

# UACM

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN CIENCIAS SOCIALES

**La práctica de vestir en la cotidianidad femenina:  
cuerpo, género y poder**

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

**Brenda Montserrat Mujica Urzua**

Directora de la Tesis

**Dra. Tania Hogla Rodríguez Mora**

Ciudad de México, diciembre de 2023.

## SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

### RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

### DERECHOS RESERVADOS<sup>©</sup>

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

## Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	2
<b>Dedicatoria</b> .....	4
<b>Introducción</b> .....	5
<b>Capítulo I. La vestimenta: La significación social del vestir</b>	
1.1 ¿Qué es la vestimenta? .....	9
1.2 ¿Qué significa vestirse? .....	15
1.3 Significación social de la práctica de vestir .....	21
1.3.2 El vestido y la diferenciación por clase social .....	22
1.3.3 El vestido y la diferenciación por género .....	26
<b>Capítulo II La práctica de vestir y el discurso sociocultural del cuerpo y normas de vestir</b>	
2.1 El cuerpo y el vestido. Dos elementos socioculturales para comprender la identidad femenina .....	30
2.1.1. El cuerpo. Una perspectiva en las ciencias sociales .....	31
2.1.2 La diferencia y la identidad sexual por medio de un discurso natural.....	43
2.1.3 Una vida privada: “lo personal también es político”.....	52
2.2 La práctica del vestir en la vida femenina limitada o transformada por la violencia de género. Hablemos del acoso sexual: ¿qué es el acoso sexual?.....	55
<b>Capítulo III Técnica de investigación. Estrategia de campo para la justificación empírica</b>	
3.1 Entrevista a profundidad: la técnica oportuna para la investigación .....	65
3.1.2 El objeto de estudio. Estudiantes universitarias ¿Por qué ellas? 68	
3.2 Análisis de las entrevistas a profundidad .....	72
<b>Reflexiones finales</b> .....	95
<b>Anexo</b> .....	102
<b>Bibliografía</b> .....	105

## Agradecimientos

Mi madre siempre dice que podremos tener muchos defectos como personas, pero ser mal agradecido nunca. Es por ello que en este pequeño apartado me dedico con gratitud hacia mi gente, hacia mi familia y mis amigos que a lo largo, y muy largo, de esta travesía curiosa y cardíaca me han acompañado de la forma más significativa en la que podría sentir su presencia.

Madre mía, madre linda, disculpa la tardanza pero aquí está nuestro trabajo como universitarias porque si de algo he aprendido en estos años de tránsito académico es que no podemos solos; gracias por todo tu apoyo, por tu amor incondicional, por tu confianza que la podía ver como al cielo mismo; agradezco por tus mil maneras de quererme. Este trabajo no tendría ni título si mi mayor motivo y ese eres tú.

A Manuela Urzua, *al amor que nos deja seguir escribiendo*; por ti madre que fuiste mi inspiración y mi motivo.

A mi padre Manuel Mujica que *estuvo*. Te agradezco por acompañarme de la forma en que pudiste.

Patricia, Juan, Daniel, Luis, Eduardo, estoy en gratitud de por vida por el apoyo y la confianza. Y no sólo por este andar universitario sino por el camino que han recorrido conmigo; por las enseñanzas, *por dar y estar*, por ser conmigo incluso lo que no merecería que fueran. Esto es para ustedes también, para los seres más fuertes que he conocido. Son quienes me han enseñado a mirar el mundo a su manera y encontrar en esas formas la fuerza y los valores más.

Para mis sobrinos, a la niñez y juventud que vienen detrás mirando comportamientos, deseos y pasiones. No les puedo dejar otra cosa salvo el amor por el conocimiento, salvo la pasión por la lectura y la comprensión hacia lo desconocido. Si cuando hayan crecido y aprendido mucho más de lo que ya saben, espero que hayan comprendido más a la diferencia y su propia condición de existencia. Todo cobrará un sentido distinto cuando tengan la conciencia de esa condición porque en esta vida tenerla es situarte en un mundo real.

Y aún con toda la realidad, mis niños no olviden soñar e imaginar porque este mundo se desmorona sin la magia que podemos crear y ustedes son quienes pueden continuar con ello.

A mis amigos, aquellos amigos con los que inicié este arduo camino, a los que conocí ya estando en él y a los que se cruzaron en mis últimos instantes; a aquellos buenos amigos que llevan el mismo tiempo que yo estudiando y esforzándose por culminar lo que parece no

tener final. Déjenme decirles que sí lo hay, que al final de un largo camino y de laberintos de confusiones hay un paso que simboliza la culminación. Gracias por hacerme comprender que la vida tiene muchas formas de existir y que cada una merece la misma protección.

