpo-saber-poder-verdad.

### PRIMER CASO - MEDIADOS DEL SIGLO XVIII: CONDENA Y SUPLICIO DE DAMIENS EL 2 DE MARZO DE 1757

Foucault comienza su obra *Vigilar y castigar* (2009) citando este ejemplo con el propósito de comparar dos “estilos penales” históricamente separados: por un lado, se encuentra el suplicio; por el otro, un determinado “empleo del tiempo”. Acá, se trata de reconocer la diferencia entre dos formas de acercamiento e intervención de los cuerpos condenados en la aplicación del castigo, una caracterizada por la brutalidad directamente ejercida sobre el cuerpo del condenado, la otra mucho más sutil e indirecta pero no menos eficaz.

En todo caso, por ahora, se señala el modo en que el autor dilucida la práctica

del suplicio: Damiens “debía ser ‘llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano’ [...]” (Foucault, 2009, p. 11). En este caso, el cuerpo condenado, objeto del suplicio, es un cuerpo desnudo, eventualmente cubierto por una prenda que podríamos imaginar ligera, simple y prescindible. De esta forma, la práctica del suplicio se lleva a cabo sobre un cuerpo despojado, un cuerpo completamente expuesto, considerado como el escenario predilecto y ciertamente exclusivo para su ejecución. De modo que, el suplicio constituye la “espectacularización” del castigo, y el carácter teatral del suplicio disponía al cuerpo desnudo del condenado, presto al dolor y al sufrimiento, ante la vista del público espectador.

En últimas, en la técnica del suplicio, el castigo se servía de todo un “aparato teatral del sufrimiento” corporal. Posteriormente, el cuerpo sería blanco de intervenciones punitivas mucho más sofisticadas; el relajamiento de la acción sobre el cuerpo, el aprovechamiento de sus fuerzas a través de la dirección precisa y detallada de sus movimientos, y el exhaustivo empleo del tiempo –su disciplinamiento– constituyen una de las principales modificaciones al interior del sistema penal de Occidente. *Primer elemento: el cuerpo real, desnudo, capaz de dolor, como objeto directo de la práctica punitiva de mediados del siglo XVIII.*

**SEGUNDO CASO - COMIENZOS DEL SIGLO XVII Y FINALES DEL XVIII: COMPARACIÓN DE LOS CASOS DE “LA” HERMAFRODITA DE ROUEN -1601- Y “LA” HERMAFRODITA GRANDJEAN -1765- (FOUCAULT, 2007A, PP. 61-82)**

Los hermafroditas habían sido considerados, junto a los siameses, como monstruos condenables dada su condición biológica; sin embargo, a partir del siglo xvii, el hermafrodita era sometido a un conjunto de exámenes médicos y periciales con el fin de determinar, en principio, si en efecto poseía un cuerpo hermafrodita y, en segunda instancia, cuál era el sexo predominante en él para, finalmente, exigir al individuo que se condujera en función de dicho sexo, so pena de incurrir en delito al momento de servirse de su sexo anexo. A partir de la irrupción de la técnica pericial en la definición de la situación jurídica y penal de los hermafroditas, se produce una serie de importantes modificaciones en torno a la concepción misma de la monstruosidad y al correspondiente tratamiento que lo ha de acompañar.

A pesar de la distancia histórica que los separa, los dos casos tratados en este punto refieren a personas que fueron bautizadas como niñas (Marie y Anne, respectivamente), quienes poco a poco fueron adoptando tendencias y comportamientos masculinos y acabaron consolidando una relación sexual y afectiva con otras mujeres; ambas, también, vestían ropa masculina. Así pues, tras haber sido denunciadas, las dos mujeres reciben una visita médica, a fin de establecer la existencia simultánea de ambos sexos en sus cuerpos y de tomar las medidas pertinentes. No obstante, el veredicto médico y judicial en ambos casos no fue el mismo ni se llevó a cabo de la misma

manera ni bajo las mismas estrategias discursivas: mientras la sentencia de la corte de Rouen, en el caso de Marie Lemarcis, le prohibía vivir “con ninguna otra persona de uno u otro sexo” (p. 75), el veredicto del caso Grandjean se limitaba a la prohibición de frecuentar a su pareja y “cualquier otra mujer” (p. 78); en un caso se prohíbe la sexualidad en general, mientras que en el otro se restringe exclusivamente el vínculo con el sexo femenino.

Sin embargo, las distintas medidas adoptadas en torno a la restricción de la vida sexual y afectiva de ambas mujeres pasan por la corrección de su aspecto, a través de la imposición de la indumentaria femenina, como una manera de reforzar la identidad sexual del cuerpo, a pesar de sus deslices y rarezas<sup>1</sup>. *Segundo elemento: los individuos deben vestirse y comportarse de acuerdo con el sexo que los identifica.*

**TERCER CASO - HISTERIZACIÓN DEL CUERPO DE LA MUJER**

[...] consiste en un triple proceso el cual el cuerpo de la mujer fue analizado –calificado y descalificado– como cuerpo, integralmente saturado de sexualidad [... y] fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las

1 “Si se reconocía su condición [hermafrodita], se le pedía que escogiera su sexo, el que era dominante en él, que se condujera en función del sexo así determinado, y en particular, que usara la ropa correspondiente” (Foucault, 1974-1975: pp. 73-74). Continúa: “El veredicto de Rouen es interesante, porque pone en libertad a la mujer, le impone simplemente el uso de vestimenta femenina y le prohíbe vivir con ninguna otra persona de uno u otro sexo [...]” (p. 75). Y, por último, concerniente al caso Grandjean: “Sale de ella [la picota] liberada, con la obligación de usar vestimenta femenina y la prohibición de frecuentar a Françoise Lambert y cualquier otra mujer” (p. 78).

prácticas médicas; [por último,] fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social [...], el espacio familiar [...] y la vida de los niños [...] (Foucault, 2007b, p. 127).

*Tercer elemento: el cuerpo femenino es normalmente asociado al campo social de la sexualidad.*

Así pues, de acuerdo con los tres ejemplos anteriormente descritos, se desprende la idea según la cual el cuerpo ha constituido uno de los objetos de análisis más privilegiados en las investigaciones genealógicas de Foucault. Investigar las distintas tecnologías del poder, a la luz de una historia de los cuerpos, tal y como lo sugiere en toda su obra y, particularmente, en *Vigilar y castigar* (2009), es uno de los puntos en los que más insiste el autor. Por ello, cuando se dice que el cuerpo está investido de poder, se quiere decir que existe un campo político que lo cerca, lo marca, lo doma, lo somete al suplicio, lo fuerza a trabajos, lo obliga a ceremonias,... en últimas, significa que las relaciones de poder “exigen de él *signos*” (Foucault, 2009, p. 35). Pues bien, uno de los signos en virtud de los cuales los cuerpos aparecen investidos de poder, por más superficial, móvil y evanescente que pueda ser, es el *vestido*: el cerco político que rodea los cuerpos exige de ellos que se vistan.

Los anteriores ejemplos, cada uno perteneciente a un punto de vista particular desde el cual se aborda la inversión del poder en el cuerpo (el cuerpo castigado, el cuerpo monstruoso, el cuerpo femenino-histórico), sacan a flote un aspecto fundamental de dicha inversión, el cual, aunque insinuado en las investigaciones de Foucault, no parece gozar de un interés primordial para el análisis de los distintos dispositivos que se han configurado, a su vez, dentro del Gran Dispositivo de la sociedad moderna occidental; un hecho evidente cuya problematización plantea grandes retos a

la hora de pensar el cuerpo en relación con el poder y los discursos que lo rodean, a saber: *los cuerpos humanos son cuerpos-vestidos*, es decir, “El mundo social es un mundo de cuerpos vestidos” (Entwistle, 2002, p. 11). Así pues, ¿cuál es, en qué ha consistido y cómo ha llegado a configurarse –al menos en Occidente– un dispositivo tal que produce cuerpos-vestidos? Los ejemplos citados pueden ofrecernos algunas indicaciones para abordar la cuestión sobre los cuerpos-vestidos como efecto de lo que aquí se denominará el *dispositivo de la moda*.

Es posible recoger el problema sugerido mediante la puesta en relación de aquellas nociones que saltan a la vista en los anteriores ejemplos: (i) el cuerpo desnudo en oposición al cuerpo-vestido; (ii) las relaciones entre cuerpo-vestido y sexualidad; (iii) la asociación del cuerpo femenino con la sexualidad. Cuerpo, vestido, sexualidad y feminidad: la relación recíproca entre estas nociones –y los interrogantes que pueden plantearse dependiendo de su combinación– invitan a poner en tela de juicio el conjunto de discursos –históricamente legitimados, institucionalizados e incorporados en las prácticas de los sujetos– que han determinado la manera como nos pensamos y nos sentimos en el acto cotidiano de vestirnos.

De este modo, pueden formularse varios interrogantes a partir de los cuales se perfilarían futuros tópicos de indagación: ¿por qué se dice que la moda constituye un objeto poco digno y serio de reflexión académica?, ¿por qué tiende a pensarse que la mujer –a diferencia del hombre– expresa una tendencia supuestamente natural por apropiarse de los fenómenos de la moda?, ¿por qué se dice que es competencia casi exclusiva de toda mujer ocuparse de su cuerpo a través de las prácticas del vestido y los discursos de la moda?, ¿por qué es en el ámbito de la moda en donde llega a

considerarse como “natural” la distinción, en lo concerniente al aspecto, entre los sexos masculino y femenino?

El presente texto tiene como propósito elaborar una reflexión de carácter arqueológico, la cual desentraña los distintos momentos que participan en la configuración del entretejido ético, político, económico, psicológico y social de la relación cuerpo-moda en el contexto histórico de la modernidad occidental. Para ello, resulta necesario precisar los límites y alcances de este ejercicio a través de la definición estratégica y parcial del concepto de *moda*, así como la distinción que esta mantiene con respecto a nociones tales como “tendencia” y “estilo”, frente a las cuales suele equipararse o confundirse a menudo, lo que dificulta la circunscripción del objeto concreto de estudio: las diversas relaciones de saber-poder entre las prácticas del cuerpo y las prácticas del vestido.

Claro está que la distinción entre moda, tendencia y estilo obedece a un requisito analítico-conceptual más a que a la pretensión de separar diferentes fenómenos socioculturales en el campo de lo real. Distinguir no es separar y, en esa medida, debe reconocerse que la tríada conceptual planteada opera en la realidad social de manera imbricada e interdependiente. De modo tal que la delimitación introductoria del concepto de moda en este escrito constituye un paso previo para concentrar la mirada en los procesos mediante los cuales la fantasía, la creatividad y, por qué no, el capricho y la frivolidad (Lipovetsky, 2004) se *in-corporan* en las prácticas cotidianas de los individuos en el momento en que invisten y revisten sus cuerpos con significados; en otras palabras, se trata de advertir sobre las múltiples maneras mediante las cuales el cuerpo se significa a través de las prácticas indumentarias y los usos de la moda.

En este orden de ideas, a continuación se elaborará una definición del concepto de moda que permita interpretar las cuestiones socioculturales del cuerpo moderno y contemporáneo desde el enfoque foucaultiano de las relaciones de poder, las prácticas, los discursos y los procesos de subjetivación. Dicha definición pretende aclarar las razones por las cuales la moda se concibe aquí como *dispositivo* social (Deleuze, 1990; Lipovetsky, 2004). Unido a ello, se dilucidarán brevemente los aspectos más relevantes de lo que Foucault llamó *poder disciplinario* y *microfísica*, a fin de comprender en qué medida los procesos de la moda han participado de dicho régimen y de sus correspondientes tecnologías de poder; una vez lograda esta caracterización, se espera comprender las transformaciones del dispositivo de la moda a las que asistimos ahora, en el marco de la denominada “sociedad del control” o “gubernamentalidad”.

### EL DISPOSITIVO DE LA MODA COMO ENFOQUE DE LA MICROFÍSICA DEL PODER

La sensibilidad frente a lo actual, el tiempo presente, el cambio constante y el momento novedoso, hace de la moda uno de los dispositivos culturales más interesantes y representativos de la modernidad occidental capitalista. Así lo demuestra, en el *Diálogo entre la moda y la muerte* (Leopardi, 2018), la relación de parentesco que mantiene Moda con su hermana Muerte, ambas hijas de Caducidad:

Estaba diciendo -Moda a Muerte- que nuestra naturaleza común y nuestra costumbre es cambiar el mundo continuamente, aunque tú desde el comienzo vayas por la gente y la sangre, mientras que yo me contento principalmente con las barbas, los

peinados, la ropa, los muebles, las casas finas y similares (Leopardi, 2018, web).

Por un lado, la temporalidad de la moda implica la consolidación de la experiencia en el tiempo de la brevedad, de lo transitorio y lo constantemente cambiante; es decir, la conciencia de la propia muerte en el momento en el que se nace (Caducidad). Por otro lado, “la moda prescribe el rito según el cual el fetiche en que consiste la mercancía pide ser adulado” (Benjamin, 2005, p. 55); y es que tal fetichismo de la mercancía se entiende en términos de la sobreposición del “*sex-appeal* de lo inorgánico” sobre el cuerpo humano vivo: “ella [la moda] acopla el cuerpo vivo al mundo inorgánico. Frente al viviente, defiende los derechos del cadáver” (Benjamin, 2005, p. 55).

En consecuencia, la moda, al igual que los tiempos modernos, representa un dispositivo cultural que ha contribuido a la formación de una *actitud* favorable al cambio y la innovación, tanto a nivel individual como colectivo. Para la moda, nada es eterno; ella misma es eternamente jovial y productiva (actual y actualizable), pues su lógica interna desciende hasta el espacio de las relaciones sociales e intersubjetivas para imprimirse en los cuerpos de cada individuo a través de los hábitos, las costumbres, los usos y las prácticas cotidianas, en un juego entre lo inorgánico de la indumentaria y del ornamento, y lo orgánico de la carne y el hueso.

[...] forma específica del cambio social, [la moda] no se halla unida a un objeto determinado sino que es ante todo un dispositivo social caracterizado por una temporalidad particularmente breve; por virajes más o menos antojadizos, pudiendo afectar a muy diversos ámbitos de la vida colectiva (Lipovetsky, 2004, p. 34).

De ahí que pueda ser pensada como una suerte de *reloj* que determina el modo en el cual los individuos se orientan y se conducen con respecto a los procesos sociales y naturales en los que se encuentran inmersos (Elias, 1989). En últimas, la moda hace referencia a un complejo entramado general de fuerzas sociales de diversa índole que tiene su correlato en los *usos* empleados por los individuos, de cara al proceso de significación actual de su propio cuerpo.

Así pues, a diferencia de la moda –cuya temporalidad refiere a la transitoriedad del momento y el uso presente–, el término *tendencia* refiere a un movimiento de inclinación de carácter *premonitorio* que anuncia posibles convergencias del gusto colectivo “por las cuales unos individuos distintos de los otros, sin haberse puesto de acuerdo, muestran tener los mismos deseos” (Erner, 2010, p. 9). Así, el saber de las tendencias no se corresponde necesariamente con la práctica de los usos de la moda, tanto desde el punto de vista cronológico como del de su alcance social (la una más especializada que la otra).

En cuanto al estilo, este no significa otra cosa más que la relación sostenida por lo particular –el individuo– con lo general –la moda, la sociedad y la cultura– (Simmel, 1998). Este representa una combinación particular de elementos pertenecientes a un repertorio general, por medio de los cuales los individuos configuran su propia *personalidad*. Para Simmel:

El estilo es el intento estético de solucionar el gran problema de la vida: cómo una obra única o un comportamiento único, que constituye una totalidad, cerrada en sí misma, puede pertenecer al mismo tiempo a una totalidad superior, a un contexto unificador más amplio (1998, p. 326).

En resumen, el concepto de moda que aquí se pretende rescatar tiene que ver con las diferentes fuerzas sociales, políticas, económicas, estéticas y culturales que se insertan en el cuerpo, significándolo y formándolo, mediante determinados usos, saberes, prácticas y hábitos que hacen parte de la cotidianidad de cada individuo. Y, como consecuencia de ello, las marcas y las disposiciones que los procesos de la moda dejan sobre los cuerpos acaban por dar cuenta de cierta actitud respecto a la tradición, la historia y el tiempo social. Es por esta razón que las prácticas indumentarias y ornamentales (ropas y accesorios) constituyen el eje focal para la exploración del concepto en torno al cual gira el presente texto, a saber, los cuerpos-vestidos. Esto no quiere decir que la moda excluya el uso de elementos relacionados con las nuevas tecnologías de la imagen, la información y los medios de comunicación, sino que se reconoce que esta clase de factores sobrepasa los alcances de esta reflexión.

A estas alturas, podrá advertirse que la moda ocupa un lugar importante dentro de los planteamientos foucaultianos acerca del poder y del modo en que este se inscribe de diversas maneras en los cuerpos, en la medida en que lo que se denomina “poder disciplinario” (Foucault, 2009) opera al nivel del *detalle* tanto como la moda es capaz de hacerlo. En este sentido, tal fijación por el detalle vendría a ser el rasgo que conecta las diferentes técnicas de ejercicio del poder de la moda, por un lado, y las de la disciplina, por el otro. A dicho nivel de operación o ejercicio del poder Foucault lo denomina *microfísica*, “cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos [de los aparatos y las instituciones] y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas” (Foucault, 2009, p. 33). En consecuencia, la

microfísica del poder propuesta vendría a ser aquella bisagra conceptual que permite pensar el papel que desempeña la moda al interior de la sociedad disciplinaria occidental, mientras que rastrea la dimensión disciplinaria de las tecnologías político-estéticas producidas por la moda.

Sumado a lo anterior, el poder disciplinario explorado por Foucault tiene la particularidad de permitir

[...] a la vez la caracterización del individuo como individuo, y la ordenación de una multiplicidad dada, [esto es, la posibilidad de] tratar la multiplicidad por sí misma, distribuirla y obtener de ella el mayor número de efectos posibles, [de situarse] sobre el eje que une lo singular con lo múltiple (Foucault, 2009, p. 153).

Así las cosas, las relaciones cuerpo-vestido-moda y saber-poder se erigen como punto de partida para desentrañar los distintos cercos políticos que rodean el cuerpo occidental, a través de los usos y las prácticas indumentarias. De modo que, solo en virtud de esta base conceptual podrá entenderse con mayor claridad la pregunta sobre los cambios experimentados por el dispositivo de la moda en la sociedad contemporánea, donde el régimen disciplinario tiende a flexibilizarse para dar un lugar preponderante a la “libre” actividad del individuo sobre sí mismo en términos de la inversión económica de una serie de recursos y esfuerzos que constituyen su capital humano y cuyo soporte material no es otro que el propio cuerpo.

## EL DISCIPLINAMIENTO DEL CUERPO A TRAVÉS DEL VESTIDO: EL CORSÉ

El poder disciplinario se encarna en la indumentaria de comienzos del siglo xvi. Esto no quiere decir que antes no hayan existido regulaciones en torno a la vestimenta: en la Edad Media, por ejemplo, la renuncia al cuerpo –y, por tanto, a todo aquello que lo pueda adornar– era un principio insoslayable de los sujetos para consigo mismos. La prenda que demuestra, de manera privilegiada y con gran claridad, el modo en el cual el cuerpo es disciplinado por el vestido es el corsé; y no se trata de cualquier cuerpo, sino particularmente de la producción disciplinada del cuerpo femenino.

A través de esta prenda, el cuerpo de las mujeres alcanza cierto grado de estilización y moldeamiento, sea por razones estéticas o médicas; es este el primer cruce entre dos tipos de discursos. Su uso se popularizó primero en la corte de los Médici y durante buena parte del siglo xvii quedó reservado a las damas de la nobleza y la aristocracia, en un contexto en el que el lujo y la opulencia predominaban. A este respecto, el papel que desempeñaron las leyes suntuarias fue determinante, pues pretendían limitar el uso y el comercio de aquellos bienes de los que gozaba mayormente la clase noble, con el fin de mantener distanciados al resto de los individuos de su estilo de vida y posición social características, so pretexto de limitar el derroche en objetos de lujo y banalidades (Lipovetsky, 2004).

A fines del siglo xvii, el uso del corsé y de otros elementos indumentarios, como el miriñaque, se extendieron entre la burguesía para atenerse al ideal estético de la figura corporal propia de la época. Las leyes suntuarias fueron eliminadas a finales del

siglo xviii, paralelamente a la Revolución burguesa, de modo que el disciplinamiento del cuerpo, en general, experimentó una especie de democratización; aquí, se observa que las clases medias visten al modo de la nobleza, alcanzando el estatus social deseado por muchos años. Estos desarrollos y transformaciones en la indumentaria y su uso marchaban a la par con el surgimiento del capitalismo moderno y los ideales democráticos de libertad e igualdad.

Antes de la Revolución burguesa, la moda presentaba una dinámica social conocida como “de arriba abajo” o “vertical” (Veblen, 2000), es decir, una dinámica en la que la clase noble u ociosa establecía la pauta estética de la indumentaria y los adornos, los cuales intentaban ser imitados o apropiados por parte de las clases media y baja. Aquí, se perfila uno de los rasgos fundamentales del sistema moderno de la moda, a saber, una característica ambivalente: en la moda se cruza un principio de *imitación* con uno de *distinción* (Simmel, 2002). La moda ofrece a los individuos la posibilidad de sentirse identificados a partir de la imitación del estilo de un grupo social determinado (por lo general la clase dominante) mientras que da lugar a la configuración de un estilo personal mediante la implementación de adornos, botones, ornamentos y demás detalles; asimismo, la moda constituye un mecanismo por medio del cual los individuos se deshacen de la responsabilidad de ocuparse de sí mismos en lo que a su aspecto se refiere.

Así pues, a partir de esta ambivalencia característica del sistema de la moda, que se perfila en las sociedades burguesas durante el siglo xviii y comienzos del xix, pueden advertirse las dos principales direcciones a las que apuntará el dispositivo moderno de la moda: una, de efectos normalizadores dispuestos a establecer

claras diferenciaciones entre las clases sociales (identidad a partir de la diferencia); la otra, de efectos individualizantes destinados a la satisfacción de las fantasías, intereses y caprichos personales.

No obstante, en dicho momento la moda sigue ejerciendo una fuerte influencia en la formación del cuerpo, especialmente respecto al cuerpo femenino. Aun cuando la indumentaria tiende a relajarse en la modelación del cuerpo femenino, el poder disciplinario no desaparece sino que se transforma. En el tránsito del siglo xix al xx, con la *Belle Époque* y ya completamente popularizado el uso del corsé y el miriñaque, el *polisión* comporta evidentemente un grado considerable de relajamiento y estilización con respecto al barroquismo del miriñaque; sin embargo, su propósito continúa siendo el de acentuar las caderas, enconar el vientre y la cintura y realzar el busto.

El corsé es un ejemplo destacado dentro del proceso de disciplinamiento del cuerpo femenino desde sus orígenes hasta comienzos del siglo xx, momento en el que fue definitivamente desechado, gracias a las propuestas del modisto y diseñador francés Paul Poiret; pues esta prenda, además de fundarse en un discurso médico y estético, se había constituido en un *símbolo moral* de recato, razón por la cual aquellas mujeres que no lo portaban eran consideradas moralmente “ligeras” (Entwistle, 2002, p. 27).

Y es que lo mismo ha ocurrido con la mayoría de la indumentaria femenina. Las faldas debían cubrir como mínimo las rodillas y en algunos casos se extendía hasta los tobillos; tuvo que pasar un largo período para que, en las primeras décadas del siglo xx, apareciera de manera irreverente la minifalda, no sin recibir fuertes críticas de carácter púdico y moral. La moda ha llegado a ser un dispositivo sumamente

eficaz para inscribir las fuerzas sociales y discursivas en el cuerpo femenino a partir de ciertas prendas o adornos, cuya significación simbólica y moral contribuyen a disciplinar el propio cuerpo.

Considérese el caso de los botones: estos siempre han gozado de un alto grado de reputación y estatus social. En el momento en que se limitan a cumplir la función de abrochar (claro está, sin desconocer que sigue siendo una especie de ornamento), la distribución de los botones en las prendas marca con claridad la diferencia entre la ropa femenina y la masculina, y, por lo tanto, la diferencia entre los sexos: botones ubicados a la derecha, prendas masculinas; botones ubicados a la izquierda, prendas femeninas. Algo semejante ocurre con la aparición de los pantalones, que en un primer momento fueron de uso exclusivo para los hombres y las mujeres que se atrevieran a portarlos eran blanco de fuertes reproches sociales. Al igual que la desaparición del corsé y la implementación de la minifalda, el uso de pantalones por parte de las mujeres debió esperar mucho tiempo, además de ser acompañado por cambios sociales y culturales, para ser relativamente aceptado en la sociedad de principios del siglo xx.

No es extraño, entonces, que la situación social de la mujer, caracterizada por la constante exposición a la crítica respecto a su aspecto, sus comportamientos, sus maneras y su dignidad, pueda ser comparada con la susceptibilidad de la moda para ser objeto permanente de críticas y exámenes, principalmente de índole moral.

Todos estos elementos del vestido, cuyo origen se ubica en las sociedades occidentales, constituyen una especie de pequeñas tecnologías políticas y morales del cuerpo. En definitiva, se trata de una *nanofísica* del poder que se ejerce sobre los cuerpos

femeninos a través del vestido. El interés y la preocupación por el detalle, como rasgos característicos del poder disciplinario –y sus efectos individualizadores en la multitud de los cuerpos–, tienen su correlato en el desarrollo de las técnicas indumentarias de las sociedades modernas, como una forma de disciplinamiento. El cuerpo femenino no es más que el “efecto de estilos, de postura corporal, conducta e indumentaria” (Entwistle, 2002, p. 29).

Señalada dicha dinámica de poder ejercida sobre el cuerpo femenino, caben algunas preguntas: ¿Qué ocurre en el momento en que aparece el sistema moderno de la moda, representado en la institución de la industria de la moda?, ¿cuáles son las nuevas técnicas y mecanismos del dispositivo de la moda una vez que el mercado se ha impuesto como régimen de verificación de las estrategias del poder?, ¿cómo afecta el discurso neoliberal a la práctica de vestirse en la nueva sociedad de consumo?, ¿seguirá siendo el cuerpo femenino el *objeto* predilecto para la inserción de las fuerzas sociales que encarna el dispositivo de la moda?

### **EL PODER-VESTIR COMO “TECNOLOGÍA DEL YO”: DE LOS CUERPOS VESTIDOS “A LA MODA” A LA MODA DE LOS CUERPOS. BIOPOLÍTICA DE LOS CUERPOS-VESTIDOS**

La transformación de una sociedad disciplinaria a una sociedad gubernamental o de control marca una nueva pauta en las formas de vestir el cuerpo, entendidas [estas] como modos de tener una experiencia íntima y una presentación pública del mismo. Por lo tanto, detrás de la lógica de la moda no solo está el sentirse a gusto con el propio cuerpo, sino, con mayor razón, el *deseo* de ser visto por los demás; esto es lo que

ha facilitado la consolidación del sistema moderno de la moda a partir del afianzamiento de la gran industria de la moda.

Los principios de la seguridad y la libertad son los ejes en torno a los cuales gira el dispositivo de gobierno de las sociedades actuales, acompañados de la interpretación económica de fenómenos que, hasta el momento, no habían sido capturados bajo dicha lente; se trata, además, de articular, a todo ello, los principios del intercambio y la utilidad mediante la noción del interés (Foucault, 2007c, p. 64). La pregunta fundamental de los gobiernos actuales recae sobre qué tan “interesantes” son las prácticas, los discursos y las instituciones que tienen lugar en las sociedades; para ofrecer un ejemplo, Foucault pregunta: “¿es interesante castigar?” (Foucault, 2009). Respecto a la cuestión que nos concierne, puede preguntarse: ¿qué tan interesante resulta *vestirse*?

Pues bien, el vestido ha cobrado, para nosotros, una importancia bastante significativa, en la medida en que ha llegado a formar parte imprescindible en la constitución del capital humano, entendido este como el conjunto de recursos físicos y psicológicos que comportan una “aptitud” o “idoneidad” para el desempeño de cualquier trabajo. De esta manera, se perfila una nueva economía del vestido, tomada ya no como un proceso de producción, uso y distribución alrededor de los cuerpos, sino particularmente como una *actividad* (Foucault, 2007c, p. 261): vestirse consiste en una actividad que realizan los individuos sobre sus cuerpos con base en una racionalidad interna que calcula la inversión de recursos escasos, en términos de su aspecto y la proyección de este sobre la mirada de los demás. Se trata, entonces, de abordar el problema de los cuerpos-vestidos desde la perspectiva de quienes se visten.

