

CUERPOS EN TRANSICIÓN

CUERPOS Y ESTÉTICAS EN LA
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN

Harry Soria Galvarro Sánchez de Lozada





Funproeib
Andes

CUERPOS EN TRANSICIÓN

Cuerpos y estéticas en la
Universidad Mayor de San Simón



CUERPOS EN TRANSICIÓN

Cuerpos y estéticas en la
Universidad Mayor de San Simón

Harry Soria Galvarro Sánchez de Lozada

Septiembre, 2024

© FUNPROEIB Andes

Directora ejecutiva FUNPROEIB Andes

Nohemi Mengoa de Vargas

Coordinador de proyectos

Carlos Esteban Callapa Flores

Coordinador de la investigación

Harry Soria Galvarro Sánchez de Lozada

Investigadoras Juniors

Valeria Alejandra Romero Seleme

Carolina Herrera

Comité editorial

Inge Sichra, Luis Enrique López y Sebastián Granda

Diagramación

José M. Ledezma | Inambu Comunidad Editorial | +591 74624874

FUNPROEIB Andes

Calle Néstor Morales N° 947

Entre Aniceto Arce y Ramón Rivero

Edificio Jade, 2° piso

Teléfonos: (591) (4)4530037 - 77940510

Página web: <http://www.funproeibandes.org/>

Correo electrónico: fundación@funproeibandes.org

Cochabamba, Bolivia

Primera edición: Cochabamba, septiembre de 2024

ISBN: 978-9917-9638-0-6

Depósito Legal: 2-1-3457-2025

La reproducción parcial o total de este documento está permitida, siempre y cuando se cite la fuente y se haga conocer a la FUNPROEIB Andes.

A Phuyuky, Limli, Luri e Ibiramis principios sin final.

Contenido

Introducción	11
1. Consideraciones teóricas de partida	15
1.1. Aplicación metodológica en la investigación	22
2. El cuerpo como categoría histórica	24
2.1. Cuerpo y alma, la dualidad religiosa	25
2.2. Medicina y cuerpo	32
2.3. Capitalismo y dualismo	35
2.4. Cuerpo mercado y consumo, el hedonismo de la vida	43
2.5. Cuerpos legítimos	44
2.6. Belleza y moda dispositivos culturales del cuerpo	49
3. Cuerpos en encrucijada: Entre lo actuado y lo visto	59
4. Cuerpos en el espacio	72
5. Cuerpos clasificados	88
5.1. Cuerpos naturales	93
5.2. Indígenas sin cuerpo	99
A manera de cierre	109
Bibliografía	114
Entrevistas	117
Anexo 1	118

Introducción

Pensar el cuerpo implica lo social, su relación con las estructuras normativas, de valor, poder y culturales, elementos que contribuyen a la configuración social del cuerpo. De manera similar, la forma en la cual los cuerpos se presentan actúa en un escenario social, construyen interacciones (Goffman, 1997), que hacen a los procesos de sociabilidad. Existe una articulación intrínseca entre la producción social del cuerpo y la resignificación de lo social desde el cuerpo. Estas no pueden ser consideradas desde una perspectiva de sobredeterminaciones, donde lo social predomina sobre el cuerpo o viceversa. Por el contrario, es una relación articulada que puede darse en marcos antagónicos o agonistas, donde las relaciones de poder están presentes en cualquiera de estas perspectivas.

Asumir la postura en la cual el cuerpo está determinado por las condiciones sociales de su producción nos conduce a concebirlo como un objeto pasivo, despojándolo de su capacidad de agencia o de resignificar las relaciones sociales. Este enfoque es resultado

del proyecto idealista de los siglos XVIII y XIX, donde se despoja al cuerpo de su somaticidad y se convierte en un objeto cultural (Jackson, 2011). Por su parte, la fenomenología de las percepciones de Maurice Merleau-Ponty, publicada por primera vez en 1945, nos invita a pensar el cuerpo desde la acción, la experiencia corporal y la percepción. Según Jackson, el cuerpo es una “realidad vivida” que se inscribe en el mundo de la vida (2011, pág. 65).

Existen cuatro corrientes teóricas de reflexión sobre el cuerpo: En primer lugar, la fenomenología del cuerpo, surgida a principios del siglo XX, se centra en la experiencia y la vivencia subjetiva del cuerpo. En segundo lugar, el construccionismo social del cuerpo, que emerge en la década de 1980, enfatiza lo socialmente construido y moldeado del cuerpo por las normas, los discursos y las prácticas culturales. En tercer lugar, la teoría del cuerpo biopolítico, fundada por Michel Foucault en la década de 1970, identifica el poder y las regulaciones del cuerpo por parte de las instituciones y las prácticas políticas. En cuarto lugar, la teoría del cuerpo feminista, surgida en la década de 1970, examina cómo el género, la sexualidad y el poder se inscriben en el cuerpo. Finalmente, la teoría del cuerpo poshumanista, que surge a finales del siglo XX e inicios del XXI, explora las intersecciones entre el cuerpo, la tecnología y las prácticas de transformación del cuerpo (Turner, 1989).

En este caso, para comprender las diversas formas en las cuales el cuerpo es producido en la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) y cómo este resignifica las relaciones sociales entre sus compañeros, con los docentes, administrativos, adoptaremos dos perspectivas teóricas: la fenomenología del cuerpo y el construccionismo social del cuerpo.

El documento se compone de varios capítulos. El primer capítulo, titulado “Consideraciones teóricas de partida”, aborda

dos corrientes centrales en la investigación sobre el cuerpo. La primera se enfoca en la producción social del cuerpo como objeto del poder, mientras que la segunda lo concibe como un instrumento metodológico para su comprensión somática. A continuación, se presenta la metodología empleada en la investigación, basada en el uso de 18 tarjetas para la selección y ordenamiento de imágenes de personas, así como en entrevistas y relatos de vida.

El segundo capítulo reconstruye de manera concisa el proceso de construcción teórica e histórica de la noción de cuerpo. Se centra en los debates que dieron origen al surgimiento del cuerpo como categoría analítica. Primero, aborda la división entre cuerpo y alma, uno de los núcleos de discusión teológica. Posteriormente, se explora la visión biologicista del cuerpo y su construcción médica. En los siguientes apartados, se examina el cuerpo desde la perspectiva del capitalismo, partiendo de la noción del cuerpo como herramienta hasta llegar al cuerpo como objeto de consumo. Esta última noción se vincula con las ideas de estética y moda, símbolos contemporáneos de una cultura hedonista, permitiendo así una comprensión del valor social del cuerpo, expresado en criterios de legitimidad. Estos dos capítulos teóricos, junto con los resultados del trabajo de campo, sirvieron como base para la construcción de los tres capítulos restantes, centrados en los resultados.

El tercer capítulo, "Cuerpos en encrucijada: Entre lo actuado y lo visto", aborda la presentación y representación de los cuerpos de los sujetos dentro de un doble marco: la estética-imagen y el comportamiento-acción. Estos dos mecanismos facilitan la interacción entre el actuante y el auditorio, lo que da lugar a la significación de los cuerpos. A través de este proceso, los sujetos pueden mantener su estatus social, integrarse a un grupo o ser rechazados por este.

El cuarto capítulo, “Cuerpos en el espacio”, explora cómo el espacio y los rituales que se desarrollan en su interior propician la performatividad de la estética y la conducta. Se evidencian diversas estrategias desarrolladas por los jóvenes de la UMSS para integrarse al mundo universitario. Este espacio está dividido en dos: por un lado, es un entorno que implica cierta violencia simbólica, donde los sujetos abandonan estéticas y comportamientos previos; por otro lado, es también un ambiente de libertad, particularmente para las personas transexuales, quienes asumen y evidencian su proceso de transición.

El último capítulo, “Cuerpos clasificados”, revela las percepciones de los estudiantes de la UMSS sobre la clasificación social, basadas en el ordenamiento de las 18 imágenes. Este apartado se divide en dos secciones. La primera, “Cuerpos naturales”, expone que, desde la perspectiva de los jóvenes, los cuerpos considerados legítimos son aquellos que no han alterado su estética (sin tatuajes, teñido de cabello, u otros cambios). Esta legitimidad social se construye en torno a lo que consideran “natural”, una noción influenciada por el mercado, como se discute en el cuerpo del documento. La segunda sección, “Indígenas sin cuerpo”, refleja una tendencia común entre los entrevistados de reconocer lo indígena como un aspecto cultural, pero de no legitimar su estética como socialmente válida. Al traducir estos cuerpos en términos de lo folklórico o autóctono, se hace evidente la discriminación social basada en el reconocimiento de ciertas estéticas.

En el siguiente apartado se expondrán las consideraciones teóricas iniciales y la estrategia metodológica utilizada.

1.

Consideraciones teóricas de partida

Estudiar la construcción del cuerpo en su dimensión social no implica una reflexión del objeto de estudio como un elemento aislado fuera de un contexto y un proceso sociohistórico que lo determina y lo va definiendo. El cuerpo como objeto simbolizado, representado, consecuentemente construido socialmente, encarna y refleja una serie de relaciones sociales objetivas y subjetivas. Sobre el cuerpo se traducen los mecanismos de funcionamiento del poder (Foucault, 2014), así como el paso de los mecanismos de coacción externa a los de autoacción (Elias, 2015). Esta compleja interdependencia entre el cuerpo y lo social, el comportamiento y sus regulaciones normativas, requiere una aproximación al cuerpo como un objeto complejo, en proceso permanente en construcción, definición, simbolización y representación.

El cuerpo está articulado a una serie de relaciones sociales de poder, normativas y culturales, esta interdependencia de lo individual con lo social rompe la falsa dicotomía entre lo individual y lo social como método de estudio del cuerpo y la

estética. Frente a esta, la propuesta metodológica es: comprender las formas en las cuales los seres humanos se relacionan entre sí recíprocamente y como se produce una interdependencia asimétrica entre ellos (Zabludovsky, 2016). Siguiendo la propuesta de Norbert Elias, comprender cómo se dan las interdependencias entre los sujetos y las clases, las configuraciones de la personalidad en los procesos de transformación de la conducta.

En este sentido, no es posible concebir la acción individual de una persona como un caminar solo por el mundo que después se adecua a él; tampoco como una serie de relaciones aditivas, la sociedad no tiene el carácter de un montón de acciones individuales que están orientadas de forma mecánica. Por el contrario, se da una serie de interacciones entre personas vivas, en las cuales los impulsos, los sentimientos, criterios y las acciones de estas pueden reforzar las del otros o desviarlos de su objeto inicial. Por lo que esta interdependencia entre los sujetos producirá un orden específico (Zabludovsky, 2016). La forma en la cual los sujetos se relacionan no está únicamente determinada por la razón, sino también se da en función de sus emociones, ambas inciden en la manera en la cual se da la esterificación social, expresadas en comportamientos que se corresponden con la función y el rol de los sujetos al interior de sus grupos o bien con su entorno. Estas formas de articulación no son explicables únicamente en función de la acción racional de los sujetos o una intencionalidad objetiva, esto desde la perspectiva de Elias (citado por Zabludovsky, 2016, pag. 79) representaría una lectura reducida de la conciencia de los hombres, puesto que ignoraría la estructura de los impulsos, la orientación y la configuración de los sentimientos y de las pasiones, puesto que el cambio civilizatorio se da en la articulación entre la racionalización y los hábitos, es decir la vinculación entre lo psicológico y lo social.

Elias comprendió el proceso civilizatorio como una transformación del comportamiento, resultado de la creciente división de funciones entre las personas, los monopolios fiscales y de la violencia legítima en manos del Estado, en interdependencia con los marcos humanos y el creciente autocontrol (Zabludovsky, 2016). Foucault (2002, 2014) en *Vigilar y Castigar como la Voluntad del Poder*, puntualiza la forma en la cual el cuerpo se constituye en un objeto del poder a partir de dispositivos de disciplinamiento y biopolíticos. El autor entenderá el poder como una multiplicidad de relaciones de fuerza inminentes que se ejercen en un campo determinado. En tal sentido, el poder se ejerce, no es contenido por un sujeto, una clase social o un gobierno, no es dado, ni sustraído. Se ejerce a partir de innumerables puntos y en relaciones móviles, las cuales no son igualitarias, se desplaza de un punto a otro en virtud de las relaciones que se entablan entre los sujetos. Está característica, hace que no esté en el exterior de las relaciones, sino que está presente en la relación de los sujetos, es inminente a la interdependencia de los sujetos, produciendo efectos inmediatos de particiones, desigualdades y desequilibrios entre ellos. Al ser una parte de una relación entre los sujetos que se desplaza de uno a otro y depende del campo en el que se da, implica que el ejercicio de poder no se da únicamente entre dominantes y dominados, como parte de una relación de exterioridad enclavada en la superestructura, desde el cual cumplen el papel de prohibición o reconducción, por el contrario, las relaciones de poder actúan como productoras de poder. Es así que el cuerpo, al ser moldeado socialmente y ser uno de los medios a partir del cual interactuamos, se constituye en un objeto del poder.

La producción del poder desde las relaciones sociales se da en una serie de luchas y juegos que la transforman, refuerzan o invierten a partir del cambio de los puntos de apoyo que encuentra. Esto tenderá a producir cadenas o sistemas de poder

o bien a producir desniveles y contradicciones, aislando un punto del otro. La inteligibilidad de estas interdependencias nos permite comprender la forma en la cual se va dando una cuadrícula del campo social, es decir la clasificación social. Para comprender esto no debemos partir de la búsqueda de un punto central desde el cual se irradia, sino comprender los cimientos móviles de las relaciones de fuerza que producen desigualdad (Foucault, 2014). Pero no es únicamente el carácter móvil de las relaciones de poder y su producción una de sus características, además de ella, su presencia. Esta no radica en su capacidad de reagrupar todo bajo su presencia, sino por su producción en cada instante y en todas las relaciones, además de ello no proviene de un centro, sino de todas partes. Su carácter móvil y su presencia constante y múltiple hace que el poder no se presente como institución o una estructura (aunque se cristalice en ellas en su forma terminal) o una potencia del cual algunos estén dotados, sino es una estrategia que se da en una situación terminada al interior de una relación (Foucault, 2014).

Norbert Elias y Michael Foucault consideran -desde sus propias perspectivas- que la interdependencia es el campo en el cual se dan las relaciones de poder y transformación de los sujetos. Es el tejido de relaciones entre sujetos y con las instituciones de la modernidad lo que hará a una serie de regulaciones sobre el cuerpo. Foucault sostiene que las formas de disciplinamiento sobre el cuerpo funcionan a partir de mecanismos de poder que se expresan en una multiplicidad de relaciones, las cuales van cambiando. En este entramado se encuentran las instituciones, pero esto no determina de forma directa, vertical y condicionante al poder, como bien sostiene Foucault para el caso de las regulaciones del sexo y la sexualidad, principal dispositivo de control sobre los cuerpos en su dimensión disciplinar y biopolítica. Desde otro anclaje, pero en la misma línea, Elias sostiene que las regulaciones al comportamiento

fueron resultado de extendidos procesos históricos, coincidiendo con Foucault en su perspectiva genealógica. Para el autor, el cambio de los mecanismos de control externo al autocontrol fue resultado de transformaciones en las funciones del sujeto, el monopolio de la violencia por parte del Estado y la burocratización de la vida. Además, sostiene que los cambios de comportamiento están vinculadas a proceso de movilidad y diferenciación social, en función de clase y estrato. Procesos que condujeron a formas de autocontrol de las emociones y sus expresiones.

La genealogía es uno de los elementos coincidentes en su perspectiva metodológica, pretende rastrear los procesos históricos y sociales de las relaciones de poder, en este caso sobre el cuerpo y el comportamiento en la vida cotidiana.

Por lo que la interacción social y las formas en que esta produce y reproduce relaciones de poder son determinantes en el diseño metodológico. Los estudios sobre cuerpo y corporalidades han desarrollado sus propios instrumentos de investigación.

Tanto Foucault como Elias centran el análisis del comportamiento y el cuerpo en las relaciones de poder y la interdependencia entre sujetos e instituciones de la modernidad. En términos de Foucault, esta será una “analítica del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permite analizarlos” (Foucault, 2014, págs. 79-80). Relaciones que se dan entre múltiples sujetos, en distintos puntos, niveles y dimensiones de la construcción social del cuerpo.

Esta perspectiva nos permite entender las relaciones desde recursos interpretativos diversos: el disciplinamiento, la biopolítica, el autocontrol y la complejización de las funciones sociales, en el entendido que el cuerpo es socialmente producido en la interrelación entre regulaciones externas y procesos de

significación subjetivas. Por su parte, la fenomenología nos permite aproximarnos al cuerpo como una experiencia vivida, como objeto y sujeto que se contienen en sí mismo. Donde el hombre está efectivamente en el mundo y su conducta no refleja únicamente su posición social en un estrato o clase social (Le Breton, 1990). El cuerpo es en sí mismo un vehículo de comprensión de lo social, en él radica la experiencia, desde ella se puede comprender las interdependencias y las interacciones sociales.

Las formas en las cuales el cuerpo es presentado, es investido de sentido por el sujeto, así como el comportamiento que asume en un determinado tiempo y espacio no responde únicamente a relaciones de poder, a la vez está condicionado por una serie de prácticas corporales, de *habitus* que moldean el cuerpo en un entorno compartido, articulado colectivamente (Jackson, 2011).

La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty puso en primer plano la percepción y la práctica; la percepción se inicia en el cuerpo (Csordas, 2011). Desde la experiencia corporal el sujeto construye su vínculo con el mundo. Para el autor, el cuerpo como entidad biológica-material es el medio desde el cual accedemos a las experiencias perceptuales, a través de los modos en el cual estamos presentes y construimos compromisos con el mundo.

El planteamiento metodológico de Michael Jackson y Thomas Csordas considera al *habitus* como elemento central para el estudio del cuerpo, este es una forma de uso y práctica del cuerpo, determinada colectivamente por acuerdos implícitos entre los sujetos que no están necesariamente vinculados con relaciones de dominación, sino son prácticas fijadas y repetidas permanentemente en la vida cotidiana de los sujetos (Csordas, 2011).

La corriente fenomenológica romperá con la comprensión del cuerpo como un objeto modelado por el poder, sujetado por relaciones gubernamentales, condicionado por las relaciones de

clase. Por el contrario, concebirá el cuerpo como el medio desde el cual el sujeto experimenta la vida social, como el recurso natural que permite la percepción desde la experiencia, pensará en un cuerpo vivo, un cuerpo en el mundo; y no solo como un cuerpo que porta ideologías o normas dadas.

A primera vista, ambas posturas se contraponen, lo que no necesariamente es así, desde nuestra perspectiva ambas se complementan, nos permiten entender dos dimensiones del cuerpo, por un lado, los cuerpos dóciles, por otro, los cuerpos vivos.

Basado en la idea de Merleau-Ponty en la cual la percepción del mundo es resultado de la experiencia corporal (Prinzi, 2016), Csordas (2011) plantea los modos somáticos de atención como un recurso metodológico. La percepción que el sujeto tiene sobre su cuerpo y la del otro es resultado de una construcción cultural, responde a un entorno en la cual se incluye la presencia corporizada de otros, donde las sensaciones corporales permiten la ubicación del cuerpo en el mundo, estas sensaciones somáticas son culturalmente interpretadas, por ejemplo, la sensibilidad erótica de lo atractivo. El interés fenomenológico de este paradigma radica en comprender las pautas culturales de la experiencia corporal, así como la construcción intersubjetiva de significaciones por medio de la experiencia. Tanto las experiencias como las significaciones se dan en la vida cotidiana, en la trivialidad de la vida, en las relaciones que el sujeto construye con el mundo, en el proceso de simbolización de las situaciones que va viviendo (Le Breton, 1990). Partiendo de las aproximaciones teóricas que acabamos de presentar a continuación desarrollaremos la metodología usada para la investigación.

1.1. Aplicación metodológica en la investigación

Dos componentes metodológicos guiaron el trabajo de campo, por un lado, la clasificación de los cuerpos a partir de la percepción estética, por otro, las estrategias de adaptación de su estética y su comportamiento al ambiente universitario. Para esto, se entrevistó a 30 estudiantes de las facultades de ciencia sociales, humanidades, arquitectura, economía, ciencias jurídicas y políticas, y medicina. Estos ordenaron 18 fotografías¹ de personas de distinta edad, origen étnico, contextura física y estética. El principio de clasificación se basó en la percepción estética de las imágenes, ejercicio que fue acompañado por preguntas acerca de sus criterios de clasificación, su percepción de la estética del cuerpo y las transformaciones que sufrió su cuerpo, su estética y su comportamiento a su ingreso a la universidad.