En el contexto de la biopolítica, se observa un viraje sobre el carácter disciplinario del poder que la indumentaria en general y ciertas prendas en particular ejercían en épocas pasadas sobre el cuerpo. Si bien en el disciplinamiento del cuerpo-vestido, anteriormente caracterizado, el poder se ejerce desde fuera sobre un cuerpo de carne y hueso, en las sociedades contemporáneas se produce e intensifica una especie de *auto-disciplinamiento* del cuerpo desde dentro, esto es, que el cuerpo se encuentra permanentemente vigilado por la mente de los sujetos.

En lugar de que el poder disciplinario ejercido sobre el cuerpo-vestido desaparezca en la gubernamentalidad, este adopta formas mucho más sofisticadas y se plantea en términos distintos; los criterios púdicos y morales de la vestimenta que rodeaban al cuerpo femenino se han desplazado para dar lugar a un discurso que tiene como centro de interés lo concerniente a la salud, el cuidado del cuerpo, la cosmética y la “buena presentación”, ahora tanto para mujeres como para hombres. En Occidente,

[...] los gobiernos les dicen a las personas que han de responsabilizarse de sus propios cuerpos como buenos ciudadanos. Los discursos contemporáneos sobre la salud, la imagen y demás vinculan al cuerpo y a la identidad, y sirven para promover ciertas prácticas de cuidados corporales típicas de la sociedad moderna (Entwistle, 2002, p. 25).

De manera que, en las sociedades actuales, el cuerpo está sujeto a fuerzas sociales que se distinguen claramente del modo en el cual era experimentado en las sociedades tradicionales: “A diferencia de las comunidades tradicionales, el cuerpo está menos sometido a los modelos heredados de cuerpos socialmente aceptables

que eran básicos para la vida ritual [...], y más ligado a los conceptos modernos de identidad «individual» y personal” (Entwistle, 2002, p. 25).

Ahora bien, en la cultura de consumo del siglo xx se plantea el problema del “autocuidado del cuerpo”. El cuerpo es considerado como *campo de trabajo*, abierto a revisión, cambio y transformación –algo semejante a la “elaboración de sí mismo” que Foucault (1995) ilustra a través de la figura del *dandy*–. En este sentido, el propio cuerpo se concibe como un *proyecto* “cada vez más vinculado a la identidad del yo de una persona, [el cuidado del cuerpo y su aspecto es un efecto de la importancia de] la conservación del cuerpo en esta última sociedad capitalista” (Entwistle, 2002, p. 26). Asimismo, los *efectos* de esta concepción del cuerpo como campo de trabajo son numerosos: el cuidado metrosexual de los hombres que buscan tonificar su cuerpo en grandes proporciones, el diseño de *realities* donde los sujetos creen transformarse a sí mismos a partir del cambio en la forma de vestir (p.ej. ¡No te lo pongas!, *Xtreme makeover*, etc.), la regulación de la alimentación a través del riguroso seguimiento de un plan nutricional apoyado en un saber médico, con miras a alcanzar un estado saludable y, consiguientemente, un alto grado de satisfacción consigo mismo, etc.

Como campo de trabajo, el cuerpo conforma una de las caras por las que se puede apreciar la cuestión del *emprendedor de sí*, pues se requiere una importante inversión de fuerzas físicas y psicológicas para alcanzar grandes resultados tanto a nivel individual como social. La idea que subyace a esta empresa es convertirse en un miembro *competente*; ello implica “conocer las normas culturales y las expectativas exigidas al cuerpo” (Entwistle, 2002, p. 17). De modo que los cuerpos trabajan para

adherirse al modelo normal exigido por la sociedad de consumo, mientras consuman –en el doble sentido del término– su libertad. Se trata de la apropiación e interiorización de las leyes del mercado sobre el propio cuerpo; de hacer de las dinámicas del capital un *habitus*. Es toda una moda de los cuerpos. Por tanto, el cuerpo es concebido como campo de trabajo, del emprendimiento de sí: una nueva tecnología del yo que no distingue entre hombres y mujeres sino que, al contrario, parece producir una cantidad considerable de nuevas subjetividades corporales.

### A MODO DE CONCLUSIÓN

Tras un breve repaso por diferentes hitos en la “historia de la moda” (la aparición y eliminación del corsé, el surgimiento de la minifalda, la popularización del pantalón en las mujeres y la aplastante consolidación del sistema-industria de la moda), se quisieron ilustrar las formas más destacadas en las que las principales fuerzas políticas, económicas y culturales de las sociedades en Occidente se inscribieron, incorporaron y dejaron huella en el cuerpo de los individuos. De este modo, se intentó demostrar que el conjunto de fuerzas que estructuran la vida social de los sujetos en el diario vivir hallan su punto de encuentro en la “sencilla” práctica de vestir sus cuerpos.

Los casos descritos al inicio de esta reflexión tuvieron como propósito extraer las nociones fundamentales que servirían de base para desplegar un intenso litigio protagonizado por el enfrentamiento entre distintos tipos de saberes y poderes, produciendo verdades y discursos, así como formas concretas en las que los individuos debían conducirse a sí mismos. Así pues, las nociones de cuerpo, sexualidad, género y feminidad han sido los principales objetos de

discusión alrededor de los cuales se moviliza y afecta recíprocamente la producción de discursos con las técnicas de gobierno.

En consecuencia, se han ofrecido las directrices conceptuales más importantes para profundizar en el estudio arqueológico-genealógico de las formas en las que el cuerpo se ha investido y se inviste de poder. En este sentido, el cuestionamiento de los discursos que han logrado legitimarse por décadas y que han articulado de un modo específico las nociones de cuerpo, moda, sexualidad y género, constituye el carácter *arqueológico* de la presente indagación. Por su parte, el desarrollo *genealógico* de la misma puede plantearse, a modo de invitación, con los siguientes interrogantes: ¿cómo entender las nuevas expresiones de la libertad y la personalidad individuales a la luz de la consolidación e institucionalización del sistema (industria) de la moda?, ¿cómo pueden interpretarse desde el foco neoliberal de la gubernamentalidad las *inversiones* que cada individuo realiza sobre su cuerpo en términos de salud, cosmética y estilo?, ¿hasta qué punto la moda, el saber vestir y el poder vestirse hacen parte de la constitución del capital humano?, y ¿qué hay detrás aquellas manifestaciones artísticas y culturales que trastocan los límites y las funciones establecidas del trabajo estético sobre el cuerpo, tal como lo muestra Orlan<sup>2</sup> en el campo del arte y los famosos *Drag Queens* en los nuevos movimientos sociales identitarios?

Con todo esto, se trata de llamar la atención sobre el fenómeno sociocultural de la moda como campo de investigación privilegiado para desentrañar los entrecruzamientos entre estética y política mediante el análisis detallado del

.....  
2 Artista francesa (1947- ) conocida en el campo por introducir con sus performances el concepto de “arte corporal”.

sentido que van adquiriendo constantemente las prácticas del vestir y las formas del cuidado corporal. Sugiero finalmente que la moda, en cuanto campo de investigación sociológica incipiente, podría funcionar como una especie de *shifter* para comprender las

relaciones y desplazamientos entre las prácticas cotidianas y los discursos a partir de los cuales se estructura la sociedad, nuestra sociedad occidental.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Auge, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En: *Michel Foucault filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona: Paidós.
- Erner, G. (2010). *Sociología de las tendencias*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la ilustración? En: *Revista Colombiana de Psicología*. Número 4, pp. 12-19, 1995. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault, M. (2007a). Clase del 22 de enero de 1975. En: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)* (pp. 61-82). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007c). *El Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.
- Leopardi, G. (2018). Diálogo entre la moda y la muerte. En: L. Beltrán-Rubio. “Diálogo entre la moda y la muerte”, *los ensayos morales de Giacomo Leopardi (1824)* [blog]. Recuperado de: <https://bit.ly/2QBpmqi>.
- Lipovetsky, G. (2004). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas* (sexta edición). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Simmel, G. (1998). El problema del estilo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (Reis), (84), 319-326.
- Simmel, G. (2002). La moda. En: *Sobre la aventura* (pp. 41-86). Barcelona: Península.
- Veblen, T. (2000). *Teoría de la clase ociosa*. Buenos Aires: El Aleph.





# ESTEREOTIPOS ALREDEDOR DEL CUERPO FEMENINO

ESTABLECIDOS EN EL LENGUAJE DE LO  
COTIDIANO DE LAS ESTUDIANTES DE  
SOCIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE  
NARIÑO Y LAS ESTUDIANTES DE TRABAJO  
SOCIAL DE LA UNIVERSIDAD MARIANA \*

**YOHANA ROCÍO CHAMPUTIZ ROSERO**

SOCIÓLOGA

UNIVERSIDAD DE NARIÑO, PASTO

surinfinito@gmail.com

**ANA MARÍA MORENO CASANOVA**

SOCIÓLOGA

UNIVERSIDAD MARIANA, PASTO

anitamoreno\_22@hotmail.com

---

\* El siguiente artículo es el resultado de una investigación realizada como trabajo de grado para optar por el título de sociólogas en la Universidad de Nariño, dirigida por la profesora Alba Jakeline Ruano, Magíster en Sociología de la Universidad Nacional.

Cítese así: Champutiz-Rosero, Y. R. & Moreno-Casanova, A. M. (2019). Estereotipos alrededor del cuerpo femenino establecidos en el lenguaje de lo cotidiano de las estudiantes de sociología de la Universidad de Nariño y las estudiantes de trabajo social de la Universidad Mariana. Revista *Σigma* (18), 26-34.

## RESUMEN

Este artículo es el resultado de un trabajo investigativo realizado en el año 2014, en el departamento de Nariño, en la ciudad de Pasto, como parte de una investigación exploratoria que permitió incursionar, a nivel regional, en temas como cuerpo, estereotipo y *mass media*, a través del análisis del lenguaje de la cotidianidad en diez estudiantes de dos universidades de la capital del Departamento, cinco estudiantes de Sociología de la Universidad de Nariño y cinco estudiantes de Trabajo Social de la Universidad Mariana. A través de este, se pudieron destacar algunos signos cotidianos que envuelven a la mujer y cómo ella se proyecta en los diferentes espacios como las calles, las plazas y en especial la universidad, donde también se establecen prácticas sociales que contienen encuentros y desencuentros, discursos emitidos por los otros, rostros que enmarcan la belleza y las diferentes maneras de hablar, vestir, sentirse y ver la vida; del estar y del ser en el mundo.

### Palabras clave:

*cuerpo, estereotipo, cotidianidad, mass media, habitus.*

### Keywords:

*Body, stereotype, daily life, mass media, habitus..*

## ABSTRACT

This article is the result of a research work carried out in 2014 in the department of Nariño, exploratory research that allowed us to venture at a regional level on topics such as body, stereotype and mass media, through the analysis of the language of everyday life in ten (10) students of two universities of the capital of the Department, five (5) students of Sociology of the University of Nariño and five (5) students of Social Work of the Mariana University. Through this research sharing could highlight some everyday signs that involve women and how it is projected in different spaces such as streets, squares and especially the university, which also establish social practices that contain encounters and disagreements, speeches issued by others, faces that frame beauty and the different ways of talking, dressing, feeling and seeing life, being and being in the world.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene su origen en una investigación realizada con 10 estudiantes pertenecientes a dos universidades del Municipio de Pasto: cinco de ellas pertenecen a la Universidad de Nariño, que es de carácter público; y las cinco restantes son estudiantes de la Universidad Mariana, una universidad privada y católica. Con las participantes fue posible descubrir cómo el cuerpo -femenino, en este caso- tiene un lugar crucial en las representaciones sociales; un lugar simbólico sobre el cual se inscriben imágenes precisas, sueños marcados y esquemas de percepción que permiten contemplar al otro y a sí mismo, de construcción y de saberes históricos para leer los diferentes saberes aplicados. Es el cuerpo el reflejo de la experiencia vivida y sentida; es la corporeidad femenina aquella que se abre paso para crear nuevos y diversos caminos dentro las múltiples realidades que alimentan la experiencia cotidiana.

Al compartir con las estudiantes, se descubrió cómo la infinidad de símbolos que se respiran a diario y son creados para ellas involucran no solo la corporeidad desde lo físico, sino que se evidencia la existencia de un constructo ideológico que cada mujer entreteje a través del espacio y del tiempo. Todas las representaciones de belleza, de estética, de escultura, y de cuidado del cuerpo y el rostro se reflejan en la mujer que habita en escenarios cotidianos como la calle, el hogar, los centros educativos y los lugares de trabajo, siendo estas las atmósferas en las que la pluralidad y la diferencia convergen en un mismo punto: la socialización, a través del lenguaje, fundamento del conocimiento y de la acción comunicativa.

Considerar estos múltiples espacios de encuentro de experiencias, concepciones y prácticas hizo posible una mirada a

la universidad como un texto cuya lectura permite explorar el poder del lenguaje en la vida de cada mujer, ya que este es un pequeño microcosmos en el que se encuentran la multiplicidad de creencias, vivencias, saberes y posiciones políticas que trazan la línea de pensamiento y acción de cada mujer sobre su propio cuerpo. La institución universitaria se constituye como un claro ejemplo de reproducción del mundo social y cultural a pequeña escala, donde se legitiman las prácticas y los productos sociales y donde se evidencian *habitus* determinados por la clase social a la que pertenecen sus integrantes.

Con el fin de descubrir y comprender los imaginarios sobre el cuerpo femenino, esta investigación se desarrolló dentro del enfoque de investigación cualitativo. Para ello, se hizo indispensable acudir a la etnografía como método de dicho enfoque y específicamente al estudio de caso, elementos que permitieron entender a profundidad las diferentes significaciones del cuerpo. Todos estos saberes fueron develados por medio del uso de herramientas de recolección de información como las entrevistas semi-estructuradas, la observación participante, los diarios de campo; además de técnicas psicoanalíticas como el Test del dibujo de la figura humana.

Desde una perspectiva sociológica, solo para el estudio del cuerpo es necesario comprender los fenómenos que le atañen; así, son trascendentales las relaciones de poder que se establecen entre mujer-cuerpo-lenguaje-medios de comunicación. Por ello, fue preciso retomar los postulados teóricos de autores como Bourdieu (1988), Le Breton (2002b), Baudrillard (1992), Foucault (2009), Schütz y Luckmann (2003), quienes no solo abren el camino para observar las zonas de ruptura y los puntos de convergencia de la palabra, la imagen y la

mujer; sino que también permiten comprender las diferencias en los esquemas históricamente constituidos y adquiridos, con respecto a la imagen femenina, su concepción y objetivación en la cotidianidad a través del lenguaje del cuerpo.

### LO INAPREHENSIBLE DEL CUERPO

*“«El cuerpo desnudo es una más-cara inexpressiva que oculta la verdadera naturaleza de cada uno». [...] el cuerpo no tiene sentido sino marcado, revestido de inscripciones”*

Jean Baudrillard, 1992

El cuerpo surge como elemento de vital importancia dentro de cada esfera social, pues se constituye como parámetro de auto-determinación, identificación y distinción en los diferentes espacios y tiempos que se entretajan en la cotidianidad; estos, a su vez, están cargados de innumerables imágenes, sonidos, sensaciones, estímulos, encuentros, sentimientos y remembranzas que orientan al cuerpo en el juego de la vida, en el juego de lo simbólico y lo real.

Retornar al cuerpo es volver los ojos hacia los secretos guardados en lo más profundo del “bello sexo”<sup>1</sup> (Lipovetsky, 1999, p. 94); es descubrir la esencia del pensamiento que se materializa como algo experimentado y vivido por el cuerpo mismo; es decir, es la imagen de un conjunto de símbolos, fronteras y dimensiones que

se muestran en la interacción con la vida. El cuerpo es aquel que:

Se desliza con fluidez de una tarea a otra, adopta los gestos socialmente admitidos, se hace permeable a los datos del medio a través de un tejido continuo de sensaciones. Condición del hombre, el cuerpo no deja de producir y de registrar sentido [...] como una línea de puntos a medida que transcurre el día (Le Breton, 2002b, p. 95)

### CUERPO: SÍMBOLO E IMAGEN DE LA INTIMIDAD

Cada curva y versión que le da forma al indescifrable contenido corporal adquiere diferentes matices en la boca de aquellas mujeres que se encuentran en la cotidianidad universitaria; por eso, las palabras pronunciadas por las participantes son fruto de un esfuerzo introspectivo, en aras de encontrarse a sí mismas a través de la indagación continua sobre el significado del cuerpo para cada una de ellas, son muestra de sus nociones y concepciones alrededor del tema. Hablar del cuerpo no es un asunto fácil debido a que hace necesario un alto en la rutina, mientras se comprende que la cotidianidad en ocasiones lo oculta, de modo que se convierte en un objeto impensable, ya que se encuentra inmerso en ese trajinado mundo de la vida cotidiana.

Por una parte, para las cinco estudiantes de trabajo social de la Universidad Mariana, las ideas sobre el cuerpo femenino giran alrededor de dos elementos. El primero se relaciona con los matices religiosos propios del contexto de dicha universidad: el celo divino y la pureza de Dios; el segundo elemento hace referencia a la belleza física, en el concepto de cuerpo que ellas mencionan, la estética y las buenas prácticas para su cuidado son primordiales. Así, dentro de

1 Concepto desarrollado por Lipovetsky (1999). El “bello sexo” es entendido como un constructo histórico o institución social, propio de la sociedad occidental moderna, allí la concepción de la belleza femenina está en función de criterios estéticos más o menos variables.

sus enunciaciones, se encuentran conceptos como “regalo de Dios”, respeto, admiración, belleza, salud, autoestima y disciplina:

¿Mi cuerpo? Es como ese lugar para mí, es el lugar donde yo no más puedo estar conmigo misma. Para mí, cuerpo es el complemento más perfecto que nos ha dado Dios, por eso debemos cuidarlo, respetarlo y quererlo como somos (Oriana, comunicación personal -CP-, 2013).

Por otra parte, para las sociólogas de la Universidad de Nariño, su corporeidad surge como un espacio y es vista como ese todo sublime que se construye a partir de experiencias y sensaciones; esta permite visibilizar lo interno del ser femenino. Para ellas, el cuerpo es la instancia en la que se objetiviza la corporeidad, en la que toman forma las sensaciones, las palabras y las emociones: “Es el lugar donde está todo lo que yo pienso; es el lugar donde puedo accionar y puedo reflejar todas las cosas que yo pienso, todas las cosas que hago, mis sentimientos” (Muñoz, CP, 2013).

Las anteriores concepciones alrededor del cuerpo canalizan la visión del mundo individual, sin dejar de lado el acumulado de experiencias sociales que también son aprehendidas por las estudiantes; dichas nociones se encuentran permeadas por un fenómeno común, aquello que evoca las formas del cuerpo y su estética, pues ningún concepto planteado por ellas se escapa de elementos relacionados con el consumo, la belleza y el estereotipo. Para estas 10 mujeres, es usual relacionar la percepción del cuerpo con el sentirse bellas, amar y cuidar la figura para aumentar su autoestima.

Por todo lo que uno oye o mira, a veces uno llega a pensar que el cuerpo es solo una figura física y material, y deja de

lado como la parte que lo muestra como el complemento de lo que uno es, de la personalidad. Para mí, el cuerpo nos lo regaló Dios, es lo que complementa nuestro ser (Obregón, CP, 2013).

Es preciso reconocer que, al escuchar cada una de las palabras dichas sobre el cuerpo, se evidencia una profunda carga simbólica, propia del entorno universitario; no obstante, también se logra observar claramente la presión que ejerce sobre el mismo cuerpo –y los múltiples conceptos relacionados con él– la *sociedad del espectáculo* (Baudrillard, 1992) en la que todo debe ser expuesto y visto en relación con el binomio consumo-show. Así, mediante la estrecha relación entre ambos conceptos se presenta al cuerpo como una figura física en la que sobresale la belleza y la esbeltez, entre muchos otros símbolos imprecisos e imaginarios, afanosamente establecidos y que poseen únicamente las mujeres de la televisión.

En este diálogo cotidiano sobre las concepciones del cuerpo, también surge otro factor de influencia considerable: los demás con sus formas continuas y permanentes de ver el cuerpo y las apreciaciones que sobre este hacen, visiones que trastocan la percepción femenina de aquel cuerpo que trajina entre los azares de una vida moderna. Como ya se mencionó anteriormente, la necesidad creada de ser bella y de verse para los demás proviene de un conjunto de prácticas que, desde temprana edad, se generalizan y son instauradas en el pergamino corporal a través de ese poder invisible que ejercen los demás, los que están afuera, la familia, los compañeros, las personas que habitan la misma casa y más aún la vida universitaria.

La imagen del cuerpo no es un dato objetivo, no es un hecho, es un valor que resulta, esencialmente, de la influencia del medio

y de la historia personal del sujeto. No hay nunca una apreciación bruta de las sensaciones del cuerpo, sino desciframiento, selección de los estímulos y atribución de un sentido. “La identificación de un sentimiento, la tonalidad positiva o negativa que se le atribuye, traducen una ecuación compleja entre las influencias sociales y culturales, la experiencia del sujeto respecto de cómo fue criado [...]” (Le Breton, 2002a, p. 149)

Dentro de esta vida universitaria, al igual que en todas las colectividades que hacen parte del territorio social, las estudiantes, en aras de la aceptación social, se agrupan, se adaptan y se reafirman con aquellas mujeres que comparten sus gustos, concepciones y estilos de vida –un mismo *habitus*–, fortaleciendo así el cúmulo de prácticas adquiridas con anterioridad y creando otras para mejorar su apariencia, la cual responde a un estereotipo socialmente establecido. Esta asimilación de *habitus* crea grupos cerrados, los cuales legitiman con sus prácticas el estereotipo y las concepciones que giran alrededor del cuerpo femenino, tales como la moda, el maquillaje, los accesorios y las rutinas.

Esta continua interacción social en el grupo crea una “identidad social” que divide el mundo de personas y de lugares a los que se vincula el individuo y establece situaciones sociales propias del grupo (Goffman, 1970 p. 111), llevándolo a desempeñar un rol estructurado, rutinario y estandarizado en la organización social, precisamente a causa de su unicidad (1970, p. 73). Esta identidad social determina la cohesión del grupo, su estatus dentro de la espesura social, sus actitudes, sus gestos y bagaje social. En el ámbito universitario, dentro de cada salón de clase, es evidente esta selección grupal y es visible la frontera marcada por los grupos al interior del mismo espacio; es en el marco de esa continua

dinámica en donde se refuerza la necesidad de “verse bien”, donde toma sentido la información transmitida por el cuerpo; esos signos que separan a los grupos y les otorgan características singulares.

El ambiente en mi salón de clases es tenso, existen grupos dentro del salón y eso hace que la convivencia sea difícil y estresante. Hay varios grupos que se diferencian por las actitudes de las personas, en la manera de hablar, de comportarse, de decir, de vestirse, no sé, pienso en eso. Siempre ven y hablan de cómo esta vestida la persona, cómo le queda tal cosa, como siempre viéndole el lado negativo (Obregón, CP, 2013).

## CUERPO PALPADO Y ARREGLADO

En la modernidad, la hermosura se postula como la principal característica del “bello sexo”, rodeada de cargas estéticas y sexuales; así, desde los años 70, el cuerpo se transforma en una verdadera pasión, adquiere un nuevo imaginario según el cual conquista prácticas y discursos, se impone, y es centro de búsqueda y exploraciones.

Desde la episteme es lógico que el ser humano se diferencia de la carne, sin embargo, esta no se concibe simplemente como una posesión circunstancial que encarna el ser en el mundo; así, el concepto de belleza se mezcla con el campo espiritual, moral y ético, más allá de lo puramente material, por lo cual se relaciona con palabras íntimas como inteligencia, personalidad y esencia. Esto se refleja, especialmente, en las enunciaciones de aquellas mujeres que frecuentan la universidad pública:

Belleza para mí es ser una persona auténtica, una persona que tenga identidad,

una persona que obviamente va a dejar ver cosas de los demás en ella pero va a mantener su esencia, es algo como que viene de uno mismo, como que lo que uno es lo demuestra por fuera, no lo contrario y de ahí ya descubrir como la verdadera belleza. Lo físico es importante porque una persona que se quiere, se va a mantener bien pero eso no implica que tenga que cambiar su aspecto físico y digamos que se haga implantes, cirugías, hay cosas que uno puede mejorar como no tener la cara manchada, cosas que se hacen por uno mismo no una estética que te lleve a cambiar radicalmente, cambios trascendentales que lleven a las personas a parecerse a otras para ser o creerse bonitas (Cabrera, CP, 2013).

No obstante, existen otras miradas femeninas que enmarcan la belleza dentro de un plano netamente físico, pues consideran prioritario el trabajo del cuerpo y su mejoramiento para sobresalir en un medio que exige la perfección, empezando en la misma universidad privada “La belleza es cuidado... es eh prestarle atención al cuerpo, cuidárselo, alimentarse bien, mantenerse bien para evitar cualquier tipo de enfermedades o algo así y eso” (Mora, CP, 2013).

La corporeidad femenina adquiere una nueva concepción, pues ya no solo es la magna representación de la naturaleza, sino que ahora es un borrador que debe ser controlado, manipulado, transformado y sometido a todo tipo de secretos de belleza: *tips*, recomendaciones, dietas, etc., con el fin último de alcanzar la majestuosidad y la hermosura. “Una mujer bella es en textura, en todo, en lo que exige el medio” (Oriana, CP, 2013).

En esta dinámica, ellas se apropian y crean continuamente prácticas cotidianas, las cuales contribuyen a alcanzar una alta

valoración estética y, por ende, una plena aceptación social; se recrean en diversos hábitos, necesarios e indispensables para el cuidado del cuerpo y el rostro, los cuales obviamente varían dependiendo del contexto, la noción de cuerpo y el concepto de belleza.

Para Bourdieu (1988), los *habitus* para el cuidado del cuerpo se presentan en una amplia gama de saberes que van desde acciones sencillas, como el baño diario, las dietas y el ejercicio, hasta la visita a lugares especializados en el cuerpo femenino; cada mujer tiene prácticas para mantenerse linda y acentuar su hermosura. Las mujeres de estas dos universidades profieren un continuo cuidado de su cuerpo a través de una alimentación balanceada, el no consumo de grasas y la ingesta de varios litros de agua, pues es notoria la aprehensión del discurso que en los últimos tiempos se ha impulsado alrededor de salud y belleza; siempre es bueno mantener los cuerpos sanos, saludables, jóvenes y fuertes: “[...] Lo que sí hago es tratar de alimentarme bien, saludable, comer frutas y verduras a diario, una dieta balanceada [...] porque quiero verme bien, saludable, para prevenir cualquier tipo de enfermedades” (Obregón, CP, 2013).

El ejercicio también hace parte de la lista de prácticas cotidianas que mencionaron las estudiantes de la Universidad Mariana, debido a que, para ellas, es de suma importancia la forma de su cuerpo y, por tanto, es necesario desarrollar un abdomen plano, piernas tonificadas y glúteos voluptuosos. Tener un cuerpo moldeado es una necesidad que requiere sacrificios, trabajo continuo y rutinas de horas enteras dedicadas a partes específicas del cuerpo, aquellas que se quieren mejorar o que son el desvelo de cada una de ellas,

Yo salgo a trotar todos los días y de vez en cuando voy al gimnasio por la Universidad y además me da como pereza y cuando veo que me estoy engordando mucho dejo la comida de la noche y empiezo a comer muchas frutas y dejo las grasas. Troto media hora y a veces una, aunque esté muy ocupada o muy cansada salgo, la mayoría del tiempo salgo a las 5 de la tarde (Molano, CP, 2013).

Es importante mencionar que, generalmente, los *habitus* tienen su origen en el primer dispositivo de socialización del ser humano: la familia, institución que históricamente enseña y refuerza prácticas cotidianas que se reproducen de forma continua a través del lenguaje, de aquellas acciones diarias que no necesitan ser explicadas sino que son interiorizadas y reproducidas de manera automática por cada mujer; de ahí que muchas de las prácticas de embellecimiento, arreglo corporal y hasta el mismo gusto provienen de *habitus* aprendidos de la madre, el padre o las hermanas.