La selección de los estudiantes entrevistados partió de un criterio: sujetos con una estética convencional y los que realizaron alguna transformación de su cuerpo y su estética, teñido de cabellos, piercing, tatuajes. De igual manera, se realizaron 3 entrevistas abiertas a 2 docentes de Ciencias Jurídicas y Políticas y una de Ciencias Sociales. Para comprender los efectos de la mirada del otro sobre los cuerpos, las estéticas y la capacidad de adaptación de los sujetos frente a ello, se entrevistó a 2 mujeres transexuales y 3 personas con discapacidad, todos estudiantes de la universidad.

¹ Ver anexo 1

No es posible comprender el rol social del cuerpo y los mecanismos de clasificación social a partir de él y la estética sin adentrarnos en el desarrollo de las formas de comprensión del cuerpo, por lo que, el siguiente apartado de manera sucinta recorre la historia de las diferentes formas de comprensión del cuerpo.

2. El cuerpo como categoría histórica

Norbert Elias (2015) se propuso comprender los elementos de la vida social que han sido naturalizados, invisibilizando las relaciones de poder que de una u otra manera estructuran las relaciones sociales. Si consideramos la perspectiva del marxismo, de la biopolítica y del constructivismo social, el cuerpo se constituye en un objeto del poder en cuanto produce valor económico y social, razón por la cual adquiere relevancia en el pensamiento social y humanístico.

Definir el cuerpo, producirlo desde la cultura, no solo tuvo como finalidad disciplinarlo y modelarlo en función del capitalismo, también significó construir una noción de humano, enmarcado en cánones morales, políticos, éticos y biológicos; fijando su identidad a un patrón histórico determinado. En este sentido, la construcción de la noción de cuerpo, de persona no es constante ni unilineal, por el contrario, varía de acuerdo al momento histórico. El cuerpo es un producto histórico condicionado por la producción, el mercado, las normas, los valores y la cultura. Como

sostienen Turner (1989), Elias (2015) y Foucault (2014), las formas en las cuales el cuerpo es definido, socialmente construido, hace a la diferenciación y distanciamiento estamentario de la sociedad. En otros términos, el cuerpo y la conducta han sido diferenciados y construidos en función de las clases sociales y la producción de relaciones de poder. Es así que en este apartado recorreremos de manera concisa dicho proceso.

2.1. Cuerpo y alma, la dualidad religiosa

La religión históricamente ha cumplido un rol central en la producción de los sentidos sociales, esta fijó los valores morales que hacen a la definición de un “buen comportamiento”, un “buen sujeto” o como solemos escuchar “un buen cristiano”. Esto no solo implicó una definición de los parámetros de lo permisible, sino la forma en la cual el cuerpo debe ser llevado, cubierto, regulado. En términos de Foucault (2014), fue una forma de producción de saber, consecuentemente de poder, o como sostiene Agamben (2014), cubrir la desnudez se constituyó en un dispositivo religioso, traduciéndose en una forma social de ver, usar y sentir el cuerpo.

La separación cuerpo- alma no surge en la religión judeo-cristiana. Como lo demuestra Citro (2011), esta se remonta a las sectas Órficas del siglo VII antes de Cristo. Para ellos, el alma es inmortal, responde a principios divinos, consecuentemente está vinculada al intelecto, frente a un cuerpo sensible, terrenal, figurado como la tumba del alma, encadenando el alma a la tierra, inhibiendo su liberación; para liberar el alma, debe darse una larga expiación purificadora del cuerpo. La percepción del cuerpo como un objeto que subyuga el alma, se extendió hasta el siglo XVII d. C.

Parménides en el siglo VI a.C opone el ser al devenir, sostuvo la necesidad de atenerse a la verdad de la razón y rechazar la opinión ilusoria del devenir (Citro, 2011). El cuerpo se presenta como un objeto sensible, desde la percepción se aproxima al mundo, falsea la realidad, no se asienta en la pureza de la razón. Esta mirada del cuerpo como elemento de falseamiento de la realidad será una constante en la reflexión filosófica-religiosa hasta la ruptura fenomenológica. Dando continuidad a esta mirada dualista del cuerpo, Platón sostuvo la separación de dos mundos: el mundo espiritual y eterno en el cual radican las ideas, el alma es idéntica a las ideas, es la única capaz de conocer. Frente a un mundo de los fenómenos, de las cosas sensibles, el cual es una imitación o la sombra del primero, un mundo que perturba las ideas, en este se aloja el cuerpo, el oído, la vista, el dolor, el placer, para conocer las ideas debemos despojarnos del cuerpo (Citro, 2011).

Esta separación y oposición del mundo de las ideas y lo sensible fue unificada en la mirada de Aristóteles, a partir de la unión entre la materia y la forma. Para él, la materia no es resistencia, ni degradación de las ideas, por el contrario, es la potencia de la forma, la espontaneidad de la realización de ellas, entelequia. El alma será la forma natural inseparable de la materia, el principio de vida, la realización de la potencia intrínseca del cuerpo orgánico (Citro, 2011). La unificación cuerpo-alma significó una transformación en la forma en la cual el cuerpo sería significado y cómo este adquirió un nuevo rol en las formas de disciplinamiento. Se hizo imprescindible regular el cuerpo para asegurar la salvación del alma. La unión de ambos elementos daría paso a nuevas formas de control y normalización del cuerpo, particularmente de la sexualidad. Bryan Turner (1989) al igual que Elias (2015) sostienen que el problema del cuerpo en la religión se vincula con el desarrollo de la civilización. Con las formas en las cuales se darán los mecanismos de control sobre el cuerpo

como ente biológico, pero sobre todo en su comportamiento, la regulación de los instintos, a mayor regulación, mayor civilización.

Un claro ejemplo de esta nueva concepción del cuerpo es San Agustín, siglo I d.C, para él, la oposición entre la carne y el espíritu es una equivocación. No es atribuible al cuerpo en su condición natural los males del espíritu, este no es esencialmente pecador o diabólico, ni la cárcel o tumba del alma, no es necesario negarlo como en el modelo platónico, sino hay que resucitarlo, buscar la resurrección del alma en un cuerpo impecable, glorioso. Pero, al fin la carne sigue siendo el síntoma del pecado original, consecuencia de la desobediencia del hombre a Dios. La carne está sujeta a una enfermedad que no le permite obedecer a la voluntad, la libido, ella controla el cuerpo desde el deseo carnal, el cuerpo está sometido a los genitales, su reproducción se da bajo los designios de la excitación de la libido, siempre caprichosa que rechaza el libre albedrío de la voluntad. Por lo que el hombre debe ser curado de esa enfermedad libidinal y llevar una vida santa y de resurrección, así ese cuerpo corruptible por la libido podrá convertirse en un cuerpo impecable e inmortal, pero cuerpo al fin (Citro, 2011). La relación entre la sexualidad y la salvación del cuerpo hizo de este un objeto que requiere normas, gracia, vestido, dando paso a la anatomopolítica y la biopolítica desde las cuales se amoldará el cuerpo individual y social.

No es únicamente el sometimiento de la voluntad a la libido la consecuencia del pecado original, sino, como sostiene Giorgio Agamben (2014), es la pérdida de la gracia, del manto divino que nos cubría de la desnudez. Adán y Eva fueron creados en un cuerpo de animal, no en uno espiritual, este cuerpo estaba revestido de la gracia divina, por lo que no conocía la enfermedad, la muerte, ni la libido, el deseo incontrolable de las partes íntimas. La libido en los escritos bíblicos, es definida como la rebelión de la carne

y su deseo contra el espíritu, como la separación irremediable entre carne y voluntad. Esta pérdida de la gracias, el surgimiento de la vergüenza, se expresa en la desnudez, en el momento en el cual Adán y Eva se percatan que están desnudos luego del pecado original. No es que los progenitores estaban vestidos, por el contrario, estaban desnudos, pero cubiertos por un vestido de gracias que se adhería a ellos como un hábito glorioso.

El hombre no solo se encontraba en la luz divina, estaba vestido de la gloria de Dios. Es el pecado original lo que lo despoja de su vestimenta celestial, dejándolo desnudo, obligándolo a construir con sus manos sus taparrabos. Esta nueva condición supuso una transformación metafísica, la desnudez implicó el reconocimiento de la naturaleza humana a través del pecado, el descubrimiento del cuerpo a la percepción de la desnudez, ese cuerpo sin gloria, la pura corporalidad, funcionalidad, un cuerpo al que le falta toda nobleza. Pero detrás de ello, el real problema es la relación entre la naturaleza humana y la gracias, es la forma en la cual ese cuerpo condenado a la desnudez es cubierto, la manera en la cual volvemos a la gracias por medio del pudor, de la moral, la teología no se centra en la desnudez, sino en el vestido (Agamben, 2014).

Para el catolicismo, la vestimenta es un elemento central, es la asignación de gracia que el hombre recibe del paraíso, el hombre es interpretado desde la vestimenta, todos necesitamos de la gracia, de volver a esa condición de recubrimiento por la gloria, con la cual cubramos esa condición potencialmente corrupta, lo que implica que el pecado no ha introducido el mal, sino lo ha develado (Agamben, 2014). Por lo que el problema no es la desnudez en sí misma, sino el cuerpo expresado en su materialidad descarnada, ausente de gracias y de voluntad, el deseo o libido se constituye en el medio por el cual esos cuerpos imperfectos son parte de la

perdición, se alejan del principio divino de la voluntad y la castidad, para esto la teología católica afirma el vestir como el medio desde el cual se recupera la gracia, se retorna al principio de lo divino; en términos de Agamben (2014), es preponderante comprender cómo la desnudez y el vestido funcionan como dispositivos en la sociedad actual.

No es de menor importancia la relación entre sexualidad-salud y cuerpo, esta trilogía funcionó como uno de los mecanismos centrales desde el cual se desarrollaron formas de control sobre el cuerpo. La relación religión-medicina marcó el desarrollo de uno de los discursos de mayor influencia sobre el cuerpo. Turner (1989) plantea que una de las primeras diferencias entre la religión cristiana con otras prácticas religiosas, particularmente la de los pueblos indígenas, es la institucionalización de la espiritualidad en la cristiandad y el desarraigo de las prácticas mágicas y rituales de los pueblos indígenas. Estas no lograban distinguir la contaminación física de la pecaminosidad moral. La moral y ética cristiana vinculó el mal físico al comportamiento, la conducta del hombre no se encuentra definida por los acontecimientos en sus cuerpos sino por sus intenciones. En tal caso, al igual que en San Agustín, la voluntad es el eje rector del cuerpo, deductivamente la enfermedad estuvo vinculada a una escasa moral, a un comportamiento fuera de los cánones éticos de la religión cristiana. Es en este sentido que el sacramentalismo católico mantuvo la relación entre la cura de las almas y los cuerpos. Esto era posible mediante rituales de penitencia, de prácticas confesionales; el sacerdote fue la analogía del médico. La peregrinación a santuarios, la confesión se vincula a la cura de enfermedades, los milagros de Jesús suministran el sustento teológico a los sacerdotes en las prácticas de exorcismo.

La relación establecida por la religión cristiana entre cuerpo y moral, carne y enfermedad marcaron el desarrollo de prácticas de regulación que decantaron en una forma específica de producción social del cuerpo, como sostiene David Le Bretón (1990), en una forma específica de simbolización del cuerpo ubicándola en la cultura. Bryan Turner (1989) plantea que la noción de cuerpo o su sinónimo usado por la religión cristiana, "la carne", fue producida en estrecha relación al pecado. Por un lado, la descomposición del cuerpo humano y su flaqueza moral fueron dos evidencias de su finitud física, articulada al pecado original y la depravación natural, en este caso la enfermedad es vinculada a la falta moral, al pecado, expresada como una forma de castigo de Dios sobre la carne. También la enfermedad fue relacionada a la virtud, son pruebas de Dios para la purificación y perfección de los justos, un ejemplo de ello son Job y Lázaro de la biblia. Tres fueron las enfermedades relacionadas al pecado y la salvación, la lepra, la histeria y la epilepsia. La lepra se relacionó con la promiscuidad y las prácticas sexuales amorales, los contagiados debían ser condenados y expulsados de la sociedad. La epilepsia fue vista como un medio de purificación, las convulsiones fueron identificadas como momentos en los cuales los enfermos se vinculaban con la mística religiosa. La histeria, desde la perspectiva del autor y Foucault (2014) hizo referencia a la sexualidad de las mujeres.

Esta serie de mecanismos y discursos de disciplinamiento no tuvieron otro fin que sujetar al hombre a las normas de la iglesia, producir un sujeto cristiano que se acomode a las normas de comportamiento religioso. Este fue el mecanismo que la iglesia católica asumió, en el proceso de significación del cuerpo y el pecado. Como sostiene Citro (2011), rompió el dualismo platónico entre cuerpo y alma, la unificación de esta perspectiva dio paso a una significación funcional del cuerpo al poder, como vimos en el caso de la religión católica. Pero no fue únicamente esta la que

instrumentalizó la noción del cuerpo, sino también las religiones protestantes. Como plantea Elias (2015), el ascetismo religioso fue un elemento esencial en el desarrollo de las instituciones civilizadas, Weber (2002) y Freud (2010) sostuvieron que la regulación de los instintos, la imposición de prácticas austeras en el burgués como en el obrero fueron dos piedras angulares para el desarrollo del capitalismo. Entre los siglos XVII y XVIII, la función de la iglesia protestantes, en particular el pietismo, fue central en el desarrollo de la disciplina ascética para la formación de una clase obrera saludable, industriosa y sombría. Para esto, construyó un vínculo diferente al católico entre régimen médico y reglas religiosas. La noción que la enfermedad se vincula a lo espiritual, a la moral fue desechada por los pietistas. Para ellos, la salud y la enfermedad dependía del estado de desarrollo de las ciudades, del nivel de limpieza y salubridad de los espacios de vida, por lo que la enfermedad y en particular las pestes fueron vistas como debilidad moral, pero sobre todo, como consecuencia del manejo humano del entorno social (Turner, 1989). Esto significó un cambio central en la concepción del cuerpo desde la religión protestante. Para ellos, la voluntad fue un elemento central en la relación entre el hombre y Dios, voluntad que se expresa en la capacidad del sujeto de tener control sobre su medio social, ejemplos de ello es la limpieza de las alcantarillas, el autocontrol, el poder llevar una vida sana, controlar los impulsos por la comida, la bebida y el sexo, en otros términos, orientar la vida a la producción desde una práctica ascética. El gobierno del cuerpo no solo se convirtió en un signo de posición social, sino en un indicador de la virtud espiritual (Turner, 1989).

2.2. Medicina y cuerpo

El cuerpo es uno de los objetos del poder, este contiene la representación social y las formas de significación del sujeto, desde el cuerpo se construyen las narrativas de identidad particulares y colectivas, además de ello, a partir del cuerpo, se dan los procesos de clasificación social. Recuperando la idea de Restrepo (2015), es un objeto de marcación social al igual que la identidad que conlleva.

La religión católica ha significado el cuerpo a partir de la moral y la teología del pecado, permitiendo la clasificación de los sujetos en relación a su estado de gracias, su condición moral, incluyendo a unos y excluyendo a otros. Hasta el siglo XVII, el ejercicio del poder se basó en un saber bíblico, un ejemplo de ello es la relación construida entre pecado-carne-enfermedad-moral. El protestantismo pietista y el proceso de secularización social dieron lugar a una significación del cuerpo en función de la austeridad, la medida y el autocontrol, como demuestra Max Weber en la *Ética Protestante y el Espíritu Capitalista* (2012). La noción de salvación secular se vinculó con la ética de producción capitalista burguesa y obrera. En ambos casos, la forma en la cual la religión significó el cuerpo fue la moral, la salvación, la proximidad a Dios y los preceptos religiosos; estos fueron los dispositivos desde los cuales se dio la clasificación social.

La anatomofisiología y la medicina produjeron un conocimiento específico sobre el cuerpo a partir de la disección y la inspección de su forma de funcionamiento. Métodos que respondieron a la modernidad y la ilustración. El nudo central fue la relación entre naturaleza y cultura, entre la medicina de los pueblos indígenas y populares con la clínica. El presente apartado abordará la relación cuerpo-salud-medicina, como medio de clasificación social.

En este marco, uno de los debates es la condición intermedia del ser humano, es simultáneamente parte de la naturaleza y de la cultura. La cultura se presenta como un mediador en la interpretación del cuerpo, cada sociedad produce su propia significación del cuerpo². Por su parte, la naturaleza constituye el límite físico del cuerpo, está sujeto a crecimiento y decadencia (Turner, 1989). Le Breton (1990) sostiene que el andamiaje de la modernidad y su proyecto de individualidad se tradujo en la disputa entre la noción indígena-popular de un cuerpo vinculado e integrado por la naturaleza y los seres sobrenaturales, y uno construido desde la estricta materialidad de lo biológico, desde la medicina galiana, un cuerpo fragmentado, diseccionado, en el cual cada parte cumple una función específica.

La diferencia entre enfermedad y afección se corresponde con la separación entre cultura y naturaleza. Boorse (citado por Turner, 1984, pag. 250) sostuvo que la afección se refiere a alguna desviación biológica, por el contrario, la enfermedad es una experiencia personal de no-salud, el malestar que expresa la dimensión pública de la no-salud. Esta distinción fue el mecanismo desde el cual se clasificó a los sujetos, una cosa es considerar a un sujeto afectado y otra, enfermo. Por ejemplo, la embriaguez, de ser considerada una afectación paso a ser considerada una enfermedad en la transición del siglo XIX al XX. El cambio de la categoría de afección a enfermedad fue el medio a partir del cual se clasificó al sujeto en función de la dicotomía naturaleza/cultura, biología/sociedad. Este fue uno de los mecanismos desde el cual

2 Previo al proceso de secularización y modernidad, la relación entre lo natural y sobrenatural estuvo marcada por una serie de rituales de conversión del cuerpo natural al cuerpo social con derechos, por ejemplo, la atribución de nombre propio como mecanismo de reconocimiento, diferenciación y pertenencia social del sujeto. Nacer corporizado no define socialmente al sujeto sino cuando el cuerpo natural pasa a la cultura por medio de ritos (Turner, 1989).

el poder médico diferenció la condición de no salud del cuerpo biológico y social (Turner, 1989).

La afección se corresponde a lo natural, a la alteración de alguna función biológica, por lo que es de carácter neutral en su interpretación médica, frente a la enfermedad que es constitutivamente social, hace referencia a una desviación de la conducta con respecto a las normas de la salud. La injerencia de la práctica médica no solo se da en función de las formas de clasificación social de la enfermedad, también de la afección, este será el indicador a partir del cual se definirá lo que la profesión médica considera una vida buena. Esta doble clasificación social deviene del estatus intermedio entre naturaleza y cultura del ser humano, consecuentemente entre afección y enfermedad (Turner, 1989). Como sostiene el autor, esto es resultado del proceso de secularización de la sociedad, en el que la medicina reemplaza la función guardiana y moral de la religión, dando lugar a la medicalización de la sociedad. La profesionalización de la medicina requirió de la aceptación coactiva de la noción de salud y enfermedad, para ello, el rol del Estado fue central en la legalización y normalización de dichos criterios.

La institucionalización de la medicina y el rol interventor del Estado en la regulación del cuerpo vienen aparejados de otro saber-poder, la ley. Foucault (2002 y 2014) sostuvo que las reformas en el castigo sobre el cuerpo se vinculan a nuevas formas de producción de un saber disciplinar, en el cual la racionalidad de la ley se convirtió en el eje central de la modernidad, regulando las formas de hablar acerca del sexo y la sexualidad. Estas fueron determinantes en la anatomopolítica y la biopolítica, ambas viabilizaron la participación de las instituciones del Estado sobre los cuerpos. Por su parte, Turner (1989) sostiene que la regulación del cuerpo por parte del Estado se da a partir de dos aparatos

ideológicos, la ley familiar y la medicina preventiva. El moderno régimen médico implica un comportamiento ascético frente a las enfermedades de transmisión sexual, las afecciones del corazón, la tensión nerviosa y el cáncer. La medicina fue la encargada de suministrar los criterios de normalidad, encubierta por el discurso de la enfermedad (Turner, 1989).

Como argumentamos, las instituciones de la modernidad y el Estado desarrollaron una serie de estrategias y dispositivos de control del cuerpo, su comportamiento y su significación. Estos pasaron de discursos ligados al pecado, a la pérdida de la voluntad por la libido, administrados por la iglesia y sus mecanismos de salvación, a la medicina, como forma normativa de prevención y cuidado de las enfermedades y afecciones, estas no se distanciaron de las regulaciones de normalización del cuerpo y su uso. El cuerpo no solo se constituyó en un objeto biológico y socialmente significado, sino en el medio desde el cual se desarrollaron sistemas de clasificación social.

En el siguiente apartado abordaremos el sistema clasificatorio desde la racionalidad ilustrada de Descartes y su implicación en el modo de producción capitalista.

2.3. Capitalismo y dualismo

La emergencia del pensamiento ilustrado y el predominio del racionalismo en el siglo XVII al XVIII dio lugar a lo que Dussel (2008) calificará como la segunda modernidad. Esta consolidó el modo de producción capitalista en sus múltiples dimensiones: el mercado, la producción, la racionalización del Estado y sus sistemas de

administración burocrática y legal, las ciudades y sus formas de ordenamiento del espacio; pero, sobre todo, el surgimiento de nuevas formas de simbolización y clasificación del hombre.

Desde la perspectiva de Le Breton (1990) la modernidad aisló al hombre, resultado de la producción del individuo como sujeto de la modernidad. Dislocando las formas colectivas de comprensión del hombre como sujeto inscrito en la comunidad donde las fidelidades, las formas de simbolización del cuerpo se articulan a la naturaleza, al cosmos, por medio de rituales de sociabilidad. La modernidad significa el cuerpo como un ente anatomofisiológico particular, en el que cada una de sus partes cumple una función específica al igual que un mecanismo, he ahí la influencia del pensamiento mecanicista de Galileo de 1632.

Del mismo modo que la anatomía y la fisiología diseccionaron el cuerpo para entender su funcionamiento de cada una de sus partes para el incremento de su efectividad, el individuo fue clasificado y articulado al mundo social en función de la producción capitalista. La modernidad significó el cuerpo como una unidad con fronteras, particularización entendida como individualidad. Su símbolo fue el rostro como uno de los marcadores fisiológicos de mayor relevancia. El rostro fue vinculado a la identidad, uno es uno mismo en cuanto se reconoce en su rostro.

No solo el mecanicismo y el cálculo matemático traducido en formulas abstractas dio lugar a la concepción del mundo como un modelo mecánico compuesto por figuras y partes, constituyéndolo en un universo de hechos (Le Breton, 1990). La división de Descartes entre la *res cogitans* la cosa pensante de la *res extensa* el sistema material y mecánico regulado por las leyes de las matemáticas, despojado de toda intensión y finalidad, ubicó al cuerpo como parte de la *res extensa* (Citro, 2011). Esto no generó una epistemología sobre el hombre, sino dio continuidad

a la línea explicativa de la naturaleza del hombre, vinculando las funciones del hombre a las funciones de la naturaleza, dando lugar a un sistema de representación que buscó la similitud entre la naturaleza y la naturaleza humana, un ejemplo de ello es el problema de la raza en el siglo XVIII (Foucault, 2017). Desde esta perspectiva, la modernidad produjo una noción del hombre basada en la individualidad y su condición fisiológica, haciendo a una a forma de clasificación social.

La construcción dualista del hombre y la división entre un cuerpo mecánico y la razón significó nuevas formas de clasificación social, cultural y natural, también influyó en la concepción de la organización de la sociedad, del Estado y la política. Un ejemplo de esto es el pensamiento mecanicista de Hobbes, para quien el cuerpo es considerado una materia en movimiento. Para esto, partió de los principios de la geometría y el movimiento, caracterizándolo como un “cuerpo racional inanimado” que cuenta con las siguientes características: la fortaleza del cuerpo, experiencias, pasión y razón. Dando lugar a la igualdad, la cual es socavada por la vanidad, el apetito y la comparación, conduciendo al hombre a conflictos entre sus iguales, cada uno de ellos de manera natural está inmerso en la búsqueda de su bien propio. Para Hobbes, la solución a dicho problema es la transferencia de los derechos individuales de los hombres a un tercer cuerpo, el Estado. Este se hará responsable de crear las condiciones de estabilidad general a partir de un contrato social. Dicho arreglo contractual basado en el consentimiento mutuo hará el cuerpo político, definido como: “una multitud de hombres, unidos como una sola persona mediante un poder común para la paz, la defensa y el beneficio de todos” (Hobbes, vol. 4, pp. 85 y 122. Citado en Turner, 1989, p. 120). Es un cuerpo artificial, en el que concurren todos los cuerpos individuales (Turner, 1989).

Este tercer cuerpo se constituirá en la forma de organización social y política que regulará el comportamiento de los cuerpos individuales. Ya que estos, al estar determinados por apetitos y aversiones, se presentan en el mundo social como átomos en movimiento sin contorno ni dirección, así el problema del orden surge en la necesidad de regular y moderar estos cuerpos que tendientemente chocarían; la solución a ello es la creación de un poder soberano que regule los movimientos. Cuatro son las dimensiones interrelacionadas que deben ser reguladas: la reproducción de la población a través del tiempo y su regulación en el espacio, la restricción del deseo como un problema interior del cuerpo y la representación de los cuerpos en el espacio social, la apariencia del cuerpo. Si bien este es el problema del orden en Hobbes, el problema sociológico es la presencia de una multiplicidad de cuerpos en el medio urbano en el cual los controles morales interpersonales se han venido abajo. Para esto, es necesario crear una red de regulaciones institucionales y microdisciplinas de control, empezando empieza por generar un registro centralizado de los cuerpos con el propicito de vigilarlos (Turner, 1989). El hombre, al ser un sujeto atado a sus pasiones y vanidad, requiere de un ente que regule su comportamiento; este será el Estado que agrupará a todos los cuerpos individuales en uno colectivo, el cual velará por sus derechos y la paz, un cuerpo político.

La ilustración y con ella, el surgimiento de la modernidad entre los siglos XVII al XVIII, dio lugar a profundas transformaciones en la concepción del mundo, el hombre, la sociedad, la política, la cultura y la economía. El pensamiento mecanicista y el racionalismo cartesiano sentaron las bases para la concepción del cuerpo como una máquina compuesta por partes, entendidas de manera aislada,

capaces de ser perfeccionadas a través de la técnica aumentando su eficiencia productiva. El cuerpo se constituiría en un objeto de producción de valor.

Karl Marx en 1867 sostuvo que el desarrollo de la producción capitalista condujo a la consolidación de la experiencia del cuerpo-máquina a partir de la enajenación de los productos del trabajo obrero, reduciendo la actividad del trabajo a fuerza física, movimiento capaz de producir valor. Así se convierte el cuerpo en una máquina-herramienta separada del ser, reduciendo su función y su capacidad de producción de saberes a un acto práctico de repetición mecánica del acto productivo (Citro, 2011). Silvia Federici (2022) sostiene que el gran proyecto del capitalismo fue la transformación de nuestros cuerpos en máquinas de trabajo a través de la maximización de la explotación del trabajo vivo y la creación de formas diferenciadas de trabajo y coerción, consecuencia de la imposición de formas de trabajo más intensas y uniformes de instituciones disciplinarias. El taylorismo en Estados Unidos es un ejemplo de la incorporación de los cuerpos al proceso de mecanización de la producción como parte de un proyecto científico, a través de la fragmentación y atomización de las tareas, la eliminación de cualquier decisión en el trabajo y el despojo de conocimiento y motivación sobre el proceso productivo. Puesto que solo el trabajo crea valor, las máquinas no, el capitalismo requiere de trabajadores, pero también de consumidores.

Michael Foucault (2002) identificó otras instituciones más allá de la fábrica como mecanismos de disciplinamiento de los cuerpos, la escuela, el hospital y los cuarteles; las mismas son resultado de la implementación de la modernidad a partir del siglo XVI. La constitución del cuerpo como fuerza de trabajo requirió que este se halle inmerso en un campo político, que sea cercado políticamente, convirtiéndose en una presa inmediata del poder que lo marca, lo

doma, lo somete a suplicios, lo fuerza a trabajar. La conversión del cuerpo en un instrumento útil de producción se da en un sistema de sujeción dado por medios violentos o ideológicos, en el segundo caso, si bien no requiere de la utilización de la fuerza, se mantiene en el ámbito de lo físico. Mecanismos que se desarrollan desde la microfísica del poder, es decir, a través de estrategias de dominación, de disposiciones de funcionamiento de una red de poder que es ejercida por los sujetos que se encuentran en una posición estratégica frente a quienes no lo detentan.

El control sobre el cuerpo no es un fenómeno reciente, el siglo XVIII implicó una nueva forma de comprender el cuerpo, de apropiarse de él. Este se convierte en un objeto del poder, en su blanco, quedando ceñido a un poder que le impone coacciones, interdicciones u obligaciones. Estas nuevas formas de coerción se desarrollaron en niveles y desde determinadas técnicas: con la escala de control, el cuerpo es concebido como una suma de partes, la coerción se centró en la mecánica, en sus movimientos, sus gestos, sus actitudes, su rapidez, el poder se ejerce de forma infinitesimal sobre el cuerpo activo. Así se constituye en un objeto de control, donde los elementos significantes de la conducta, su lenguaje no son el objeto, sino la economía, la eficacia de los movimientos, su forma de organización interna, la coacción se desarrolla sobre la fuerza no sobre los signos. Por último, la coerción ininterrumpida, constante sobre la actividad, no sobre los resultados, sino sobre las formas en las cuales el cuerpo está en el tiempo, en el espacio y es movimiento. Estas formas de coerción permitieron el control minucioso de las operaciones del cuerpo para garantizar la sujeción constante de su fuerza en función de la docilidad y utilidad del cuerpo. Dando lugar a la anatomía política, mecanismo del poder que apresa el cuerpo para que opere como se quiere, incrementando la rapidez y la eficacia, fabricando cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles. La

anatomía política será una forma de disciplinamiento del detalle, concentrándose en las minucias del reglamento, es la mirada puntillosa de las inspecciones de control de las menores partículas de la vida y del cuerpo dentro de las instituciones, orientando las acciones hacia la racionalidad económica o técnica, bajo un manto de laicidad (Foucault, 2002).

El disciplinamiento no fue el único mecanismo de poder que se ejerció sobre los cuerpos, sumado a este, a mediados del siglo XVIII surge la biopolítica. Se centra en el cuerpo especie atravesado por la mecánica de lo viviente y lo biológico, como soporte de los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos, mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, la longevidad y las condiciones que puedan alterarla (Foucault, 2014). La biopolítica centra su atención en la masa, en la multiplicidad de cabezas y las formas de regulación del conjunto, la especie se constituye en un problema político, científico y económico. La enfermedad fue uno de los primeros blancos del control biopolítico, esta reduce la fuerza de trabajo, la energía productiva, incrementando los costos económicos por el cese productivo y los cuidados del enfermo. Entonces, son los fenómenos colectivos de su interés por el impacto que tienen sobre la economía y la política. Estos fenómenos son imprevisibles y aleatorios, pueden acontecer en cualquier momento y tener un tiempo de duración imprevisto, por lo que el Estado debe introducir mecanismos de previsión, de estimaciones estadísticas con el fin de desarrollar mecanismos reguladores de la población global para así equilibrar, mantener el promedio y compensar la población. El hombre será definido y clasificado como una especie a la cual hay que regular (Foucault, 2001).

La emergencia de nuevas epistemologías en la modernidad dio lugar a cambios en la forma de clasificación social, en la cual la lógica del capital, guiada por el principio de la acumulación

trastocó la comprensión del mundo social y el cuerpo. El mercado y las relaciones sociales que dé el devinieron, pusieron en el centro de atención la efectividad del cuerpo-trabajo, lo que condujo a nuevas formas de organización del espacio como dispositivo de estratificación social, las ciudades. Fenómenos que sin duda dieron lugar a cambios en las formas de administración del Estado. Como evidencian los historiadores, estas transformaciones no fueron secuenciales y aisladas, por el contrario, fue un proceso yuxtapuesto y confuso.

Estas transformaciones en el pensamiento, la ciencia, la economía política, la política, condujeron a comprender el cuerpo como un mecanismo a ser regulado y mejorado, un cuerpo capaz de ser disciplinado en función del incremento de la eficiencia productiva y el ahorro de los gastos del Estado. Un cuerpo político en su doble dimensión, como productor de valor y como parte constitutiva del cuerpo político del Estado. Sin duda, la constitución de la modernidad dio lugar a la concepción del cuerpo como objeto político, económico y biológico, las instituciones desarrollaron una serie de mecanismos de sujeción, dominación y coerción sobre el cuerpo.

El siglo XX no significó una ruptura de la modernidad del siglo XVIII y XIX, sino una continuidad a la anatomía política y biopolítica, pero los mecanismos de funcionamiento del poder sobre el cuerpo cambiaron. El cuerpo ya no es únicamente una fuente de producción de valor a partir del trabajo, ahora el cuerpo es parte del mercado, este se ha transformado en el objetivo del mercado, el cuerpo consumo se constituye como el eje central desde el cual las formas de la microfísica del poder funcionarán, la clasificación social se irá complejizando en relación a la estética, el hedonismo se constituye en la prerrogativa de organización de la vida. En el siguiente acápite revisaremos de manera concisa dichas traslocaciones.

2.4. Cuerpo mercado y consumo, el hedonismo de la vida

Históricamente el cuerpo fue visto como un objeto sobre el cual se puede ejercer distintas formas de poder para modelarlo de acuerdo a los valores de cada sociedad y época. Cada una ha significado el cuerpo de distinta manera, atribuyéndole diferente valor, desmembrándolo o bien considerándolo como una unidad. La forma en la cual la sociedad le atribuye un significado al cuerpo hace a su condición social, generando mecanismos de pertenencia, haciendo del cuerpo un medio de constitución del sujeto, pero a la vez, estas significaciones sociales del cuerpo se traducen en pautas de comportamiento, en *habitus* dirá Bourdieu (1986), los cuales no están determinados por un poder estamental o institucional, por el contrario, responde a pautas sociales que permiten la pertenencia.

No solo la significación social y la aprobación de su comportamiento son los medios por los cuales el sujeto interactúa. Además de ellos, este usa su cuerpo como un recurso transformador, como una fachada de presentación ante la sociedad; pero particularmente ante los que considera parte de su elenco, así inscribiéndose o manteniendo su estatus (Goffman, 1997). Las formas de presentación que asume el sujeto en relación a su cuerpo varían de acuerdo a la situación, el tiempo y el espacio. Evidenciando que el cuerpo no solo es condicionado y significado socialmente por una serie de pautas de comportamiento, este es un medio de resignificación, es el objeto de la performatividad, el cuerpo asumido se convierte en el instrumento de interacción social modelado por el sujeto y no únicamente coaccionado por el poder.

Estas dos formas de significar el cuerpo —desde el sujeto y las instituciones—, no son excluyentes, se juxtaponen entre lo social condicionante y lo performativo del individuo, dando lugar

a la producción de la particularidad del cuerpo. Es a partir de sus formas de presentación estética lo que marcará la diferencia social, las que no se reducen a la clase social, no es el único fin. Las formas de presentación del cuerpo tienden a consolidar la idea de singularidad, del estilo, la moda, la belleza; la estética será el dispositivo contemporáneo de diferenciación.

El mercado, la publicidad, las estrellas de cine, las modelos, las bellezas a seguir, sus parámetros de estética se han constituido en nuevas formas de funcionamiento de la microfísica del poder, desde ellas se condiciona y coerciona el cuerpo a una forma de estar y de verse. Reducir los años para no aparentar vejez, las medidas del cuerpo, el peso, lo saludable, lo sensual y otros parámetros de la estética han permitido, anudado a la lógica del mercado, el establecimiento y crecimiento de la oferta de maquillaje, peinados, centros de estética, la cirugía estética y otros medios para lograr esa forma particular de usar y ver el cuerpo.

El cuerpo marcado por las relaciones de producción y de clase del siglo XVIII y XIX ya no es el predominante en el siglo XX; sino, la legitimidad del cuerpo, ser y aparentar un cuerpo aceptado. Para ello, el sujeto pasará por una serie de transformaciones de presentación individuales, pero, al fin, estará condicionada por la homogeneidad del mercado, en el cual la forma de verse es el valor socialmente aceptado.

2.5. Cuerpos legítimos

La modernidad ha producido y significado un cuerpo individual, quebrado en su unidad y desvinculado de lo social. Cuerpos contruidos por fragmentos de impresiones, de conocimientos confusos sobre sus funciones biológicas y sociales. Armados

como un traje de arlequín de pequeños pedazos en el cual la polifonía de significados le va dando sentido; rompecabezas que no considera las contradicciones o la heterogeneidad que lo constituye, tomando prestadas representaciones que no siempre son coherentes con él y el contexto en el que se desenvuelve. Estos fragmentos incorporados son una mezcla de imágenes y modelos extraños mejor o peor asimilados, sin importar de dónde vienen estos préstamos (Le Breton, 1990).

Esta imagen fragmentada del cuerpo, hecha de pedazos heterogéneos y contradictorios, ha dado lugar a un sistema de mimesis de modelos, que no siempre se corresponden con los patrones culturales, fenotípicos, generacionales de los sujetos. La búsqueda de la particularidad, como forma de ratificación de la individualidad, permitió la emergencia de modelos homogéneos sobre el cuerpo, los cuales están marcados por la moda y la estética. Poner en el foco la particularidad del cuerpo y su estética dio lugar a que la imagen que el sujeto construye sobre su cuerpo se centre en su valor físico, en cuanto la capacidad de incorporar estilos, modos de comportamiento, *habitus* socialmente aceptados, lo que hará a la legitimidad del cuerpo. En términos de Le Breton (1990), la valoración social del cuerpo a partir de atributos físicos.

La conversión del cuerpo en un objeto que consume, en el cual los parámetros de lo físico expresan la belleza como ejes de valor social, llevó a una mayor individualización de la estructura social, del sujeto y la conciencia que este ha tomado sobre su cuerpo, convirtiéndolo en fronteras, bajo narrativas como el "estilo", la "onda" etc., en la cual los mecanismos de distinción ya no se dan en función de la clase, sino de formas mucho más encubiertas. Norbert Elias (2015) sostuvo que un elemento del proceso civilizatorio fue la copia de la burguesía de las formas y modales de la sociedad cortesana. Por su parte, Gilles Lipovetsky (1996) afirma que la

moda surgió en la sociedad cortesana, pero esta fue asumida y transformada por la burguesía. Ambos evidencian cómo la estética y los usos del cuerpo son un medio por el cual los sujetos buscan una igualdad social, mientras que los que se encuentran en los estratos superiores buscan una mayor diferenciación. La forma en la cual el cuerpo es actuado y significado ya marca la diferencia social, que no pasa por la noción de pertenencia de clase; sino por la construcción de individualidades.

La emergencia de sensibilidades narcisistas en las cuales el cuerpo se constituye en el refugio y en el valor central del sujeto, conduce a procesos de atomización, incidiendo en la construcción de relaciones sociales precarias, el cuerpo es el centro de preocupación, un alter ego (Le Breton, 1990). En esta significación y valoración del cuerpo por parte del sujeto, la mirada del otro es determinante, este le atribuye valor, en otros términos, mi cuerpo adquiere sentido social en la interacción entre la presentación de mi cuerpo y la mirada del otro. Consecuentemente, la significación y valorización del cuerpo es social, es resultado de la interacción.

Esta particularización del sujeto implica una mutación antropológica, rompe la comunidad solidaria de los símbolos, yuxtaponiendo al sujeto con los medios de consumo, dando lugar al narcisismo, al trabajo sobre uno mismo con el fin de personalizar las relaciones con el mundo a través de la valoración de los signos de la vestimenta, de las actitudes físicas (Le Breton, 1990).

La producción de la individualidad ha sido uno de los proyectos centrales de la modernidad, solo así era posible llevar adelante las transformaciones prácticas y ópticas del cuerpo. La modernidad del siglo XX profundizó este proceso construyendo cuerpos aislados, heterogéneos, que buscan la afirmación de la particularidad, la consolidación de su relación narcisista con el

mundo vía la apropiación de signos y símbolos que los diferencie. Como plantea Le Breton (1990), estos signos ya han sido producidos y constituidos por el mercado, lo que hace el sujeto es adecuarlos y traducirlos en función de un tiempo determinado y la escala de valoración de la sociedad.

La construcción de una visión particular sobre el cuerpo, la cual ratifica su condición física individual, guarda en su interior una contradicción insalvable, la homogeneidad. Nos explicamos, si bien el mercado y la publicidad son dos de los recursos a partir del cual se quiere construir el "estilo personal", este ya viene prefijado por una serie de mecanismos de homogenización, uno de ellos será la moda. Como sostienen Le Breton (1990) y Lipovetsky (1996), el mercado ha producido estándares homogéneos de presentación del cuerpo, formas físicas y de apariencia que hacen a su legitimidad. En la cual la ficción de la particularidad del "estilo" se diluye en los estándares relativamente homogéneos de la moda, de las formas de vestir. El funcionamiento de estos dispositivos culturales asentará ciertas imágenes sobre el cuerpo, las cuales producirán de una u otra manera mecanismos de estigmatización.