El maquillaje es la máxima expresión de lo antes dicho, todas las estudiantes, sin excepción, comenzaron a maquillarse aproximadamente desde los 15 años, edad en la que se da el paso de niña a mujer y en la que la necesidad de maquillarse comienza a inquietar sus jóvenes rostros; una práctica muchas veces restringida por sus madres, debido a la necesidad de mantener natural y fresco el aspecto de sus hijas, pero que ya resulta incontenible. Ellas ya saben cómo hacerlo, han mirado a sus madres pararse frente al espejo para aplicarse el rojo carmesí en los labios, escoger la tonalidad de la piel a través de la base y profundizar la mirada con lápices negros.

Yo creo que es un gusto pero no depende de que me vea bonita o no, a veces mis

maquillaba mucho, a veces muy feo, es el gusto personal. Mi hermana mayor fue una gran influencia para mí, entonces ella me decía: Ven te enseñé a maquillarte y ella me maquillaba y jugaba con mi cara (Solarte, CP, 2013).

Otras prácticas o *habitus* se adquieren en lugares cotidianos como la universidad, puesto que, en esta, también se interactúa con el otro, se aprende de su experiencia vivida, se comparten gustos, se debaten ideas, se refuerzan, reafirman o rechazan concepciones y aún las mismas prácticas.

## CONCLUSIONES

Dentro del ámbito universitario, dos microcosmos diferentes, lo público y lo privado, se contemplan en este artículo para hablar del cuerpo con esencias femeninas en los momentos cotidianos: un receso, una hora de clase, horas de sol y tardes de viento. El cuerpo como saber plasmado y como frontera de experiencias ante el mundo privado y el mundo público se expone a la delimitación, el condicionamiento y las marcaciones de una comunidad que atribuye valores a un espacio que resulta propio de la individualidad, pero expuesto a la mirada de los demás. Aquella forma corpórea se asume desde dicha frontera hacia el interior, pues el cuerpo se desliza entre lo cotidiano, lo común y lo íntimo, y está inmerso en una sociedad del conocimiento que busca tener el registro de todas las esferas humanas.

Este cuerpo femenino construido socialmente es el que permite al individuo ser y estar en todos los espacios, se presenta como la unidad irrevocable de la existencia que se olvida prontamente al estar sumergido en la cotidianidad; invisible ante lo evidente, se esconde en las ropas y los afares de una sociedad de consumo. Apoteosis

de la seducción, todo se exhibe, las imágenes caminan hacia el ideal estereotipado, los comerciales publicitarios se roban la atención de quienes consumen, la memoria se llena de lo nuevo, de lo que está de moda, pues no hay exceso ni límite a la hora de comprar, de llevar al cuerpo a ese lugar para exaltar la belleza.

Nadie se escapa de este suceso, todos los estratos sociales son eclipsados por la televisión, la prensa, la radio, la internet, etc., y es ahí donde el lente de las cámaras revela abiertamente y sin tapujos a los hombres y mujeres con medidas perfectas; por supuesto, las palabras que se dicen y el lenguaje que se usa, informan claramente que esto es lo normal, lo cotidiano, lo natural. No hay secretos, ya nada está oculto, la seducción y la pasión exponen al cuerpo en su totalidad, en cómo hacerlo, en cómo verse, en cómo sentirse.

Ante esta ilusoria naturalidad, surge como necesidad el rescate de las significaciones del cuerpo que cada mujer tiene, ese sentido que va más allá de la carne y sus formas, que trasciende a las remembranzas y aprendizajes subjetivos y crea conocimiento. Aunque lo dicho no es insumo suficiente para proponer un concepto único y acabado de cuerpo sirve para provocar dudas e incitar a la búsqueda de nuevos caminos que permitan posicionar la corporalidad, en primera instancia, en las Ciencias Humanas. Es ahí donde la sociología del cuerpo se convierte en un aliado más para analizar y profundizar esta diversidad de interrogantes, hipótesis, conceptos e ideas que se forjan en la cotidianidad, y que involucran al cuerpo en ámbitos sociales y culturales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baudrillard, J. (1992). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila editores Latinoamericana.

Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Ediciones Taurus.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.

Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Le Breton, D. (2002a). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Le Breton, D. (2002b). *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Lipovetsky, G. (1999). *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Schutz, A. & Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.



# ESTÉTICAS DEL VESTIR, CIUDAD Y GUSTO SOCIAL:

EL CASO DE MANIZALES \*

---

**FABIÁN HERRERA MORALES**

DIRECTOR DEL PROGRAMA DE SOCIOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE CALDAS  
fabian.herrera@ucaldas.edu.co

---

\* Este artículo corresponde a la ponencia: “Estéticas del Vestir en Manizales”, presentada en la mesa 14: Estética, sensibilidades y emociones, durante el Segundo encuentro latinoamericano de investigadores sobre el cuerpo y las corporalidades en las culturas, el cual se llevó a cabo en la Universidad Pedagógica Nacional, en la ciudad de Bogotá D.C, en el año 2015, y cuyas memorias se encuentran en <http://bit.ly/2KiW2kA>.

Cítese así: Herrera-Morales, F. (2019). Estéticas del vestir, ciudad y gusto social: el caso de Manizales. Revista *Sigma* (18), 36-47.

## RESUMEN

El presente artículo plantea como objetivo realizar un acercamiento a los significados del vestir de los manizaleños, reflejados el día de hoy en su alto consumo de indumentaria a nivel nacional. Para ello, se planteará como antecedente la relación simbólica y recíproca entre el nacimiento de una *nueva urbe* (Manizales) en los albores de los años 30 y las nuevas *estéticas corporales y espaciales* como experiencia de identidad de ciudad. Así mismo, se pretende construir una primera intuición que responda al concepto y práctica del “buen vestir”. Lo anterior es producto de un trabajo que recurre a la técnica documental hemerográfica, y a la observación participante; cuyo enfoque se inscribe en los estudios de la vida cotidiana.

### Palabras clave:

*cuerpo, ciudad, identidad, indumentaria, significados.*

**Keywords:** *body, city, identity, clothing, meaning.*

## ABSTRACT

The present paper aims to realize an approach to the meanings of dressing of the Manizaleños, reflected nowadays in his high consumption of clothing to national level. For this, the symbolic and reciprocal relation between the birth of a new city (Manizales) in the starts of the 30's and the new corporate and space aesthetics it will be considered as an antecedent. So, it pretends to build a first intuition that answer to the concept and practice of the “good dressing”. This is product of a work that resorts to the documentary method, and the participant observation, whose approach inscribes in the studies of the daily life.

## INTRODUCCIÓN

De acuerdo con el Instituto para la Exportación de la Moda (INEXMODA), con el 2.1% del total de las compras en el país para el 2012 (INEXMODA, 2013)<sup>1</sup>, Manizales ha incrementado su gasto per cápita en indumentaria durante los siguientes cuatro años<sup>2</sup>, ocupando el primer y segundo puesto del ranking nacional. En esa medida, el presente artículo pretende responder al porqué del alto consumo en vestuario en Manizales. Para ello, se intentó encontrar las condiciones socioculturales en la estructuración de un “gusto colectivo”, pues se asume que los datos actuales de consumo no reflejan un fenómeno del *ahora*, sino que ha permanecido en el tiempo. En consecuencia, esto requiere una aproximación analítica desde la sociología de la moda.

A lo largo del artículo, se encontrarán dos momentos que pretenden responder a lo anterior. En el primero, relacionado con *Manizales y el buen vestir*, se relata el renacimiento que tiene la ciudad a partir de los años 30 del siglo xx y la fuerza con la que supera anteriores tragedias gracias al

desarrollo industrial del café, la apertura de nuevas rutas comerciales y el crecimiento financiero, lo que permitió una modificación espacial, particular e innovadora para la época, expresada en el auge de construcciones en concreto y edificaciones modernas; transformaciones espaciales que incidirían en las formas de habitar lo urbano y el significado del “buen vestir”.

El segundo momento relata una *mirada contemporánea del vestir*, sobre la cual se asienta un ejercicio reflexivo y conceptual acerca de la relación *cuerpo, gusto y ciudad*, con base en la influencia del mercado, así como los cambios generacionales en la forma de asumir la vestimenta, a partir de la tensión entre el significado del gusto por el vestir, el cual parte del consumo exacerbado y la asociación mediática, por un lado y los usos del *buen vestir* a partir de los componentes simbólicos y asociativos, expresados en una relación espacio-temporal, por el otro.

La investigación se realizó mediante la metodología cualitativa, a partir de dos estrategias: por una parte, la investigación documental realizada mediante la técnica hemerográfica, lo que implicó un rastreo de información en periódicos y revistas de la época; por otra parte, se desarrolló un ejercicio de observación participante en el centro histórico de Manizales y en la nueva zona céntrica de la ciudad ubicada en la zona rosa. Ambas estrategias cualitativas favorecieron las reflexiones halladas en el presente documento, gracias a un análisis de trayectorias de vida urbana que abarca desde mediados del siglo xx a 2016.

Las conclusiones del artículo se enmarcan en la ampliación reflexiva sobre el papel de las prácticas sociales del vestir y su relación con la ciudad como extensión del cuerpo. Se resaltan, además, problemas de fondo que emergen a partir de la desigualdad social y la marginación, derivados de la implicación

1 De acuerdo con el estudio de Layton, en enero de 2013, el gasto de vestuario por persona de los hogares de Manizales alcanzó los \$79.757, lo que equivale a un incremento del 12,48% frente al mismo mes del 2013. Mientras que para 2014 Manizales, Pasto y Montería fueron las ciudades con mayor nivel de gasto per cápita con \$79.756, \$78.997 y \$51.124 respectivamente. Para el 2014, Manizales encabezó el ranking nacional de consumo de vestuario. Esto se aúna a “La llegada de nuevos centros comerciales, lo que se traduce en mayor oferta, el interés de estar siempre bien vestidos y hasta el arraigo cultural volvieron a pesar para que la capital caldense ocupe de nuevo el primer puesto, entre 12 ciudades que más recursos destinan para la compra de ropa.” (Layton, 2014, web).

2 Según el diario de economía y negocios *Portafolio* (2016), Manizales está entre las ciudades en las que más se compró vestuario y calzado en 2016.

de la moda como referente de poder, estatus y prestigio, acondicionados a partir del poder de las apariencias. En esa medida, se busca rescatar la necesidad de plantear el “buen vestir” en relación con criterios de identidad y de integración con los espacios sociales que brinda la ciudad más que un asunto de marcas y de mercado.

### MANIZALES Y EL BUEN VESTIR

Antes de la primera mitad del siglo xx, el proyecto de modernización en Colombia apuntaba, no solo a aspectos técnicos y burocráticos del modelo estatal, sino también a la construcción de una identidad nacional “aburguesada”, por medio de una educación con orientación elitista y católica, en instituciones como la familia y la escuela. Esta tendencia sugería que el trabajo pedagógico no era otro que el de la educación del cuerpo, los buenos modales y actitudes.

De acuerdo con Pedraza (2011), la experiencia social del cuerpo y su interpretación estaba, en aquel entonces, influida constantemente por códigos discursivos producidos en los hogares y desde las homilias eclesiásticas. Además, el *consumo de cultura* a través de folletos, revistas, cartillas, libros, prensa y radio, aseguraba la divulgación de un conocimiento sobre la urbanidad, la higiene, la asepsia y la puericultura. “[...] la colonización de las subjetividades se introdujo como regulador en actividades particularmente sensibles como la educación, el uso de la lengua, la división sexual del trabajo y la catequización” (Pedraza, 2011, p. 122); todo lo anterior, impregnado de moralidad y medida, incluía, claramente, al cuerpo.

Para los años 20 del siglo pasado, Manizales aún era un pueblo joven que, pese a su carácter rural y recatado, sostenía un juego con ciertos avances modernos, propios

de una capital<sup>3</sup>, en términos de desarrollar un sistema de medios de comunicación impreso para la ciudad y el departamento, servicios públicos, y espacios de ocio que hacían que la vida cotidiana fuera más llevadera para quienes podían darse el lujo de acceder a los beneficios de la modernización.

Pese a lo anterior, en 1925 y ocho meses después, en 1926, la ciudad fue epicentro de un incendio que arrasó con un total de 26 manzanas. “[...] las centrales, las más ricas, las de los almacenes y mansiones, de la gobernación y la diócesis, todas quedaron consumidas. La tercera parte del casco urbano, las imprentas, los tres diarios, los despachos oficiales y la catedral construida en cedro” (Salazar, 1991, p. 51). Aún a los peligros expuestos sobre su dirigencia departamental, los manizaleños emprendieron la labor de reconstrucción de una nueva ciudad, incluso a la postre de una nueva fundación que, gracias al auge de la economía cafetera, su sistema bancario y mediante fondos del Estado, tendría una nueva configuración de distribución espacial y arquitectónica de la ciudad. Esto dio como resultado una reinención de lo cotidiano y, en ella, nuevas pautas de comportamiento que incidieron en la *hexis*, en las formas de apropiación de los espacios públicos y residenciales, es decir, aquellas transformaciones que surgirían paulatinamente en los modales y estilos del vestir y que incidirían tanto en el cuerpo humano como en el cuerpo que la ciudad iría

3 Según indica Salazar (1991) el DANE (1973, p. 35) reportó que ¡a mediados de los años 20, Manizales tenía aproximadamente 50.000 habitantes. En la ciudad circulaban cinco diarios: *La voz de Caldas*, *Gaceta de Occidente*, *El Universal*, *El Liberal* y *La Patria* (Salazar, 1990), contaba también con una central telefónica e incluso ya existía un cine como iniciador de los teatros principales que determinarían ese ambiente urbano a partir de los años treinta el “Gran Olimpia” y el “Teatro Manizales”.

adquiriendo con sus nuevas edificaciones, estilos y colores (Sennett, 1994); en otras palabras, su propio vestir.

Después de los incendios que socavaron el pueblo, se vislumbra un nuevo plan de organización urbana el cual, en tiempo record, llevó al municipio a entrar en la trama paradójica de los proyectos urbanos de migrantes europeos y compañías norteamericanas, siendo el cuerpo la base para el diseño y la construcción de ciudad (Sennett, 1994) en el sentido en el cual “producir espacio es también producir corporeidad y lo mismo vale para la relación inversa” (Ángel, 2013, p. 7).

La ciudad, entonces, cambió el diseño urbanístico y sus estructuras arquitectónicas para dar paso a la ‘estilización corporal colectiva’; de modo que los nuevos habitantes manizaleños, identificados con lo urbanizado, surgieron paulatinamente. Con esto, Manizales innovó con el uso de ferroconcreto en medios de comunicación y en la construcción, algo que no solo fue novedoso para el país en los años 30, sino una experiencia espacial que conllevó a la apropiación de nuevas formas del vestir:

Manizales nace como ciudad: si una condición es la posesión (traspaso, colonización) de la aristocracia campesina a la ciudad (ya hecha, ya fundada) aquí se dio que la tal aristocracia campesina se vino del campo a fundar ciudades para llenar ese vacío inaceptable para la modernidad (Agudelo, 2002, p. 2).

Estos cimientos permitieron la construcción *identitaria* del manizaleño en los años 30 y la reincorporación de factores elementales que no distancian, ni discrepan, sino que encuentran un equilibrio entre el costumbrismo y los estilos modernos. En este estilo de vida, se

constituyeron alternativas complementarias a la constante obsesión manizaleña por lo novedoso y lo vanguardista.

Las nuevas estructuras físicas –con base en nuevos materiales<sup>4</sup>– surgirían inscritas en estilos de periodos como el renacimiento francés o italiano, el barroco y el republicano de tendencia moderna con la mezcla de estilos *art nouveau* y *art déco*, “dándole un semblante cosmopolita a la ciudad” (Salazar, 1990, p. 55); semblante que se reproducía en casas de estilo inglés, en barrios residenciales con nombres que al día de hoy aún existen: Chipre, Versalles, Milán, La Francia, La Suiza. Asimismo, comenzó a sugerir un nuevo habitar, y con ello nuevas formas de portar y administrar el cuerpo, pues las márgenes de la ciudad imprimían un aroma propio, con preferencia más urbana o un urbanismo particular, que no se medía por la cantidad de habitantes, sino por la forma de habitar y, por ende, de vestirse y estilizarse. “No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos los que habitan” (Heidegger, 1994, p. 3).

La alta significación en la forma de habitar conllevó al auge de estilos y tendencias ahora típicos de las clases altas y medias. Con esto, se entrelazaron paisajes en las lógicas del capitalismo y el consumo de suntuosidades con disposiciones corporales adheridas a ritmos de teatralidad legitimada. “En el país existen otras

4 “Lo que si sería de desear es que todos construyeran en materiales incombustibles, para que dentro de dos o tres años tuviéramos la más bella de las ciudades levantada para la permanencia de los siglos y no el campamento de beduinos hecho de guadua y otras sustancias malolientes, madera propicia para el fuego, la broma y la humedad”. (La Voz de Caldas, 1926. p.1)

ciudades con mayor número de habitantes, con mayor riqueza y poderío industrial, pero ninguna presenta en conjunto el aspecto seductoramente estético que tiene la capital de Caldas” (Salazar, 1990, p. 51).

No solo las formas arquitectónicas reconstruyeron el modo de habitar y la administración de los cuerpos con el paso de lo rural a lo urbano; también el clima Manizaleño llevó a que esas formas de conducir el cuerpo se presentaran de determinada manera ante el escenario citadino y natural. De acuerdo con Merleau Ponty (1994) la percepción deviene de una interpretación de signos (climas y espacios) que los *sensibilizadores* proporcionan en conformidad con los estímulos corporales; en este caso, la apropiación de espacios<sup>5</sup>, ceñida a la apropiación del ambiente y el clima, insertó el gusto por los días fríos, lo que correspondía a un comportamiento corporal y vestimenta determinados.

Así pues, una ciudad en cemento, con edificios y algunas residencias consideradas bajo la estética de lo bello, recrearía el panorama perfecto para que determinados estilos y tendencias empezaran a exigirse en las cotidianidades y en el habitar manizaleño. Tal establecimiento social suscribía formas de presentación donde el cuerpo reflejaba las maneras de asumir los encuentros sociales en público y privado, pues “moverse en la frontera del yo y los demás es la interface entre el individuo y el mundo social, el punto de encuentro entre lo privado y lo público” (Entwistle, 2002,

.....

5 “Hoy tenemos sobre el tapete, el morrito que hace poco se construyó en la plaza de Bolívar, el cual es el mayor atentado cometido en contra de la estética [...] aunque la mayor parte de los manizaleños no seamos ni ingenieros, ni arquitectos, si tenemos el gusto estético suficientemente educado para distinguir lo artístico de lo que no lo es [...]” (La Gaceta de Occidente, 1928, p. 5)

p. 12). Este encuentro entre la experiencia íntima del cuerpo y el ámbito público, mediante la experiencia de la moda y el vestir, sugiere que en las *postrimerías*<sup>6</sup> de los años 20 se presenten apreciaciones como las siguientes: “Café París. El único café aristocrático de Manizales [...] Lo más cómodo, lo más elegante, lo más higiénico: Edredones de plumas ‘El Guante Nuevo’” (La Gaceta de Occidente, 1928, p. 8).

¿Qué es la moda? Me vería en apuros para definirla. Una de dos: o tenéis el sentido o carecéis de él [...] pues bien: la moda, según mi opinión, es el único procedimiento que hayamos encontrado los pobres mortales para engañarnos sobre la monotonía de vivir. Es necesario comer ¿verdad? ¿Pero qué sería de nosotros si se nos condenase a alimentarnos con la misma comida? Tratamos de variar nuestros menús a fin de agregar el placer de la sorpresa a esta antigua labor fisiológica (La Gaceta de Occidente, 1929, p. 5)

En dicho contexto, uno de los aspectos que vale la pena mencionar era el conocimiento que tenían las clases altas manizaleñas con respecto al ritmo de vida en ciudades como Nueva York, Londres o París. Dicha consciencia permitió la importación de ideas, gustos y formas de vestir o portar el cuerpo en la ciudad; así, los manizaleños adecuaron tanto su arquitectura, como su forma de vestir, comportándose de forma bastante original. A pesar de que la línea de pobreza también era evidente, no todos tenían acceso a la educación y otros bienes, ya que los sectores populares hacían grandes esfuerzos por mantener sus propias casas en bareque y cemento,

.....

6 “Último período o última etapa de algo” (RAE, 2017, web).

las cuales, a su vez, imitaban las suntuosas fachadas de edificios del centro y de casa de los barrios de clase alta.

La apariencia corporal responde a una escenificación del actor, relacionada con la manera de presentarse y representarse. Implica la vestimenta, la manera de peinarse y de preparar la cara, de cuidar el cuerpo, es decir, un modo cotidiano de ponerse en juego socialmente, según las circunstancias, a través de un modo de mostrarse y de un estilo. (Lebreton, 2002, p. 80).

La vida de la época congregó el buen vestir en espacios sociales conformados por la iglesia, los cafés, los parques, los edificios públicos y con fines burocráticos, y los edificios de entretenimiento como el teatro Olympia, construido en 1929 y demolido en 1978, pese a su riqueza arquitectónica. Entre estos, los edificios que lograron sobrevivir al tiempo y se distinguen por su valor cultural son: la gobernación de Caldas, el edificio Sanz, la Casa Estrada, el Hotel Escorial, la Catedral Basílica de Manizales, el parque Caldas, el parque Fundadores y la plaza de Bolívar. En general, actualmente se conserva el centro histórico de Manizales, compuesto por 48 manzanas, donde hay 180 edificaciones declaradas como monumento nacional desde 1996 (Presidencia de la República de Colombia, 1996).

Tanto para esta ciudad como para otras ciudades, la moda fue un dispositivo que conducía a *prácticas de sí*, un dispositivo exclusivo y excluyente que dominaba la corporeidad a su libre invención y creatividad, pues las formas de vestir y del vestir bien no solo obedecían a cierta pedagogía de clase oligarca, sino a la industria capitalista de la moda. En otras palabras, la

moda o las formas de vestir terminaron por entrar en el consumo.

### HACIA UNA MIRADA CONTEMPORÁNEA Y CONTEXTUAL EN LAS PRÁCTICAS DEL VESTIR

*“Ocasionalmente se afirma que la vestimenta es el cuerpo del cuerpo y, a la vista de ella, puede deducirse la situación de ánimo de quien la lleva”.*  
(Elías, 2016, p. 121)

Si se observan las formas de vestir en la segunda mitad del siglo xx, en ciudades de clima frío, como Londres, Nueva York e, incluso, para aquel entonces Santa Fe de Bogotá, las prendas de colores eran sustituidas por tonalidades oscuras, tal como se puede apreciar en las películas de época. Dicha uniformidad de cuerpos, a través de la moda, empezó su transformación a partir de los años 60, con la incidencia del color, el *look*, el *rock'n roll* y los movimientos juveniles; nuevas tendencias que cambiarían para siempre los gestos, las formas de vestir, caminar y de peinarse de hombres y mujeres.

Este fenómeno de “occidentalización” trastocó las sociedades latinoamericanas y las ciudades colombianas, por lo que las nuevas generaciones empezaron a dinamizar sus andares y gestos, y a realizar todo un trabajo corporal gracias a la vestimenta. Esto es evidente si se advierte, como señala Saulquin (2014), que el vestir dicta significados, estilos y modos de vida.

Así las cosas, se pueden resaltar tres influjos que llaman la atención: primero, la manera en la que la transformación de los espacios físicos transforma, a su vez, los espacios sociales, planteando nuevas maneras de residir y representar el lugar en el que se habita y se vive; segundo, cómo

la moda llega a ser instrumento de control social, mientras se constituye como eje de la identidad de una ciudad, expresada en la búsqueda del “buen vestir”; tercero, cómo, a través de los cambios generacionales, los jóvenes controvierten las formas recatadas, finas y elegantes del vestir para portar el cuerpo invirtiendo tonos heterogéneos y diversos, lo que, atado a las lógicas consumistas, enmarca dos problemas: por un lado, la referencia hacia una estética del vestir “bien”; por el otro, el lugar de la identidad de ciudad con base en las estéticas corporales.

Estas tendencias devienen en que hoy la libertad se reduce a consumir formas de vestir y administrar el cuerpo. Además, el cambio climático ha otorgado cambios escenográficos que siguen imprimiendo un factor de identidad de ciudad, en el sentido de que la identidad es aquí entendida como un proceso de construcción que dura toda la vida y que consiste en el hecho de situarse en quien se es a través de los otros (Saulquin, 2014); en dicho marco identitario, la ropa y las apariencias configuran una estrecha relación política. Esta apreciación lleva a un diálogo contemporáneo, en el que se encuentran respuestas a interrogantes como ¿por qué los manizaleños encabezan el consumo de indumentaria a nivel nacional?, ¿para quién se visten los manizaleños? o ¿a qué responde la urgencia de la “buena presentación” cotidiana del cuerpo en una ciudad como Manizales?

La respuesta a dichas preguntas puede hallarse en la reflexividad que imprimen los manizaleños al vestir, entendido este acto como presentación *práctica y cuidado de sí*, en el cual la indumentaria enuncia continuamente información sobre dónde se está situado y dónde se habita; así, el trabajo hermenéutico popular decodifica las dimensiones sociales, económicas

y emocionales del vestir. La inversión en indumentaria es proporcional a la dedicación, al trabajo y la inversión de sí mismo, enmarcada, más que en el consumismo mecánico, en la estratagema que corresponde a la orientación hacia contextos contruidos con los otros, tanto en la vida privada como en la vida pública. En la capacidad de dar cuenta de sí, el vestir se hace contextual, se hace performativo y se enmarca en una coreografía de ciudad.

En este marco, cabe resaltar que la ciudad ha dado entrada a formas contemporáneas para apreciarla; este es el caso de los espacios de arte callejero y de murales, los cuales han conquistado espacios olvidados de la ciudad, convirtiéndose en espacios de enunciación juvenil, donde se expresa aquella indumentaria de una ciudad en un cambio continuo. Para ello, solo es necesario darse un paseo por la avenida Santander, la avenida Paralela o por alguno de los barrios populares como Villahermosa o Solferino, para observar aquellas manifestaciones artísticas.

El vestir es multiforme en su significado; es una técnica que imprime escenarios no solo físicos, sino también simbólicos, los cuales reflejan el estilo de vida en la ciudad; incluso es el reflejo de un encuentro generacional permanente en quienes habitan y transitan por lugares de la ciudad vieja y quienes se apropian de la ciudad contemporánea. El vestir representa identidades propias, compartidas y contextualizadas. Por eso, mediante la indumentaria, se tiene en sumo grado la posibilidad de “*ser sí mismo*” a la vez que se asume la apropiación de un gusto colectivo o la pertenencia a un lugar, el cual puede inferirse a partir de las prácticas más constitutivas del habitar y el transitar espacios.

De esta manera, en la anual feria de Manizales, surge, por un lado, la

remembranza de la ciudad como el epicentro de arrieros paisas, cuyo vestuario está compuesto por el sombrero aguadeño, el poncho y el carriel, especialmente en las cabalgatas; por el otro lado, un estilo contemporáneo, donde las mujeres suelen usar blusas escotadas y sombrero vaquero, acompañados de gafas de sol o deportivas, *jeans* ajustados, con calzado casual o en cuero; los hombres visten similar pero portando camisetas casuales. Todo ello, convierte la feria de Manizales en el escenario temporal que se ajusta a la semejanza de quién se es y de dónde se habita.

Contrario a lo anterior, durante el resto del año, el ritmo de la moda no solo continúa asociado a la influencia publicitaria, y a la fuerza del mercado virtual y televisivo, sino también a la capacidad crediticia de quien adquiere la indumentaria. Esto, por lo visto, se ha expresado tan eficazmente, que el comercio manizaleño ha permitido el aumento de centros comerciales, así como un crecimiento desproporcional del sector inmobiliario para las clases altas y medias en la ciudad. Sobre este último aspecto es necesario analizarlo desde una postura más crítica y completa.

## CONCLUSIONES

Este trabajo presenta una aproximación al cómo los usos del vestuario dimensionan una estética, no solo de quien lo porta, sino también de los contornos en donde se habita y se transita, siendo la estética del vestir un dispositivo de la memoria, capaz de definir los criterios de identidad colectiva; en este caso, buscar una explicación acerca del alto consumo en el mercado de la moda manizaleña. Por ello, fue necesario realizar una reconstrucción socio-histórica de la estilización de la ciudad, a partir de los años 30 y su incidencia en la configuración de

un gusto social que define la importancia singular del “buen vestir” de acuerdo con a dónde se va y con respecto a lo que se vive.