Estos cuerpos legítimos, aceptados y admirados por la mirada del otro, construyen una frontera con aquellos que no gozan de este reconocimiento, excluyéndolos del círculo de relaciones sociales por poseer características físicas y estéticas que no se condicen con nuestras categorías. Aquellos cuerpos que no representan y no se inscriben dentro de los principios de la modernidad, juventud, sensualidad, salud, vitalidad, trabajo serán estigmatizados, lo que no significa que se desarrolle violencia física sobre ellos, pero sí simbólica. Un ejemplo de ello es la vejez como encarnación de la precariedad y de la fragilidad de la condición humana, es la antípoda del culto de la sociedad moderna a la juventud. Se presentan como los lugares de la anomalía, escapan

del campo simbólico que otorgan sentido y valores a las acciones sociales, se expone a la mirada del otros como algo desfavorable (Le Breton, 1990).

El influjo de la modernidad sobre el cuerpo se sostuvo en dos ejes centrales, la productividad y la belleza, ligados y yuxtapuestos, producción y consumo. En distintas épocas y con distinto énfasis, estas se han funcionado dando prioridad o mayor visibilidad a uno u otro, lo que no significa la eliminación de uno sino el desplazamiento de cualquiera de estos. La conjunción de ambos da lugar a la construcción social del valor del cuerpo, un cuerpo bello y productivo. Como bien lo muestra Citro (2011), estas microfísicas del poder se encarnaron de manera contundente sobre los cuerpos de las mujeres a partir de la década de los 20 del siglo XX. En tal sentido, la discapacidad, la vejez representan lo decadente de los cuerpos modernos, cuerpos que en sí no contienen un valor simbólico, no encarnan productividad y belleza, sino es el repliegue de las significaciones del cuerpo, evidencian el carácter de finitud del cuerpo (Le Breton, 1990). Pero más allá de estos dos ejemplos de cuerpos excluidos, estigmatizados, se suman muchos otros, como los cuerpos indígenas, las estéticas étnicas en las cuales se reconoce el valor de la "cultura" contenedora de tradición, que nos retrotraen a una mirada esencialista, al origen cultural; lo que no significa que sean legítimos, socialmente valorados en los cánones de la estética de la modernidad, de una u otra manera estos nos refieren a un pasado, esa tradición que no está relacionada con la modernidad, sino con una remora premoderna.

En este sentido, la modernidad, las formas de legitimación y valoración social del cuerpo funcionarán desde mecanismos subjetivos, afectando de manera directa en la percepción de los sujetos respecto a la "otredad". Estos dispositivos, la belleza, la moda funcionan de forma naturalizada, se mueven, se reproducen

en la vida cotidiana, en la mirada diaria, en las acciones, en la nominación del otro. En este sentido, el cuerpo no solo se convierte en un objeto sobre el cual se ejerce poder, sino el cuerpo y sus dispositivos de funcionamiento funcionan como espacios, mecanismos de reproducción del poder a partir de la individualización y la diferenciación social. En el apartado siguiente, centraremos nuestra atención en la belleza y la moda, como dos dispositivos centrales de clasificación social.

2.6. Belleza y moda dispositivos culturales del cuerpo

Partamos de una primera noción, el cuerpo es un objeto desde el cual se producen y reproducen marcadores sociales de diferenciación, los cuales se dan en relación a la pertenencia a un grupo social y la legitimidad social del individuo. La significación social del cuerpo va más allá de concebirlo como un mecanismo de producción de valor, este es el objeto sobre el cual se fijan las miradas, es lo visible, la evidencia carnal de nuestra presencia en el mundo, así como el instrumento desde el cual podemos construir relaciones sociales.

Para que este cuerpo sea transformado en un artefacto cultural, deberá pasar por sistemas de clasificación social, uno de ellos es la belleza, constituida por la estética, la cual se expresa en los gestos, en la experiencia física experimentada en el proceso de embellecimiento del cuerpo, donde se define lo que gusta o disgusta del cuerpo en relación a una determinada cultura y tiempo, es desde la apariencia que este es valorizado o despreciado. Las diferentes nociones de belleza se corresponden con un imaginario social de clasificación, por lo que van cambiando, la belleza se inventa (Vigarello, 2009). El autor identifica tres momentos: El

primero, el aumento de la atención, el segundo, la importancia de la estética en ciertas partes del cuerpo, y el tercero, la invención de cualidades o de formas. La transición en la percepción de la belleza está condicionada por la mirada del otro, quien clasificará los cuerpos y su estética de acuerdo a sus patrones culturales.

La percepción de la belleza y los criterios estéticos inmersos en ella son parte de la representación del mundo por la sociedad y cómo los hombres se ubican en su dimensión material y simbólica. Vigarello (2009) sostiene que el cambio en la percepción de belleza se relaciona con las transformaciones históricas de diferenciación social, particularmente desde el siglo XV hasta finales del siglo XIX. La belleza o la percepción de la estética del cuerpo tendientemente se fija en aspectos o atributos particulares del cuerpo, produciendo una fragmentación del cuerpo en su unidad fisiológica, esta forma de apreciación del cuerpo permitió, por un lado, la producción de la individualidad. Por otro, la construcción heterogénea y disforme del cuerpo.

En tal sentido, la belleza y sus formas de presentación son orientadas hacia la mirada del otro, así, constituyéndose en un dispositivo de clasificación social. Los criterios sobre lo bello y lo feo producirán mecanismos de diferenciación social en la vida cotidiana, "estar a la moda". En todo caso, el cuerpo no solo es un objeto regulado por las normas sociales, sino un medio desde el cual se producen una serie de significaciones sociales que permite a los actores incorporarse o mantenerse en un estatus social.

El siglo XVI marca la belleza en relación a un único modelo, los "signos de las cosas celestes, el ángel que ha descendido del cielo", esta representación etérea fijó la mirada en las partes superiores del cuerpo femenino, el busto, el rostro, la mirada, representaciones de la única belleza, la más elevada. El orden estético estará marcado por el orden cósmico, estos serán los

únicos lugares de la estética física visible, lo socialmente aceptable, lo descubierto. En contraposición, las partes bajas del cuerpo, las caderas, las piernas deben ser cubiertas. Esta orientación de la mirada evidencia una forma de clasificación social de los cuerpos en función de las partes envilecidas y ennoblecidas (Vigarello, 2009, pág. 15).

Esta orientación de la mirada y la fragmentación del cuerpo desde los cánones de la belleza moralizada influyó en la visión de los anatomistas. Las piernas fueron consideradas como columnas de soporte, por lo que no es necesario develarlas, así como las curvas de la pelvis, el arqueado o las flexiones de la espalda. El ensanchamiento de la falda, el ocultamiento de lo inferior privilegió la discontinuidad del cuerpo entre lo superior y lo inferior (Vigarello, 2009). El autor pone en evidencia un elemento central para el estudio de las corporalidades, los mecanismos de significación y simbolización del cuerpo, estos no son resultado de un poder coercitivo, por el contrario, se producen y reproducen en la vida cotidiana, en la percepción de los sujetos sobre lo estético, permitiendo la naturalización de esta forma de ordenamiento social.

La nueva estetización del cuerpo dio paso al ordenamiento de los roles de género, por ejemplo, el cuerpo masculino fue la representación de la fuerza, el objeto que no requiere de cuidados, de embellecimiento, este no puede estar "preocupado por la tez", tiene que afrontar "trabajos e intemperie", por el contrario, la mujer debe de cuidar su tez para "recrear y regocijar al hombre cansado y exhausto" (Vigarello, 2009, pág. 30).

Las nuevas formas de urbanismo, los paseos, pusieron la estética y la belleza en la calle, los paseantes de las ciudades teatralizaron la belleza desde los artificios, el embellecimiento. Espacios en los cuales se recrearon las estéticas públicas, inventando

nuevos rituales en los que se impone la belleza cotidiana, la diferenciación de los notables, la mirada se centra en la curiosidad. El talle adquiere presencia y precisión en la clasificación de la belleza, se matizan los cortes, los adelgazamientos, lo recto, lo delgado y lo suelto, a pesar del ocultamiento de las partes inferiores del cuerpo bajo los “volados” y los pliegues de los vestidos femeninos. El rostro ya no estará vinculado con lo angelical como en el siglo XVI, sino será un marcador de la identidad interior. Esta nueva significación del cuerpo y su representación estuvo marcada por el racionalismo, es el hombre quien asume el control de su destino. Esta nueva percepción de la belleza radica en el cuerpo y su expresión, como elemento prioritario, la etiqueta, el lugar desde el cual se regula la compostura (Vigarello, 2009). Son las formas de llevar el cuerpo, las maneras de usarlo lo que marcará la diferencia social. Elias (2015) sostuvo que el comportamiento en la mesa, las formas de comer, fue un elemento diferenciador de clases. El poder sobre los cuerpos se ejerce y se reproduce a través del control del comportamiento, normalizar las acciones de los cuerpos, las formas en que estos actúan, regulan la interacción social (Goffman, 1997).

El Iluminismo del siglo XVIII construyó su percepción estética basada en la practicidad, en la naturalización del cuerpo; solo los hombres pueden asumir su embellecimiento, solo ellos pueden percibirla. Un ejemplo de ello es la concepción anatómica del cuerpo de la mujer, el interés se centró en las líneas de las caderas, su amplitud, como parte del cuerpo que responde a una misión, la maternidad. El rol de madre cambiará el rol de la mujer, su belleza ya no está destinada al regocijo del hombre cansado y extenuado, sino para atraer al hombre y perpetuar la especie, ya no es la regla de Dios, sino la sangre, los rasgos físicos, el atractivo que asegurará la descendencia y la salud.

El siglo XIX dio paso a la estética romántica, los ojos, la palidez del rostro fue vinculada con lo insondable, la interioridad; la presencia del cuerpo se hace evidente, orientando la mirada hacia sí mismo. El siglo XX centra su percepción en lo flexible, lo dinámico, las figuras alargadas. Estas nuevas formas de significar el cuerpo condujeron la mirada hacia sí mismo, a la capacidad del sujeto de transformar su belleza a partir de la voluntad y el trabajo, la coquetería se forma como un atributo y atractivo, es así que el ideal de la belleza se presenta como una conquista, quien trabaja sobre su belleza adquiere mayor valor social, el reconocimiento al esfuerzo del embellecimiento es mayor que aquella belleza innata. Consecuentemente se establecen modelos de belleza a seguir, el ideal a ser conquistado (Vigarello, 2009). El establecimiento de prototipos de belleza marcados por las actrices de teatro y modelos fue uno de los puntos centrales desde el cual se construyen estas imágenes del cuerpo, se establece un criterio de la estética del cuerpo socialmente aceptable, la belleza legítima. Lo que empujó a asumir estas estéticas como un modelo de imitación, conduciendo a una representación del cuerpo fragmentada y contradictoria.

Como sostiene Lipovestky (1996), la moda y las prácticas de embellecimiento a partir del siglo XIX no se restringen únicamente a la diferenciación de clases sociales, implicó un proceso de democratización de los cuerpos y la belleza, el centro es el individuo, su noción de estética, su capacidad de transformar su cuerpo para marcar la diferencia. Las prácticas y los productos de embellecimiento se han popularizado, dando un salto sustancial en la forma en la que el sujeto se percibe a sí mismo, como construye su imagen, de que fragmentos lo compone. Pero debemos dejar en claro que aun la moda y las estéticas están marcadas por tendencias, por corrientes que van dando línea a las formas y percepciones de los sujetos, sobre lo bello.

El siglo XX consolidó la individualidad del cuerpo, haciéndolo un objeto de consumo, la democratización de la belleza y la moda fueron marcados por el mercado y la publicidad. El acceso a los productos de embellecimiento se masificó, la estética ya no fue definida en función de la clase, sino a partir de la particularidad del sujeto. La preferencia por los gustos individuales hizo que la definición de belleza física ya no se corresponda con un modelo fijo, por el contrario, la belleza se vinculó a la identidad, a la manera de existir, del bienestar y la salud, de sentirse bien consigo mismo y con el entorno. La psicologización del comportamiento se asoció a la estética física y la percepción de uno mismo (Vigarelo, 2009).

1920 y la posguerra mundial dio lugar a la mutación en la percepción del cuerpo y la belleza, las "siluetas de flecha", las piernas interminables, la imagen flexible, musculosa, se mezclan con el bienestar y el vientre plano, el cuerpo se convierte en el escenario de la propia libertad. Se impuso la imagen que evoca la altura, la I en lugar de la S (Vigarelo, 2009). Citro (2011) sostiene que este cambio sociohistórico implicó la conquista de derechos de las mujeres, su inscripción en el mundo laboral, en la política; pero la belleza se tradujo en un condicionante, un nuevo modelo disciplinar, una mujer debe verse bella en la casa como en el trabajo. Por tanto, la belleza es un acto de voluntad, las miradas del sujeto se centran en sí misma funcionando como mecanismos de micropoder sobre los cuerpos de las mujeres.

Los años posteriores a la primera guerra mundial, marcaron un rompe aguas en las relaciones de género. Los hombres volvieron y se encontraron con mujeres que ya no dependían directamente de ellos, más independientes, provocadoras, impacientes, mujeres dispuestas al tuteo (Vigarelo, 2009). El aspecto físico había cambiado, así como el comportamiento, ellas conquistaron la independencia de la estética de su cuerpo, el trabajo fue uno de los

medios; pero, a la vez, esto se presentó como nuevas coacciones externas, estar bellas en el trabajo y en el hogar fueron los nuevos panópticos de la estética.

La presencia de las estrellas de cine, su popularización entre los consumidores marcó líneas de comportamiento y de estética, la mimesis se empezó a desarrollar desde un objeto cultural concreto, la pantalla. La masificación de una imagen de una forma de verse y de comportarse se tradujo en mecanismos interiorizados de comportamiento del cuerpo, el sex-appeal donde la belleza ya no se plasma únicamente con el cuerpo, sino con una forma de comportarse, de mirar, de guiarlo ante la mirada del otro, esa forma de poseer un algo que seduce. Direccionando la mirada a los pechos, las piernas, a la ondulación de la cadera al caminar, el cuerpo erótico, sensual hizo a los nuevos parámetros de la moda. Ahora -como argumenta Lipovetsky (1996)- no es necesario comprar una prenda de alta costura, uno escoge, mezcla, compone su "estilo"; la producción en masa o la moda industrial va dominando los escaparates, se instituye la lógica individualista del sé tú mismo. Dando paso a la psicologización de la belleza a partir del estímulo de la voluntad íntima, donde el cuerpo se remite a lo interior, a la mentalización, escuchar las sensaciones del cuerpo, imaginar las formas físicas (Vigarello, 2009). La belleza es motivada por el trabajo del pensamiento, por la voluntad ejercida y ejercitada sobre la forma, además se debe escuchar los mensajes que provienen del cuerpo, por primera vez el embellecimiento llegó a un cuerpo mental y conscientemente representado (Lipovetsky, 1996). La moda de la calle se corresponderá con la psicologización del cuerpo, de la belleza, estéticas para sentirse bien, no solo importa cómo te vez, sino como te sientes, cómo representas y actúas el estar bien.

Las luchas feministas de la década de los 60 del siglo pasado abrieron el camino de igualdad entre los géneros, negándose a la separación del género en base a criterios de la moda, el blue-jeans, las poleras, los polos, la ropa unisex rompió con la división social de los géneros, dando lugar a estéticas andróginas. Por ejemplo, en el cuerpo femenino se borran las formas demasiado sexualizadas, se acentúa el desdibujamiento de las caderas, se cultivó la discreción de los senos y se despliega la densidad muscular (Vigarello, 2009). Estas nuevas formas de significación de la belleza dieron lugar a procesos de democratización, fundada en la presentación particular del sujeto, en la búsqueda del estilo, la particularidad; el traje de arlequín va tomando fuerza subyacente sin prestar atención a las contradicciones inherentes que conlleva y las condiciones de las pautas de consumo, la publicidad como dispositivo de encauzamiento del gusto.

La década de los 80 y la visibilización del mundo homosexual profundizó las transformaciones sobre los usos del cuerpo, la conquista de derechos, la toma de espacios públicos como las marchas por el orgullo gay, las fiestas etc., profundizaron los procesos de democratización de la estética y el cuerpo, el derecho a la diferencia expresada en múltiples variedades gestuales, de perfiles (Vigarello, 2009).

La diversidad de formas de verse, de sentirse, las estéticas múltiples que ya no están regidas por un orden de la apariencia, sino por la particularidad del sujeto, por su propia representación y presentación, dieron paso a una sociedad hedonista, el cuerpo físico se constituye en la marca de identidad, es desde este objeto culturalmente significado que el sujeto comprenderá sus interacciones y dará lugar a otras formas de interrelación. La costumbre, la tradición dejan de ser valores reguladores sobre la

estética y el comportamiento, se impone el principio de novedad, del cambio, de la velocidad, la moda del verse, hacer y ser. Esto trajo consigo sociedades fragmentadas, cada uno de los sujetos responde a sus propios criterios de pertenencia particulares, en el mejor de los casos a estratos sociales que acentúan y marcan la diferenciación social.

Pensar el cuerpo no solo implica un acto de reflexión sobre su forma de constitución social, sino y, sobre todo, es una experiencia vivida que se traduce en múltiples, disformes y heterogéneas formas de significación, las cuales van cambiando en el tiempo, es la experiencia de la vivencia del cuerpo que le irá dando sentido y significado en su interacción con los otros. Pero estas formas en las cuales los sujetos se presentan y construyen sus fachadas, se enmarcan en roles sociales, que en muchos de los casos se corresponden con estratos sociales (Goffman, 1997). Por lo que, el cuerpo marca la presentación social del individuo, dando lugar a su interpretación por el auditorio, los otros. En tal sentido, las percepciones de la belleza, de la estética, del comportamiento, las formas de mostrar, llevar, usar el cuerpo son el medio por el cual podemos entender los dispositivos de simbolización y significación, lo que nos conduce a comprender las formas de interpretación del cuerpo y su articulación con la clasificación social.

En otros términos, estudiar el cuerpo requiere fijar un eje de representación, caso contrario, podemos caer en ambigüedades y ambivalencias explicativas. Siguiendo la ruta expuesta por Vigarello y Lipovestky, las transformaciones del cuerpo a partir de los modos de clasificación de la belleza marcadas por el sentido de la moda, de la innovación, no solo direccionan la mirada hacia una parte del cuerpo, sino producen significaciones sociales, las cuales se traducen en formas de clasificación social.

En el siguiente capítulo revisaremos como las interacciones sociales entre estudiantes de la UMSS y la relación que se construye entre el actor y el auditorio determinan sus formas de comportamiento y estética.

3.

Cuerpos en encrucijada: Entre lo actuado y lo visto

El cuerpo es significado socialmente a partir de una serie de rituales que lo constituyen en un objeto social: el bautismo, el primer corte de cabello en niños de poblaciones andinas, la fiesta de quince años en señoritas o el ingreso al servicio militar en jóvenes varones. Rituales que se dan en un momento determinado, particularmente cuando el cuerpo es presentado a la sociedad, la boda es un claro ejemplo de ello. Más allá de estos acontecimientos que contienen una alta carga simbólica, el proceso de interacción social es un acto ritual dependiendo del espacio y el grupo con el que se interactúa. El cuerpo a partir de los dispositivos de significación, la estética-imagen y el comportamiento-acción se presentan y construyen un significante en sí mismo, expresa la subjetividad del sujeto, así como los elementos culturales que han sido incorporados, convirtiéndolo en un medio de comunicación permanente y en un objeto intercultural.

Los rituales sobre el cuerpo que son constantes pero no cotidianos, son el mecanismo desde el cual se incorporan valores, normas, patrones, formas de presentación, estéticas-imágenes, comportamientos-acciones vinculados a un grupo social; un ejemplo de ello son las cenas protocolares, las cuales exigen una estética-imagen y un comportamiento-acción, sin embargo, los códigos de estéticas y comportamiento del sujeto pueden no corresponderse con el espacio y los sujetos con los que se da la interacción. Esta serie de significaciones del cuerpo está sujeta a la interpretación del auditorio, los otros perciben e interpretan al sujeto en función de los valores, normas y patrones culturales que se corresponde a su estrato, en otros términos, le atribuyen un significado al cuerpo desde sus propios patrones culturales. Un ejemplo de estos son los sistemas de clasificación social que hace el sujeto a partir de sus patrones culturales y su pertenencia. Este es un ejemplo de clasificación de una estudiante mujer de 24 años, soltera de la carrera de antropología:





Fuente: (Antropología N, 12/04/2023).