Así, dado que la administración del cuerpo corresponde a la administración de una preocupación estética propia y de ciudad. En otras palabras, es una experiencia intersubjetiva donde el vestir proporciona un objeto de conciencia y sentido, pues es evidente su carencia en quien lleva la indumentaria inapropiada. El vestir como experiencia social incluye aprendizajes generados en diversos espacios institucionales o mediáticos, ya que configuran aspectos relevantes a la hora de la presentación de la persona en la vida cotidiana (Goffman, 2009).

Aunque todo ello surge de la necesidad de aceptación social, también implica una serie de problemáticas sociológicas que deben ser analizadas y ampliadas, pues el referente del “buen vestir” conduce a la paradoja del aburguesamiento social, siendo la desigualdad social su causa y su consecuencia. Vemos que el mercado, continuamente, alude a la importancia del “buen vestir” como un salvavidas para la exclusión social y la marginación, a cambio de la ligera satisfacción del lograr representar socialmente la pertenencia a un estatus, poder, clase o prestigio. Y, si bien, *estar a la moda* permite adquirir aquellos efectos, llama la atención la necesidad de analizar detenidamente esta situación puesto que, pese al vacío del discurso mercantil, es de resaltar que se han construido socialmente realidades que devienen de lo que podríamos llamar *el poder las apariencias*. Es un caso bastante complejo en un país con altos índices de desigualdad social como el nuestro.

Finalmente, en el caso manizaleño, cabe recalcar el juego de estrategias y tácticas que se utilizan al momento de consumir, pues la preferencia masiva hacia ciertas prendas e indumentarias no

recae solamente en tiendas de cadena o almacenes de lujo, sino también en el mercado informal y crediticio, los cuales tienen un lugar en este ámbito. Ya que, como se resaltó en el escrito, a mediados del siglo xx el gusto por el *buen vestir* yace fuertemente asociado a un *ethos*<sup>7</sup> de ciudad establecido en términos de la expresividad de una identidad colectiva, aunque discutible en los contextos urbanos actuales, donde los contenidos de la estética se han transformado progresivamente en términos puramente economistas. Esto lleva a la necesidad de establecer estudios sociales que proporcionen una mirada más amplia de la moda, más allá de las prácticas comerciales, es decir, en sus criterios socioculturales y relacionales, pues el vestir es un asunto central para la sociología contemporánea como constitución de cuerpos que proyectan acciones con sentido, identidad, formas de apropiación espacial y de interacción social.

.....

7 “Conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad”. RAE 2017.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Presidencia de la República de Colombia. (1996). *Decreto 2178 del 2 de diciembre de 1996. Por el cual se declara como Monumento Nacional el conjunto de inmuebles de arquitectura republicana localizados en el centro de Manizales, Caldas y se delimita su área de influencia*. Recuperado de: <https://bit.ly/2G5UNVR>.
- Agudelo, D. A. (2002, 26 de mayo). Aperitivo para la Cena, Manizales Parroquialidad o Citanidad. *La Patria – Papel Salmon*.
- Ángel, M. S. (2013). *Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Elías, N. (2016). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda: una visión sociológica*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Goffman, E. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. En E. Barjau (Trad.). *Conferencias y Artículos* Barcelona: Serbal.
- Instituto para la Exportación y la Moda (INEXMODA). (2013). *El gasto per cápita promedio a nivel nacional*. Recuperado de: <http://cort.as/-IZu6>
- La Gaceta de Occidente. (1928, 3 de marzo) [Documento consultado en el archivo de la hemeroteca de Manizales en el 2014].
- La Gaceta de Occidente. (1929, 8 de julio) [Documento consultado en el archivo de la hemeroteca de Manizales en el 2014].

- La voz de Caldas. (1926, 8 de diciembre) [Documento consultado en el archivo de la hemeroteca de Manizales en el 2014].
- La voz de Caldas. (1928, 16 de noviembre) [Documento consultado en el archivo de la hemeroteca de Manizales en el 2014].
- Layton, J. (2014, 25 de febrero). Manizales vuelve a ser líder en consumo de ropa. En: *La Patria*. Recuperado de: <http://bit.ly/3ojj54t>
- Lebreton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta De-Agostini.
- Pedraza, Z. (2011). La educación del cuerpo y la vida privada. En: J. R. Borja (Ed.). *Historia de la vida privada en Colombia: los signos de la intimidad en el largo siglo xx. Tomo II* (p. 115-148). Bogotá: Taurus.
- Portafolio. (2016, 13 de septiembre). Gasto en vestuario y calzado creció 5%. En: *Portafolio*. Recuperado de: <http://bit.ly/2KnevgY>
- Real Academia de la Lengua Española. (2017, 05 de agosto). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de: <https://dle.rae.es/>
- Salazar, P. H. (1990). *Manizales bajo el volcán. Síntesis histórica de su desarrollo social y humano*. Manizales: Fundación Caldas Ayer y Hoy.
- Saulquin, S. (26 de agosto de 2014). *Seminario gestión de moda: política de las apariencias, del parecer al ser*. Recuperado de: <http://cort.as/-IZuQ>
- Sennett, R. (1994). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza editorial.





# PETPLAY:

## UNA APROXIMACIÓN A LA CARRERA MORAL DE SUS PRACTICANTES \*

---

**CARLOS ANDRÉS ARDILA ORTIZ**

ESTUDIANTE DE SOCIOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ

caardilao@unal.edu.co

**CRISTIAN CAMILO CANO WILCHES**

ESTUDIANTE DE SOCIOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ

cccanow@unal.edu.co

---

\* El presente artículo se presentó como una investigación para la clase de Interaccionismo simbólico en el semestre 2018-I.

Cítese así: Ardila-Ortiz, C. A. & Cano-Wilches, C. C. (2019). Petplay: una aproximación a la carrera moral de sus practicantes. Revista *Sigma* (18), 50-60.

## RESUMEN

*Petplay* es la práctica de actuar como un animal o como el amo de una persona que simula ser un animal. Esta investigación tuvo como objetivo encontrar cómo las personas que practican *petplay* aprenden a vivir con esta condición. Para ello, se realizaron entrevistas a practicantes de *petplay*, a fin de reconstruir partes de sus historias de vida siguiendo los conceptos de la *carrera moral* de Goffman (2006). Como resultado, se obtuvo que existen dos maneras de aprender a vivir como practicante de *petplay*, las cuales se diferencian en la forma en la que se percibe dicha práctica; en el impacto que tiene el grupo sobre su práctica de *petplay*, y en la manera en la que se enfrenta a las personas que juzgan o pueden juzgar dicha práctica. El texto finaliza con una interpretación de los resultados desde la teoría de los rituales de interacción de Collins (2009) y con perspectivas sobre investigaciones futuras que traten temas similares.

### Palabras

**clave:** *petplay*,  
*carrera moral*,  
*estigma*, *Goffman*,  
*interaccionismo*  
*simbólico*.

### Keywords:

*petplay*, *moral*  
*career*, *stigma*,  
*Goffman*, *symbolic*  
*interactionism*.

## ABSTRACT

*Petplay* is the practice of acting as an animal or as the owner of a person who pretends to be an animal. This research had as objective to find how the persons who practice *petplay* learn to live with this condition. For this, we interviewed *petplay* practitioners, in order to reconstruct parts of their biographies following the moral career concepts of Goffman (2006). As a result, it was found that there are two ways to learn to live as a *petplay* practitioner which differ from each other in the way the practice is perceived; in the group's impact on their *petplay* practice and in the way they face people who judge or can judge this practice. The text ends with an interpretation of the results using Collins's interactions rituals theory (Collins, 2009) and with perspectives on future research about similar topics.

**INTRODUCCIÓN**

*Petplay* es un juego de rol donde se actúa como un animal o como el amo de una persona que simula ser un animal. Esta práctica implica entrar en un estado mental llamado literalmente *headspace*, en el que, o bien se da una separación entre la actuación de animal o de amo de este y las otras personalidades que el practicante desenvuelve en su vida cotidiana, o bien se potencian ciertos aspectos de su personalidad, los cuales no pueden expresarse dentro de los espacios sociales más cotidianos<sup>1</sup>. Además, se puede agregar que el *petplay* suele estar asociado con prácticas de BDSM<sup>2</sup>, especialmente con la parte de dominación y sumisión (DS).

A grandes rasgos y con base en las entrevistas realizadas, se encontró que, cuando se trata de encarnar los rasgos característicos de un animal, es frecuente interpretar gatos y cachorros, y con menor frecuencia caballos, conejos y otros; mientras que, cuando se encarna al amo, se representa al papel de entrenador o de una persona dominante dentro de la relación con el animal. Además, es válido hacer notar que, dentro de esta definición, existen dos formas distintas de practicar *petplay*: la primera de ellas es principalmente sexual, mientras que la segunda no.

Lo anterior, lo vemos ejemplificado con un entrevistado, quien practica *petplay* en soledad; juega consigo mismo utilizando juguetes masticables, corre alrededor,

.....

1 Es importante mencionar que esta definición ha sido construida a partir de las entrevistas realizadas en la presente investigación.

2 Esta sigla hace referencia a prácticas usualmente consideradas eróticas que pueden encajar en los términos de BD: bondage y disciplina; DS: dominación y sumisión; y SM: sadismo y masoquismo.

toma siestas o ve televisión. De modo semejante, una entrevistada reportó que ella simplemente se comporta como un gato; caso contrario al de otro entrevistado, quien indica que se reunía en moteles para jugar el rol del amo con mujeres que interpretaban el rol de vaca mientras tenían relaciones sexuales.

Dicho esto, con base en el concepto de *carrera moral*, definida como “las experiencias de aprendizaje y las modificaciones en la concepción del yo por las que pasan las personas estigmatizadas” (Goffman, 2006, p. 45), en esta investigación, se describe de qué manera los practicantes de cada una de las formas anteriormente mencionadas de *petplay* aprenden a vivir con su gusto poco común.

**PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

El acercamiento al tema del *petplay* empezó con la siguiente pregunta exploratoria: ¿Puede la práctica del *petplay* ser contemplada como un ‘estigma’<sup>3</sup>? Esta pregunta fue respondida rápidamente de forma afirmativa; es más, no solo resultó ser un estigma, sino uno particularmente desacreditador: en comparación con otros estigmas de los entrevistados, sobre todo de índole sexual –como ser transexual u homosexual–, el de *petplay* es guardado con mayor fuerza y temor de que sea descubierto. Por ello, todos los entrevistados que portan este tipo de estigmas sexuales reportaron ser mucho más abiertos con estos que con el de *petplay*. Así, este es un estigma que desacredita profundamente al individuo –o que por lo menos así es pensado–, siendo la causa potencial o real de que se corten relaciones con personas en

.....

3 Goffman lo define como “un atributo profundamente desacreditador” (2006, p. 13).

distintos ámbitos de la vida, como el trabajo o la familia.

A partir de este acercamiento al fenómeno, la pregunta problema planteada fue: ¿Cuáles son las formas por las que las personas aprenden a vivir con su gusto por las prácticas de *petplay*? Parafraseada en los términos sociológicos de Goffman, la pregunta sería ¿cuál es la carrera moral de las personas que practican *petplay*?

## METODOLOGÍA

Los métodos empleados en este trabajo se dividen en dos fases: la primera fue de carácter exploratorio y se llevó a cabo buscando información publicada en sitios de internet dedicados a la práctica de *petplay*; entre estos destacan blogs en la red social Tumblr y portales web como Puppy Pride, cuya información nos permitió formular el problema de investigación.

Tras la formulación del problema, entramos en la segunda fase. Esta fue de carácter investigativo y se llevó a cabo teniendo en cuenta que la información recogida hasta el momento resultaba insuficiente; por ello y a fin de reconstruir historias temáticas de vida, se acudió a la entrevista, en particular, se hizo una adaptación de la historia oral temática propuesta por Aceves (1998, p. 222), ya que no nos interesamos en la vida entera de cada persona entrevistada sino que queríamos hacer énfasis en las partes de su vida que fueran relevantes para los objetivos de la investigación.

Se realizaron 12 entrevistas a personas que practican *petplay* y que accedieron a participar en la investigación<sup>4</sup>. Diez de los

.....

<sup>4</sup> No se hace mención ni de los nombres ni de los seudónimos de internet de las personas entrevistadas ya que la confidencialidad fue una de las condiciones

participantes fueron contactados a través de la red social Tumblr, utilizando un blog específicamente creado para esta investigación; una de ellas fue contactada por medio del sitio de conversaciones aleatorias *Omegle* y entrevistada a través de Skype, y la doceava fue entrevistada mediante un encuentro personal gracias a contactos personales de los autores en la ciudad de Bogotá.

Con respecto a los datos demográficos de los participantes, ocho de las personas entrevistadas viven en Estados Unidos, dos en Australia, una en Colombia y una en Canadá. En cuanto a la identificación de género, siete de las personas entrevistadas se identificaron como hombres, cuatro como mujeres y una como no binaria. Las edades reportadas van desde los 18 hasta los 30 años de edad y una persona prefirió mantener su edad en secreto.

Para guiarnos en la búsqueda de entrevistas, hicimos un muestreo teórico, es decir, un muestreo en función de las categorías encontradas dentro la misma investigación (Bonilla-Castro & Rodríguez, 1997, p.139). Así, a través de entrevistas semiestructuradas y conversacionales, obtuvimos las partes de las historias de los entrevistados que se relacionan con su estigma para, posteriormente, reconstruir la carrera moral de personas que practican *petplay*. Por ende, consideramos estas historias como las fuentes principales de los resultados de esta investigación, mientras la información sobre el tema que encontramos publicada en internet es tomada como fuente secundaria, de menor importancia.

---

para acceder a la entrevista. Las referencias a entrevistas específicas deben siempre entenderse como ejemplificativas del funcionamiento del fenómeno más que de las particularidades de la situación de cada persona entrevistada que, en todo caso, permanece anónima. Solo queda por mencionar que todas las entrevistas fueron realizadas por los dos autores a lo largo de mayo de 2018 por medios virtuales y en persona.

## RESULTADOS

Fundamentalmente, encontramos que la relación de cada persona con su práctica de *petplay* es única. Sin embargo, a grandes rasgos, hemos encontrado dos tipos distintos de carrera moral, considerados como tipos medios en el sentido de Durkheim (2001), quien plantea que “es verdad que el tipo medio no podría determinarse con la misma claridad que un tipo individual, puesto que sus atributos constitutivos no son absolutamente fijos, sino susceptibles de variación” (2001, p.101). Con esto en mente, los tipos medios encontrados corresponden a la carrera moral que se tiene cuando la práctica de *petplay* no es una actividad puramente sexual y aquella que se tiene cuando esta práctica sí lo es.

Igualmente, encontramos que la mayoría de los individuos vive el *petplay* con base en los dos tipos de carrera moral –formas sexuales y no sexuales–, pues enfatizan la preponderancia de su práctica en una de las dos categorías sin excluir o negar la existencia de la otra. Al mismo tiempo, se puede señalar que, entre ambos tipos, existen importantes similitudes y algunas de las fases de la carrera moral transcurren de forma indiferenciable. Teniendo ello en cuenta, a lo largo de esta exposición se aclarará en qué casos las carreras morales coinciden y en qué casos divergen.

## FASES DE LA CARRERA MORAL

Las primeras dos fases de la carrera moral corresponden a la interiorización del punto de vista de los normales y a la toma de consciencia de que se tiene un estigma determinado y sus consecuencias (Goffman, 2006, p.46); para estas fases, no se encontró una diferencia importante entre los dos tipos de carrera moral. Por el

contrario, se evidenció que la mayoría de los entrevistados adquirieron el estigma después de haber adquirido el punto de vista de los normales. Estas personas, con frecuencia, llegaron a practicar *petplay* a través de otras prácticas dentro del BDSM o de gustos sexuales considerados como poco comunes. A su vez, conocer a una persona practicante de *petplay* y el acceso a información sobre este tema facilitó la adquisición del estigma.

Contrario a lo anterior, una minoría reportó que siempre lo ha tenido; tal y como lo muestra un entrevistado cuando dice: “I have always had a second personality type I feel, having my pup side inside me for as long as I can remember. I’ve always wanted to be the dog that could relax and not worry”<sup>5</sup>. En estos casos, los entrevistados tomaron conciencia de la rareza de su condición mientras crecían y aprendían el punto de vista de los normales<sup>6</sup>. Cabe destacar que, al llegar a la adultez, todas las personas entrevistadas<sup>7</sup> sabían que su gusto por el *petplay* era desacreditador y que, de mostrarse, acarrearía consecuencias potencialmente negativas

Luego, en la tercera fase, los estigmatizados aprenden a enfrentar la forma en la que son tratados por los normales (Goffman, 2006, p. 99); en este punto, sí encontramos diferencias en cada tipo de carrera moral. En el caso de la predominantemente no

5 “Siempre he sentido que tengo un segundo tipo de personalidad, teniendo mi lado cachorro dentro de mí desde que tengo memoria. Siempre he querido ser el perro que puede relajarse y no preocuparse”. Traducción propia.

6 Para este contexto, entiéndase normales como aquellas personas que no practican *petplay*.

7 Con una posible excepción, de la persona que se reservó su edad.

sexual, los entrevistados demostraron ser más combativos. Por ejemplo, uno de ellos enfrenta el trato y la valoración negativa que recibe, al considerar que las personas que lo rechazan por practicar *petplay* y por salirse de la norma no valen la pena; otro, enfrenta el rechazo refugiándose en otras personas que también practican *petplay* al tiempo que pone sus gustos por encima de las expectativas de los demás. En cuanto a la forma predominantemente sexual, los estigmatizados son más pasivos, no enfrentan el rechazo directamente, más bien lo evitan; uno de ellos simplemente se acostumbró a recibir preguntas del tipo de si tiene relaciones sexuales con animales de verdad.

En la cuarta fase de la carrera moral, según Goffman, el estigmatizado aprende a encubrirse (2006, p. 99). Esto es algo que resultó común para ambos tipos de carrera moral y se lleva a cabo a través del manejo de la información. En primer lugar, existe la tendencia de llevar una doble vida, es decir, una situación en la que las personas que conocen al individuo se dividen en dos grupos: los que “creen que conocen integralmente al hombre y quienes realmente lo conocen” (Goffman, 2006, p.96). Tanto la práctica del *petplay*, como aquella información personal que el estigmatizado no quiere adscribir a su imagen pública se ocultan, con mayor ahínco, del núcleo familiar y los individuos con vínculos laborales.

En oposición a ellos, se evidenció, en todos los entrevistados, la existencia de un grupo de personas cercanas, conformado por amigos y, a menudo, la pareja; quienes, con independencia de si son o no practicantes de *petplay* conocen bien las identidades sociales y personales del practicante. Dicho en otras palabras, se trata de un grupo íntimo de personas que conocen someramente lo que la persona ha hecho en su biografía; la información que

la persona suele ofrecer de sí misma, así como las prácticas estigmatizadoras de *petplay* de la persona. En consecuencia, los miembros de este grupo de personas, el grupo íntimo del estigmatizado, tienen un alto grado de conexión informativa con él.

Entonces, se puede decir que dichas personas cercanas, con quienes se mantiene una relación íntima, pueden aceptar completamente el estigma –cosa que ocurre claramente cuando estas personas también lo comparten, de modo que una relación de pareja puede convertirse en una relación subrayada por la presencia permanente de la práctica de *petplay*, como es el caso de una entrevistada–, o aceptarlo mientras esperan no ver ni saber demasiado sobre la práctica estigmatizadora, como es el caso de un entrevistado cuyo esposo sabe que practica *petplay*, pero prefiere que no use su máscara de perro cuando se encuentra en su presencia.

Otro punto fundamental del encubrimiento es el manejo de los símbolos del estigma. A cerca de esto, las personas entrevistadas reportaron que su práctica consiste en ser animales, tener un equipo [*gear*] que almacena en lugares específicos y restringidos, cuyo acceso controlan; los más característicos fueron cajones, closets y habitaciones. El equipo de un practicante de *petplay* puede ser fácilmente relacionable con el estigma y, por lo tanto, potencialmente desacreditador en sí mismo. Esto, en realidad, depende de lo que Goffman (2006, p. 66) llamó la *capacidad codificadora de la audiencia*, es decir, de la capacidad que tienen las personas de reconocer que está relacionado con la práctica de *petplay*, cuando ven alguna parte del equipo. Un ejemplo específico corresponde a un entrevistado, quien suele llevar puesto un collar de su *gear* el cual, si bien llama la atención, no deviene en un signo desacreditador en tanto no es externamente relacionado con el *petplay*.

Finalmente, el *petplay* se practica en lugares “seguros”. En la mayoría de los entrevistados, estos sitios son sus propias casas, especialmente dentro de sus habitaciones; sitios privados alquilados o que pertenecen a la pareja en caso de que esta también practique *petplay*. También se practica en lugares públicos como bares y clubs en los que se acepta a personas practicando *petplay* o cuyo escenario está relacionado con temáticas *BDSM*; en algunos casos, son lugares para personas *LGBTI* en los que las prácticas como el *petplay* pueden ser aceptadas pero no necesariamente queridas. Estos son, según Goffman, los lugares en donde el estigmatizado es tratado cortés y penosamente (2006, p. 100). Por último, se practica *petplay* en lugares públicos y abiertos, los cuales usualmente podrían considerarse prohibidos pero en los que la unidad del grupo de estigmatizados, o sea su reunión, permite que puedan sentirse seguros. Esto se evidencia claramente en uno de los entrevistados, quien practica *petplay* en grupo, en espacios públicos [*pup space in public*] explorando o pasando tiempo en parques. Otra dinámica observada, aunque en menor medida, es la de los *rites de passage*, algunas de las personas que más escondían sus prácticas de *petplay* debían realizarlo en lugares aislados de los que ocupan habitualmente para alejarse de su personalidad cotidiana y entrar al *headspace*.

## EL ENDOGRUPO

Para dar cuenta de la carrera moral de los practicantes de *petplay*, es necesario hablar de las relaciones y el sentido de estas, que se pueden establecer con otros practicantes, lo que se propone realizar a continuación. Si bien el establecimiento de relaciones no es una fase de la carrera

moral, es algo que la permea y se vuelve determinante en cuanto a su desarrollo.

En general, encontramos que todos los entrevistados establecieron una relación de algún tipo con alguna comunidad de practicantes de *petplay*; por lo que el Internet es comúnmente el medio por el cual esta relación se establece en un principio. En algunos casos, se evidenció que los vínculos trascendieron el medio virtual y así hubo entrevistados que comenzaron a practicar *petplay* con otros entusiastas y a considerarlos parte de su círculo cercano. Un entrevistado en particular reportó considerar al grupo de estigmatizados con el que se relacionaba y sostenía vínculos afectivos como su *pack*, esto es, como una manada respecto a la cual tiene un sentimiento de pertenencia.

No sobra mencionar que las relaciones que se dan en estos grupos suelen operar basándose en reglas, tácitas o explícitas, con respecto a no revelar las identidades sociales de otros miembros del grupo. Por ejemplo, una entrevistada mencionó que una regla de comunidades de este tipo de estigma –se refirió en especial a las de *Fet Life*<sup>8</sup>– es no “outear” [sacar del closet] a las personas que ahí se encontraban. No obstante lo anterior, y como veremos, la confidencialidad no significa que algunos practicantes de *petplay* no puedan tener reservas frente a otros practicantes.

El acercamiento del estigmatizado a otras personas que practican *petplay* es de suma importancia pues, es a través de estas relaciones que, el estigmatizado aprende también a practicar *petplay*, o por lo menos modifica la forma en la que lo ha venido haciendo. Se aprende *petplay* mientras se establecen vínculos con otros

.....

8 Red social que se define como ofrecida “para la comunidad *BDSM*”.

practicantes; el aprendizaje no se da completamente al margen de otras prácticas de *petplay* sino que se construye, en buena medida, a partir de ellas. Varios estigmatizados reportaron haber buscado *petplay* en sitios online y ver cosas que pusieron en práctica ellos mismos. Más lejos, tenemos al practicante de *petplay* que, en su relación directa con otros estigmatizados, descubrió nuevas facetas y experimentó nuevas formas de hacer *petplay*. Por tanto, tenemos que esta es la forma en la que unas prácticas muy secretas comienzan a transmitirse y se crea una comunidad de conocimiento de este estigma en cuanto a una visión compartida y maneras más o menos definidas de practicarlo<sup>9</sup>.

Sin embargo, aunque se observó una regularidad en cuanto a la búsqueda de personas con el mismo estigma, encontramos que en este punto existe una diferencia entre los dos tipos de carrera moral: en el tipo predominantemente no sexual esta búsqueda es más intensa. Los entrevistados que encajan en este tipo de carrera moral establecieron vínculos significativos con otros estigmatizados de su tipo y los consideran importantes. Por ende, en general, el grupo tiene un mayor impacto en las creencias y actitudes del individuo frente al estigma, y en consecuencia, en la manera en que lo practica. Por ejemplo, un entrevistado mencionó que su práctica de *petplay* pasó de ser puramente sexual a incluir un aspecto social conforme estableció vínculos con otros entusiastas.

Paralelamente, en la carrera moral en la que el *petplay* es predominantemente sexual, el acercamiento a otros practicantes se da de

.....

9 El tema de cómo ciertas prácticas se transmiten de unos estigmatizados a otros puede ser un tema de investigación en sí mismo del cual aquí solo se esboza un ejemplo.

forma menos intensa, y en ese sentido, la influencia que el grupo tiene sobre la práctica de *petplay* del estigmatizado no es tan marcada. Mientras un entrevistado manifestó que mantiene pequeñas interacciones con otras mascotas, a quienes solo los considera conocidos, uno entrevistado<sup>10</sup> dijo: “It’s given me more friends to play with, but it hasn’t really affected my beliefs on the matter. We’re just any group of people that share an interest”<sup>11</sup>. Si bien se establece una relación con otros entusiastas, esta no determina por completo la forma en la que la persona vive el *petplay*. Los entrevistados que encajan en este tipo de carrera moral, ven en el *petplay* algo predominantemente sexual y, al mismo tiempo, privado, que no depende de sus relaciones con grupos de practicantes. Empero, cabe resaltar que su práctica tampoco ocurre al margen o por fuera de la comunidad de conocimiento. En últimas, su práctica está relacionada con lo que hacen otros estigmatizados, mas no se encuentra determinada por estos.

En cuanto a la conexión informativa con otros estigmatizados, no encontramos una diferencia característica, determinada por el tipo de carrera moral. Las relaciones que los practicantes de *petplay* establecen con otras personas que comparten el mismo estigma tienden a variar según su cercanía; así, encontramos que los entrevistados comparten información personal exterior al estigma, como dónde viven y trabajan, mayormente con otras personas estigmatizadas con quienes son más cercanos y

.....

10 Se eligió esta palabra para expresar la identificación no binaria, “Non-Binary”, de esta persona.

11 “Me ha dado más amigos para jugar, pero no ha afectado mis creencias en el asunto. Solo somos un grupo cualquiera de personas que comparten un interés”. Traducción propia.

mantienen vínculos de afecto como parejas o amigos mascotas.

Con respecto a lo anterior, una de las entrevistadas dice que, además de su pareja, las personas que conoce que también practican *petplay* solo tienen una idea general de donde vive, pero que no saben más información personal. Asimismo, se puede mencionar el caso de un practicante miembro de una gran comunidad de *petplay*, quien solo da información general de sí mismo a sus amigos cercanos, mientras que los otros miembros solo conocen su identidad de practicante de *petplay*.

La relación con el grupo en cuanto a las posibilidades de acciones políticas en favor de los estigmatizados sí varía en función de si la práctica de *petplay* es predominantemente sexual o no. Cuando la práctica es mayormente sexual, como se ha dicho, la conexión con el grupo no solo no es muy fuerte, sino que no se piensa que se deba hacer algo en pro del estigma para convertirlo en algo más aceptado en la sociedad. Con frecuencia, se considera que el *petplay*, al menos en su parte sexual, es algo que debe permanecer privado. Tal es el caso de uno de los entrevistados, quien considera que la parte sexual es algo que no debe verse en público. De forma similar, otra entrevistada se centró en la parte sexual del *petplay* y dejó ver su reducido interés en hacer algo por el grupo al considerarlo algo “pequeño” en comparación con asuntos como el racismo y el sexismo.