Bueno, en cuanto a la clasificación yo me basé en la cultura, en la perspectiva de cada persona. Por ejemplo, la primera fotografía es una señora que se puede interpretar mediante la cultura por su vestimenta y la segunda es una persona ya mayor, pero se puede caracterizar como felicidad, a las tres siguientes las puedo caracterizar como raza, son diferentes; pero todos son seres humanos. En las tres siguientes lo propio, van a entrar en la imagen de los con sobrepeso, los estudiantes y las personas de color negro, no es nada racista porque son seres humanos y jóvenes simpáticos, y las personas mayores. Al final las personas de las diversidades de género, también entran las personas discapacitadas, eso me pareció muy interesante, porque hoy en día probablemente ya no les dan importancia. Y por último ponemos a las personas con tatuajes, que sí se ven bien los tatuajes, pero hay otras personas que lo tienen extremadamente. (Antropología N, 12/04/2023)

Los mecanismos de clasificación social de los cuerpos pasan por procesos de actuación e interpretación (Goffman (1997) y Blumer (1981). Los cuerpos serán definidos y clasificados en función de ciertas interacciones reales o no, en las cuales unos presentan su cuerpo como medio de socialización para pertenecer a un grupo, en otros términos, dependerá de la actuación³ y la forma en la cual el cuerpo es presentado para que el sujeto pueda ser integrado a un grupo social. Para esto, el cuerpo presentado es interpretado por el auditorio, por el grupo social al cual pretende pertenecer. Ambos son mecanismos de significación del cuerpo.

La atribución de un significado al cuerpo no tiene un sentido único y unilineal como un objeto de presentación, tal como la res extensa de contenido material de la imagen que se comunica. Esta contiene sentido, un significado dado por el sujeto resultado de sus experiencias corporales, de su presencia en el mundo por medio de sus sentidos, reconociendo su cuerpo como propio.

Todos tenemos cuerpo, tiene un fin el cuerpo, la movilidad, también nos permite que los otros perciban aquello que no percibimos de nosotros, un ejemplo extremo: ponte que el ser humano es a su manera un ser “perfecto” porque nosotros podemos leer, vemos, oímos, degustamos cuando comemos, a la par nos permite sentir estas sensaciones como, por ejemplo, la adrenalina cuando hacemos algo extremo, nos permite hacer una infinidad de cosas, podemos crear con nuestras manos, podemos hacer deporte que a muchos les gusta. Pero cuando vemos en la calle a alguien discapacitado o inválido, uno toma conciencia y dice ¡wow!,

3 La actuación del cuerpo está compuesta por una imagen la cual expresa y condensa la estética del sujeto y por las acciones que desarrolla traducidas en comportamiento.

recién uno toma conciencia y dice hay que cuidar nuestro cuerpo. En realidad, es importante cada pequeña parte de nuestro cuerpo para hacer lo que nos gusta. (Antropología M, 12/04/2023)

Para el estudiante varón de antropología es desde su cuerpo que experimenta el mundo; pero también lo concibe como un medio de significación del otro “nos permite que los otros perciban aquello que no percibimos nosotros”, esto pone en evidencia el proceso de significación del cuerpo de uno como del otro, mecanismo desde el cual el sujeto toma conciencia de su presencia en el mundo.

El siguiente testimonio evidencia la percepción de un estudiante de derecho de la UMSS de 19 años y cómo construye la significación del cuerpo del otro a partir de los atributos estéticos. Como sostiene Entwistle (2002) partiendo de Bourdieu, el gusto está estrechamente ligado al cuerpo, esta es una experiencia corporal que hace referencia a las cualidades sensoriales del objeto, la estética de una persona está influenciada por las disposiciones corporales de clase: “Más que todo yo diría el rostro, su forma de vestir, su físico, se podría decir que el físico y el rostro es lo más atractivo en lo que uno se puede fijar” (Derecho R, 20/04/2023). Él se refiere a mujeres y varones blancos que responden a categorías estéticas marcadas por patrones occidentales del gusto, modelos y actores, en sí personajes de la farándula. Esta apreciación de lo bello se constituirá en un referente de significación del cuerpo, quien porte atributos como la blanquitud, la estatura y la complejión física será un sujeto como mayores posibilidades de reconocimiento social.

No me gusta mucho mi cuerpo. Quisiera cambiar el físico, ser más alto, me siento el más pequeño de todos cuando estoy en medio de gente más simpática, que tenga más cuerpo, me siento diferente, rechazado.

V. Entonces ¿consideras que lo masculino es ser alto y musculoso?

Una buena estatura y una buena masa muscular, se ve un poco más atractivo. Pero como te dije yo soy más de la vestimenta, del interés de la persona.

V. Pero también lo físico importa un poco ¿por qué crees que tu cuerpo es importante?

Porque es algo que te define o que te describe, es más por la imagen que tú das, la imagen te describe. (Derecho R, 20/04/2023)

La significación del cuerpo es resultado de la articulación entre la presentación y su interpretación, consecuencia de una serie de interacciones sociales entre el actuante y el auditorio, el sujeto y el grupo social con que se relaciona. Lo que hará que el cuerpo adquiera sentido para los otros, constituyéndolo en un medio de socialización.

La relación entre el significante que hace el sujeto de su cuerpo y su conversión en significado lo constituye en objeto social, ambos son resultado de interacciones, de las formas en la cuales el cuerpo está en el mundo. Estas no son ni estáticas ni atemporales, por el contrario, responden a un determinado momento histórico y a las variaciones culturales de los sujetos en interacción. Este carácter performativo del cuerpo no significa que la atribución de sentido particular y colectivo responda a una coyuntura o

una contingencia momentánea, por el contrario, devienen de los sentidos que los sujetos le atribuyen a la acción social.

Al igual que el comportamiento, la presentación del cuerpo responde a una estructura social que cumple la función de diferenciación, esta no es resultado de una interpretación momentánea, por el contrario, contiene patrones culturales que se transmiten generacionalmente para asegurar la reproducción de habitus sociales, en la cual la estética del cuerpo es determinante. Dando lugar a mecanismos de clasificación social, un ejemplo de esto son los siguientes testimonios de jóvenes de 20 y 25 años estudiantes de ciencias sociales y medicina.



Fuente: (Sociología A, 17/04/2023)

Primero la fachita, la pinta, su flow, la barba que se ve bien estéticamente, el segundo porque digamos tiene un estilo muy bueno, por el peinado, sus rulitos de maravilla. El tercero, se ve bien los brazos, el cuerpo es muy bueno, igual la carita, es lo que todo hombre quisiera ser alguna vez. Una chica morenita de rasgos diferentes a mí, se ve hermosa esta caribeña con su sabor boricua, el señor impone respeto, todo viejo quisiera llegar así, de la chica hermosa igual una

choquita genial espectacular, no soy una persona tanto de las apariencias, pero para mí se ve bonita. (Sociología A, 17/04/2023)

Todas las personas tienen una sonrisa agraciada y muchas, aunque lo tengan, no les gusta demostrarlo, es una forma de confianza que yo siento de esas personas, son personas seguras, eso me gusta. El tercero más por su sonrisa, luego la chica por el cabello, me fascina el cabello rizado, porque mi pelo es lacio, igual la piel, la chica de pelo lacio porque tiene una tez fina, se ve una chica bien fina, su pelo o la sonrisa, hay algunos rasgos más como la nariz, el pintado o el cuidado de las manos. Es un hombre transexual, pero más allá de eso, me gusta la apariencia que tiene, los rasgos, su piel, sus ojos, sus labios, digo ¡oh por dios esa es una hermosa persona!, la segunda chica es simpática, me gusta la nariz, los labios, el cabello, me atrae los tatuajes, me gusta más que su cara, la chica me parece muy simpática, algo más normal, lo que la mayoría de las personas pueden llegar a ser, comunes. Después, estas son personas más comunes y bueno hasta aquí por lo menos se nota la seguridad de la persona, luego de aquí para acá se ven personas que no están cómodas consigo mismas. Físicamente, a nadie le va a gustar la abuelita, la etnia o alguna discapacidad, ahorita lo estoy viendo más en un plan sexual. (Medicina M, 09/06/2023).

La estética y el comportamiento tienen como fin comunicar el sentido que le atribuye el sujeto a su cuerpo, en función de la interpretación a la que está sujeta en el proceso de socialización, lo que orientará su acción en relación a cierta movilidad social, tendientemente ascendente. Sin embargo, cada uno de estos estratos define los valores y normas que hacen a la legitimidad

de un cuerpo, así fijando fronteras simbólicas desde dispositivos estéticos y conductuales, traducidos en prácticas e imágenes de moda.

Si bien cada uno de los estratos produce una noción y visión respecto a la estética y el comportamiento, este tiende a producir representaciones homogéneas del cuerpo y su imagen en función de su reproducción. El paso de la clasificación social del cuerpo en función de su capacidad productiva a su capacidad de consumo ha dado lugar -como sostiene Lipovetsky (1996)- a una época en la que la novedad y lo efímero han instaurado la cultura del hedonismo, en la cual lo físico, la belleza y su dispositivo la moda hacen a la legitimidad del cuerpo. La estudiante de psicología de 21 años es bailarina de jazz y ballet, vive en la zona norte de la ciudad de Cochabamba, ella desarrolló su sentido de la estética y de legitimidad del cuerpo en función de la estética del varón inglés, como podemos ver en las siguientes imágenes y testimonio:



Fuente: (Psicología A, 06/01/2023)



Fuente: Actor Timothee Chalamet, <https://www.britannica.com/biography/Timothee-Chalamet>



Fuente: Grupo BTS, <https://www.soompi.com/es/articulo/446400wpp/bts-es-el-unico-artista-coreano-en-la-lista-de-forbes-de-los-artistas-mejor-pagados-del-mundo-en-2019>



Fuente: Artista V. https://gl.wikipedia.org/wiki/V_%28cantante%29#/media/Ficheiro:V_on_the_Billboard_Music_Awards_red_carpet,_1_May_2019_02.jpg

No me gustan mucho los musculosos, prefiero el pelo oscuro, creo que la armonía de la cara es importante, no me gusta que sean muy agresivos, me fijo mucho en el estilo de vestir, eso influye en mis decisiones, la ropa que veo, la ropa más o menos me dice como es la persona, si es pulcra o no, si se pone lo que sea, dice mucho de una persona.

Me gusta mucho Timothée Chalamet⁴, los BTS, V⁵, tienen como que un estilo de vestir un poco inglés y me gusta mucho ese tipo, no muy cerrado a la apariencia, no necesita verse muy masculino para saber que es hombre. Me gustan mucho los delgados, no los que van al gimnasio porque yo no hago esas cosas, no podría congeniar con alguien así. (Psicología A, 06/06/2023)

4 Actor francoestadounidense, protagonizó la película Wonka 2023

5 Artistas surcoreanos de k-pop

Sí hay un cierto patrón general o una convención generalizada sobre lo que se considera bello o estar a la moda, cada estrato social producirá particulares dispositivos de diferenciación del otro, especialmente del que considera subalterno, pero paradójicamente, siempre habrá alguien en la escala superior, consecuentemente estamos ante una sociedad construida por fronteras que se reproducen cotidianamente. “La chica me parece que es más humilde por su forma de vestir y con sus libros, parece buena estudiante, se ve tranquila, yo tuve compañeros que eran así morenitos y buena onda” (Derecho A, 20/04/2023). Los sujetos clasificados en la escala inferior, buscarán asemejarse a las estéticas que consideran legítimos. El mecanismo de mimesis de la estética se producirá a partir de la imagen socialmente aceptada.

V. Ahorita con la imagen que das de tu cuerpo, ¿cómo te sientes, cambiarías algo?

Cambiaría mi estómago, me gusta más lo planito.

V. ¿Por qué crees que te gusta?

Estética, creo que hay algunas prendas que se ven mejor con el cuerpo que tenga un abdomen más plano.

V. ¿En dónde viste que un abdomen plano sea estético?

Creo que influyen lo que son las aplicaciones Facebook, WhatsApp, Tik Tok que muestran tal vez algunas chicas que tienen esos cuerpos y tú dices, quiero ser como ella, me quiero parecer a ella, se te queda eso en la cabeza. Vas caminando y ves a una persona parecida a lo que viste y dices ¡wow! sí le queda bonito y sí son bonitas (Comunicación Social N, 22/05/2023).

La manera en la cual los sujetos significan su cuerpo y construyen su sentido personal de lo estético está condicionada por la experiencia corporal del sujeto, la forma en la cual se aproxima al mundo desde sus sentidos, vinculados a su estrato social y su historia común, no es únicamente subjetividad, esta se articula a ciertos hábitos de su grupo social, a la significación común que hacen del cuerpo. Es a partir de ello que el sujeto clasifica al otro ubicándolo en una escala diferente a la propia. Como se pudo leer en los testimonios, estos pueden ser inferiores, produciendo la diferenciación social, pero en el caso que el sujeto es clasificado en la escala superior conduce a una suerte de mimesis, de aproximación a lo que considera como un cuerpo y una estética legítima, la función subyacente de ello es el ascenso social por medio de apropiación de la moda. En tal caso, la significación del cuerpo y la estética está condicionada por la movilidad social y la diferenciación.

Sí bien la imagen-estética y la acción-comportamiento son moldeados en relación a la interacción social que se da entre el sujeto y un determinado grupo. El espacio, la UMSS también influye en la forma en la cual los sujetos desarrollan estrategias sobre su cuerpo y su estética, factores que veremos a continuación.

4.

Cuerpos en el Espacio

La significación que hace el sujeto de su cuerpo en su dimensión somática y social es comunicada a partir de la imagen, de la estética que incorpora en sus formas de verse, así como en su acción, en el comportamiento que desarrolla en los procesos de socialización, que, como dijimos páginas arriba, se corresponde con un estatus social. La relación entre imagen-estética y acción-comportamiento construyen el significado unívoco del cuerpo. Si bien ambas hacen a la presentación del sujeto, estas tienen efectos diferentes en el auditorio, en la interpretación que hacen. Puesto que, como planteó Merleau-Ponty (1993), el sentido de la vista es determinante en la percepción del sujeto, este permite una aproximación al mundo desde el cuerpo, dando lugar a la conciencia del sujeto sobre ese mundo visto, percibido. Precisamente esa es la función de la estética, de la imagen del cuerpo hacer de este un objeto percibido por el otro. La impresión estética, su forma de vestir, de llevar la moda de acuerdo a la ocasión, son los elementos percibidos e interpretados por los otros, el auditorio. Dando lugar

al significado del cuerpo, lo que viabilizará la interacción social, consecuentemente su incorporación o no al grupo social. A esto se suma la acción, la forma en la cual el sujeto se vincula con el otro, su comportamiento, el cual debe adecuarse al momento y al espacio en el cual se desarrolla la interacción, muy pocas personas ríen a carcajadas en un velorio, quien lo hace será considerado como un sujeto fuera de lugar. La percepción del comportamiento por el auditorio es posterior a la imagen. Esta depende directamente de la acción del sujeto, de la interacción con el otro, del trato, de la forma de comer, de saludar etc. La imagen y la acción están entrelazadas, no funcionan como elementos separados, por el contrario, se corresponden la mayor parte de las veces. Sin duda, puede haber disgregaciones de esta unidad, pero esto normalmente se da en momentos circunstanciales, sobre los cuales el sujeto no tiene control y son imprevisibles.

La interpretación que hace el otro del sujeto actuante se da de manera escalonada, se inicia con la imagen, la estética del actuante, la vista es el sentido que ordenará las primeras percepciones, para posteriormente evaluar el comportamiento, en el cual ya interviene la interacción sea directa o indirecta.

Tanto la imagen construida por el sujeto y el comportamiento dependerán del contexto en el cual se da la interacción, del grupo social con el cual se socializará, así como del espacio. Estos son parte de la coacción externa, se convierten en parámetros condicionantes, pero no determinantes, es el sujeto que de manera consciente construye su imagen y se comporta en función de incidir en el auditorio transmitiendo un significante de su persona; pero pese a ello, deberá adecuarse a las normas y valores comunes con el fin de viabilizar la socialización. Puesto que, como sostiene Blumer (1981) la relación es desigual en cuanto el sujeto produce

un referente de su persona y este es validado por los otros, quienes en última instancia le atribuyen un significado.

Esta relación desigual entre la emisión del sentido y su interpretación por el auditorio, busca ser reducida por el emisor, para esto deberá desarrollar una serie de recursos de mimesis de imagen y comportamiento pertenezca o no al mismo estrato, lo que se hace mucho más evidente si pretende pertenecer a otro. En tal sentido, la función de la mimesis estética es viabilizar los procesos de socialización disminuyendo el grado de disonancia y diferenciación con el grupo al que pretende incorporarse. Para esto asumirá una serie de comportamientos que se correspondan con el grupo social, el momento y el espacio, es decir deberá de incorporar y hacerse parte de los rituales socialmente establecidos. En términos de Zabludovsky referenciando a Elias (2016), deberá adecuar sus habitus personales a los habitus sociales, así produciendo acciones e imágenes que sean socialmente legítimas.

V. ¿Crees que existe un cuerpo perfecto o un cuerpo imperfecto?

Creo que sí, normalmente un cuerpo perfecto tiene que cumplir las normas de aceptación social más allá que tú te sientas bien o no.

V. ¿Y cuáles son esas normas de aceptación social?

Por ejemplo, mantener un cuerpo perfecto ir a un gimnasio y mantener la cintura perfecta en las damas, a eso me voy.

V. ¿De dónde crees que nace eso?

Es algo que la sociedad te impone, son normas sociales, para poder ser aceptado, para poder ser parte de ese grupo de los hermosos tienes que seguir ese tipo de rutinas, por

ejemplo, el cuidado, la liposucción, limpieza facial, para que te puedan ver como una persona bella o con un cuerpo perfecto (Comunicación Social C, 22/05/2023)

Antes venía con un moño, sin arreglarme, a veces ni me lavaba la cara en las madrugadas, iba así. Sí es importante [el arreglo personal,] porque hasta los mismos licenciados te observan y dicen: tú puedes servir para esto, porque aparte de simpática también te viene bien esta materia o te va bien en esta parte, entonces por lo simpático tienes como diez puntos, seis puntos; es tu carita, tu cuerpo. Porque llamas más la atención. Una persona que es capísima en mi carrera y es mal arreglada no la toman en cuenta, sin embargo, si una persona es hermosa y es buena, le toman más en cuenta. (Comunicación Social N, 22/05/2023)

Si bien, los procesos de socialización desde y con el cuerpo pasan por la producción de un significado, y se traducen en imagen y comportamiento-estética y acción, son resultado de la incorporación de una serie de valores, normas y patrones culturales que se corresponden a una época. En tal sentido, la mimesis cumple una función central en el proceso de socialización ya que permite imitar, simular ciertas estéticas y comportamientos, viabilizando la incorporación del sujeto a un estrato social al que pretende pertenecer o ratificar su pertenencia. En tal sentido, es la capacidad de adaptación del sujeto a un contexto y un espacio lo que definirá su facultad de socialización.

Los procesos de adaptación son resultado de la conversión de la coacción externa a la autoregulación, se dan a través de la reinterpretación que hace el sujeto de las normas y valores sociales, de las estéticas y las formas de comportamiento del grupo dominante. Resignifica los códigos establecidos por el grupo desde

su experiencia, permitiéndole construir su percepción sobre el carácter de la interacción, el contexto y el espacio, así adecuando su presentación. Por lo que las decisiones de adaptación son conscientes o por lo menos parcialmente, ya que hay un proceso de selección de la indumentaria, el atuendo y la elaboración de un guión de comportamiento, estos son elementos que harán al éxito o fracaso del proceso de socialización, estas son acciones que están orientadas a conservar o pertenecer a un estrato social.

Las estrategias de socialización asumidas por el sujeto no solo se dan en un momento determinado, son condicionadas por el espacio. Para Elias (2015), el espacio es el lugar en el cual el sujeto se posiciona y desde ahí marca el tránsito de los eventos. El espacio para el sujeto es un punto de referencia para la construcción de su identidad. Siguiendo a Le Breton (1990), la incorporación de valores y normas sociales se dan en espacios seguros donde el sujeto se siente cómodo, por lo general son privados como la vivienda, la habitación, en estos el sujeto pasa por el proceso de incorporación de comportamientos y estéticas, es en estos espacios que se da la desritualización del cuerpo.

En mi casa mis papás no se fijan en la parte física, solo se preocupan si he comido y me hacen sentir cómodo, en cambio, en la universidad siempre se fijan si estás feo (Deportes R, 01/06/2023). Cuando estoy en mi casa estoy tranquila, estoy chocha, puedo estar descansando, haciendo mis trabajos, organizar mis tiempos, etc. Yo diría que la comodidad no hay más que en la casa (Antropología N, 12/04/2023). En tu casa convives con las personas con las que has crecido, hay confianza de sentirte seguro, tranquilo con vos mismo. En los diferentes espacios no creo que haya tanta seguridad como en tu casa (Sociología A, 17/04/2023).

Yo pienso que más que todo es en el gimnasio, siempre me sentí cómoda ahí porque las chicas igual van con tops, con calzas. (Comunicación Social M, 26/05/2023)

El espacio puede ser entendido como el ámbito físico en el cual el sujeto pondrá en acción sus estrategias y sus capacidades de interacción desde su cuerpo, produciendo su imagen, en otros términos, construye el significativo de su cuerpo, la estética y el comportamiento en función de la interacción que se dará en un espacio público. Pero también, el espacio privado, íntimo, es el lugar en el cual el sujeto interacciona consigo mismo a partir de la recurrencia a la experiencia vivida en el espacio público, este mecanismo de ordenamiento, está determinado por las sensaciones que el cuerpo ha vivido a través de sus sentidos. La interacción con uno mismo en el espacio privado será el lugar y el tiempo en el cual el sujeto le dará significado a la experiencia. La comprensión de la experiencia vivida es el medio desde el cual los significantes producidos por el sujeto en el acto de presentación se convierten en significados en la interacción.

Este proceso de regulación de la estética y el comportamiento están orientados hacia los otros, las acciones desde y con el cuerpo se dirigen al espacio público, es en este ámbito que el cuerpo es presentado en su estética, las imágenes construidas desde y con su cuerpo son expuestas a la mirada del otro, así como sus acciones, su comportamiento es adecuado, regulado no únicamente en función del otro, sino al espacio en el cual se va dar la interacción, el cuerpo se hace evidente y se constituye en evidencia ante los otros.

Cada uno los miembros que interactúan en un espacio público construyen una presentación para la interacción, esto permite la construcción de un objetivo común en el proceso de socialización,

el cual no necesariamente tiene un carácter mentado, no está condicionado y orientado por una finalidad, sino por el sentido que le atribuyen los participantes. Estas múltiples y simultáneas interacciones entre diferentes actores siempre tiene una condición desigual, aunque todos los actores en un determinado momento estén actuando de forma intercalada y conexa, ya que, por un lapso de tiempo el actor se convertirá en auditorio y viceversa. Esta relación está marcada por una forma de circulación del poder, cada uno de los sujetos espera interpretar al otro, ser el observador-evaluador y no el observado-evaluado, es decir ubicarse en el auditorio.

El espacio sea privado o público marca un tipo de comportamiento y una estética, el sujeto tenderá a adecuar su imagen y comportamiento en función al lugar y los pares con quienes interactúa. Por ejemplo, cuando el individuo llega a su casa, por lo general suele usar ropa cómoda, pantuflas y gran parte de las veces ropa que no usa en espacios públicos, asimismo, su comportamiento será desenfadado, en algunos casos romperá con los cánones de protocolo de convivencia, se encuentra en un espacio seguro, de confianza. Por el contrario, dependiendo del espacio público al que asistirá, adecuará su imagen y comportamiento, dependerá del grado de confianza y conocimiento que tenga de él. Hay una diferencia si este asiste a un velorio o a una clase de universidad.

Cuanto mayor conocimiento tenga el sujeto del espacio, así como de las personas con quienes interactuará, el grado de coacción externa disminuye, las normas y valores de comportamiento y estética ya están incorporados, la autorregulación funciona de manera natural. Lo que significa que, dependiendo del grado de coacción externa que se da en el espacio y en la interacción, el sujeto desarrollará más y complejas estrategias de presentación, imagen-

estética, acción-comportamiento como parte de sus recursos de socialización, al punto que podrá desarrollar una fachada nueva o muy alterada, produciendo un signo que no es familiar para los otros con quienes suele socializar, produciendo una deformación del significante. Un ejemplo es el caso de Carolina, una mujer transexual de 22 años estudiantes de comunicación social de la UMSS.

Raisa me llevó al Instituto para el Desarrollo Humano (IDH) donde me seleccionaron reina trans, use la peluca que un chico me regaló, utilicé vestidos y tacones que me había comprado yo, gasté mucho en ropa, porque fui seleccionada reina trans, me dieron la banda, me apropié del título trans. Pasaron dos semanas, y averigüé un cuarto en alquiler por la universidad, lo alquilé, decidí no irme a vivir, sino que cada vez que salía temprano de la casa de mi abuela, iba a cambiarme de chica, ir de chica a la universidad, irme de la universidad a ese cuarto, cambiarme e irme de chico a mi casa, creo que me duró una semana, hasta que me pilló un tío cerca de la universidad, me amenazó horrible, de miedo, yo no volví a mi casa, me quede encerrada en ese cuarto, no tenía colchón, no tenía nada, solo ropa, dormía encima de la ropa. (Comunicación Social Carolina, 14/07/2023)

El grado de coacción externa está condicionado por el espacio y el tipo de interacción que se da, estos son mayores en espacios públicos y con personas con las que se tiene poca confianza o son desconocidas. Como afirma Elías (2015), las coacciones externas son interiorizadas desde prácticas educativas, la vergüenza y el comportamiento, estas son encarnadas en la vida cotidiana. Por lo que la relación entre coacción externa y autoregulación se dan de forma yuxtapuesta y sincrónicamente.

Nosotras como comunicadoras queremos ser presentadoras de televisión, eso influye bastante, vemos en las noticias o en las mañanas que son modelos, con un cuerpo casi perfecto, las que están en cuarto, quinto semestre se arreglan más, porque las de primero, vienen normal, cuando vas avanzando desde el quinto semestre para adelante, ya empiezas a cambiar, empiezas a ver lo que puede ser algo malo para ti, por ejemplo, tu nariz es un poco agachada o tiene algo deforme y ya operación o cirugía o cambios.

V. ¿Se hacen bastantes operaciones?

Sí, la mayoría debe tener, aunque sea una en cualquier lado (Comunicación Social N, 22/05/2023).

Los doctores nos dicen tienen que vestirse bien, tienen que leer bien, tienen que estar bien peinados, porque las personas nos tienen que respetar, nos quieren inculcar que cómo te vistes influye en el respeto.

Yo estuve en un curso donde había chicos que tenían piercing. El doctor criticaba decía ¿eres mujer o qué? Después, lo tachaba de maricón, hasta que el chico empezó a sacarse, luego asumió la crítica o discriminación y decía que es algo antihigiénico. En cierto, punto tiene razón, porque estábamos viendo cadáveres, usar aretes o anillos no es bueno porque se llena de bacterias y es un punto de infección.

V. ¿Y los chicos y chicas han cambiado?

Sí, todos han dejado de usar piercing, en primer año es donde ves más diversidad, en segundo año ya no ves y en tercer año ya no hay nada. Porque los doctores empiezan a molestar y se empieza a fijar en cosas y lo hacen personal, dicen el

del piercing, el que se cree mujer, te van presionando en el estudio, entonces, para que no te jodan tanto los docentes ¿qué haces? Intentas pasar desapercibido. (Medicina M, 09/06/2023)

Cuando el sujeto se presenta en un espacio público nuevo del cual no tiene conocimiento de los códigos de comportamiento y los mecanismos legítimos de socialización, la interacción se le hace dificultosa, las interpretaciones de su estética-imagen y su acción-comportamiento tienden a ser difusas y caóticas. Frente a esto, deberá desarrollar una mayor cantidad de estrategias de adaptación espontaneas, su acción-comportamiento se hará performativo.

Recuerdo algo super icónico, llegó el 21 de septiembre y se realiza la Sansi Fest, yo tenía el cabello super corto, tenía una peluca y fui a la Sansi Fest, nadie me habló, me sentí super horrible, me comí un anticucho y me fui. Luego fui conociendo chicos, mi cabello fue creciendo, el usar una peluca me duró dos meses y decidí dejar de usar la peluca, sudaba horrible con el calor, vestía bastante de negro porque no sabía cómo vestirme, dejo la peluca y comienzo a andar con el cabello cortito. (Comunicación Social Carolina, 14/07/2023)

La adaptación del comportamiento se da en el momento en el cual el sujeto se enfrenta a los otros, al auditorio, la persona parte de un supuesto de quiénes son y cuáles son los códigos de comportamiento. Para esto, partirá desde sus sentidos; como sostiene Le Breton (2009), los sentidos son el medio que nos permite vincularnos con el mundo, estar con él, además de ser el medio por el cual se significa el mundo, es interpretado. Serán los sentidos que el sujeto pone en funcionamiento lo que le permitirá

construir significados compartidos con los otros, los cuales están determinados culturalmente. A diferencia de Goffman (1997), quien plantea que el sujeto diseña su presentación, su fachada en base a una información previa con la que cuenta el actuante, lo que le da posibilidades de modificación de su actuación. El caso del estudiante varón de 26 años migrante de la ciudad de Oruro ejemplifica lo dicho:

La docente me dijo, sácate las gafas, yo no quise, me puse rebelde, crucé mis manos y la señora me dijo, por favor, te estoy diciendo que te saques, repitió dos o tres veces, le hice caso, no me voy a hacer lío, no me voy a pelear. Entonces me saqué las gafas, me saqué la gorra sin querer. El curso estaba en silencio, nadie dijo nada, yo estaba enojado y se notaba en mi cara, estaba con mi ceño fruncido. Me estaba sentando de mala forma. Observa mi forma de sentarme y me dice siéntate bien, como si fuera el colegio. Entonces le dije, 'sabe licen, yo no voy a estar en su clase, me retiro', la licen desde su silla me dijo que yo era un malcriado, le respondí 'usted es una dictadora', haciendo referencia a Añez, el curso estaba en silencio, no sabía qué decir, algunos estudiantes en la puerta me dijeron 'oye, ¿qué te pasa? No le digas así a la licen'. (Sociología D, 28/06/2023)

En este caso, el actor no cuenta con una clara información del espacio y al auditorio, por el contrario, parte de un supuesto de cómo es y cómo debería ser, reduciendo las capacidades de construir un significado acertado de su cuerpo, estética y comportamiento. Exponiéndolo a interpretaciones inesperadas del auditorio. En el caso de un aula de la UMSS, el comportamiento y la estética se irá modificando cuanto se vayan construyendo lazos

de confianza y el sujeto conozca los códigos y los símbolos que caracterizan el espacio y la específica forma de socialización.

Lo que he notado por las características de la universidad, es una fuerte tendencia a vestirse de manera juvenil, para dar la impresión que son estudiantes y son jóvenes, que no están asumiendo una posición de adulto, dinosaurio o viejo en la universidad. He visto personas incluso con 35 años que se ponen los jeans apretados, las poleras con algún sello o alguna cosa de Mario Bros, dibujos animados, ese tipo de cositas. Pero digamos eso ya en la representación un poquito más colectiva y en la presencia gremial de los estudiantes, no en los escenarios de discusión, de debate. Los ves en los pasillos vestidos de jovencitos. Demasiado jovencitos para la edad que tiene

Algunos vienen con la intención de diferenciarse del resto y asumir cierta particularidad, distinguirse de los demás. Y no siempre lo van a hacer a nivel académico, sino lo hacen con su actitud. Vienen con ropa desguañangada. Había algunos que venían con la camiseta o polera rota, abierta, con shorts, cruzaban las piernas levantándolas tratando de ponerla en el banco. Pero no duran mucho, incomodan, ellos mismos se sienten presionados por el resto. Hay una presión colectiva y poco a poco se van asimilando. (Docente de Derecho R, 21/07/2023)

El proceso de adaptación por el que pasa un estudiante nos permite entender cómo se dan los mecanismos de socialización. Un joven, al ingreso de la universidad, ya tiene instaurado el rol de estudiante, viene de un proceso formativo de 12 años de colegio, por lo cual, el rol de estudiante no le es extraño. Pero en la universidad debe asumir otras responsabilidades como la asistencia

a clases o la forma de vestimenta, el uniforme desaparece, estos dos acontecimientos marcarán la capacidad de incorporación de nuevas normas y valores de comportamiento y estética para su exitosa socialización. Como sostiene Bourdieu (2003) en su tesis de elección de los elegidos, aquel sujeto que incorpora de mejor manera los códigos dominantes será quien tenga mayores posibilidades de ser elegido por el sistema educativo. En otros términos, aquel sujeto que desarrolla mayores capacidades de significar su cuerpo y su comportamiento de acuerdo a lo que se considera como un cuerpo legítimo, será quien desarrolle mayores capacidades de incorporación a un estrato social determinado.

La universidad se presenta como un espacio público que fluctúa en dos dimensiones, tanto para estudiantes como para docentes: por un lado, como un espacio en el cual la estética y el comportamiento es modelado, por el otro, como espacio performativo que da posibilidad a la liberación del cuerpo.

Las entrevistas realizadas a docentes dan cuenta de cómo los dispositivos de la estética condicionan el comportamiento, haciendo a una manera de ser y aparentar, ser docente.

Hubo un periodo, en que la idea del abogado es de una persona con traje, corbata, de audiencia, de juzgado, de oficina, esa es la visión de los estudiantes, yo no tenía esa forma de vestir, pese a que tenía algún grado de formalidad en mis clases. Dónde más requerían esa formalidad era en los institutos militares. Yo en mi estética cotidiana, vestía normal, de forma práctica, si me hacía frío, usaba una chompa, una chamarra, la que tenía, no buscaba nada especial. En el aula se notaba que los estudiantes esperaban a un docente de corbata y saco, de traje, cuando me veían entrar, los primeros años especialmente, cuando era más joven, pensaban que era otro estudiante, hubo un caso que no me dejaron entrar

al aula, me dijeron: compañero está llena el aula, les dije no vamos a pasar clases si no entro, soy el docente. (Docente de Derecho R, 21/07/2023)

El ser una docente joven me ha causado un poco de conflicto, al principio. Era como que me miraban los otros docentes y los mismos estudiantes. No sé hasta qué punto sea bueno o malo, pero sí, de alguna forma, tratas de vestirte un poco más formal, un poco más seria, dar una imagen que no implique mi forma de vestir o mi juventud con mi capacidad de dar clases o de ser docentes. (Docente de Antropología R, 04/09/2023)

La universidad como un espacio público en el cual se dan diferentes formas de interacción entre docentes y estudiantes implica transformaciones de la estética y el comportamiento de ambos actores. En el caso de los docentes, estos deben cambiar su estética en función de cómo los estudiantes han construido una imagen del ser docente. Este debe responder a un significante ya establecido, por lo que las normas, valores y patrones culturales inciden en la forma en la cual el docente debe presentarse, es decir, este debe construir un significante de su cuerpo en función de un rol determinado. Esto evidencia cómo el espacio público se configura como un ambiente de coacción externa, el cual influye en la estética y el comportamiento de los sujetos en el proceso de interacción.

Merleau-Ponty (1993) sostuvo que el cuerpo y el espacio se constituyen en una unidad, desde el cuerpo que se habita en un espacio, el movimiento del cuerpo, su accionar, nos permite comprender la forma en la cual la unidad cuerpo, espacio y tiempo es significado. En otros términos, el cuerpo resignifica el espacio público, ya que es el auditorio quien nos arranca las palabras, las

actitudes, en tanto somos lo que los otros piensan de nosotros; pero también es el ámbito en el cual el sujeto construye su significante, su forma de presentación estética y de comportamiento, más allá de las regulaciones de la legitimidad social del cuerpo.

Desde esta perspectiva, la universidad como un espacio público que va más allá de las aulas y el proceso formativo, se configura para los estudiantes como un ámbito de resignificación de sus cuerpos estética-imagen y comportamiento-acción. Es ejemplificador el caso de L, mujer transexual de 20 años estudiante de medicina en proceso de transición.

H. Pero, ¿tiene que ver esto de no contar a tus compañeros de la universidad que estás en proceso de transición?

Aja. Igual no es que lo esconda. Simplemente, no lo digo, siempre tomo mis pastillas igual en la universidad, porque normalmente estas pastillas se ingieren en la mañana. Si estoy en la universidad y tomo, me dicen ¿Para qué son tus pastillas? 'Inhiben la testosterona'. Y ya. No es algo como que lo esconda. Pero tampoco es algo como que lo diga. Y normalmente las personas me ven más como una persona gay, afeminada que como una persona trans.

Yo quiero que simplemente, no sé, quisiera, que no me vean, y ya. Y sé que voy a atraer miradas, cuando empiezo a vestir, si me empiezo a vestir en una forma femenina, voy a empezar a atraer miradas de curiosidad, tal vez de crítica. Sí, es algo que personalmente no sé si quiero en mi vida, aunque al final voy a terminar haciéndolo, es curioso. (Medicina L, 14/07/2023)

La universidad es un espacio en el cual la significación del cuerpo se da en una relación fluida, es un ámbito performativo. Esta condición de espacio de "libertad" es posible en cuanto el sujeto

pasa por un proceso de resignificación de su estética, más que de su comportamiento. De una u otra manera, el joven ingresa a un ambiente desconocido, en el cual sus relaciones sociales anteriores no son determinantes en la construcción de su nueva imagen. Esto permite al sujeto resignificar su cuerpo, modificarlo en base a dos ideas: primero, espacio sin control autoritario (uniforme, corte de cabello, identidad de género como acontece en el colegio), segundo, un nuevo mundo por descubrir en el cual puedo ser yo mismo.

La universidad como espacio público puede configurarse de dos maneras: como un ambiente de disciplinamiento y significación condicionada del cuerpo o como un ámbito de performatividad. Para ciertos sujetos, este es un espacio de ascenso social, deben apegarse lo más posible a normas y valores impuesto desde la estética y el comportamiento, condición del proceso de profesionalización. Por otro lado, se presenta como el ámbito de búsqueda personal, performativizando el cuerpo en función de la búsqueda de lo auténtico, pero recordemos del planteamiento de Le Breton (1990) que esta autenticidad está condicionada por la relación con el mercado. Más allá de eso, la universidad para estos sujetos se constituye en un ambiente en el cual pueden resignificar sus cuerpos sin el condicionamiento del ascenso social, sino como un mecanismo hedonista de satisfacción personal.

La construcción social del cuerpo depende de la interacción entre los sujetos y el proceso de significación, y se encuentra influida por el contexto espacial y el sentido que este adquiere para los individuos. Es en esta interacción donde se establece la clasificación social de los "otros". En este sentido, el siguiente apartado examina cómo los estudiantes de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) clasifican los cuerpos según dos criterios principales: el cuerpo como objeto físico y las estéticas que este presenta.

5.

Cuerpos Clasificados

Es a partir de la presencia y la presentación del cuerpo que se da la clasificación social en función de una serie de normas y valores, habitus de cada grupo social, haciendo del cuerpo un objeto, pudiendo catalogarlo en diferentes estratos de acuerdo a la noción de legitimidad del cuerpo, en este caso de la imagen-estética y de la acción-comportamiento. El cuerpo al no estar regido a un único patrón de catalogación, hace que este proceso sea fluctuante, lo que rompe con las nociones de universalidad de la clasificación social, sin que esto implique que el cuerpo deje de ser un objeto de ordenamiento social en las sociedades coloniales, modernas, capitalistas.

Para mí, el cuerpo perfecto es el cuerpo que cada uno tiene en su cabeza, no puedo decirte que ella tiene un cuerpo perfecto o ella tiene un cuerpo imperfecto, tú no sabes. Yo creo que, para conocer el cuerpo perfecto de una persona, primero tienes que ver la autoestima, si su autoestima es

demasiado elevada entonces sea una persona gordita, bajita, sin dientes es para él su cuerpo perfecto. Pero si es una persona que está con una autoestima baja por algún problema que ha pasado, por más de que tenga, en el caso de las mujeres, un cuerpo de 90 60 90, en el caso de los varones que mida 1.80 y que su espalda sea ancha, para ellos va a seguir siendo cuerpos imperfectos; para mí que la autoestima interfiere mucho en eso y es por eso que hay tantos con anemia y bulimia. (Antropología P, 17/04/2023)

Sí bien, la clasificación social de los cuerpos es fluctuante ya que se corresponde a cada estrato social, hay ciertos dispositivos de clasificación que han sido históricamente determinantes. Uno de ellos es la atribución de valor al cuerpo como fuerza de trabajo. Marx analizó la apropiación capitalista de la fuerza corporal y sus efectos recíprocos sobre la constitución de los cuerpos, estos se encuentran atrapados en acuerdos económicos y técnicos, el cuerpo está determinado según las relaciones de clase y de género. Clasificación condicionada por el valor que produce, lo que nos remite a una doble función del cuerpo, como fuerza y como un conjunto de necesidades. En el primer caso, es la cantidad de energía corporal, fisiológica para la producción del valor mercantil. En el segundo, cuando la fuerza de trabajo es convertida en producto del mercado con capacidades de consumo para la reposición de su capacidad productiva, en tal sentido, el salario es el medio para la satisfacción de necesidades (Haber, 2007).