En contraste con esto, cuando el *petplay* no es sobre todo sexual, los estigmatizados tienden a mostrarse más interesados en defender las prácticas de *petplay* contra la estigmatización y el desacreditamiento social; luchan contra el estigma de forma más visible. Por ejemplo, uno de los estigmatizados practica la forma de encubrimiento, consistente en reducir los

estereotipos que se asocian con el estigma; él específicamente dijo que le gustaba demostrar a las personas ajenas que los que practican *petplay* no son unos locos con máscaras. Este tipo de manejo de la tensión del estigma es un tipo de enmascaramiento que hace que el individuo que practica *petplay* se preocupe por los estereotipos que se asocian incidentalmente con su estigma (Goffman, 2006, p. 123).

Finalmente, teniendo en cuenta la identidad de los entrevistados con respecto al estigma, encontramos semejanzas en ambas carreras morales. En general, su identidad no se define totalmente por el *petplay*. No hay nada cercano a una alineación endogrupal en la que el individuo siente que pertenece, ante todo, al grupo de individuos que comparten su estigma. En consecuencia, los practicantes del *petplay* reconocen que es una parte de sus vidas –de variable importancia según el caso– a la que se ajustan, pero que no los define totalmente.

Esto no quiere decir, no obstante, que haya una alienación exogrupal en la que al individuo se le pida identificarse con los normales, ya que estos no existen; o al menos no se vio en ninguna entrevista la existencia de instancias que pidan al individuo practicante de *petplay* que se considere una persona “normal”. Con esto no se quiere decir que no haya quienes quieran normalizar a quienes practican *petplay*; simplemente se afirma que no se encontraron instituciones que, reconociendo este estigma en los individuos, les pidan que se consideren desde el punto de vista de quienes no lo tienen.

## CONCLUSIONES

Para finalizar, en primer lugar, destacaremos que la carrera moral de los individuos puede dividirse en dos tipos medios, correspondientes a si el carácter de la práctica de *petplay* es principalmente sexual o no. Las dos carreras morales son similares o indistinguibles la una de la otra en las fases 1, 2 y 4 del esquema de la carrera moral de Goffman (2006). Es decir, hay similitudes en cuanto a la interiorización del punto de vista de los normales antes de la adquisición del estigma o mientras se toma conciencia de este y en cuanto a ser conscientes de sus consecuencias en tanto práctica desacreditadora -fases 1 y 2-; asimismo, hay similitudes en cuanto a la forma en la que los practicantes de *petplay* encubren su estigma a través de una doble vida simple -fase 4-.

Realmente, la fase de la carrera moral en la que se encuentran diferencias es en la tercera, correspondiente a la manera en la que se enfrenta al cómo las demás personas tratan a quienes poseen el estigma. Por su parte, en las carreras morales en las que prima la práctica no sexual de *petplay*, se encontró que los estigmatizados son más combativos frente al rechazo de los normales, puntualmente, buscan con mayor interés ser aceptados por quienes no practican *petplay*. En cambio, los estigmatizados que llevan una práctica principalmente sexual de *petplay* no reportaron esta actitud, sino que prefieren evitar el enfrentar el modo en el que son tratados y mantener su estigma en privado, pues, no tienen un fuerte interés en ser aceptados por los normales.

En cuanto a la relación con el endogrupo, encontramos que todas las personas que practican *petplay* mantienen relaciones con personas que también lo hacen. No se

encontró evidencia de que el *petplay* pueda practicarse en auténtica soledad ni por fuera de una visión compartida del estigma ni de formas más o menos claras de practicarlo. A manera de diferencia entre ambas carreras morales, las personas que llevan prácticas de *petplay* principalmente no sexuales tienen un interés mayor por, y buscan con más intensidad, establecer relaciones con otros estigmatizados que los que llevan prácticas predominantemente sexuales. Análogamente, sus prácticas se ven mucho más afectadas por la relación con otros estigmatizados que las de quienes lo ven como algo fundamentalmente sexual.

Estos resultados pueden ser interpretados desde la teoría de los rituales de interacción de Collins (2009) en cuanto ambos tipos de carrera moral pueden verse como precipitados de Rituales de Interacción (RI) específicos, cuyo foco de atención coincidente y el estado emocional compartido son diferentes; en ese sentido, la solidaridad grupal, los símbolos de esta relación y la energía emocional que emana de la efervescencia colectiva también lo son.

Aplicando esto a nuestro fenómeno, se ve cómo hay diferencias entre las situaciones donde la persona practica *petplay*: bien en público o bien en privado, ya sea acompañada o sola, y con un énfasis sexual o no sexual. Es decir, son rituales particulares enmarcados en interacciones diferenciadas, impulsadas por, y que generan ciertas emociones, pero que siempre tienen como foco la práctica del *petplay* en sí misma, es decir, en lo que hacen cuando se entregan a su estigma.

Según Collins “los individuos buscan EE<sup>12</sup> y sienten las situaciones atrayentes o repulsivas de acuerdo con la cantidad de

.....

12 Collins (2009) utiliza esta sigla para referirse a Energía Emocional.

EE que sus RI puedan proveerles” (2009, p. 67). Se buscan las situaciones que procuren energía emocional –la mejor posible–. De este modo, los practicantes de *petplay* que obtienen energía emocional de rituales de interacción no sexuales con un grupo específico seguirán buscando la energía emocional ahí y se verán más influenciados a defender su aceptación porque es algo que trasciende lo privado y se vuelve público hasta cierto punto. En cambio, los que encuentran su energía emocional en actos sexuales, de carácter privado y mucho más restringidos frente a los otros –tanto estigmatizados del mismo tipo como los normales–, no necesitan abogar por que estos rituales sean aceptados socialmente, pues visto desde un sentido práctico es algo que está garantizado y se puede llevar a cabo independientemente de su aceptación; incluso, para algunas personas, esto puede leerse precisamente como lo particular y característico de la práctica de *petplay*, que hace que se genere

la energía emocional que efectivamente se produce en el ritual.

Este modelo en el que las personas estigmatizadas tienen distintas actitudes hacia el endogrupo y hacia la lucha por la aceptación social de su estigma podría ser encontrado, a través de investigaciones posteriores, en individuos portadores de estigmas similares, los cuales también son asociados con el BDSM. Esto ya se esbozó en algunas entrevistas realizadas en esta investigación, en las que las personas relacionan el encubrimiento de las prácticas de *petplay* con el encubrimiento de las prácticas de otros gustos sexuales o considerados tales. De este modo, consideramos que eventualmente podrían encontrarse similitudes en las formas de carreras morales de otros estigmas, en relación con la lucha por la aceptación social más allá del *petplay*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aceves, J. (1998). La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación. En: J. Galindo (Ed.). *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación* (pp. 207-276). México: Addison Wesley Longman.
- Bonilla-Castro, E. & Rodríguez, P. (2005). Manejo de los datos cualitativos. En: *Más allá del dilema de los métodos* (tercera edición, pp. 119-145). Bogotá: Ediciones Uniandes - Grupo Editorial Norma.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Cuadernos de la Gaceta y Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.



# LA MODA DEL TABACO:

EL RAPÉ Y EL CIGARRO EN EUROPA (SIGLOS  
XVII-XVIII)

---

**JOHAN SEBASTIÁN TORRES GÜIZA \***

ESTUDIANTE DE HISTORIA Y ARCHIVÍSTICA  
UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
johan.o221@hotmail.com

---

\* Integrante del grupo de investigación Estudios Históricos en Redes Sociales (ESHIREs), miembro de la Red de Investigación Hispanoamericana en los Tiempos Modernos (RHITMO), Beneficiario del programa de Fomento a la Investigación (2016 y 2019) del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Cítese así: Torres-Güiza, J. S. (2019). La moda del tabaco: el rapé y el cigarro en Europa (siglos xvii-xviii). Revista *Sigma* (18), 62-76.

## RESUMEN

Este artículo describe explicativamente la difusión del consumo de tabaco en Europa entre los siglos xvii y xviii. A partir de fuentes principalmente secundarias, se detalla la extensión del consumo del tabaco en Europa, a través de un proceso de aculturación, en el cual la absorción nasal y la fuma de tabaco se incorporaron a las formas de vida de la cultura europea. El artículo contribuye a explicar las razones por las cuales el consumo de tabaco en dicha época varió de ser usado con intenciones místico-religiosas y medicinales, a ser utilizado, fundamentalmente, con fines hedonísticos por medio de la moda del rapé y el cigarro.

### Palabras clave:

*tabaco, rapé,  
cigarro, moda,  
Europa.*

### Keywords:

*tobacco, snuff,  
cigar, fashion,  
Europe*

## ABSTRACT

This article describes explanatory the diffusion of tobacco consumption in Europe between the xvii and xviii centuries. The extension of tobacco consumption in Europe through a process of acculturation, in which the nasal absorption and smoking of tobacco were incorporated into the life forms of European culture, is detailed from mainly secondary sources. The article helps to explain the reasons why tobacco consumption at that time varied from being used with mystic-religious and medicinal intentions to be used, mainly, for hedonistic purposes through the fashion of snuff and cigarettes.

## INTRODUCCIÓN

El tabaco es una planta de origen americano que logró expandirse mundialmente. Aunque se desconoce cómo se inició el interés del ser humano por el tabaco y su consumo, de acuerdo con los registros de los cronistas (Acosta, 2003; Castro, 1620; De la Vega, 1991; De las Casas, 1876; Fernández de Oviedo & Valdés, 1851) sabemos que el cultivo y consumo del tabaco con fines rituales y médicos se encontraba generalizado en casi todo el territorio americano, tanto insular como continental, a inicios del siglo XVI.

Los indígenas americanos consumieron el tabaco de múltiples maneras, “aprovechando su efecto bifásico: en pequeñas dosis, el tabaco servía como estimulante, analgésico e inhibidor del hambre y la sed; en cambio, en dosis mayores, producía estados de conciencia alterados” (Wilbert, 1994, p. 54; Escohotado, 1998, pp. 31-32; Shultes & Hofmann, 2000, p. 64). A excepción de la inyección intravenosa, los indígenas americanos consumieron tabaco por las vías gastrointestinal (mascado, bebido, lamido y como enema), respiratoria (absorción nasal y fumado) y percutánea (aplicación sobre la piel y administración ocular), cada una de ellas, con una multitud de variantes según su temporalidad y espacio geográfico (García-Galló & Correa-García, 2000; Wilbert, 1994, 1976; Gately, 2003).

El consumo del tabaco por absorción nasal fue una de las prácticas mayormente extendidas en la América prehispánica. Su consumo consistía básicamente en secar las hojas del tabaco al viento o al sol, sobre un fuego o colocadas debajo de brasas ardientes para luego ser machacadas, pulverizadas y cernidas; el polvo obtenido era ingerido por la nariz, a través de tubos que se ubicaban dentro de las fosas nasales. De acuerdo con García Gallo y Correa

García (2000, p. 25), estos artilugios para esnifar polvo de tabaco podían ser bifurcos, en forma de “Y”, bitubulares o angulares, como se muestra en la Imagen 1. Esta forma de consumo fue fundamentalmente ritual entre los indígenas americanos, usado como “cura mágica [donde] el curandero sopla rapé en las fosas nasales del enfermo, o como cuando se lo administra a los principiantes en ciertas ceremonias” (Wilbert, 1976, p. 15). Junto al tabaco de humo, el tabaco en polvo fue la forma de consumo que más rápido se extendió en Europa durante los siglos XVII y XVIII, propiamente con la moda de aspirar rapé o *snuff*.

**Imagen 1.** Artilugios para esnifar tabaco en polvo.

**Fuente:** García-Galló & Correa-García (2000, p. 25)

Contrario a lo anterior, enrollar, encender y absorber el humo del tabaco, es decir, fumar, fue y es la forma más extendida y corriente de consumir las hojas del tabaco. En 1565, Bezoni describió cómo los indígenas americanos chupaban el humo del tabaco:

[...] cuando estas hojas [de tabaco] están en sazón, córtanlas y hacen de ellas manojos que cuelgan junto al fuego de sus cocinas hasta que se resecan. Y, cuando les apetece usar de ellas, en una hoja de su grano [mazorca de maíz] ponen otra [de tabaco] y las aprietan en rollo. Después, encendido un extremo y metido el otro en los labios, chupan de él hasta que el humo

se les entra en la boca, en la garganta y en la cabeza, reteniéndolo allí lo más que pueden por encontrar en ello placer. Y es tanto lo que se llenan de este humo cruel, que, debido a sus excesos, dan en tierra como muertos y quédanse allí privados la mayor parte del día o de la noche. Otros se contentan con aspirar de este humo sólo hasta atolondrarse, sin ir a más (citado en Wilbert, 1976, p. 17).

Así mismo, el médico toledano, Francisco de Hernández, describió la forma en la que los indígenas fumaban con ayuda de un “pequeño tubo de madera o de caña” en la cual introducían la hoja de tabaco y encendían a un extremo, con lo cual, “[...] recibían el humo apretando el tubo con la boca y tapándose con los dedos las narices para que más fácilmente penetrase con la inspiración del aliento hasta el pulmón” (citado en Micheli, 2015, p. 131).

Dicho esto, este artículo tiene por propósito describir explicativamente la difusión del consumo de tabaco en Europa entre los siglos xvii y xviii, en un proceso de mestizaje cultural, en el que los atributos rituales del tabaco, de humo y polvo, fueron banalizados con la extensión del consumo de cigarros y el rapé entre la sociedad europea. En este sentido, el presente texto se divide en tres apartados: el primero problematiza el mestizaje del tabaco y su aculturación en la sociedad europea; el segundo, explica las razones por las cuales se extendió el tabaco en polvo –en forma de rapé o *snuff*– y el tabaco en humo –en forma de cigarros– en Europa; finalmente, se presentan unas consideraciones en torno a la moda de consumir tabaco entre los siglos xvii y xviii.

## EL MESTIZAJE CULTURAL DEL TABACO

Para nombrar y definir los múltiples mestizajes o procesos de mezcla, existe una amplia gama de términos –hibridación sincretismo, creolización, *métissage* y *mélange*– referentes al fenómeno dominante durante los siglos xvi y xviii en América (Wade, 2003, p. 274). En este apartado, nos referimos a un mestizaje en el plano de las relaciones culturales, lo que algunos han definido con el concepto de aculturación<sup>1</sup>; por lo tanto, entendemos el tabaco en cualquiera de sus formas de consumo como un elemento cultural que sufrió un proceso de integración y asimilación a nivel social y cultural, durante el proceso de mestizaje tri-racial americano, en tres fases sincronizadas entre sí: cambios en la razón del consumo, extensión de las siembras y consumo, y nuevas palabras y costumbres respecto a su uso.

Según Wilbert (1994, p. 50) existen dos tipos de distribución del tabaco, a saber: distribución sin significado cultural y distribución culturalmente significativa. La primera se refiere a la distribución del tabaco en Europa y demás continentes durante los siglos xvii y xviii; la segunda hace referencia a la distribución del tabaco, por agentes humanos, en América –continental e insular–, entre los

1 Según Spicer (1975), el concepto de aculturación se refiere a “aquellos fenómenos que resultan cuando dos grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o ambos grupos” (p. 34). Igualmente, para la Social Science Research Council, “comprende aquellos fenómenos que resultando cuando grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos” (Citado en Castaño, 2002, pp. 117-118).

indígenas prehispánicos hasta 1700, donde el tabaco fue utilizado principalmente con fines religiosos y prácticas afines como la curación.

En este apartado, se hace referencia a la distribución del tabaco en el mundo entre los siglos xvii y xviii, proceso que fue disperso y diacrónico. Entre los investigadores, se acepta que la primera ruta que realizó el tabaco fue del continente americano a Europa, desde donde se diseminó por varios caminos a todo el mundo. Al parecer, fueron los marineros de los viajes de Colón y los adelantados los primeros que introdujeron el tabaco y el acto de fumar en Europa (García-Galló & Correa-García, 2000; Comín & Aceña, 1998); por lo que, los europeos que arribaron al continente americano rápidamente adoptaron el hábito de fumar. Al respecto, el obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas, denunciaba que esa “práctica bárbara” se estaba diseminando entre sus compatriotas y advertía sobre su intensa adictividad<sup>2</sup>.

Inicialmente, el tabaco fue utilizado con fines místico-religiosos, la planta cumplía un rol importante en los ritos, ceremonias y medicina de los indígenas americanos. Después del siglo xvii, el tabaco deja de cumplir un papel sagrado como vehículo de éxtasis y alimento para los espíritus en gran parte de las comunidades indígenas americanas para ser utilizado, casi totalmente, con un carácter secular (Wilbert, 1994, p. 53), incorporándose, progresivamente, en la vida de los europeos sin ningún objetivo más trascendente que el placer; aunque las cualidades médicas atribuibles al tabaco

2 “Españoles cognoscí yo que lo acostumbraban a tomar [el tabaco], que reprendidos por ello, diciéndoles que aquello era vicio, respondían que no era de su mano dejarlo de tomar” (citado en Comín & Aceña, 1998, p. 5).

fueron buena excusa para acercarse cada vez más a la planta americana<sup>3</sup>.

Entre los siglos xvii y xviii, el tabaco pasó rápidamente de ser un elemento sacro a uno farmacéutico y, posteriormente, a uno puramente placentero y hedonístico. En el proceso de extensión de las siembras y del consumo del tabaco, confluieron múltiples actores y circunstancias, los cuales causaron profundas transformaciones en la cultura del tabaco<sup>4</sup>; entre

3 Durante la segunda mitad del siglo xvi y hasta finales del siglo xviii, el aumento en el consumo del tabaco en países como España, Portugal, Francia, Países Bajos e Inglaterra fue incitado, en parte, por la publicación de distintos tratados médicos que recomendaron el tabaco para tratar múltiples dolencias y enfermedades. Fue el médico sevillano Nicolás Monardes y su obra *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* (1565-1674) quien recomendó, inicialmente, el consumo de las hojas de tabaco tanto para aliviar resfriados como para utilizarlas como antídoto de venenos.

Aunque diferentes tratadistas como Juan de Castro con su *Historia de las virtudes y propiedades del tabaco* (1620), Antonio Lavedan y Juan Navarro en “Jardín Americano” (1801) motivaron el consumo del tabaco para aliviar las enfermedades producto del desequilibrio de los humores del cuerpo humano, fue el alcaloide, nombrado en honor al embajador Jean Nicot, el que cautivó a los europeos. En otras palabras, la mágica y adictiva sustancia, conocida como nicotina, dio paso a un consumo centrado, casi exclusivamente, al placer, cuyos principales protagonistas durante el siglo xvii y xviii fueron el rapé y el cigarro.

4 Establecer las rutas de extensión del tabaco, además de ser arduo, resulta desacertado por las diferentes posturas al respecto, puesto que difieren, unas de otras, en aspectos como los múltiples actores; las guerras entre las naciones europeas; las rutas comerciales entre Europa, Asia y África; el contrabando y demás factores que intervinieron en la conquista del tabaco en el mundo.

Basta mencionar que la planta llegó al Mediterráneo y al Oriente Próximo por flotas genovesas y venecianas, y a Asia y África por barcos portugueses y españoles. Así mismo, dentro de cada continente, el tabaco se extendió en

ellas, está la inexplicable afición desmesurada a este y el no poder prescindir de su consumo, lo que hoy día llamamos adicción, y que, durante la época colonial fue calificado como un vicio banal<sup>5</sup>.

Ya para el siglo XVIII, gran parte del mundo conocía y consumía el tabaco. Esta extensión en las siembras y el consumo del tabaco –principalmente el hábito de fumar y el esnifar rapé– transformó las formas de vivir de los habitantes de Europa y América; por tanto, podemos hablar de una recontextualización, una creación de formas de expresión mestizas: por una parte, los europeos durante los siglos XVI y XVIII transformaron su cotidianidad, incluyendo alcaloides extranjeros, como el tabaco y el chocolate americano; el café árabe y el té asiático; por otra, los habitantes de América transformaron su consumo del tabaco, tornando la práctica de fumar y esnifar esta planta de algo sacro y divino en una actividad secular y cotidiana. Claramente,

---

distintas rutas y en diferentes tiempos; por ejemplo, al finalizar el siglo XVI, el tabaco había alcanzado Indostán, Indochina y Java, llevado por traficantes y misioneros portugueses (González, 2004, pp. 59). A Tailandia, Camboya, Sri Lanka y Goa el tabaco ingresó gracias a la ruta comercial que la Corona Española había trazado desde Nueva España a Filipinas. El enclave comercial de los portugueses en Macao propició la introducción del tabaco en China. Las factorías de los portugueses en la costa occidental africana fueron la puerta de entrada del tabaco en África, pues, a finales del siglo XVI se cultivaba en toda África ecuatorial (Gately, 2003, pp. 63-65).

5 El obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas, fue uno de los primeros en percibir lo intensamente adictivo que era fumar “cohíbas”, comentando que “no está en el poder de los usuarios rehusarse [a] ese gusto”. No obstante, la noción estuvo inadvertida hasta el siglo XVIII, cuando el término *addiction*, aparece en un texto de 1779, que se refiere específicamente al tabaco, para aludir al síndrome abstinerencial que produce la nicotina (Escotado, 1998, p. 282). Hasta entonces, el exceso de indulgencia o la obsesión a una actividad venal se consideraba un pecado (Gately, 2003, p. 35).

se impuso el carácter económico europeo en cuanto a la siembra y consumo del tabaco en la cotidianidad de las personas durante el siglo XVIII, evidente en la implementación de los impuestos y la creación de monopolios estatales, primero en Europa y luego en América (Luxán & Bergasa, 2003; Pinilla, 2015; Torres, 2015).

Finalmente, el mestizaje lingüístico en territorios americanos inició con la creación de nuevos términos para designar todos los elementos del mundo natural y las costumbres que eran nuevas para los europeos. La introducción del tabaco en Europa, no solo propició la creación de nuevos hábitos, sino también la formulación de nuevas palabras en la cotidianidad de sus habitantes. Por ejemplo, durante el siglo XVI no existió el verbo “fumar”. En su momento, se utilizaban analogías como “beber el humo”, “beber tabaco”, “tomar sahumeros”, entre otras, para describir la acción de aspirar y despedir el humo producido por la combustión del tabaco en cigarros, pipas o cigarrillos. Hasta el siglo XVII, se deja la noción de beber algo seco para imponer el verbo “fumar” como la acción de consumir, disfrutar y aprovechar los efectos farmacológicos del tabaco (Schivelbusch, 1995, p. 123).

En este sentido, debemos pensar el mestizaje cultural del tabaco desde lo que Wade (2003, p. 278) ha llamado una “ideología todo-inclusiva de la exclusión”, un proceso por el cual se re-crean los propósitos del consumo del tabaco. De ahí que el tabaco desde el siglo XVIII perdiera casi mundialmente su carácter místico-religioso, para convertirse en una planta de uso hedonístico que disfrutaban hoy día más de mil millones de consumidores y mata, cada año, más de siete millones de personas (Organización Mundial de la Salud, 2018).

## LA BANALIDAD DEL TABACO: EL RAPÉ Y EL CIGARRO

El consumo de tabaco en Europa se extendió rápidamente en dos formas: el rapé, cuyo centro fue Francia, y el cigarro, cuyo centro fue Inglaterra. Respecto a la primera forma, “aunque algunos autores han tratado el tabaco en polvo –denominado genéricamente como rapé o [snuff<sup>6</sup>]– como una anomalía histórica de corta vida, fue el modo más popular de consumir tabaco en algunos países europeos durante los siglos XVIII y XIX” (Goodman, 2005, p. 547). Mientras que en América, la práctica de esnifar tabaco estuvo relacionada con las prácticas religiosas de los indígenas y el aprovechamiento de sus propiedades analgésicas y curativas<sup>7</sup>, en Europa la dinámica fue distinta y su extensión se dio, fundamentalmente, por su consumo hedonístico;

6 El nombre rapé proviene del instrumento utilizado para rallar las hojas y tallos del tabaco, instrumento muy similar a un rallador de cocina (Pastor & Vicéns, 2007).

7 Según testimonio de un hijo de Cristóbal Colón, el almirante había observado que los indígenas caribeños aspiraban tabaco en polvo con fines religiosos: “[En la casa donde los indígenas tenían sus ídolos, había] una mesa bellamente trabajada y redonda como un plato de madera sobre la que hay unos polvos que ellos depositan encima de las cabezas de estos [ídolos] para realizar determinadas ceremonias; luego, usan un tubo que tiene dos ramos en un extremo, las cuales se introducen en las narices para inhalar estos polvos (...) con los que pierden la conciencia y quedan como embriagados” (Citado en Gately, 2003, p. 39). Según Francisco Hernández, los indígenas utilizaban el tabaco en polvo para no sentir “los azotes o los suplicios de cualquier género, [el cual] aumenta el vigor y fortalece el ánimo para sobrellevar los trabajos” (Citado en Micheli, 2015, p. 130). Y de acuerdo con los Comentarios del Inca Garcilaso de la Vega, en el Perú los indígenas utilizaban el tabaco en polvo como medicamento con el objetivo de “descargar la cabeza” (De la Vega, 1991, pp. 110-111).

ello, a pesar de que algunos tratados médicos recomendaron su uso para atenuar las flemas y expelerlas por la boca y la nariz (Lavedan, 1796, pp. 25-26, 56).

La extensión de la práctica de esnifar tabaco en Europa produjo una serie de transformaciones en cuanto a su producción y consumo. Con el tabaco en polvo, por ejemplo, se aprovechó la planta en su totalidad, al utilizar en su preparación tanto las hojas como el tallo; a su vez, su producción durante los siglos XVIII y XIX estuvo a cargo de fábricas especializadas en países como España, Francia e Inglaterra. De modo que el “polvo español”, el “grosso florentín” y el “rapé” francés fueron los tabacos en polvo que se disputaron el mercado europeo de la época, aumentando su producción con la consecuente expansión de su uso<sup>8</sup>.

El rapé fue el tabaco en polvo con mayor prestigio en Europa entre los siglos XVII y XIX, usado principalmente por los círculos sociales más altos de la sociedad francesa<sup>9</sup>. Según Gately (2003), tres razones explican el aumento de la demanda de tabaco rapé en Europa. “La primera explica su extensión a partir de las restricciones que

8 Además de estas tres clases, “existían muchas otras, aunque de más baja calidad: el “tabaco de palillos” de baja calidad, casi blanco, que se elaboraba con los tallos y venas de la planta y que, por su escasa eficacia, solía ser aderezado con algún otro producto aromático; el “tabaco de barro”, aderezado con cascos de barro finos y olorosos; el “tabaco vinagrillo”, beneficiado con cierta especie de vinagre flojo y aromático; y el “tabaco cucarachero”, muy rojizo por el almagre con que lo teñían (Comín & Aceña, 1998, p. 6).

9 A inicios del siglo XVIII se anotaba en el libro “Le bon usage du tabac en poudre” (1700) que el rapé se encontraba tan extendido en la corte francesa que era utilizado por príncipes, nobles, burgueses, prelados, abades y monjes siendo el rapé cerca del 90% del tabaco consumido en toda Francia (Schivelbusch, 1995, p. 160).

algunos países impusieron al consumo del tabaco, en especial, al tabaco en humo, por lo que, esnifar tabaco en polvo se convirtió en una alternativa disimulada de consumirlo” (Torres, 2018, p. 66)<sup>10</sup>.

La segunda explica la extensión del rapé en Europa a partir de la reserva que se hizo de esta forma de consumir tabaco entre algunos estamentos y círculos sociales europeos. Cuando el tabaco en humo alcanzó todas las esferas sociales europeas, el rapé fue catalogado como un modo refinado y aristocrático de consumir tabaco (Goodman, 2005, p. 550). De ahí que su consumo comprendiera complejas normas y rituales que rodearon la forma correcta de tomar el rapé; ello también fue

.....