Yo creo que las personas querramos o no, estamos en algún grupo social y nos juntamos con personas que estamos cómodas y normalmente es algo que tenemos en común, ya sea físico, más allá de que estamos en una facultad, no es como que ves a los chicos simples con los chicos más

adinerados. Entonces, no lo veo mal clasificar, tal vez es algo que te lo tienes que guardar para ti y no es algo que lo debes decir, entonces no lo veo malo y no me siento incómoda, al decir esto es así. (Medicina M, 9/06/2023)

La posesión de los cuerpos es otra de las formas desde la cual la modernidad ha clasificado a los sujetos. Esposito (2017) sostiene que uno de los mecanismos de clasificación de las personas es la posesión, la persona se define a sí misma por poseer cosas. La relación entre la persona y la cosa es de carácter instrumental, tiene la función de servir, de pertenecer. Dado que necesitamos cosas para vivir, las cosas que poseemos son definidas como bienes, la totalidad de ellas constituirán el patrimonio, por lo que la cosa no "es" sino algo que alguien "tiene", es una posesión que nadie más puede reclamar, dejando de ser un objeto de disputa. Lo que se desarrolla no es únicamente la relación entre humano y cosa, sino también la relación entre los propios seres humanos, su rango, su estatus y su poder, la posesión o pérdida de la cosa hace a la diferencia entre ganadores y perdedores.

Pero más allá de esta clasificación del sujeto social desde la función del cuerpo, es decir de su objetivación como fuerza de trabajo y objeto que posee o puede ser poseído, se han desarrollado otras perspectivas que se centran en la presentación y representación del cuerpo. Estas se corresponden con miradas más vinculadas a la estética que a la función productiva del cuerpo, se enmarcan en lo que podemos llamar el cuerpo mercancía, aquel que es parte del mercado en su función de consumidor.

La belleza del cuerpo o las transformaciones del cuerpo para lograr la belleza es uno de los dispositivos de clasificación social. Este se vincula con la forma en la cual el cuerpo es presentado y representado, es la manera como los sujetos construyen su imagen

destacando una parte de su cuerpo. Vigarello (2009) sostiene que el proceso de construcción de la belleza del cuerpo responde a ciertos patrones culturales e históricos, que no existe una belleza común a todas las épocas, por el contrario, estas se constituyen en narrativas sociales. Lypovestsky (1996) plantea que estos son patrones del mercado que insertan al sujeto en el momento histórico en el cual está viviendo.

Ni un cuerpo feo ni un cuerpo hermoso, ni en chico ni en chica. Una gordita, una flaquita, una bajita o alta me pueden parecer lindas, los hombres también, yo no me fijo en cosas superficiales, muchas veces se ve que la belleza física ya se ha perdido, ya casi nadie mantiene su cuerpo como realmente es, empiezan estas tendencias de moda del cabello, de formas de vestir o tatuajes, un sinfín de cosas que no está mal, porque es la evolución que tiene la misma sociedad; pero siento que ya se ha perdido la esencia del ser humano. (Antropología M, 12/04/2023)

La estetización del cuerpo a partir de la ropa, el peinado y los afeites no solo pretende distinguir al sujeto del conjunto, diferenciarlo en función de la producción de la individualidad, sino a la vez, lo incorpora a patrones culturales determinados por el mercado, la sociedad de consumo condiciona la imagen, el tipo de cuerpo, de ropa, de peinado, el estar a la moda será un dispositivo de la modernidad. Adecuarse a los estándares de belleza socialmente aceptados coadyuva a la incorporación social del sujeto, en términos de Le Breton (1990), la imagen aportará en el proceso de legitimación social.

La construcción de la estética, adecuarse a la moda, se corresponde de forma directa con la clasificación social en función de la búsqueda de pertenecer a un estrato social, cuánto

más alto el estrato, los requerimientos de moda y belleza son mayores. Pero como sostiene Lypovestky (1996), esto cambió a partir de la democratización de la moda: los vestidos elaborados por diseñadores de las grandes marcas francesas eran usados por las élites de dicho país y de los Estados Unidos, hasta que se dio la democratización de la moda a partir de la producción en serie de ropa a la moda en Estados Unidos. Pero más allá de esto, la forma de vestir, el estar a la moda bajo los estándares de lo que el mercado considera como “un buen vestir” es un dispositivo de diferenciación social que se corresponde con la clase y el estrato social al cual pertenecen los sujetos o pretenden pertenecer. La imitación de vestimenta o las mimesis de la estética se constituyen en un valor social aceptado en cuanto permite la reproducción de estratos por medio de la homogenización.

Le Breton (2005) plantea que el cuerpo es la representación que se hace el sujeto de sí mismo, la forma en la cual aparece en un determinado contexto social y cultural. La cual es construida en referencia al otro, quien le atribuye un juicio de valor.

Pero tienes un argumento propio para categorizar, entonces no es discriminación porque lo estás haciendo desde un punto de vista que es tuyo, que tú ves, no es un punto de vista general digamos, porque es moreno, porque es blanco, porque este es gay, porque este es trans y cosas así. (Antropología P, 17/04/2023)

Es así que el cuerpo desde distintas perspectivas y mecanismos es un objeto desde el cual se va a clasificar a los sujetos, sea en relación a su fuerza de trabajo, sus posesiones, su imagen y sobre todo la forma en la cual se presenta ante el auditorio, es decir cómo construye un significante de su cuerpo y cómo este se convierte en un significado para el auditorio.

5.1. Cuerpos naturales

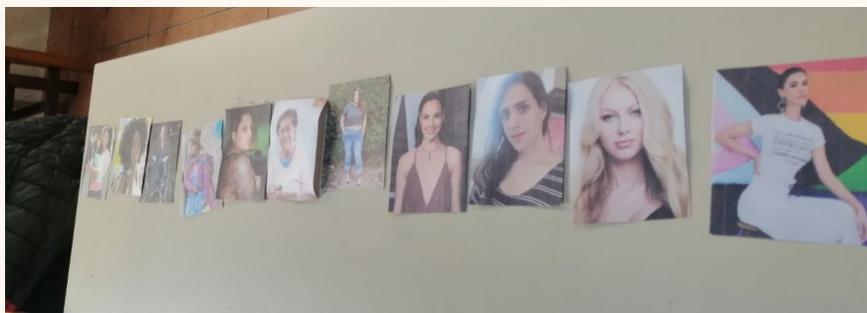
El sentido de clasificación social de los cuerpos está marcado por tres relaciones yuxtapuestas, la historia personal, la cultura y el estrato social al cual el sujeto pertenece. La conjunción de estos factores hace a su percepción subjetiva, construye su sistema de significación del cuerpo, condicionado por el contexto histórico, el cual también es interpretado por el sujeto. Si bien la historia puede ser considerada común, la forma en la cual incide en la vida de los individuos es particular, ya que responde a los mecanismos interpretativos de cada uno.

Los estudiantes entrevistados construyeron una primera categoría de clasificación, cuerpos naturales. Si bien la clasificación social de los cuerpos es fluctuante y subjetiva, la noción de cuerpos naturales está marcada por una doble tendencia. La condicionada por el mercado y la emergencia de lo sano, vinculado al vegetarianismo, el yoga y otras prácticas que se enmarcan en el psicologismo del cuerpo, en la relación entre el cuerpo y el alma sana. Vigarello (2009) sostiene que a partir de la mitad del siglo XIX y con mayor fuerza en la década 1920, la percepción sobre la silueta cambió, un ejemplo de esto es la forma en la cual fue tratada la obesidad; pero más allá de este ejemplo, vale destacar que el cambio en la percepción sobre la estética del cuerpo se vincula a cambios en las costumbres y el comportamiento de las personas. El cuidado de sí mismo es el nuevo dispositivo de clasificación social de las personas, donde no solo interviene el aspecto, sino la predisposición de las personas por la auto vigilancia.

Esta relación entre lo natural y lo saludable como un valor de legitimación social del cuerpo que va más allá de lo estético, no solo se ancla en la presentación del cuerpo, además se vincula con la noción de delgadez, expresión del criterio de lo estético. Leamos

el comentario de un estudiante de medicina: “entonces uno va a trabajar [el cuerpo], pues va a tratar de que su cuerpo esté bien. Entonces el cuerpo va a vislumbrar lo que es salud o un cuerpo imperfecto puede mostrar obesidad” (Medicina G, 4/05/2023). Lo atlético a partir de la década de 1920 se impuso como el perfil de la normalidad, lo dinámico adquirió un lugar central, los músculos se constituyeron en el elemento noble, la tonicidad del cuerpo, la movilidad como signo de lo sano (Vigarello, 2011). Criterio determinado por la noción del trabajo en el cuerpo, ejercer un cuidado sobre sí mismo como muestra de la responsabilidad del sujeto sobre su salud.

La modernidad ha instituido una forma de estética-representación del cuerpo, lo delgado, lo natural, lo sano, que se traducirá en una estilización de la forma de vida, asociada con un comportamiento determinado, el cuidado de sí mismo, la capacidad de control del sujeto sobre sus costumbres, sus hábitos, fijando los criterios de legitimidad social del cuerpo, del sujeto inmerso en la cultura “civilizada”. Por lo que estos cuerpos civilizados, modernos occidentales se constituyen en el significado válido. Recordemos que estos mecanismos de transmisión del sentido del cuerpo responden a la particularidad del sujeto determinada por su historia, pertenencia a un estrato social y el grado de incorporación de la cultura dominante, en términos de Norbert Elias (2015) al grado de incorporación del habitus individual en el habitus social.



Fuente: Antropología M, 12/04/23

En primer lugar, he puesto al principio a todas las mujeres porque las mujeres son la versión mejorada del hombre. En sus ojos transmiten lo que uno podría considerar belleza natural, no necesariamente tienen que maquillarse o de alguna manera tratar de aparentar ser más bonitas de lo que son. Eso tiene que ver con cosas personales, por ejemplo, a mí me gustan las mujeres sencillas que no se pinten mucho, es por eso que he clasificado de esa manera. En segundo lugar, he puesto a los hombres, me gusta cómo yo soy de sencillo y también me gusta que no es necesario que yo tenga que cambiarme de color de cabello o ponerme tatuajes para poder ser bello ante otra gente. Ya como último lugar, aquellos que sufren, cambian, se maquillan, incluso los hombres se maquillan, ¿o no? Incluso los actores de telenovelas, cine entonces eso ya es todo un cambio. (Antropología M, 12/04/23)

La belleza no puede ser considerada como algo estático que responde a un patrón cultural invariable, por el contrario, está condicionada por el contexto y la percepción del sujeto. Si bien, en un momento histórico y desde la mirada de los sujetos los afeites, el trabajo de embellecimiento del cuerpo fue considerado como una expresión de la belleza, ahora, según el testimonio, lo natural como expresión de sí mismo, los ojos y la mirada como reflejo de lo íntimo, es lo bello. Debemos considerar que esta clasificación parte desde la mirada que tiene el sujeto de su cuerpo, de la experiencia vivida desde su cuerpo traducida en estética, esto le permite catalogar al otro, considerando poco estético los cuerpos afectados, aquellos que han sufrido alguna transformación de su naturaleza, entendida como un ocultamiento de la belleza natural.

Como sostiene Vigarello (2011), las nociones y percepciones de lo estético se van transformando con el correr de los tiempos, particularmente la modernidad y la segunda década de 1920

marcó una ruptura en la forma en la cual la sociedad interpretó y clasificó la belleza: “La visión del ‘defecto’ se desplaza y revela en qué medida la apariencia del cuerpo, con sus déficit reales o supuestos, comprende una historia de las culturas y las sensibilidades” (Vigarello, 2011, pág. 10). “No es necesario que se hagan una operación, que se pongan aretes o que se pongan ropa de marca o posen para una foto” (Antropología M, 12/04/23). Concebir la belleza como algo natural, lo saludable como una forma de cuidado del cuerpo, en el cual la dieta, los masajes, la sauna, el yoga y la superación espiritual son los nuevos bienes del mercado, los marcadores de la moda y la belleza, dejando de lado lo “superficial” como las operaciones estéticas, como expresión del hedonismo del siglo pasado, son entendidas por el sujeto como “no naturales”, “ocultan algo muy grande que quieren esconder en el fondo” (Trabajo social D, 2/05/2023).

La definición de ciertas estéticas como legítimas, consecuentemente como cuerpos socialmente aceptados, responde a normas de un estrato social y una apropiación de parámetros de la cultura dominante, lo que permite que cierto tipo de interacciones sociales sean más fluidas, el “otro” es significado en relación a las convenciones de un determinado grupo social. Contrariamente, quienes no responden al criterio estético y de comportamiento del grupo social, pueden estar sujetos a estigmatizaciones. Gonzales (2019), partiendo de Goffman, sostiene que el estigma se constituye en un atributo profundamente desacreditador, el cual se construye a través del lenguaje de las relaciones y no de atributos. Este lenguaje no emana de quien está tatuado, sino de las personas u observadores quienes externamente formulan un juicio sobre lo que consideran normal. El tatuaje en sí mismo “no es ni honroso, ni ignominioso en sí mismo” (Goffman, 1997 citado por Gonzales, 2019, pag. 85), por el contrario, es a través del lenguaje que este adquiere un carácter estigmatizante, ya que son

los “otros” los no tatuados quienes utilizarán este lenguaje para imponer cierta “normalidad” sobre el otro. Ya que, el significado que se le atribuye al tatuaje muchas veces es vinculado a pandillas o comportamiento socialmente no aceptados: “Llenarse totalmente el cuerpo con tattoos es una manera exagerada no solamente de hacerse el tattoo sino de arruinarse su propio cuerpo, su salud, poniéndola en riesgo con el tema del cáncer” (Antropología N, 12/04/23).

Para la entrevistada, el tatuaje se traduce en una forma de alteración del cuerpo, en lo cual lo natural y lo saludable se diluye. Dos narrativas intervienen: por un lado, el criterio de lo saludable, lo natural, cualquier alteración al cuerpo es entendida como un acto de violencia sobre el cuerpo y su condición saludable, se traduce en una ruptura de la norma del cuidado de sí mismo. Por otro, la estigmatización de las marcas en el cuerpo, el tatuaje en este caso, se ancla en la interacción social de los grupos sociales y/ o de los individuos, un sujeto con tatuajes puede entrar en la categoría de peligroso (pandillero) o quienes no responde a la norma establecida de comportamiento y estética. Por lo que, como propone Gonzales (2019), es el no tatuado quien producirá un estigma en relación al “otro”, construyendo una cultura de descrédito soportada por la noción normativa del cuerpo saludable y natural.

La percepción de un cuerpo natural se ancla en lo saludable. Recordemos que la medicina clínica fue una de las instituciones de mayor importancia en la construcción de social del cuerpo. Para esta, hasta principios del siglo XX, el cuerpo es una máquina capaz de ser transformada con el fin de incrementar sus capacidades productivas. Posteriormente, la clínica intervino en la construcción de las nociones de la estética vinculando la belleza con la salud, en otros términos, lo funcional con lo visible. Esta vinculación entre fisionomía y fisiología dio paso al desarrollo de la psicología y su

intervención sobre la percepción del cuerpo. En la construcción subjetiva del bienestar emocional del cuerpo, la articulación de la medicina clínica y la psicología construyeron una serie de valores y normas respecto a lo que se debe considerar un cuerpo sano, cómo debe verse, la estética como reflejo del estado de salud. Estas dos instituciones y la producción de un saber decantaron en la producción de dispositivos de autodisciplinamiento, argumentos que contribuyeron a la producción normativa del cuerpo sano. A partir de la década de los 60 del siglo pasado, adquirió relevancia lo natural, influido por yoga, el vegetarianismo, el consumo de psicotrópicos, la mayor permanencia al aire libre.

Consecuentemente la clasificación del cuerpo a partir de la estética como natural, deviene de un modelo de estética de mercado, en el cual los dispositivos clínicos y psicológicos reforzaron los principios normativos de legitimidad del cuerpo como un mecanismo saludable y no alterado. Esta significación del cuerpo no solo se resume a los afeites, las operaciones estéticas o los tatuajes, expresión de la alteración de la condición natural del cuerpo, sino hace referencia a la obesidad como una condición no saludable del cuerpo, en la cual lo delgado, lo atlético se constituye en el parámetro de legitimación social del cuerpo.

5.2. Indígenas sin cuerpo

No es posible concebir a un sujeto sin cuerpo, el cuerpo es el medio por el cual este se hace presente en el mundo, es desde el cuerpo que el sujeto habita un espacio y se constituye en un tiempo (Merleau-Ponty, 1993). Además de ser el medio desde el cual se construyen las interacciones sociales por medio de diversos mecanismos de significación.

La experiencia que tiene el cuerpo en el mundo hace que este adquiera conciencia de su presencia en el mundo, es a partir de la vivencia del cuerpo en el mundo que el sujeto adquiere conciencia de sí mismo (Merleau-Ponty, 1993). Esta experiencia se traducirá en una forma de conciencia particular del mundo, la cual está determinada por la historia personal, las interacciones en las cuales se ha visto inmerso, así como los valores y normas culturales en las cuales ha construido su representación del mundo, por tanto, de quiénes serán parte de su universo social y quiénes quedan fuera del mismo.

Desde la perspectiva de Hall (2014), la representación es resultado de la construcción de un mapa conceptual común, en otros términos, la atribución de un sentido común al mundo. Este es traducido por una serie de signos del lenguaje, los cuales pueden ser hablados o bien pueden ser imágenes que pretenden ser una reproducción de la realidad percibida. En este caso, los mapas conceptuales comunes y sus sistemas de signos son expresados sobre y desde el cuerpo, lo que permitirá la construcción de sistemas de clasificación social. Pero cabe aclarar que estos no son generales, ya que responden a una particular forma de producción de sentidos comunes de cada grupo social. Recordemos el planteamiento de los interaccionistas; sostienen que los sentidos sociales y la significación de la acción social se da en la interacción. Las formas en la cual los sujetos se relacionan y las formas de socialización por la que han pasado, construirán su representación del cuerpo y la estética, fijando así los límites de lo bello y lo socialmente legítimo del cuerpo.

En Bolivia la clasificación de los cuerpos y su estética está marcada por su condición colonial. Un ejemplo de ello es la primacía del fenotipo lo que dio lugar a la binariedad clasificatoria "el otro, el indígena" y "el legítimo, el blanco-mestizo". La Colonia

designó al habitante originario como “indio”, en contraste con los recién llegados españoles o criollos, mecanismo que funcionó como medio de racialización, dando paso a la asignación de casillas clasificatorias diferentes de acuerdo a su tipo de nacimiento y sus características corporales (Molina F. , 2022).

La subalternización del descendiente indígena, su corporalidad, su estética y su comportamiento permitió a los descendientes blancos establecer los criterios de modernidad y de sujeto moderno. En términos de Molina, “su modernización se convirtió en su elemento de distinción”. Su blanquitud determinó el modelo boliviano de modernización, el cual se estructuró en “guetos indígenas”, abajo, al medio y en “guetos blancos blanco-descendientes, arriba en la escala social” (2022, pág. 51).

Esta clasificación social no necesariamente es objetiva, sino funciona como un mecanismo subjetivo de distinción y diferenciación. En nuestro caso de estudio, las corporalidades, su representación y sus estéticas, categorización que se hace evidente en el ordenamiento de las tarjetas. No es casual que las dos fotografías de personas indígenas del occidente del país fueron recurrentemente ubicadas al medio o al final por los entrevistados.

V: ¿Tú has puesto las personas indígenas al medio, por qué?

Porque es una persona de pollera, se hace diferente por su personalidad y como viste. Eso se puede explicar, por sus rasgos, los respeto. (Derecho L 12/04/2023)

La desvinculación del sujeto de lo indígena le permite posicionarse en la escala superior de la estructura social, identificándose como blanco; la blanquitud es una relación no una condición objetiva (Molina F. , 2022). “Porque [el indígena] es lo último que vemos en la sociedad, es como yo lo veo, no

me disgusta; pero no los entiendo por completo” (Derecho A 15/05/2023). Los indígenas son vistos como un objeto dado en la realidad boliviana, pero no son reconocidos como sujetos, consecuencia del sistema de clasificación social instaurado desde la colonia, el cual impuso una constante pugna por la identidad, que radica en el acaparamiento de la blanquitud y la degradación del otro. Estas pugnas por la apropiación de la identidad funcionan a partir de la identificación de ciertos marcadores de la condición indígena, uno de ellos es la ropa: “Excepto ella [mujer de pollera] me parece tierna, por eso la he escogido. Además, porque me gusta la ropa tradicional y todo eso de la cultura boliviana”. (Medicina K 11/06/2023). Entonces, el indígena contiene la cultura tradicional, el folclore, es un sujeto cultural, no es un cuerpo ni una estética legítima, es un cuerpo invisible para los parámetros de la legitimidad del cuerpo y la estética de la cultura colonial-capitalista dominante. Como sostiene Molina (2022), el capital fundamental de la condición blanco-descendiente, está compuesta, por un lado, por cierta apariencia física del capital biológico. Por otro, ciertas características de la cultura dominante del capital cultural, la combinación de ambos da como resultado la blanquitud. Aquellos sujetos que cumplen con este doble capital serán reconocidos como tal, por lo que sus cuerpos y su estética como representación de su “cultura” serán significados como pertenecientes a la dominante, por tanto, legítimos.

Bueno, en cuanto a la clasificación, yo me basé en la cultura, en la perspectiva de cada persona, porque aquí no hay una desigualdad, todos son seres humanos. Para mí, todos son bien. Por ejemplo: la primera es una señora [de pollera] que se puede interpretar mediante la cultura por su vestimenta, la segunda es una persona ya mayor, pero se puede caracterizar como felicidad, pero todos son seres humanos. (Antropología N 12/04/2023)

La negación de la diferencia no necesariamente significa que la estructura de clasificación social es igualitaria, “todos somos seres humanos”, por el contrario, se manifiesta como una forma encubierta de ratificar la diferenciación social, partiendo de lo que Molina (2022) califica como negación del racismo, como un tema acabado y una discusión superada. Clasificar a la mujer indígena como un sujeto perteneciente a la cultura por su vestimenta, recae en una mirada esencialista de lo indígena que recupera la noción de la tradición o lo autóctono como eje de conservación de la bolivianidad, perspectiva que sustrae la capacidad política, histórica, corporal, estética y económica de esa población indígena reduciéndola a la cultura.

No tanto a lo cultural, sino que estamos hablando de la belleza física, yo no soy quién para decir quién es feo o hermoso, simplemente tiene cada uno su propia belleza, ellos [indígenas] no tienen en su cuerpo adornos para sentirse más bellos ante la sociedad, no se cambia de color de cabello, no se ponen aretes, tatuajes para pertenecer a un grupo, sino que son ellos mismos, y eso es lo que le hace una persona bella, que sea él mismo. (Antropología M 12/04/2023)

Hay una diferencia entre la noción de cuerpo natural expuesto páginas arribas y el cuerpo y las estéticas naturalizadas, vinculadas a los sentidos esenciales de la naturaleza, en la cual el sujeto es significado como simple, atrapado en un tiempo histórico premoderno, “porque es indígena, no hay otra respuesta. No están muy actualizados con lo que ahora vemos” (Comunicación Social N 22/05/2023). Estos mecanismos de clasificación ratifican la diferenciación social, en la cual lo estéticamente elaborado, tatuajes, afeites, ropa relacionada con la blanquitud y la noción de persona moderna se combinan. Lo estético moderno es parte

de los clichés comerciales, de la industria cultural, la que no habla o no refleja las culturas indígenas como son, sino como han sido estilizadas por el paternalismo colonial, creando unos indígenas y una indigeneidad tolerable para la sociedad blanqueada. Esto ratifica la actitud negacionista “como la población en su conjunto ‘ama’ el folclore de raíz indígena o la comida autóctona o los tejidos con motivos tradicionales o la arquitectura andina, entonces no hay racismo” (Molina F. , 2022, pág. 83). Leamos un ejemplo de ello: “Porque me gusta su ropa típica, porque es como una representación del país” (Trabajo Social A 02/05/2023).

El cuerpo y la estética desde el cual el sujeto construye su representación se constituye en un medio de construcción de criterios de clasificación social. En muchos de los casos, son medios de discriminación, su finalidad es ratificar el orden étnico-racial, pero fundamentalmente sostener la estructura estamentaria, impidiendo el ascenso de los sujetos subalternizados, así como la distribución de su capital simbólico. Esto se da de distintas formas: “Yo siento que mucha gente relaciona lo feo con lo descuidado con personas que residen en el campo” (Comunicación Social A 25/05/2023). Descalificar la estética del “otro” rechazando su apariencia es uno de los mecanismos desde el cual se reproduce la discriminación. Leamos la opinión de una estudiante de comunicación social dedicada al modelaje:

Es que las veo personas que quizás no van a ser muy atractivos por el estado en el que están, no me fijaría en alguien así, las personas que podrían decir que son indígenas, igual no parecen tan atractivas, no es algo que a mí personalmente me llame tanto la atención. (Comunicación Social M 26/05/2023)

Molina (2022) plantea que una de las formas de reproducción de la discriminación por parte de los descendientes blancos es

despojar de la energía libidinal a los indígenas, borrando todo deseo sexual por ellos. Esta es otra manera de negar el cuerpo indígena, dejándolo en los márgenes del deseo, por lo que el cuerpo sexualmente legítimo será aquel que responde a una serie de estereotipos marcados por el mercado: Entrevistadora “¿Justo las personas rubias y con ojos claros te parecen las más bonitas, ¿por qué? R. Porque a mí más me atraen las personas bien blanconas” (Derecho R 20/04/2023). La negación del deseo por el cuerpo indígena ratificará la lógica de reproducción entre personas del mismo estrato social y la misma condición étnica.

Estas formas de discriminación no son de carácter estructural sino conductual, se da en la vida cotidiana, en las relaciones personales, es voluntario, pero no necesariamente consciente, la mayor parte de las veces responde a los procesos de socialización por el cual pasó el sujeto (Molina F. , 2022). Por lo que, los sujetos fluctuarán entre evidenciarlo y encubrirlo, dependiendo del tipo de interacción en el que se encuentran y, sobre todo, del grado de disputa de las identidades. Esto conducirá a acciones de encubrimiento de la discriminación reconociendo ciertos atributos de los subalternizados, en este caso, de los indígenas, caracteres que no son comparables y equiparables con los propios, sino marcan y refuerzan la diferencia:

Cada persona es muy linda, yo soy del campo y a ellos no les interesa mucho lo físico, las personas de ahí son un amor, son buenas personas, te ayudan en todo. (Trabajo Social L 02/05/2023)

Creo que hace linda a la persona [indígena] cómo maneja el esfuerzo y que tienen valores culturales. La experiencia de vida, el esfuerzo más allá del físico, creo que veo otros rasgos no simplemente en el estereotipo de un metro ochenta o

las mujeres con cintura perfecta. Bueno va más allá, en mi percepción. (Comunicación Social C 22/05/2023)

En este caso, la cultura adquiere un carácter de representación que pretende construir una noción igualitaria entre todos los sujetos, así como el ser persona. Sin embargo, esta categoría se constituirá en un mecanismo de diferenciación, en tanto se presentan dos culturas: la dominante con estéticas y cuerpos legítimos y la cultura representada, folclorizada, subalternizada, en la cual el cuerpo y la estética se vinculan con la subalternidad, consecuentemente no se corresponden con la blanca, mestiza. "Pienso que [los indígenas] es como que está muy en su cultura, muy apegados, pienso que no quieren salir de esa zona" (Derecho Jh 22/05/2023).

Uno de los elementos desde el cual nos construimos y nos consolidamos como sujetos sociales es el cuerpo y la presentación que hacemos de él, las formas en las cuales lo usamos como medio de comunicación por medio de una significación a través de la estética-imagen y el comportamiento-acción. Esto nos permite, en una primera instancia, transmitir una noción de quién consideramos que somos, acto que, si bien en primera instancia es particular, está marcado por la manera en la cual hemos interactuado con nuestro grupo, de los modos de socialización en el que nos vemos inmersos, así como de los patrones culturales que cargamos y la historia individual y colectiva. Esta serie de elementos se traducen en nuestras estéticas y nuestros comportamientos, diferenciándonos de los otros y haciéndonos iguales a nuestros pares.

De igual modo, el auditorio que recibe el mensaje atribuirá un sentido a esa imagen transmitida por el sujeto que se presenta. Esta es dotada de un significado y un sentido por el auditorio, los "otros", quienes lo clasifican en función de sus patrones culturales, su historia, su estatus y la identidad colectiva que pretenden

conservar fuertemente marcada por la blanquitud y la pretensión de blanqueamiento como parte de los residuos de la colonialidad.

Reducir el cuerpo y la estética indígena a la cultura puede ser entendida como una forma de naturalizar al sujeto, vinculándolo a la ruralidad, a los trabajos subalternizados, clasificándolo dentro de los parámetros premodernos, visto como sujetos estancados en la historia sin capacidad u oportunidad de modernizarse. Esta forma de negación del cuerpo y la estética indígena se enmarca en las disputas por la identidad, donde la identidad moderna blanqueda es la dominante, ella contiene y delimita lo que se considera como un cuerpo moderno, estético legítimo.

El mercado y la industria cultural han marcado los parámetros de lo estético, del comportamiento y consecuentemente de lo que se debe considerar como un cuerpo socialmente válido. La imitación de la moda, de las actitudes y las formas de llevar el cuerpo son los nuevos dispositivos de poder, los cuales, en particular entre la población joven, se han convertido en una suerte de marcadores de modernidad, consecuentemente de identidad. El consumo de estos productos, la ropa, los afeites, los lugares de consumo cultural y todo aquello que hace a lo "cool", marcará la diferencia entre quienes son sujetos modernos y quienes no, o bien quienes están próximos a la modernidad y quienes se encuentran en la periferia. Un sujeto moderno es aquel que ha incorporado los valores, la estética, las prácticas y los consumos de la cultura occidental. Esto le permite acceder a o permanecer dentro de un estatus determinado, blanquearse desde la estética para poder salir o alejarse de la condición indígena y negar al otro, desconocer su estética, identificarlo como persona sexualmente no atrayente, reducirlo a sujeto cultural. Lo bello es su cultura, lo que expresa su ropa como un resabio de la historia, pero no es cuerpo bello, no son estéticas que asumiría el sujeto, no es un

cuerpo sexualmente atrayente. Esto sin duda alguna se traduce en una forma de discriminación por medio de la invisibilización del cuerpo.

Estos cuerpos culturales no son rechazados de forma explícita, pero tampoco son reconocidos como iguales, se mantienen en los márgenes de la legitimidad social del cuerpo, son parte de la periferia de la cultura dominante, están por fuera de lo bonito, de lo estéticamente legítimo, de la moda. En definitiva, son los "otros" cuerpos, aquellos con los que no me identifico, pero siento simpatía, en el mejor de los casos, pero no empatía. Cuerpos que contienen en su presencia y estética la rémora del pasado, el reflejo de lo que las personas enclavadas en su sentido de modernidad colonial quieren olvidar o bien dejarlos existir en sus espacios, en sus guetos indígenas. En tal sentido, el grado de reconocimiento e interculturalidad con los cuerpos indígenas no está presente, por el contrario, la pugna por las identidades entre lo blanco moderno y lo indígena premoderno se materializa en la negación de su corporalidad y el simple reconocimiento de su presencia cultural.

La colonialidad ha marcado las formas de clasificación social, ha instaurado perspectivas y miradas sobre el otro, diferenciándolo por su color de piel, por su forma de vestir, instaurando la noción de lo blanco personal moderno, estéticamente legítimo. Pero también ha marcado los cuerpos y las estéticas de la heterosexualidad como un parámetro normativo de la representación de la mujer y el varón, estigmatizando lo diverso, lo que no se encuadra en esta división dicotómica.

4. A manera de Cierre

Pensar la representación del cuerpo y la estética al interior de la UMSS no solo ha significado un desafío investigativo, además ha implicado una apuesta metodológica. El primer reto fue cómo investigamos el cuerpo, desde qué perspectiva epistemológica asumimos los estudios del cuerpo y la estética en la universidad, cuáles serán las reacciones de los jóvenes ante una pesquisa sobre su comprensión y presentación de su cuerpo.

La investigación debió asumir una perspectiva epistemológica, la fenomenología de las percepciones, particularmente desde la perspectiva de Merleau-Ponty, esto nos permitió aproximarnos a la forma en la cual los sujetos viven sus cuerpos al interior de la superior casa de estudios, reconstruir su experiencia de estadía en la universidad fue fundamental. El cuerpo, la estética y el comportamiento son prácticas y construcciones subjetivas de los sujetos que hacen a la clasificación social. Comprender ello fue

imprescindible en la investigación, nos permitió aproximarnos al grado de interculturalidad que se da en las interacciones sociales cotidianas y la forma en la cual los sujetos significan al otro y a ellos mismos. Para ello, se aplicó un grupo de 18 tarjetas con imágenes de personas, las cuales fueron clasificadas por los entrevistados, instrumento que fue desarrollado basado en la teoría de la interacción simbólica de Blumer y Goffman particularmente, apoyado en las teorías de Elías y Bourdieu. Es así que el modelo metodológico usado recurrió a tres instrumentos: la clasificación de cartas, las entrevistas y las narrativas de experiencia, sustentado por tres modelos teóricos, los dispositivos de poder de Foucault, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y el interaccionismo simbólico de Blumer y Goffman. Resultado del desarrollo de este modelo metodológico, se llegó a las siguientes reflexiones, las cuales no pretenden ser concluyentes, por el contrario, se espera que abran espacios de discusión.

El cuerpo, su estética y su comportamiento no puede ser entendido como un objeto concluido, por el contrario, este se encuentra en constante proceso de significación en relación al otro, al auditorio, quienes le atribuyen un significado a lo que ven y lo comprenden desde sus patrones culturales, históricos y su estrato social, así dándole legitimidad. Frente a esta permanente interacción en la cual el cuerpo y su presentación se constituyen en objetos socialmente construidos, es que el sujeto desarrollará una serie de formas y estrategias que le permitan ser reconocidos, consecuentemente ser parte de un estrato o conservarlo. Al ser el cuerpo un elemento construido en la interacción, él mismo se encuentra en permanente transición, más aún cuando hablamos de jóvenes, quienes están buscando su incorporación al mundo adulto en las universidades, en el cual su presentación es determinante para su movilidad social.

Esta serie de presentación del cuerpo cambia de acuerdo al espacio en el cual el cuerpo se mueve, los espacios privados serán el ámbito en el cual se da el proceso de significación íntimo, el laboratorio en el cual el sujeto construye su imagen, define los aspectos preponderantes de su cuerpo destacando unos y ocultando otros. Este ámbito de los rituales íntimos define la forma en la cual el sujeto se presentará, además de la construcción de estrategia de interacción. Por otra parte, el espacio público, la universidad se configura como el lugar en el que estos rituales son expuestos, la interacción con el otro incidirá en las capacidades de socialización que el sujeto pueda desarrollar a partir de su cuerpo, su estética y su comportamiento. Esta se presenta como un espacio de coacción sobre el sujeto quien se ve condicionado a adaptar su comportamiento y su estética en función de la aceptación social, determinante en estudiantes de medicina, derecho y comunicación social, en el caso de antropología y psicología no son espacios de coacción directa. Para otro grupo de estudiantes, específicamente para las personas de las diversidades sexuales y de género, la universidad ha sido el espacio en el cual la transformación y la asunción de su estética y de su corporalidad se efectivizó, de allí que fue sentido como un ámbito en el cual la libertad de expresión y de su sexualidad se pudieron desplegar. Consecuentemente, la universidad es un espacio ambiguo para los cuerpos en el cual, dependiendo del sujeto, se establece como espacio de coacción o libertad. Constituirse en un espacio de interacción permanente habilita a la universidad como un ámbito en el cual se desarrollan los criterios de clasificación social. Tres tendencias fueron las de mayor frecuencia.

Al ser el cuerpo un objeto cultural, este pasa por una serie de significaciones, históricamente el cuerpo y su estética fue definido en función a normas y valores de cada época, construyendo imágenes y representaciones en cada momento histórico. El

surgimiento del cuerpo natural como una estética dominante está marcada por ciertas prácticas de cuidado como el vegetarianismo, el yoga y la psicologización del cuerpo. Desde la perspectiva de los participantes, el cuerpo natural es aquel que no es afectado por las cirugías estéticas, el tatuaje, los afeites o las transformaciones en función del género. Considerar un cuerpo natural es desvincularlo de las condicionantes del mercado sobre lo legítimamente bello. Quienes sostienen esta postura basados en una mirada naturalista del cuerpo son estudiantes de los primeros años de universidad, así como su pertenencia a un estrato medio social.

Los indios sin cuerpo, esta clasificación se corresponde con la percepción cultural de los participantes sobre los cuerpos y las estéticas indígenas del occidente, para ellos su vestimenta, sus rasgos se corresponden con la cultura “tradicional” de Bolivia, su estética y sus cuerpos no son considerados como legítimos, ya que se encuentran fuera de los parámetros de la estética de la modernidad como son los cuerpos naturales. Desconocer los cuerpos indígenas como legítimos revela cómo funciona de manera subjetiva el racismo, atribuir una significación ilegítima a los cuerpos y sus estéticas implica desconocer al indígena como sujeto de valor social.

Las diferentes formas en que el cuerpo es significado y representado dejan al descubierto los mecanismos subjetivos y vivenciales de clasificación, los cuales están influenciados por la historia, el estrato y la experiencia del sujeto. Esta sobreposición de estéticas, historias y percepciones hace que las prácticas de interculturalidad se den a partir de la representación del cuerpo, construida como un rompecabezas en el cual se sobreponen miradas, normas, valores y prejuicios. En este sentido, la interculturalidad se expresa como yuxtaposiciones que clasifican a los sujetos, márgenes que no son necesariamente estáticos, por

el contrario, están en permanente construcción, haciendo de los procesos de interculturalidad altamente móviles. La universidad se ha constituido en un espacio en el cual los márgenes de la representación están permanentemente tensionados por la interacción. Por lo que no es posible pensar en una interculturalidad sino en procesos interculturales que se dan a partir de la movilización de los significados y significantes de los sujetos.

Bibliografía

- Agamben, G. (2014). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Blumer, H. (1981). *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y método*. Barcelona: Hora S. A.
- Bourdieu, P. (1986). *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La Piqueta.
- Bourdieu, P. (2003). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Citro, S. (2011). La antropología del cuerpo y los en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar. En S. Citro, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (págs. 17-58). Buenos Aires: Editorial Biblios Culturalia.
- Csordas, T. (2011). Modos somáticos de atención . En S. Citro, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (págs. 59-83). Buenos Aires: Ediatorial Biblios Culturalia.
- David, L. B. (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dussel, E. (2008). *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Elias, N. (2015). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. D.F México: Fondo de Cultura Económica.
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Buenos Aires: Paidós Contextos.

- Esposito, R. (2017). *Personas, cosas, cuerpos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Federici, S. (2019). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Cochabamba: La Libre.
- Federici, S. (2022). *Más allá de la periferie de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporaneo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Foucault, M. (2014). *Historia del Sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2017). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Galindo, M. (2017). *No hay libertad política si no hay libertad sexual*. La Paz: Mujeres Creando.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu/editores.
- Gonzales, D. (2019). Cuerpos tatuados. Performatividad, estigma, ritualidad y transculturalidad estética en la Feria 16 de julio de El Alto. En F. M. Varinia, *Estéticas. Piel, objetos y cuerpos* (págs. 80-91). La Paz: MUSEF.
- Haber, S. y. (2007). ¿un análisis marxista de los cuerpos? En L. J.-M. Neveux, *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura* (págs. 9-26). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hall, S. (2014). *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Jackson, M. (2011). Conocimiento del cuerpo. En C. Silvia, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (págs. 59-82). Buenos Aires: Editorial Biblos Culturalia.
- Jackson, M. (2011). Conocimiento del cuerpo. En S. Citro, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (págs. 59-82). Buenos Aires: Editorial Biblos Culturalia.
- Le Breton, D. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. epublibre.
- Le Breton, D. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Edición digital Moro epub-baser1.1.
- Lipovetsky, G. (1996). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Molina, F. (2017). *Cuando amar era pecado. Sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII)*. La Paz: IFEA-Plural Editores.
- Molina, F. (2022). *El racismo en Bolivia. Racismo estructural y conductual. Geopolítica del racismo*. La Paz: Libros Nómadas.
- Prinzi, S. (2016). *Merleau-Ponty. Una filosofía de la percepción, del cuerpo, del sentido*. Barcelona: Editorial Salvat.
- Restrepo, E. (2015). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México D F: Fondo de Cultura Económica.
- Vigarello, G. (2009). *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Vigarello, G. (2011). *Historia de la obesidad. Metamorfosis de la gordura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. D F México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.

Zabludovky, G. (2016). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Entrevistas

Antropología M 12/04/2023

Antropología N 12/04/2023

Antropología P 12/04/2023

Comunicación Social C 22/05/2023

Comunicación Social Carolina 14/07/2023

Comunicación Social M 26/05/2023

Comunicación Social N 22/05/2023

Deportes R 01/06/2023

Derecho A 20/04/2023

Derecho R 20/04/2023

Docente Antropología R 04/09/2023

Docente Derecho R 21/07/2023

Medicina L 14/07/2023

Medicina M 09/06/2023

Psicología A 06/01/2023

Sociología A 17/04/2023

Sociología D 28/06/2023

Trabajo Social D 02/05/2023

Anexo 1





SAIH

Funproeib Andes

Calle Néstor Morales N° 947
Entre Aniceto Arce y Ramón Rivero
Edificio Jade, 2° piso
Teléfonos: (591) (4) 4530037 - 77940510
Página web: <http://www.funproeibandes.org/>
Correo electrónico: fundación@funproeibandes.org
Cochabamba, Bolivia

ISBN: 978-9917-9638-0-6