10 El principal detractor político del tabaco en Europa fue el rey Jacobo I de Inglaterra (1603-1625), quien publicó en forma anónima “La influencia perniciosa del tabaco”, un folleto en el cual afirmaba que la costumbre de fumar era una amenaza para la sociedad y la salud de las gentes, además de ser “una costumbre repugnante a la vista, dañosa al cerebro, peligrosa para los pulmones, y que con el apestoso humo que produce, recuerda el horrible humo estigio del abismo sin fondo” (Citado en González, 2004, p. 43). Al rey Jacobo en Inglaterra se sumaron distintos monarcas europeos que prohibieron e impusieron penas a los consumidores de tabaco; por ejemplo, a mediados del siglo xvii, el zar Miguel Fedorovitch dispuso que se atormentara a todo fumador hasta que confesara el nombre de su proveedor con el fin de cortarle la nariz a ambos, por su parte, el sultán Murad IV castigaba con decapitación, desmembramiento o mutilación de pies y manos el consumo de la planta, y durante el último reinado Ming, hacia 1640, se castigaba en China el tráfico y consumo de tabaco con pena capital (Tenenti, 2000). Así mismo, en la segunda mitad del siglo xvii, en amplias regiones de Prusia, los Países Bajos y Suecia, mascar, aspirar o inhalar humo de tabaco fue prohibido con medidas de distinta severidad (Escohotado, 1998). Por su parte, en la Iglesia, considerando el consumo del tabaco como una costumbre malsana, el papa Urbano viii expidió una Bula el 30 de enero de 1644 por la cual impuso castigos severos como la excomunión a aquellos clérigos y feligreses que usaran el tabaco en las iglesias o cerca de ellas (Zea, 2001, p. 40).

punto de crítica por parte de algunos escritores antitabaco de la época<sup>11</sup>.

El rapé tenía por objetivo provocar un placentero estornudo. A diferencia del consumo entre los indígenas, en Europa el esnifar tabaco en polvo no recurrió a artilugios. Para ello, el aficionado tomaba una pequeña cantidad entre el pulgar y el índice, se lo llevaba a las narices, primero a una fosa y luego a la otra, y aspiraba con fuerza. Mientras, debía tener preparado un pañuelo sobre el cual estornudar, no obstante, dentro de esta parafernalia era importante no hacer muecas o gestos durante el estornudo. Prontamente, la práctica de esnifar tabaco se convirtió en un arte civilizado evidente, por ejemplo, en las *Rules of Civility* de Robert Clavell y Jonathan Robinson (1703) se advertía cuándo debía aspirarse el tabaco, cómo recibirlo y ofrecerlo, cómo sujetar la caja de rapé y la postura correcta para aspirarlo (Goodman, 2005, p. 548). De igual manera, para 1750, un manual describía en catorce movimientos la forma correcta de consumir rapé y utilizar la tabaquera:

1. Tome la tabaquera con los dedos de la mano izquierda.
2. Colóquela bien en la palma de la mano.
3. Dele unos golpecitos con los dedos.
3. Abra la tabaquera.

.....

11 Según Goodman, a principios del siglo xviii se establecieron algunas escuelas de rapé, con el único fin de enseñar la moda y la forma correcta de usar el tabaco en polvo. Las publicaciones que criticaban el rapé resaltaban las contradicciones inherentes a la toma del tabaco, entre ellas el refinamiento y aseo personal. Por ejemplo, el aspirar rapé se consideraba símbolo de refinamiento, mientras el fumar en pipa propio de los plebeyos; mas, el esnifar el tabaco llevaba consigo una transgresión de modales y costumbres convencionales a través de la expulsión pública del moco, la saliva y la inserción de los dedos en los orificios nasales (Goodman, 2005, p. 548).

5. Ofrezca la tabaquera a los reunidos. 6. Vuelva a recuperarla. 7. Manténgala en todo momento abierta. 8. Amontone el tabaco golpeando con los dedos contra un lado de la tabaquera. 9. Tome el tabaco cuidadosamente con la mano derecha. 10. Conserve el tabaco un rato entre los dedos, antes de llevarlo a la nariz. 11. Lleve el tabaco a la nariz. 12. Aspire simultáneamente por ambas ventanas nasales, sin hacer ninguna mueca. 13. Estornude, tosa, expectore. 14. Cierre la tabaquera (citado en Schivelbusch, 1995, p. 161).

La tabaquera, además de ser un elemento necesario para almacenar el tabaco en polvo, se constituyó en un accesorio común en el vestuario de los hombres franceses<sup>12</sup>, cuya utilidad no se restringía a servir como recipiente para el rapé, sino que fueron valoradas como joyas y usadas a menudo como regalos de Estado entre príncipes y monarcas (Schivelbusch, 1995, p. 162).

La tercera razón explica el aumento de la afición al rapé a partir de una apreciación subjetiva: la moda. A inicios del siglo XVIII, la notable extensión del tabaco en polvo había suscitado una serie de reacciones, como la del médico prusiano Johann

Heinrich Cohausen, quien escribió sus impresiones al respecto en 1720:

Una moda ridícula se ha apoderado del mundo: el consumo excesivo del rapé. Todos los países, todas las clases sociales, de la más baja a la más alta, aspiran rapé. Me asombra ver que señores y lacayos, alta sociedad y chusma, leñadores y artesanos, barrenderos y bedeles, todos sacan con aire entendido su cajita de rapé y aspiran su contenido. Y la moda se ha extendido a las mujeres; empezaron las señoras y ahora las imitan las lavanderas [...] tanto rapé ha acabado por privarlos del olfato y por mermar su salud corporal (citado en Gately, 2003, p. 119-120).

A diferencia de otras formas de consumir tabaco, el pulverizado permitió una personalización del mismo, al ser mezclado con diferentes variedades de tabaco y con otras sustancias, adaptándose el rapé según los gustos y constituciones individuales, empleando, para ello, aceite de naranja, hojas de rosa, almizcle, jengibre e incluso pimienta y mostaza (Goodman, 2005, p. 549; González, 2004, p. 174)<sup>13</sup>. La euforia que suscitaba una nueva mezcla de tabaco en polvo fue descrita por Giacomo Casanova, quien, en el París de 1748, escribió la sorpresa que le generaba el observar cómo se arrasaba con el nuevo rapé vendido por una tienda:

[...] los dioses que aquí se veneran, aunque no se les erija altares, son la novedad

12 La novela corta del enciclopedista francés Denis Diderot, Jacques el Fatalista, escrita entre 1771 y 1778, refleja este aspecto: "Luego buscaba su reloj en el bolsillo del chaleco, donde nada había, y eso acababa de desesperarle, ya que no sabía vivir sin reloj, sin su tabaquera y sin Jacques: eran las tres magnas actividades de su vida, la cual se consumía en tomar tabaco, mirar la hora, y preguntarle cosas a Jacques, en todo tipo de combinaciones. Privado de su reloj, se veía reducido a la tabaquera, y a cada minuto la abría y cerraba, como hago yo también cuando me aburro. Lo que queda de mi tabaquera al cabo del día está en razón directa del grado de diversión, o en razón inversa del de aburrimento, de la jornada" (Diderot, 2008, p. 40-41).

13 No obstante, la posibilidad de mezclar rapé con otras sustancias fue contraproducente por las adulteraciones que sufrió. En Inglaterra el rey Jorge I dictó una ley con la cual se limitaba las sustancias que podían añadirse al rapé y prohibía, específicamente las virutas de manera, el polvo y la arena, con el fin de proteger la salud de los súbditos (Gately, 2003, p. 126).

y la moda. Basta con que un hombre eche a correr para que todos los que le ven salgan corriendo tras él [...] El caso del rapé de esta tienda no es sino una pequeña muestra de lo borregos que pueden ser nuestros ciudadanos (citado en Gately, 2003, p. 122).

Por otra parte, en cuanto al cigarro, en América, el tabaco en humo no se restringió a su uso ceremonial o ritual, sino que fue utilizado con fines placenteros y como muestra de bienvenida y amistad (Gately, 2003, p. 19). Los indígenas americanos utilizaron tanto pipas como tubos combustibles para consumir el tabaco en humo, usualmente de dos maneras: se envolvía el tabaco en hojas de otro material o se utilizaban las mismas hojas de la planta (Comín & Aceña, 1998, p. 9); así, en gran parte de América Central y del Sur se emplearon las hojas de maíz para crear un cigarro. Otra variante fue emplear las hojas más grandes y anchas de la planta de tabaco como envoltura, lo que los indios taínos de Cuba llamaron “tabaco”, y hoy le llamamos puro o cigarro (García-Galló & Correa-García, 2000, p. 27).

Como medicamento, el tabaco en humo fue recetado para todas las personas: infantes, adolescentes y adultos, siempre y cuando cumpliera con las tres condiciones para su consumo: que el cuerpo no lo aborreciera, que se usara en determinada cantidad, y con una frecuencia o tiempo de uso establecido (Lavedan, 1796, pp. 44-47)<sup>14</sup>. Sin embargo, fue una propiedad del tabaco la que hizo gran eco en Europa: ser

inhibidor del sistema nervioso, es decir, podía ser utilizado como tranquilizante. Al tener el tabaco en humo la virtud de “dar descanso al cuerpo trabajado” (Lavedan, 1796, pp. 27-28), en Europa, desde el siglo xvii, el acto de fumar fue considerado una actividad de carácter sedante, la cual favorecía la concentración. De modo que, tabaco y trabajo intelectual fueron conceptos inseparables para los autores de los siglos xvii y xviii. En este sentido, el tabaco fue utilizado como medio para la concentración, para recordar algo, como tranquilizante y enlazador de ideas. Por ejemplo, el médico holandés Beitema von Palma sugería que:

Todo aquel que estudia debe fumar necesariamente mucho para evitar que los espíritus se dispersen o circulen con lentitud, con lo que impiden que el entendimiento capte las cosas especialmente difíciles, y también para reanimarlos, con lo que el espíritu lo verá todo claro y evidente para conseguir reflexiones y juicios correctos (citado en Schivelbusch, 1995, p. 134).

En esta relación con la intelectualidad, el tabaco encontró un aliado cuya acción en el sistema nervioso era contraria: el café. Según Schivelbusch (1995, pp. 133-135) la bebida de origen árabe ejerce una acción “positiva” al excitar y nutrir el cerebro; en cambio, el tabaco ejerce una acción “negativa” al tranquilizar al resto del cuerpo, es decir, reduciendo la motricidad al mínimo necesario para permitir la actividad intelectual. Esto fue descrito como apropiado para crear ambientes de bienestar, contemplación, concentración, etc., contrarias al café que estimulaba y, en caso extremo, enervaba el cuerpo de quien lo consumía. Su función básica de sedar y concentrar

14 En el libro “El arte de fumar. Tabacología Universal”, se sugería que los infantes y adolescentes no fumarán hasta después de los quince años, principalmente, por el efecto adverso de “su acción nociva (...) pues en este periodo de la vida ejerce una influencia perjudicial en los órganos cerebrales” (García, 1881, p. 106).

cambió las formas de consumir el tabaco en humo: durante los siglos xvii y xviii el utensilio básico del fumador europeo fue la pipa (herencia americana), durante la primera mitad del siglo xix fue el cigarro puro, y desde la mitad del siglo xix fue el cigarrillo que actualmente impera en el mercado.

Si el tabaco en polvo se convirtió en moda gracias a los franceses, el tabaco en humo se hizo moda gracias a Inglaterra. Al parecer, fueron sir Walter Raleigh y sir Francis Drake los que introdujeron el tabaco en Inglaterra por sus viajes a las costas nororientales de América, en la segunda mitad del siglo xvi. Hacia 1570, gran parte de Inglaterra consumía el tabaco de humo, usando la pipa como utensilio preferido para esta nueva práctica. Los ingleses innovaron en el uso social del tabaco con la creación de *tabagies* o fumadores, espacios que se extendieron rápidamente por todo el país para atender a los aficionados de la planta americana<sup>15</sup>. En 1627, Johann Joachim von Rusdorff denunciaba la increíble extensión del hábito de fumar en Europa:

No puedo evitar el censurar con unas cuantas palabras esta nueva y extraña moda que hace pocos años ha llegado de América a nuestra Europa, y que podríamos denominar la borrachera de nubes, mucho mayor que todas las ebriedades conocidas hasta hoy. Con increíble avidez e insaciable ardor, las gentes depravadas beben e inhalan el humo de una planta que denominan nicotiana o tabaco (Citado en Schivelbusch, 1995, p. 122).

15 En 1573, un inglés de apellido Harrison publicaba en su *Chronology*: “Últimamente, en Inglaterra es habitual tomar el humo de esta hierba india que llaman “tabaco”, y eso se hace mediante un artilugio formado por un cacillo desde donde el humo pasa de la boca a la cabeza y el estómago” (Citado en Gately, 2003, pp. 52-53).

Fumar por ocio fue un atractivo para la sociedad inglesa, en especial, cuando acudían al teatro y a otros actos sociales, con lo que crearon su parafernalia propia. Los ingleses, al igual que los franceses con el rapé, adornaron y embellecieron el fumar tabaco con una serie de etiquetas y gestos, hasta convertirlo, en palabras de Gately, “en un juego de salón”:

Las pipas se encendían con una brasa que se pasaba de fumador a fumador clavada en la punta de una espada. Se esperaba que los “tabaquistas” fueran capaces de realizar una larga serie de trucos, incluidas contorsiones faciales para expeler el humo en nubes de cuidadas formas. Y así nació un nuevo arte, el del perfecto anillo de humo (Gately, 2003, p. 54).

A finales del siglo xvii, a pesar de las legislaciones que censuraban su consumo, el hábito de aspirar o fumar tabaco estaba tan expandido en el mundo que resultaba difícil su restricción; de hecho, no hay registro en la historia de la humanidad de una costumbre que se diseminara tan amplia y rápidamente como lo fue el tabaco. En dos siglos, el tabaco se implantó con éxito en la economía y política de los Estados, así como en la cotidianidad y el arte de la sociedad. La “victoria” del tabaco se ve reflejada en las pinturas de David Teniers el Joven (1610-1690), quien representó el nuevo papel del tabaco en la sociedad europea: un placer imprescindible de las masas y una forma de estimulación cotidiana<sup>16</sup>, y en la obra teatral *Don Juan de Molière* (1665),

16 Hago referencia a las obras de arte “Fumadores” (1639), “Fumadores y bebedores” (1652), “Bebedores y fumadores” (s.f.) y “Fumadores en una taberna” (1635) (en Díaz, s.f., web).

la cual inicia cuando Sganarelle sostiene en la mano una tabaquera y dice:

Digan lo que quieran de Aristóteles y toda la filosofía, nada hay igual al tabaco; es la pasión de las gentes honradas, y quién vive sin tabaco no es digno de vivir. No tan sólo regocija y purifica los cerebros humanos, sino que también acostumbra las almas a la virtud, y con él aprende uno a ser un hombre honrado. ¿No ves realmente, en cuanto se toma, de qué manera amable se comporta uno con todo el mundo muy encantado que nos sentimos al ofrecerlo a derecha y a izquierda, en todas partes donde estemos? No espera uno siquiera a que se lo pidan, y nos adelantamos al deseo de las gentes; hasta tal punto es cierto que el tabaco inspira sentimientos de honor y de virtud a todos cuantos lo toman (Molière, 2004, p. 5).

### CONSIDERACIONES FINALES: EL TABACO COMO MODA

En una búsqueda en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española de la Real Academia Española (RAE), desde 1780, el término “moda” se define como el “Uso, modo o costumbre. Tórnase regularmente por el que es nuevamente introducido, y con especialidad en los trages y modos de vestir” (RAE, 2016, web). Un significado que, a grandes rasgos, se mantiene hasta hoy, para definir algo que está en boga durante algún tiempo o en determinado lugar, especialmente, en cuanto a los trajes, telas y adornos recientemente introducidos al mercado. A pesar de ello, la moda no se refiere exclusivamente a la indumentaria y sus accesorios; el término también puede referirse a un producto cualquiera que se hace popular; en consecuencia, la moda “es una lógica temporal

que regula los cambios y los reemplazos en las preferencias de los sujetos sociales” en un tiempo y espacio específico (Margulis & Urresti, 1995, p. 110).

En este mismo orden de ideas, para Baudrillard (1980, pp. 103-104), solo es posible hablar de moda en el marco de la modernidad, en cuanto la moda es un proceso de ruptura, de progreso y de innovación. Por lo tanto, la moda refleja el gusto y los valores dominantes de una época, con las expresiones estéticas y los estilos de vida de una sociedad en particular; de ahí que “la adopción de innovaciones marcadas por la Moda la efectúan los sujetos persiguiendo psicológica, comunicativa y socialmente el objetivo de obtener imágenes corporales, referenciales y sociales de sí mismos” (Piñuela-Raigada, 1996, p. 229).

Para Aníbal Bur (2013), la moda se expande e impone de tres maneras: a) de arriba hacia abajo, es decir, los estamentos superiores de una sociedad crean y excluyen a las clases más bajas; b) la tendencia de copiar, donde “la moda se expande horizontalmente en cada grupo, y también, puede circular entre grupos no vinculados entre sí” (p. 145); y c) de abajo hacia arriba, donde las clases bajas la crean y los consumidores de mayores recursos la adaptan [moda].

Inicialmente rechazado por la estrecha relación de su consumo con los ritos y ceremonias de los indígenas americanos, el tabaco prosperó en todos los lugares a donde arribó y permeó en las formas de vivir de todos los estamentos sociales; por lo tanto, no es posible hablar de una moda del tabaco propiamente, en cuanto su consumo aun es imperante en casi todo el mundo. En cambio, sí se puede hacer referencia a formas de uso del tabaco que fueron moda, como el rapé, popular entre los estamentos más altos de la sociedad francesa entre los siglos XVII y XVIII, quienes hicieron del

consumo de tabaco pulverizado un símbolo de distinción social, el cual se diluyó durante el siglo XIX.

A pesar de que no se puede precisar la popularidad del tabaco de humo en un periodo y lugar determinado –de ahí que nos abstengamos de denominarlo como una moda–, al estar la moda relacionada con la novedad en las acciones que forman el conjunto de experiencias de una sociedad, es decir, al ser la moda contraria a la costumbre y la tradición de una sociedad, se puede afirmar que el fumar fue moda en cuanto transformó el modo de vida de los europeos: con el tabaco, el acto de exhalar humo por la boca dejó de ser considerado una posesión demoniaca para ser considerado una actividad banal y ociosa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, J. (2003). *Historia natural y moral de las Indias*. Biblioteca virtual universal. Recuperado de: <https://bit.ly/2DBFQsa>
- Baudrillard, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Bur, A. (2013). Moda, estilo y ciclo de vida de los productos de la industria textil. *Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, (45), 143-154.
- Castaño, P. (2002). Tres aproximaciones al mestizaje en América Latina colonial. *Historia Crítica*, (23), 115-131.
- Castro, J. (1620). *Historia de las virtudes y propiedades del tabaco, y de los modos de tomarle para las partes intrínsecas y de aplicarle a las extrínsecas*. Córdoba: Salvador de Cea Tesa.
- Comín, F. & Aceña, P. (1998). *El negocio del tabaco en la historia. Documento de trabajo*. Madrid: Fundación Empresa Pública.
- De la Vega, I. (1991). *Comentarios reales*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- De las Casas, B. (1876). *Historia de las Indias* (Vol. V). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- Díaz, M. (s.f.). Teniers II, David. En: *Museo del Prado*. Recuperado de: <http://bit.ly/2JlF5GG>
- Diderot, D. (2008). *Jacques el fatalista*. Madrid: Santillana.
- Escotado, A. (1998). *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- García-Galló, G., & Correa-García, W. (2000). *Biografía del tabaco habano*. La Habana: Editorial José Martí.
- Gately, I. (2003). *La diva nicotina*. Barcelona: Ediciones B, S.A.
- González, R. (2004). *El bello habano. Biografía íntima del tabaco*. La Habana: Letras Cubanas.
- Goodman, J. (2005). *Tobacco in History and Culture: an nyclopedia* (Vol. II). New York: Charles Scribners & Sons.
- Lavedan, A. (1796). *Tratado de los usos, abusos, propiedades y virtudes del tabaco, café, té y chocolate*. Madrid: Imprenta Real.
- Luxán, S. & Bergasa, Ó. (2003). La institucionalización del modelo tabaquero español 1580-1636: la creación del estaco del tabaco en España. Nota y discusión. En: *Vegueta*, 7, 135-153.
- Margulis, M. & Urresti, M. (1995). Moda y juventud. En: *Estudios sociológicos* (37), 109-120.
- Micheli, A. (2015). El tabaco a la luz de la historia y la medicina. En: *Archivos de Cardiología de México*, 85(4), 318-324.
- Molière. (2004). *Don Juan o el convidado de piedra*. Buenos Aires: Losada.

- Monardes, N. (1574). *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*. Sevilla: Impresa por Alonso Escriba.
- Navarro, F. J. (1801). Historia natural o jardín americano. Tomo V. México: Sin editorial.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2018). *Tabaco*. Recuperado de: <https://bit.ly/2JxHevg>
- Pastor, F. & Vicéns S. (2007). Aspectos históricos, sociales y económicos del tabaco. En: *Monografía tabaco*, 16(2), 13-24.
- Pinilla, J. (2015). El precio del tabaco y la política tributaria. En: *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, 14(2), 218-227.
- Piñuela Raigada, J. L. (1996). La moda, o el aprendizaje de la integración por el cambio. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 2(3), 227-244.
- Real Academia de la Lengua Española (RAE). (2016). *Nuevo Tesoro Lexicográfico*. Recuperado de: <https://bit.ly/2uego8q>
- Schivelbusch, W. (1995). *Historia de los estimulantes. El paraíso, el sentido del gusto y la razón*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Shultes, R. & Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Spicer, E. (1975). Aculturación. En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid: Aguilar, 33-36.
- Tenenti, A. (2000). *La Edad Moderna, siglos XVI-XVIII*. Barcelona: Crítica, 183-205.
- Torres, J. S. (2018). La real fábrica de tabacos en polvo de Santafé y los proyectos de fabricar rapé en el Virreinato de nueva Granada (1778-1808). *Fronteras de la Historia*, 23(2), 44-80.
- Torres, R. (2015). El humo de El Dorado. La fiscalidad sobre el tabaco en la Monarquía Hispánica de la Edad Moderna. En: *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, 14 (2), 204-217.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. En: *Revista Colombiana de Antropología* (39), 273-296.
- Wilbert, J. (1976). *Metafísica del tabaco entre los indios de Suramérica*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Wilbert, J. (1994). The Cultural Significance of Tobacco Use in South America. En: G. Seaman & J. S. Day, *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Denver: University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History, 47-76.
- Zea, A. (2001). Historia del tabaco. En: *Tribuna médica* (101), 38-42.



# REPRESENTACIONES QUEER:

## CUERPOS E IDENTIDADES MÚLTIPLES EN EL MERCADO

---

**ALBERTH ANDRÉS MORA RODRÍGUEZ**

ESTUDIANTE DE SOCIOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ

aamorar@unal.edu.co

**ADRIANA BARAJAS MORENO**

ESTUDIANTE DE SOCIOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ

abarajasm@unal.edu.co

## RESUMEN

El siguiente artículo pretende acercarse al reciente problema del género como construcción identitaria, ya no solo como una conducta que busca aceptación social, sino como una forma de reclamo mediante posturas que incomoden. Lo *queer* surge precisamente como búsqueda de una apertura mediante la cual el performance refleja la necesidad de cuestionar el papel de la identidad de género, sobrepasando la lucha LGBTI. Sin embargo, en el momento de traspolación de su pensamiento, la fragmentación de dicha identidad se limita al acceder a una serie de productos con los que la persona *queer* vuelve su posición una industria cultural rentable, con lo cual imposibilita la diferenciación entre la lucha constante de sus principios y la tendencia al auge de los artículos de consumo usados como referentes de este pensamiento.

### Palabras

**clave:** *queer,*  
*mercado,*  
*identidad,*  
*performatividad,*  
*transgresión.*

### Keywords:

*queer, market,*  
*identity,*  
*performativity,*  
*transgression.*

## ABSTRACT

The following article aims to approach the recent problem of gender as an identity construction, not only as a behavior that seeks social acceptance but as a form of complaint through uncomfortable positions. The *queer* emerges precisely as a search for an opening through which the performance reflects the need to question the role of gender identity, surpassing the LGBTI struggle. However, at the moment of transposing their thinking, the fragmentation of this identity is limited to access to a series of products with which the *queer* person returns his position a profitable cultural industry, which makes it impossible to differentiate between the constant struggle of its principles and the tendency to the boom of consumer articles used as referents of this thought.

## INTRODUCCIÓN

Las identidades, hoy en día, tienen importancia no solo por marcar pautas distintas para el acercamiento a la sociedad y su estudio, sino también porque reflejan, de algún modo, relaciones de poder que posibilitan los cambios y transformaciones dentro de esta. Una naturaleza subversiva y transgresora ha definido a muchos grupos que apelan por el reconocimiento y la aceptación de sus identidades, mientras se cuestiona la aparición de las mismas identidades y sexualidades, y se ve a quienes las reclaman como grupos culturales periféricos. Así mismo, se pone en debate la visibilidad que tienen ciertos grupos en la era actual como signo de una reorganización social en la cual se manifiesta el debilitamiento de aquellas instituciones que, por largos años, mantuvieron un dominio legal. El apareamiento de dichas identidades representa nuevos retos acerca de lo compleja que puede llegar a ser la sociedad contemporánea, en aras de una organización que gire en torno a la libertad e igualdad.

Puesto que la identidad sexual no es un tema que haya sido abarcado de manera profunda, despierta gran interés la forma en la que se consolidan unas prácticas disidentes en la contemporaneidad, con respecto a las maneras tanto personales como públicas de concebir esta problemática. Ya que no solo se trata de una decisión privada de elección por uno u otro género, sino que también se pone de manifiesto una manera social de ver al individuo, en la medida en que el mercado aprovecha tal decisión para volver objeto de consumo hasta las maneras más reivindicativas de lucha. Esto apunta a un desenvolvimiento de base, acerca de la problemática de género y sus repercusiones posteriores.

Este trabajo tiene como fin presentar el acercamiento de algunas posturas con respecto a las ya nombradas elecciones de género; a cómo su creación modifica la institucionalidad legal, volviendo el problema una cuestión de legitimidad, y a cómo, luego de lograr un número de reivindicaciones, el mercado mismo aprovecha estas luchas para sacar usufructo tergiversando la causa defendida.

## ACERCAMIENTO TEÓRICO AL PROBLEMA

Con base en Foucault (2006), para quien la conducta es “[...] la manera de conducirse, la manera de dejarse conducir, el modo de comportarse bajo una conducta que sería acto de conducta o de conducción” (p. 226), se infiere que el primer acercamiento a esta se da a través de una serie de comportamientos que afectan al otro en la medida en que el comportamiento del otro genera cambios en nosotros mismos. Como consecuencia de esto, en los procesos organizacionales, suele haber enfrentamientos ante posturas que buscan moldear al sujeto, es decir, definir una conducta determinada para los individuos de una comunidad. De ahí que Foucault plantee que para “[...] destruir dicho mundo es preciso destruir la ley ya que la anulación de un mundo que es la ley [implicaría] entonces trasgredir todas las leyes” (2006, p. 235). En ese sentido, las rebeliones de la conducta, sin duda, difieren de las revueltas políticas y económicas en su forma y objetivo, permeando la institucionalidad en múltiples ámbitos de intervención y desenfocando las luchas en solo lo político, lo económico, lo religioso, etc.”.

Con base en lo anterior, la palabra más cercana a lo postulado por Foucault (2006)

y que intentaría recoger dicha conceptualización sería “disidencia”; sin embargo, su contenido semántico no le resulta del todo convergente para dicha tarea. Por ello, decide utilizar, guardando cierto alejamiento por la carga simbólica que pueda tener, el término “contra conducta”. En otra ejemplificación histórica, quien recorre a la ascesis como contra conducta son algunos sacerdotes protestantes, en referencia al ejercicio de sí sobre sí; una suerte de cuerpo a cuerpo que el individuo libra consigo mismo, donde la mirada del otro y la autoridad del otro, si no son más que imposibles, al menos no son necesarias. De esta forma, la palabra *queer* adquiere su fuerza, precisamente, de la invocación repetida del término, en vínculo con la acusación, la patologización y el insulto.

Lo *queer* es un movimiento claramente contra conductual, puesto que su esencia ontológica parte de una crítica a la forma en la que, mediante la praxis discursiva, se le obliga al individuo a caracterizarse bajo pautas predeterminadas, en relación con su cuerpo. Esto ocurre en la medida en la que la toma de una posición inhabilita su propio desarrollo, en las demás posturas: el encasillamiento en un solo pensamiento deja por fuera la posibilidad de la representación de otros pensamientos con los que el individuo puede sentirse identificado, aunque, de cierta manera, resulten contradictorios para la hegemonía de pensamiento. Así, el término *queer* adquiere su importancia debido a la referencia histórica misma del término, la cual mantuvo un uso peyorativo, siendo esto uno de los ejes principales del movimiento, puesto que dichos individuos se consideraban ajenos, tanto a las pautas dominantes, como a los grupos reivindicativos de su época, estando siempre en la línea de la marginalidad social.

Para el movimiento *queer*, la trasgresión es uno de sus postulados más concretos y bajo el cual gran parte de sus reivindicaciones del accionar toman fuerza. El uso extravagante de su estética, sus prendas de vestir y accesorios son bastiones fundamentales en su lucha por lograr, no una reivindicación que sea susceptible de encajar dentro de los marcos normativos existentes –esto es un punto central del cuestionamiento práctico del grupo LGB-TI–, sino en la desaparición de las barreras ideológicas que crea la heteronormatividad preestablecida socialmente.

Bajo esta postura Judith Butler asegura que:

Cuando el término se utilizaba como un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada, el usuario del término se transformaba en el emblema y el vehículo de normalización y el hecho de que se pronunciara esta palabra constituía la regulación discursiva de los límites de la legitimidad sexual. Gran parte del mundo heterosexual tuvo siempre la necesidad de esos seres “Queer” que procuraba repudiar mediante la forma performativa del término. (Butler, 2002, p. 245)

En este apartado, hay que hacer énfasis en la manera en la que la discursividad contiene una carga designativa impositiva, pues acarrea una posición de poder al momento de la realización de una acción y, por ende, el uso del lenguaje termina siendo el mediador entre las distintas partes, como un sinónimo de imposición ideológica. Dicho esto, la utilización de un término, que resultaba denigrativo para dar nombre a una comunidad, modifica la pauta social, dando a entender que cada vez que se use dicho término para referirse

a una persona, se señalaría que esta es alguien indeseable, alguien “enfermo”.

Con base en lo anterior y dado que “la condición discursiva del reconocimiento social *precede* y *condiciona* la formación del sujeto: [es decir que, esta no le confiere] el reconocimiento a un sujeto, [sino que] el reconocimiento forma al sujeto” (Butler, 2002, p. 317), los términos a través de los cuales se pretende politizar la identidad y el deseo, a menudo, exigen que uno se vuelva contra la historicidad constitutiva. Por lo tanto,

[...] no se trata solamente de comprender cómo el discurso agravia a los cuerpos, sino de cómo ciertos agravios colocan a ciertos cuerpos en los límites de las ontologías accesibles, de los esquemas de inteligibilidad disponibles. Un acto contemporáneo emerge en el contexto de una cadena de convenios vinculantes. (Butler, 2002, p. 315).

Continúa Butler (2002) indicando que

La expectativa de autodeterminación que despierta la autodenominación encuentra, paradójicamente, la oposición a la historicidad del nombre mismo: la historia de los usos que uno nunca controló, pero que limitan el uso mismo que hoy en día es un emblema de la autonomía, como así también los esfuerzos futuros por esgrimir el término en contra de las acepciones actuales, intentos que seguramente excederán el control de aquellos que pretenden fijar el curso de los términos en el presente. (p. 320).

Por ello,

La práctica mediante la cual se produce la generalización, la incorporación de normas, es una práctica obligatoria, una

producción forzosa, aunque no por ello resulta completamente determinante. (Butler, 2002, p. 324).

En este punto, se retoma el argumento de Butler (2002), para quien, los actos performativos están implicados “[...] en una red de autorización y castigo, las expresiones performativas tienden a incluir sentencias judiciales, [...], las inauguraciones, las declaraciones de propiedad; son oraciones que realizan una acción y además le confieren un poder vinculante a la acción realizada.” (p. 316) De modo que, “[...] ningún término ni declaración puede funcionar performativamente sin la historicidad acumulada y disimulada de su fuerza” (p. 319), ya que la performatividad tiene una historia que no solamente precede, sino que también condiciona sus usos contemporáneos.

[...] La deconstrucción política de lo “*queer*” no tiene por qué paralizar el empleo de tales términos, sino que, idealmente, debería extender su alcance y hacernos considerar a qué precio y con qué objetivos [...] y a través de qué relaciones de poder se engendraron tales categorías [...]. (Butler, 2002, p. 322).

De modo que

[...] la acepción contemporánea del término [*queer*] hace que la prohibición y la degradación inviertan su sentido, [mientras] engendra un nuevo orden de valores, una afirmación política que parte de ese mismo término y se desarrolla a través de ese mismo término que en su acepción anterior, tuvo como objetivo último erradicar precisamente tal afirmación. (Butler, 2002, p. 325).

Ahora bien, la performatividad se describe como:

Esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de este, para establecer un tipo de oposición política que no es una oposición “pura”, una “trascendencia” de las relaciones contemporáneas de poder, sino que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando recursos inevitablemente impuros. (Butler, 2002, p. 238)

Siguiendo a Butler (2002), la primera propuesta concreta que ofrece el movimiento *queer*, con respecto a dichas relaciones de poder, está basada en la “exterioridad” teatral. Mediante ella, “el activismo *queer* rompió con la distinción encubridora entre el espacio público y el espacio privado” (p. 327), haciendo proliferar expresiones teatrales en las que los valores predominantes ejercían un dominio absoluto, con lo cual se llegó a pensar que la reivindicación tiene un lugar y un horario para realizarse. “[...] Puesto que la vergüenza se reproduce como el estigma [...] de la condición *queer* y que esta [misma] se considera, según la argumentación homofóbica, como la ‘causa’ y la ‘manifestación’ de la enfermedad” (Butler, 2002, p. 328), la cólera teatral es utilizada como la herramienta que hace parte de la resistencia pública a aquella apelación de la vergüenza.

Cabe recalcar que existe una diferenciación entre la utilización de una estética tanto propositiva como disidente y el autorreconocimiento de género, dado que, desde la primera se da orientación al movimiento *queer*; mientras que desde el segundo se proporciona el travestismo. Butler (2002) hace mención de la diferenciación que

puede existir entre los *queer* y la comunidad travesti, desarrollando el concepto de melancolía de Freud, donde esta se produce como efecto de una pérdida por la que no se ha hecho el debido luto.

Por una parte,

[...] en la actuación de un travesti hay una pérdida no lamentada [...], tal vez se trate de una pérdida rechazada e incorporada en la identificación apostaciada [-lo que claramente no ocurre en todos los casos-], identificación que reitera una idealización de género y la imposibilidad radical de habilitarlo. (Butler, 2002, p. 330).

En el movimiento *queer*, por otra parte, es la exacerbación de la estética la que imposibilita la diferenciación entre los roles sexuales tradicionales, permitiendo una desarticulación identitaria del sujeto que es lo que contribuye a una nueva puerta desde la cual se produce la nueva valoración social.

Otro de los elementos que caracterizan el movimiento consiste en el planteamiento de la pregunta de si existe o no una priorización por la lucha de los derechos sexuales o de género, puesto que una de sus principales razones de ser es cercana a los movimientos que luchan por estos derechos. En este sentido, se replantea que no hay nada que priorice el destacar primero las prácticas sexuales o de género, ya que “[...] la relación entre la práctica sexual y el género no es una relación determinada estructuralmente, pero para poder desestabilizar [la creación heterosexual de esa estructura], aún es necesario concebir estos dos términos en una relación dinámica y recíproca [...]” (Butler, 2002, p. 335). Por lo que “[...] debe ser posible una serie de relaciones no causales y no reductoras entre género y la sexualidad, no sólo para asociar el feminismo con la teoría *queer*, como

podrían asociarse dos empresas separadas, sino también para establecer su interrelación constitutiva (Butler, 2002, pp. 336-337).

Una de las críticas que sostiene el movimiento *queer* con respecto a los grupos LGTBI es que estos grupos, abanderados en un discurso, priorizan las luchas dadas desde sociedades primermundistas, las cuales han olvidado las particularidades con las que dicha comunidad puede enfrentarse a otras realidades; ejemplo de ello es que la reivindicación de su sexualidad va de la mano con su raza, religión, etnia, etc. Con ello en mente, en las sociedades periféricas, es trascendental el pensamiento de la ideología *queer*, pues busca inculcar, en el pensamiento del individuo, contenidos en los que dichas reivindicaciones tengan cabida y, bajo las cuales, la identificación de una epistemología tenga mayor impacto a nivel social. En este sentido, es válido hacer una analogía con lo que expone Foucault (2006) en su obra, al decir:

Existen partidos políticos [...] que siguen teniendo el aura de un viejo proyecto que a todas luces abandonó, pero el cual [...] sigue ligado a un proyecto de alumbrar un nuevo orden social y suscitar un nuevo hombre. Dicho partido no puede no funcionar hasta cierto punto como una contra social aun cuando no haga sino reproducir la existente, lo único que hace es canalizar las rebeliones de conducta, suplantadas, contenerlas. (Foucault, 2006, pp. 241-242).

Por lo tanto, para alcanzar una verdadera ruptura con las consecuciones discursivas del poder, es vital replantear una nueva praxis que logre, en gran medida, romper con todo aquello que reproduzca, de manera consecutiva, las mismas formas de control y de dominación, bajo las cuales la estructura mantiene inmersos a todos

aquellos grupos que intentaron hacerle frente. Entre estos, se encuentran los que están en la búsqueda de todo tipo de reivindicaciones por su género y sexualidad bajo las mismas dinámicas propuestas por la estructura imperante. Estos, como se evidenció en la cita anterior, solo logran dirigir y canalizar las reformas que contienen las múltiples luchas de transformación.

Enfocándonos en el caso colombiano y aunque en una primera instancia la legalidad del Estado no tomaba en cuenta la problemática *queer* como una concepción diferente de la lucha LGBTI, la imposibilidad de generar una verdadera contra cultura frente a estas problemáticas se observa al analizar las condiciones bajo las cuales un individuo con una preferencia sexual distinta a la normativizada contaba con garantías, así fuesen mínimas, para defender su posición identitaria. Esto se observa en el Cap. IV de la Constitución política de 1886, donde reza que:

**Artículo 324.** El que ejecute sobre el cuerpo de una persona mayor de diez y seis años un acto erótico-sexual, diverso del acceso carnal, empleando cualquiera de los medios previstos en los artículos 319 y 322, está sujeto a la pena de seis meses a dos años de prisión.

En la misma sanción incurrirán los que consumen el acceso carnal homosexual, cualquiera que sea su edad. (Colombia, 1886).

Posteriormente, con la creación de la constitución de 1991, se intentó fundamentar un Estado laico, que mantuviera la idea de inclusión a todos los sectores de nuestra sociedad; no obstante, las luchas por el reconocimiento de una sexualidad distinta, aun en la actualidad, siguen

siendo bastante problemáticas, ya que la legalidad diverge de la legitimidad de la población civil, que aún no ha logrado una verdadera separación entre sus creencias religiosas y su cosmovisión sobre este tipo de temas. Un ejemplo de ello se observa en la sentencia T-539/94, donde los magistrados Jorge Arango Mejía y Antonio Barrera Carbonell expresan que:

[...] toda consideración basada en la conducta sexual como factor de desigualdad, lleva en sí el germen de la discriminación. La corte, por tal motivo, no debe hacer análisis que partan del supuesto de tratar a los homosexuales como seres distintos a la generalidad de los humanos. (Corte Suprema de Justicia, 1994, web)

Igualmente, en dicho fallo se lee:

Los homosexuales no pueden ser objeto de discriminación en razón de su condición de tales. El hecho de que su conducta sexual no sea la misma que adopta la mayoría de la población, no justifica tratamiento desigual. [...] (Corte Suprema de Justicia, 1994, web).

De esta manera, se pretende hacer un acercamiento a la manera en la que se dan otras situaciones durante el proceso de la modernidad, donde el individuo se ve enfrentado a características tanto económicas como sociales e ideológicas, las cuales caracterizan un proceso histórico concreto. En esto, tanto su participación en la sociedad, como su propia identidad, se ven marcadas por una multiplicidad de factores determinantes, tales como su posición estratificada, su capacidad adquisitiva, el sexo que le es impuesto, etc. De esta forma, la aparición de los mecanismos de identidad de un yo determinado por las instituciones

de la modernidad propicia, en la vida social moderna, la construcción de estilo de vida que adquiere particular importancia.

### **APERTURA AL MERCADO DEL PENSAMIENTO QUEER. ¿EXISTE AÚN LA TRASGRESIÓN?**

Dufour, en su texto *El arte de reducir cabezas*, expone cómo en las sociedades posmodernas los grandes sujetos anteriores le abren paso a un nuevo gran sujeto: el mercado. Y si bien el texto de Dufour tiene una amplitud tal que nos permite abordar el tema desde varias perspectivas, se quisiera traer a colación uno de los pilares del libro ya citado:

Se trata, en resumen, de poner a cada deseo (por definición “sin objeto”), sea el que fuere (de orden cultural, práctico, estético, de distinción real, o falsamente médico, de prestancia, de adorno, sexual...), un objeto fabricado disponible en el mercado de los bienes de consumo. En el relato de la mercancía, cada deseo debe encontrar su objeto. Todo, necesariamente, debe hallar solución en la mercancía. (2007, p. 88).

Lo anterior da cuenta de cómo la mercancía parece omnipotente en todos los aspectos que conciernen al sujeto; así, la diversidad de objetos manufacturados está en aumento constantemente. Ello produce un efecto clave en ese gran sujeto del mercado, a saber, la ilusión de la singularidad. Esta última se da con la manufactura de productos que parecen singulares y que se convierten en insignias que el individuo usa para sentirse único, apunta Dufour (2007), cuando en realidad esa idea de singularidad es la que permite un control efectivo de masas.

Tomando en cuenta lo expuesto, para esta investigación, vale preguntarse si el

movimiento *queer*, cuyo elemento esencial es el de presentarse como opuesto a los sistemas normativos, termina siendo una oposición, no solo a la conceptualización más clásica del género y la sexualidad, sino también al mercado. Puesto que, al analizar la cultura *queer*, surgen dos interrogantes: ¿qué desean? Y ¿en el mercado existe un objeto que tenga correspondencia con la satisfacción de dicho deseo?

Para dar solución a estos interrogantes y con base en lo planteado previamente, podemos afirmar que el movimiento *queer* tiene como deseo la transgresión de los cánones normativos y dicho deseo se suple por medio de una apropiación material distinta del cuerpo: “La identidad, en suma, es el complejo vínculo que establecemos con los demás a partir de nuestra capacidad de expresión corporal” (Gil-Calvo, 2001, p. 41). Así, el uso de atuendos que están por fuera de lo normativo se convierte en la manera en la que dicha materialidad se convierte en un medio para transgredir y, con ello, poder apropiarse de algún tipo de identidad.

Estos elementos permiten considerar una observación ofrecida por Enguix (2017), quien, al analizar casos de protesta de la comunidad *queer* en España, trae a colación lo paradójico que resulta el hecho de que en una cultura que se muestra como la ruptura de los modelos impositivos busca una aceptación en un lugar que presenta lógicas de exclusión en su misma conformación. Así, este tipo de comunidades suelen dejar por fuera a grupos de otras etnias o de posiciones económicas bajas, lo cual tiene como consecuencia la postulación de un tipo de *gay* o de *queer* normalizado. Además, en este texto, se expone cómo, sin importar la definición de sexo o género que pueda tener un *queer*, estos tienen algo que los hace atractivos para

el sistema de mercado: son individuos aptos para el consumo.

Por ejemplo, al estudiar las revistas que empezaron con el tema *gay*, la autora encuentra que, antes de 1970, las revistas hechas por y para personas homosexuales no se sostenían, mas, luego de 1970 y con un auge del movimiento político por parte de estas reivindicaciones, estos medios se empezaron a difundir más, creando formas de consumo basadas en estas identidades. Al mismo tiempo, la adquisición de estas revistas suponía, no solo una mayor difusión de los ideales políticos del movimiento, sino que, a partir de estos medios impresos, también se presentaban artículos de diversa índole, los cuales terminaban por ser registrados y reflejados en la prensa especializada en sus intereses.

La importancia que tuvo el mercadeo en el desarrollo político de la comunidad citada fue tal que Chasin (2000) llega a afirmar que el capitalismo puede habilitar ciertas luchas por derechos, con lo cual, el consumo llega a ser una forma de participación política. De modo que, la relación entre el mercadeo y la constitución de identidad se hace evidente con el apoyo directo que ofrecen algunas empresas a la comunidad, a través de donaciones de dinero. “So at the same time that producers need national markets, they also need specialized markets, and it is in this context that ‘diversity’ has become both a social value (however superficially) and an economic imperative.” (Chasin, 2000, p.149)<sup>1</sup>. Continuando con lo propuesto por esta autora

1 ..... Así, al mismo tiempo que los productores necesitan de los mercados nacionales, ellos también necesitan de mercados especializados, y eso es, en ese contexto, que la diversidad se ha convertido en un valor social (aunque superficial) y un imperativo económico (Traducción del Editor)

encontramos que, en efecto, el reconocimiento de distintas formas de sexualidad y de género, como las defendidas por el movimiento *queer*, equivale al establecimiento de nuevas formas mercantiles que se acomodan a estas culturas emergentes.

Así, por una parte, el desarrollo metodológico de esta investigación incluyó, en una primera fase, la observación y el análisis de algunos lugares concurridos por personas de auto-determinación *queer* en la ciudad de Bogotá –muchos de los cuales eran compartidos por las comunidades *gay*–. Uno de los hallazgos más destacados de esta observación es el desarrollo de un mercado específico alrededor de los centros nocturnos ya establecidos. Si bien la existencia de bares y discotecas no es una novedad, encontrar espacios diseñados específicamente para esta comunidad sí lo es. Igualmente, dentro de la variedad de “bares *gay*” analizados, se encontró que no solo responden al interés de un lugar para una misma comunidad, sino también, al tipo de música, el presupuesto y otros factores.

Un claro ejemplo de esto es Theatron, un bar que tiene código de ropa, es decir, la entrada al lugar está determinada por ir bien vestido; o El mozo y Cabú, bares ubicados en la Zona rosa de Bogotá. Por supuesto, al hablar de clubes nocturnos *queer* o *gay*, hay que mencionar la zona conocida como la sesenta, zona caracterizada por presentar un alto porcentaje de bares con estas temáticas

El exponer la existencia de estos espacios en el contexto capitalino se convierte en la prueba material y social de cómo el reconocimiento de una nueva identidad supone la identificación de lugares donde quienes se identifican en esta identidad pueden congregarse, al tiempo que hace menos marginal la existencia de las comunidades *queer* y *LGBTI*.

Por otra parte, el mercado y su relación con esta comunidad también se han manifestado en diversas expresiones culturales como su protagonismo en el cine arte. En este caso, al realizar una revisión cinematográfica, se encontró que este medio ha sido uno de los focos más importantes de la cultura *queer* para establecer su identidad. Debido a que, algunos directores de cine, como Pedro Almodóvar, se han encargado de llevar a la pantalla grande los conflictos por los que atraviesan estas personas, con respecto a su no identificación con las estructuras de géneros y sexualidad, haciendo trascender historias que podrían parecer banales a simple vista.

Este protagonismo ha permitido que, por ejemplo, la cultura *queer* en Bogotá ha reclamado un espacio cultural denominado “El ciclo rosa”. Este es un espacio ofrecido por la Cinemateca distrital para exhibir muestras audiovisuales que se relacionan con la diversidad de género y sexualidad, cuya trascendencia recae, tanto en la visibilización de estas problemáticas, como en el mercado audiovisual, puesto que se permite la inclusión de nuevos actores y la producción de más muestras audiovisuales.

## CONCLUSIONES

El proceso de identidad *queer* se da bajo la configuración de sociedades contemporáneas que permiten el cuestionamiento de estructuras de género y sexualidad. En el marco de este proceso, se derivan conductas que intentan cuestionar los discursos de poder establecidos desde la hegemonía heteronormativa y se lucha, incluso, contra las posturas propias de organización normativa de la comunidad *LGBTI*. Dado que su episteme es producto del posestructuralismo, esta cultura no podría surgir en un contexto donde un cuestionamiento

amplio de los ejes mencionados no se permitiría: requiere de esa pregunta por la identidad constante y la disponibilidad de cambio de los individuos, propia de sociedades inscritas en la contemporaneidad.

A su vez, la comunidad *queer* es un grupo que halla su reconocimiento en prácticas mercantiles, pues, desde lo investigado, parece que los procesos identitarios actuales no se pueden desligar del sistema capitalista en el que estamos inmiscuidos. Por tanto, hablar de identidad necesariamente nos remite a un estudio sobre cómo esta se legitima o se desenvuelve en las lógicas de consumo, y en el caso particular de lo *queer*, este ha estado determinado, más que otros movimientos, por lógicas mercantiles y publicitarias. Esto, porque su lucha, con el paso del tiempo no excluye necesariamente modos de consumo o producción, ya

que, en ambos procesos, puede determinar preferencias que den cuenta de su identidad, puesto que las mercancías de esta cultura no son iguales a las de lo que se podría denominar de consumo cotidiano.

De esta manera, las teorías *queer* ponen todo en duda y no hay consenso alguno, pues estas teorías rechazan verdades absolutas al proponer que las identidades no llegan a ser estáticas y que deben ser caracterizadas por la posibilidad de cambio. Este postulado imposibilita un desarrollo constante de parámetros que funcionen como base en el movimiento, lo cual hace que sea más difícil encontrar características esenciales al movimiento, imposibilitando que dentro de un análisis histórico se mantengan propiedades periódicas que conserven un hilo conductor que refuerce su asimilación como grupo.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Colombia. (1886). *Constitución política 1886*. Recuperado de: <http://bit.ly/2XBg8hh>
- Colombia. (1991). *Constitución política de Colombia 1991*. Recuperado de: <http://bit.ly/2JFWdqf>
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Chasin, A. (2000). Interpretations: a cultural study of the relationship between the gay/lesbian niche market and the gay/lesbian political movement. *Cultural Critique*, (44), 145-168.
- Corte Suprema de Justicia. (30 de noviembre de 1994). *Sentencia T-539/94 Derechos fundamentales de los homosexuales [MP. Vladimiro Naranjo Mesa]*. Recuperado de: <http://bit.ly/2X3l8XJ>
- Dufor, D. R. (2007). *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Enguix, B. (2017). Protesta, mercado e identidad en las celebraciones del Orgullo LGTB en España. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, (73), 165-186.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de cultura económica.
- Gil-Calvo, E. (2001). *Nacidos para cambiar. Como construimos nuestras biografías*. Madrid: Taurus.





# EL PASO DE UN PUEBLO A UNA METRÓPOLI:

MODA Y MODERNIDAD EN LA MEDELLÍN  
DE 1900 A 1930

---

**LEIFER HOYOS MADRID**

ESTUDIANTE DE HISTORIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE MEDELLÍN

lhoyosm@unal.edu.co

## RESUMEN

Esta narrativa empezó como un esfuerzo por desentrañar y ahondar las ideas de modernidad en torno al cuerpo vestido y al incipiente sistema de la moda en Medellín entre 1900 a 1930. A lo largo de la indagación de fuentes y la alimentación de conceptos, se creó una serie de hipertextos que conectan las imágenes encontradas en la revista *Letras y Encajes*, y en pinturas y fotografías, elementos que se compararon entre sí y se cruzaron con imágenes del cine que han recreado vestuario de época. Finalmente, se construyó un relato a partir de documentos de archivo, y fuentes gráficas y visuales, los cuales dan cuenta de cómo la moda estuvo asociada a nuevos valores vinculados a la modernidad, que en estas tierras no fueron fruto de un pensamiento filosófico ilustrado, como en Europa y Estados Unidos, sino que más bien se vieron como una traspolación de conceptos sobre otras mentalidades.

### Palabras

**clave:** *moda, modernidad, apariencia, ciudad, consumo.*

### Keywords:

*fashion, modernity, appearance, city, consumption.*

## ABSTRACT

This narrative began as an effort to unravel and deepen the ideas of modernity around the clothed body and the fledgling fashion system in Medellín, between 1900 and 1930. Throughout, the investigation of sources and the feeding of concepts, a series of hypertexts that connect the images found in the magazine *Letras y Encajes*, and in paintings and photographs, elements that were compared to each other and intersected with images from the cinema that have recreated period costumes. Finally, a story was constructed from archival documents, and graphic and visual sources that show how fashion was associated with new values linked to modernity, which in these lands were not the result of an enlightened philosophical thought, as in Europe and the United States, but rather they saw themselves as a transposition of concepts on other mentalities.

A medida que se hizo un recorrido por varios archivos de la ciudad de Medellín, fijé la mirada en la Biblioteca Patrimonial de la Universidad EAFIT, donde me topé, cara a cara, con el material originario de la revista *Letras y Encajes*, editada por Teresa Santamaría de González, Alicia María de Echevarría, Sofía Ospina de Navarro y Ángela Villa. Esta se constituyó como la primera revista de moda femenina en Medellín de corte conservador progresista; en ella, se hablaba de cocina, el cuidado de los hijos (puericultura), la atención del hogar y el cuidado de sí misma, lo cual incluía la moda y el vestir.

Recordé, entonces, que el Laboratorio de Fuentes de la Universidad Nacional, sede Medellín posee la digitalización casi completa de sus números, desde 1926 hasta 1959. Allí, me encontré con ilustraciones de figurines y fotografías impresas de mujeres de la élite local y extranjera; sin embargo, mi foco de atención se dirigió, sobre todo, a los artículos e imágenes que poseían un afrancesamiento del mundo medellinense en la época de interés.

Las imágenes sirvieron como evidencia de aquellas descripciones dadas por las editoras y escritores, con respecto al acomodo y al uso de las modas francesas e inglesas en Medellín. El abandono de esas ideas de orden colonial e hispanista supuso una amalgama de estilos y apariencias que arrojaron, sobre las corporalidades, la transición cultural, industrial y geoespacial que estaba teniendo Medellín.

El historiador Eduard Fuchs (2016) planteó que la moda se instala donde quiera que lo haga la industrialización capitalista y que, en la medida en que progresa y se introduce en cada país, los trajes regionales específicos desaparecen, cediendo su lugar al uniforme internacional del orden social burgués.

Eso es precisamente lo que ocurría en estas calles que otrora transitaban mujeres

mestizas, indias, negras y, en menor medida, españolas peninsulares, caminando hacia la iglesia con profunda solemnidad, ataviadas en sus pañolones negros, a la usanza de las matronas españolas, los cuales caían lacónicos sobre sus cabezas –tal vez como emulación de esa corte austera de los Habsburgo, que había dominado la monarquía española durante varios siglos–. Estas mujeres, ahora con la irrupción del mundo moderno, se liberaron en buena medida de las normas eclesiásticas para seguir el dictado de París y, posteriormente, el de Hollywood.

Muy a su manera, Aída Martínez Carreño, en su texto “La prisión del vestido, aspectos sociales del traje en América” (1995), presenta un análisis vestimentario con diversas fuentes, como documentos de archivo, grabados, pinturas... Todo aquello que permita entender que el vestido no es mera superficialidad, sino que también está anclado a dinámicas sociales, económicas y políticas que terminan configurando las formas de la exterioridad.

A través de esta pauta investigativa, se evaluaron e interpretaron secciones de la *Revista Letras y Encajes* de los años 1926 a 1930, particularmente de la sección *La Tirana del siglo xx*; una pintura de Eladio Vélez (*Mujer con piel*, 1927); fotografías del Archivo personal del Restaurante y Repostería El Astor (Nuestra herencia -1930, s.f.); una foto de Melitón Rodríguez; imágenes de la moda internacional, las cuales incluyen fotografías e ilustraciones de moda (1929); fotogramas de la película *Titanic* (1997), y un documento del Archivo Histórico Judicial de Medellín (1918). En ellos, el vestido aparece como un objeto suntuario y de ostentación, así como una forma de socialización y adaptación de los valores del cambio introducidos por ese fenómeno llamado modernidad.

El período de tiempo en el que se encarna la narrativa trazada en este escrito (1900 a 1930) permite visualizar los cambios que atravesó Medellín, pues se dejaba atrás el pasado de una villa colonial que había iniciado un tránsito a un pueblo grande. A lo largo de esos primeros treinta años del siglo xx, las calles comenzaron a afrancesarse de la mano de los gustos y las costumbres. Empero, este cambio no solo se evidencia en los estilos vestimentarios, sino también en los arquitectónicos, que fueron influenciados por el *Art nouveau* y el *Art déco*, materializados por las manos artesanas de la Escuela de Artes y Oficios, obra de la Sociedad de Mejoras Públicas de Medellín (1899). No es extraño que esto suceda a la par que la industrialización y la consolidación de fábricas textiles como la Compañía Colombiana de Tejidos (1907), propiedad de la familia Echavarría, la Fábrica de Hilados y Tejidos del Hato (Fabricato), comprada posteriormente por *Echavarría y Cía* (Sociedad de Mejoras Públicas de Medellín, s.f., web).

Si a esto sumamos las medidas proteccionistas del presidente Rafael Reyes en su quinquenio (1904-1909) a favor de este tipo de industrias, como lo evidencia la siguiente cita del profesor Cruz Bermeo: “Se habían liberado las importaciones de materias primas como hilos, hilazas y colorantes lo cual fortaleció la calidad del hilado y por ende la de los tejidos resultantes y les permitió competir en calidad frente a otros productos extranjeros” (2012, p. 48). Esto facilitó que las industrias textiles nacionales, como Fabricato y Coltejer, alcanzaran un alto crecimiento, cuyo auge sería en los años 50, con el llamado boom textilero.

La historia suele ser un conglomerado de procesos sociales y culturales, donde los cambios y las transformaciones no suelen ser espontáneas *per se*, sino que

son el resultado de múltiples factores. Es por esto, quizá, que hablar de un concepto de moda en Medellín sea algo reciente: la moda está conectada al surgimiento de la ciudad, a los modos de producción burgueses que comenzaron en Europa a finales del siglo xiv y comienzos del siglo xv, aproximadamente, y que fueron consolidados a lo largo del siglo xix, gracias a la Revolución Industrial en Inglaterra y al fortalecimiento del espíritu del capitalismo.

No obstante, aquí, estas transformaciones socioeconómicas y culturales iniciaron a mediados del xix y se afianzaron en la segunda década del xx; incluso coinciden con la invención de la pintura antioqueña, que tiene un sello propio y se ha diferenciado de las herencias coloniales del arte religioso español. Esta separación de estilos está ligada a las prácticas de representación de los cuerpos en la pintura y, por ende, del vestido y la moda. Ese registro de los cuerpos de Francisco Antonio Cano, huella de la Colonización Antioqueña, está manifiesto en la *Pintura Horizontes* (1913). Cabe señalar que no solo los cuerpos campesinos o en transición son llevados al bastidor, sino también los cuerpos de los ciudadanos que abundan en los salones. La pintura al óleo *Estudio del pintor* (1885) del mismo autor deja en claro que hay una revolución del consumo vestimentario y de las importaciones francesas que llegaban a la ciudad y al país, así como el choque de prácticas culturales entre ese mundo rural y ese novísimo mundo urbano.

Para hablar de un consumo de moda, debe crearse, ante todo, un sistema que posibilite ese consumo, una clase especializada de compradores, productores y exhibidores; un afán por lo nuevo, algo que irrumpa las tradiciones y se inserte en el círculo de las novedades... formas de operar de la moda moderna. En consecuencia, para crear un perfil sobre quienes consumieron moda en

Medellín entre 1900 y 1930, deben aclararse unos términos y afianzarse otros.

Lo primero que debe desmontarse es la idea de una aristocracia antioqueña, ya que, como lo define Norbert Elías, una clase aristocrática está determinada por:

El rango, el cargo hereditario, el abolengo de una “casa” el dinero que uno poseía o recibía del rey, el influjo cabe la *maitresse* o los ministros, la pertenencia a una clase particular, el mérito como general de un ejército, el *esprit*, la buena conducta, la belleza del rostro, etc. Todo se combinaba en el individuo y determinaba su posición en la jerarquía inmanente de la sociedad cortesana. (1996, p. 136)

En Antioquia, y en general el territorio nacional, hasta mediados del siglo xx la población era esencialmente campesina y rural. Esto no significa que no hayan existido campesinos con grandes dominios de territorios o propietarios de haciendas –en efecto los había–, pero estos no poseían códigos sociales que implicaran unos modos muy distintos de relación con los de menor poder adquisitivo, ya que se saludaban sin mucha pompa y distinción unos y otros. Salvo, quizás, en las grandes haciendas caucanas, como la que describe tan bellamente Jorge Isaacs en su obra *La María* (1869), las diferencias sociales y culturales entre blancos y negros remitían a formas de distinción más allá del color de la piel y los bienes materiales. Por lo demás, el hecho de tener trabajadores o jornaleros – como se llamaba a quienes se encargaban de cosechar y labrar la tierra– no convertía a un campesino terrateniente en aristócrata.

.....  
1 El autor emplea el término casa para referirse a ella como sinónimo de familia, clan o grupo familiar de alto rango.

Desde mediados del siglo xix, las costumbres campesinas y rurales vivieron cambios y transformaciones que se acentuaron a finales del siglo xix y principios del xx; de esta manera, los mineros provenientes del norte de Antioquia y quienes empezaron a enriquecerse, migraron con sus familias a Medellín, esta, por aquel entonces, apenas despuntaba como una ciudad moderna. De ahí, surgió la necesidad de crear un nuevo sistema de relaciones, no tan influenciadas por la moral cristiana, sino por las normas de urbanismo consignadas en determinados manuales, como el famoso *Manual de urbanidad de Carreño* y, más adelante, *Cromos y Letras y encajes*. Estos nuevos códigos, influenciados por la moda, determinaron cierto *ethos* en la clase campesina que aparecía en escena.

En los espacios públicos, se les exigía a los hombres llevar siempre saco, camisa, corbata y sombrero, mientras que las mujeres debían llevar cubierta la cabeza con sombrero o mantilla en la iglesia. La regla general de urbanidad imponía el mantener la cabeza y las manos cubiertas; así, el juego de accesorios femeninos debe pensar en sombrero, cartera, sombrilla y guantes. (Garcés-Montoya, 2004, p. 87).

Esa nueva clase venida del campo y que empezaba a tomar forma en la ciudad puede nombrarse como una “aristocracia de pose” o “un campesinado burgués” que, por medio de perfumes, paños, sedas y tacones provenientes de un París que atravesaba la *Belle Époque*, provocó una importación de gustos y modales. En esencia, el fenómeno se redujo más a una imitación que a una gran transformación en la historia de las mentalidades locales. Esto, porque las costumbres de una sociedad pacata, conservadora, tradicional y moralista siguieron imperando en los imaginarios de esa nueva clase, que pretendió posar como la aristocracia

francesa e inglesa, heredera de una nobleza en decadencia, pero, al fin y al cabo, poseedora y dueña de un sistema de relaciones entre unos y otros. Para esta, no se trataba de un simple envase o disfraz: la Duquesa de Windsor no imita ser la Duquesa de Windsor, lo es por tradición y por linaje.

La mujer de alguno de los mineros que se asentaron en Medellín, o cualquiera de las mujeres que Carrasquilla inmortalizó tan descriptivamente en sus novelas urbanas – este es, por cierto, uno de los primeros en este género literario en Colombia–, busca lavar su linaje campesino con las colonias francesas, y ataviarse con los suaves y pesados terciopelos que embellecieron los cuerpos de las mujeres en los inviernos europeos, combinados con suaves abrigos de lince y martas cibelinas (*Martes zibellina*). Estos hacían sudar a las mujeres medellinenses, quienes buscaban, a toda costa, vivir ese chic francés, tal como lo referencia el escritor de este fragmento en una edición de 1930 en *Letras y Encajes*:

Una señora inglesa, viendo pasar una señorita con una piel cruzada sobre el vestido nos preguntó: ¿Por qué se cuelgan las muchachas aquí, esos cueros de lobos, zorros, perros y gatos con tanto sol y calor? —Pues señora se las ponen para mostrarlas y mostrarse ellas, como en vitrina. (Mago, 1930, p. 757)

Los usos de las pieles son un síntoma de la imitación de las modas europeas (inglesas-parisinas), por parte de las medellinenses, en su búsqueda irremediable por lucir elegantes y refinadas, a la usanza de sus contemporáneas francesas. Su uso señala la imitación por la imitación, no por un sentido consciente del vestir ligado a un cambio de mentalidad, salvo, quizás, en el caso de algunas mujeres o líderes

sindicales como Betsabé Espinal o María Cano, quienes, con su corte a la *garçone* y el uso de trajes sastres y vanguardistas fieles a las modas francesas del momento, hicieron de la moda una aliada en su lucha social por los derechos de las mujeres obreras. Pero, en general, los círculos de élites no adoptaron la moda como una política social, sino más bien como una transformación o una política de la apariencia. Así, el uso de pieles y otras modas de este tipo se halla descontextualizado, tal y como lo señala el párrafo anteriormente citado de la mujer inglesa, quien se sorprende al ver desfilando por las calles a plenitud del día a mujeres ataviadas con estas prendas, en medio de una zona intertropical como Medellín.

Moda y modernidad son conceptos indisolubles en la transformación urbana y cultural de Medellín en el período abarcado por esta narrativa. La modernidad en Medellín y en el resto del país fue dada, en gran medida, por un discurso visual asociado al consumo y a los productos foráneos que ingresaban a la vida material de las personas.

Las empresas extranjeras debieron empezar por desarticular y deslegitimar el mundo imaginario de una sociedad fundamentalmente tradicional, esto es, sustentada sobre vínculos sociales orgánicos, así como sobre las ideologías de la Iglesia y de una aristocracia terrateniente cuya visión del mundo y de la vida era, en gran medida, feudal [...] Se trataba entonces de allanar el camino, de crear y de contribuir a crear las condiciones de participación del país en el “libre juego” de la oferta y la demanda que se llevaba a cabo en el mercado mundial y que, al parecer, generaba beneficios para todos los que en este juego participaban. (Villadiego, Bernal & Urbanczyk, 2006, pp. 161-162).

No solamente los productos de higiene personal que recién entraban en el consumo cotidiano se promovían: productos más extraños para el habitante de a pie eran los que se difundían en los anuncios de las zapaterías. Los zapatos eran apenas conocidos por los habitantes de la ciudad en transición; por ello, el calzado fue una costumbre vestimentaria que no logró democratizarse netamente en Colombia hasta los años 70. Incluso, hoy existen pueblos y localidades del país, donde estos apenas se ven, son mirados con extrañeza y su uso no es algo que pertenezca a la cotidianidad de sus territorios.

La modernidad y la civilización parecían estar ligadas intrínsecamente al calzado; así lo expresa Jorge Mario Betancur en su texto *Moscas de todos los colores barrio Guayaquil de Medellín 1894-1934*, en el cual dice que este fue un objeto que civilizó prácticas y costumbres ancladas a la ruralidad de la población, donde el calzado que se conocía con mayor difusión eran las alpargatas o quimbas, fabricadas artesanalmente con fibras de fique y suela de caucho:

A la insoportable comezón producida por la nigua, animalito que buscaba nido entre los dedos del pie, los cruzados del uso del calzado agregaron otras especies alarmantes sobre la inveterada costumbre de andar descalzos [...] El zapato, por su parte, ayudó en la tarea. Además, generó nuevas maneras de vestir y desplazó al territorio del olvido las patas rudas de los habitantes de la ciudad: El uso del calzado, que a decir verdad es reciente por acá en la clase inferior, está obrando el prodigio de reducir el tamaño de los pies, que antes era un tanto desrazonable. (Betancur, 2000, pp. 82-83).

De esta manera queda esbozado que la modernidad, más que un discurso

filosófico ilustrado, generado por el pensamiento europeo, como un método para sacar del atraso a los otros pueblos que no se encontraban en las mismas condiciones socioculturales y políticas, termina reduciéndose a las prácticas de las corporalidades. Formas tan sencillas como calzarse, peinarse, bañarse y vestirse, que están presentes inminentemente en los círculos de la moda, a su vez no pueden disociarse de la hegemonía cultural de un orden mundial.

El estilo *garçon* o estilo chico, denominado así por el corte de cabello que adoptaron las mujeres para imitar a *Madmoiselle Chanel* y que puede rastrearse en la pintura *Mujer con piel* de Eladio Vélez (1927), deja ver una figura ambigua y un traje femenino que se acercaba, mucho más, a la figura del traje masculino, el cual se empezaba a caldear en el guardarropa de las mujeres de Medellín, bien sea por imitación, o porque, en realidad, su uso denotaba una consciencia del papel de opresión de la mujer con respecto al varón.

**Imagen 1.** *Mujer con piel* de Eladio Vélez, óleo sobre lienzo, 1927, en el Museo de Antioquia.

**Fuente:** Piedrahita (2019, web).

El vestido de la mujer, como se evidencia en *Letras y Encajes*, empezó a caracterizarse por los siguientes elementos:

Ensamblados de sport cuatro piezas, blusa o sweater, chaleco, abrigo y falda. Tejidos con rayas horizontales en negro, blanco y gris, verde y amarillo. Sweaters en jerséis lavables...Vestidos de tenis sin mangas en piqué de seda con chaquetas de lana. Vestidos sastres en lanas de vivos colores, chaquetas cortas y completamente ajustadas al talle, blusas de lino finísimo (“La moda actual”, 1929, p. 581).

**Imagen 2.** Figurín femenino.

**Fuente:** “La moda actual”, 1929, p. 581.

La moda local seguía dominada por los estilos franceses: el aire de Coco Chanel, Jean Patou y Madame Lanvin se hizo sentir en la elite antioqueña que seguía de cerca las tendencias parisinas. Las editoras de *Letras y Encajes* y otras mujeres de élite habían visitado París y se mantenían al tanto de los alocados cambios que se estaban dando en la apariencia femenina. Las formas y los patrones que estos personajes implementaron fueron liberadores para el cuerpo de las mujeres, oprimidas por la normativa del corsé, una herencia del largo siglo XIX. Por lo tanto, el detrimento del cuerpo de las mujeres –a manos del corsé– es el inicio del traje moderno femenino, un producto creativo y cultural de las grandes modistas francesas, especialmente Chanel, Lanvin y Vionnet.

La implementación de siluetas más frescas, unidas a prácticas deportivas pone de manifiesto esos gustos sociales por el deporte, dispositivo indispensable para el control de los cuerpos y la promoción de ciertas siluetas corporales. Por ejemplo, Chanel impuso una nueva estética, al desplazar las corporalidades regordetas de la burguesía industrial que podrían rasarse incluso en las pinturas del barroco de Rubens o en las mujeres de Goya, y las cambió por la delgadez característica de las clases trabajadoras mal alimentadas; hizo de su físico un patrón de emulación corporal en hombres y mujeres. Esto se complementó con descubrimientos científicos sobre los usos del deporte y las prácticas de cultura sana que desplazaban el sedentarismo y propendían por una vida más activa, los cuales influyeron notablemente en el giro de la estética corporal hacia la delgadez, aguzada solamente en la segunda mitad del siglo XX.

**Imagen 2.** El estilo de Chanel, dibujo original por Karl Lagerfel, Chanel.

**Fuente:** Monoky (2011, web).

La modernidad se establece como un concepto que daba prioridad a lo nuevo y al progreso, desechando las prácticas costumbristas asociadas a lo viejo. Esta, en efecto, instauró nuevos cánones en el vestir y en las siluetas corporales, pero hubo rasgos que ni el inicio de la democratización del calzado ni la moda francesa de vanguardia pudieron borrar. Estos rasgos riñeron con los nuevos cánones y, en algunas ocasiones, terminaron secundándolos. Un ejemplo de dicho fenómeno fue la apariencia femenina dominada por la delicadeza, anclada a las concepciones renacentistas de esta. “Leche ácida hace un delicioso efecto como tónico sobre la piel, dejándola suave y sonrosada” (“Embellécamosmo”, 1929, p. 581), recomendaba la mencionada revista para el año de 1929.

De esta forma, el cuidado del rostro se ha constituido como uno de los atributos más importantes de belleza femenina en el mundo occidental, tal como lo expresa el historiador George Vigarello (2005):

La belleza del mundo, cuyas regiones etéreas representarían la perfección, sirve en este caso de modelo a la belleza del cuerpo; en el siglo xvi, el cielo cósmico y el cielo corporal se corresponden. El busto, el rostro, las manos serán los únicos lugares que apelarán a la estética física, al descubrirse “principalmente en una parte, a saber, la parte superior, que mira hacia la luz del sol” Tienen una “proximidad con la naturaleza de los ángeles” (p. 21).

Estas cualidades se mantienen aún entrado y avanzado el siglo xx, donde una serie de trucos y recetas son puestos en práctica para que la apariencia del rostro de las mujeres sea un lugar de la belleza, entendida como algo que suscita gracia, bondad y claridad. Estos son atributos platónicos y cristianamente marianos, que, desde tiempos coloniales, se instalaron en

las concepciones de la mujer neogranadina y, posteriormente, republicana. Ellos, combinados con los juegos de la moda parisiense, consolidaron el prototipo de la mujer antioqueña y colombiana.

Bajo el panorama político-económico, la modernidad se tejió, no solo como el sueño de una revolución inacabada que quiere transformar un país agroexportador, insertado en una economía extractiva, y dar el salto hacia una economía industrial, como lo buscó hacer la Revolución de López Pumarejo hacia 1936; sino también permeó el ámbito de la corporalidad: los ideales estético-corporales que otrora se mantenían bajo el dominio de la religión ahora habían pasado al dominio del deporte, la medicalización y las revistas femeninas.

Indudablemente, los estudios acerca del cuerpo y del traje en Colombia son apenas reconocibles en el marco de la historiografía nacional, bien sea porque las fuentes escasean, bien porque no se cuenta con instituciones sólidas, como museos especializados o centros de estudio dedicados esencialmente a la conservación de este tipo de patrimonio material, bien porque, como lo refiere Gilles Lipovetzky en el *Imperio de lo efímero*:

La moda no cesa de acelerar su normativa escurridiza, de invadir nuevas esferas, de atraer a su órbita a todas las capas sociales, a todos los grupos de edad, deja indiferentes a aquellos cuya vocación es explicar los resortes y funcionamiento de las sociedades modernas. La moda es celebrada en el museo y relegada al trastero de las preocupaciones intelectuales reales: está en todas partes, en la calle, en la industria y en los media, pero no ocupa ningún lugar en la interrogación teórica de las mentes pensantes (1990, p. 9).

Se cree que su objetivo pertenece a otras capas menos profundas de la sociedad y se ignora la profundidad de la apariencia, como lo señala Claudia Fernández Silva, doctora en Diseño de la Universidad de Caldas en un texto homónimo donde explica que:

En contraste con las acusaciones de que el diseño es pura cosmética, se presentan algunas voces que intentan explicar la importancia y las razones de ser de la apariencia de los objetos, demostrando que son muchas las condiciones que aportan a ese aspecto final de los productos. Petra Kellner (2008) enuncia varios factores como los presupuestos perceptivos, los hechos históricos, las condiciones sociales y culturales, estándares técnicos, las imágenes sociales rectoras, las normas estéticas y dominantes. (2013, pp. 139-140)

Quedan, así, varios aspectos en los que se puede ahondar con respecto a la configuración de la indumentaria, de las prendas y de las dinámicas de la moda en nuestra sociedad; a cómo ese fenómeno inextricable de la modernidad convivió con nuestras antiguas prácticas culturales; a cómo esto afectó las nociones de corporalidad entre los habitantes, y cómo se hibridaron con las ya existentes sociedades híbridas –como las llamará Canclini más adelante, como adjetivo para nombrar la identidad diversa de las metrópolis latinoamericanas–.

## COMENTARIOS FINALES

Este trabajo posibilitó una indagación sobre el concepto de cuerpo y vestido en Medellín de 1900 a 1930. Desde allí, se emprendió una búsqueda por el valor de uso, de cambio, de pose y de representación en la interpretación de las fuentes –desde pinturas

hasta declaraciones judiciales–, hallando en todas ellas una apreciación emocional y económica por el objeto vestimentario, como la de aquella mujer de nombre Marina Llano, quien declaró ante un juzgado de Medellín, en 1918, una lista de bienes, en la cual el 80 % de los objetos son vestidos u ornamentos evaluados en 52.13 pesos de la época<sup>2</sup> (Sumario delito robo, 1918).

Sumado a esto, se puede resaltar la influencia de la moda francesa tanto en el vestido, como en las costumbres sociales; el reflejo de un nuevo público al que le apetecía ir, mucho más allá de las ceremonias eclesiásticas que prevalecían en las villas y pueblos; el deseo de novedad que desembocó en la instauración de cafés, pastelerías y reposterías, como el Astor –emplazada en el Bulevar de Junín, donde hoy permanece una fotografía ampliada de los años treinta

.....

|   |   |
|---|---|
| 2 | 2 dos triples 7 pesos                   |
| 1 | un espejo con marco amarillo 1 peso     |
| 1 | un espejo con marco de lata 0.35 pesos  |
| 3 | pares de zapatos 3 pesos                |
| 1 | un vestido azul claro 3 pesos           |
| 1 | un vestido rosado 2 pesos               |
| 1 | un saco estilo sastre 4 pesos           |
| 1 | un corsé 1 peso                         |
| 1 | una peinilla imitando marfil 0.55 pesos |
| 2 | dos calzones para mujer 1 peso          |
| 1 | un sombrero borsalino 2 pesos           |
| 1 | una toalla grande 0.50                  |
| 1 | una bata blanca de etamina 0.50         |
| 1 | una falda de alpaca 3 pesos             |
| 1 | una falda de seda 1.50 pesos            |
| 1 | un traje nuevo de seda 5 pesos          |
| 1 | un traje de etamina claro 2 pesos       |
| 1 | un traje de etamina rosado 2 pesos      |
| 4 | cuatro túnicas 4 pesos                  |
| 1 | una persiana 3 pesos                    |
|   | En dinero 5.83 pesos                    |
|   | Suma 52.13 pesos                        |

que retrata la pose de una mujer sirviendo a otras dos mujeres-. Esta imagen posibilita la creación de un hipertexto de gran similitud con los detalles de los gestos y atavíos, en relación con los fotogramas de la película *Titanic*, particularmente, las escenas de la mesa y la cena en la cubierta de clase alta, ambientada en 1912 y producida en 1997.

**Imagen 4.** Fragmento de la fotografía Frances Fisher como Ruth DeWitt Butaker en la película “Titanic” (1997).

**Fuente:** Poff, J.-M. (2017, web).

**Imagen 5.** Detalle de fotografía Restaurante y Repostería Astor, Medellín, 1930 aprox.

**Fuente:** Archivo personal.

El cine, como dispositivo técnico y estético de la sociedad de masas, ha logrado traducir el lenguaje de épocas pasadas en minutos. Los directores de arte y los diseñadores de vestuario escénico llevan el peso de resucitar visualmente el pasado, de viajar en el tiempo y crear, por unos instantes, una época que bien puede distar

del presente: dos mil años atrás, cien o cincuenta, para que los actores y actrices encarnen ese pasado en sus corporalidades y traduzcan, en sus gestualidades el tiempo del ayer. Un tiempo en el que el vestido evidencia más de lo que ambienta, las costumbres, los prejuicios y los valores mejor que ningún otro elemento. Así, los fotogramas de *Titanic*, de James Cameron (1997), puestos en contraste con la fotografía del Astor (1930), dejan ver esa relación profunda entre los tiempos y las costumbres de ese nuevo público burgués que había generado la modernidad y la Revolución Industrial comenzada ya casi un siglo atrás.

Esa correlación de prácticas se convirtió en uno de los logros más importantes de esta investigación: el notar cómo los movimientos y los sucesos no son aislados, sino que responden a dinámicas de orden global y replican el patrón centro-periferia. A pesar de esto, por las condiciones históricas específicas, también se van creando amalgamas propias de eso que, más adelante, se gestará como identidad latinoamericana o identidad regional. La modernidad vista desde América Latina y sus choques con las antiguas formas de socialización coloniales, así como la transición de este continente a ella y su instauración, son algunas hebras que acá se busca tocar en clave de moda.

Aún queda por resolver la materialización gráfica y detallada tanto de las descripciones de la declaración del juicio, como de aquellas que ofrecen los artículos de la revista *Letras y Encajes*; puntualmente, los que están asociados a los nombres extranjeros de las paletas de colores presentes en los vestidos y reportajes, así como su asimilación local. De esta manera y junto a un análisis más exhaustivo sobre estos documentos, representar visual y fidedignamente lo que hay allí, ya sea en ilustraciones o en pinturas, permitiría la

creación y construcción de un panorama, no desde el blanco y negro –como lo reflejan la litografía y la fotografía de la época–, sino sobre las bases de lo ya existente. De ahí que sea necesario descubrir cómo hacer que estos textos cobren fuerzas cromáticamente visibles, que respalden lo descrito por las fuentes, ayudando a crear una narrativa más amplia de la historia del traje local que aún falta por hilar y deshilar.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- “Embellézcámonos”. (1929). En: *Letras y Encajes*, (35), 581. Recuperado de: <http://bit.ly/2NRIGPR>
- “La moda actual”. (1929). En: *Letras y Encajes*, (35), 581. Recuperado de: <http://bit.ly/2NRIGPR>
- “Nuestra historia – 1930”. (s.f.). En: *El Astor*. Recuperado de: <http://bit.ly/2Jmg246>
- Betancur, J. M. (2000). *Moscas de todos los colores. Barrio Guayaquil de Medellín 1894-1934*. Colombia: De Narváez & Sánchez.
- Cruz Bermeo, W. (2012). *Historia de la moda. Tomo 2: referentes y siluetas del siglo xx*. Barcelona: Inexmoda.
- Elias, N. (1996). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de cultura económica.
- Fernández Silva, C. (2013). La profundidad de la apariencia: el vestido en el debate entre el arte y el diseño. *Poliantea*, 9(16), 139-140.
- Fuchs, E. (2016). Enruanados y filipichines. En: W. Cruz Bermeo. *Grandeza, rastros de la moda internacional en Medellín* [Exposición]. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Garcés-Montoya, Á. P. (2004). *De-venir hombre...mujer, paso de la Villa de la Candelaria a la ciudad de Medellín, 1900-1940*. Medellín: Universidad de Medellín.
- Lipovestsky, G. (1990). *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Mago. (1930). Adornos y pieles. En: *Letras y Encajes* [CD], 757. Archivo digital de la Unidad de Memoria del Laboratorio de Fuentes Históricas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- Martínez-Carreño, A. (1995). *La prisión del vestido, aspectos sociales del traje en América*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana.

- Monoky, A. (2011, 01 de octubre). Karl Lagerfeld grows his empire. En: *Architectural digest*. Recuperado de: <http://bit.ly/2YoBLIa>
- Piedrahita, L. (2019, 04 de julio). Alfabetizar los sentidos En: *Letras anónimas de El colombiano*. Recuperado de: <http://bit.ly/2GaeDNo>
- Poff, J.-M. (2017, 13 de julio). Así es como luce el elenco de “titanic” exactamente 20 años después. En: *BuzzFed*. Recuperado de: <https://bzf.d.it/2JIGsNI>
- Sociedad de Mejoras Públicas de Medellín. (s.f.). Nuestra historia. En: *SMP - Sociedad de Mejoras Públicas*. Recuperado de: <http://bit.ly/2Js7LNg>
- Sumario delito robo. (1918). *Ofendidos Marina Llano, Rebeca Cardona y Cristóbal Jaramillo*. En: Laboratorio de Fuentes Históricas Unidad de Archivo Fondo Archivo Histórico Judicial de Medellín, Universidad Nacional de Colombia sede Medellín, Medellín, Colombia.
- Vigarelo, G. (2005). *La belleza revelada, siglo XVI, Historia de la belleza: el cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Villadiego, M., Bernal, P. & Urbanczyk, M. (2006). Publicidad y modernidad en Colombia: apuntes para una comprensión del relato publicitario de la modernidad”. *Signo y Pensamiento*, 25(49), 161-169. Recuperado de: <http://bit.ly/2S7tLjo>



---

La revista **SIGMA** se terminó de imprimir en las instalaciones de GRACOM Gráficas Comerciales ubicada en la Ciudad de Bogotá, Colombia en la carrera 69K n° 70-76 en el mes de Enero de 2020. El tiraje es de 300 ejemplares en papel Bulky.

Las familias tipográficas usadas fueron:  
FedraSerifB Book  
Fedra Sans Std