También a mis profesores que sin su vocación a compartir su saber y su tiempo, su espacio y su historia se podría llegar a amar la ciencia que se vuelve tu escudo para combatir en el mundo. Gracias por esas clases llenas de entrega en donde supieron compartir con ardua entrega y vehemencia su saber. Aprendí de ustedes como personas dedicadas a la ciencias sociales, aprendí esos motivos que hacen que *nuestra realidad tenga letras y estudios*.

A mi directora de tesis que sin su conocimiento y aceptación y respeto por mi investigación este trabajo no habría tenido un práctica concreta la cual investigar. Y a mis lectoras quienes se tomaron el tiempo para la lectura y la observación. Gracias a esas cuatro mujeres de poder y de sabiduría que hicieron posible con su acompañamiento y conocimiento la finalización de este trabajo.

Gracias también a mi universidad que acoge a aquellas personas desplazadas del saber.

Gracias UACM por darme la oportunidad de conocer el universo y de comprenderme a mí misma; a conocer mis condiciones y mis recursos y esas posibilidades que se me han negado. Gracias por llegar al pueblo que necesita de la visión crítica y la amplitud del conocimiento.

Tampoco podría no agradecer a la licenciatura en Ciencias Sociales, a la carrera más bonita que me dio lo que llevaré toda la vida: *una sensibilidad social, a no dar las cosas por sentadas y a sospechar porque nada en el mundo es casualidad*. Gracias por hacerme comprender que no soy yo la culpable de ser.

Y por último me agradezco a mí. A mi por no rendirme ante una vida de dificultades, ante un choque de realidades que me indicaba quién era y por qué era cómo era. Gracias a mí por no dejar de creer, de soñar y esperar algo mejor, de luchar de la forma en la que esa palabra toma realidad. Ahora me digo: bien hecho, lo lograste. Y me digo también: sigue soñando, sigue confiando en ti y nunca dejes de escribir y de crear.

*Para aquellos seres que con sus limitados recursos se hacen de un lugar en el mundo.*

## **Introducción**

El presente trabajo se enmarca desde la disciplina socioantropológica; desde esos márgenes de conocimiento teórico y metodológico es que se presenta a continuación el tema “La práctica de vestir en la cotidianidad femenina: cuerpo, género y poder”.

Con la intención de encontrar la significación sociocultural de la vestimenta como práctica humana de conocimientos y habilidades producidos por la sociedad, nos interesa encontrar las formas en las que dichos conocimientos y habilidades son aprendidos y llevados al acto; de la misma forma, en cómo es que se exhiben ante el flujo social desde la cotidianidad de la feminidad así como sus posibles limitaciones o transformaciones.

La práctica de vestir según Joanne Enwistle (2002) tiene relación con el cuerpo, el estado de ánimo, con lo público, con lo privado, con la moralidad e incluso con la práctica de compra fuera de ser una actividad pensada meramente desde el aspecto económico. Considerar, ampliar y encontrar las significaciones de una práctica lejanamente considerada como tal, es la intención de las siguientes líneas de investigación.

Al ampliar la idea de la vestimenta en todas sus situaciones y cómo estas mismas bañan de reglas y códigos a la práctica dándole de esta forma sentido, es nuestra curiosidad académica e íntima preguntarse cómo las mujeres comprenden su cuerpo (elemento fundamental para comprender la práctica de vestir), lo que representa para ellas sentirse mujer y la manera en que experimentan la práctica de vestir por medio del *cuerpo que son*.

Como punto de aclaración, si bien la práctica de vestir es nuestro tema principal de investigación, el cuerpo con experiencia femenina es un punto crucial para el trabajo, pues, existe un sujeto que es y porta materialidad y que, en cierto grado, se encarga de darle sentido a esa materia, es decir, un sujeto que es un cuerpo.

De esta manera, esta investigación intenta a partir de las recolecciones teóricas, estrategias metodológicas y reflexivas de la sociología y la antropología social, interpretar las relaciones que las mujeres tienen respecto a su cuerpo y la práctica de vestir y con ello, las dificultades o facilidades a las que se enfrentan en su andar social a partir de una o varias condiciones de existencia.

### **El problema de investigación**

La presente investigación tiene la intención de comprender mediante el método empírico de entrevista a profundidad, experiencias, situaciones, conocimientos, etc., que mujeres universitarias atraviesan respecto a la relación que tienen con su cuerpo en la práctica de vestir en su vida cotidiana. Por consiguiente, nuestra inclinación en

la investigación es comprender la forma en que las mujeres sienten y viven sus cuerpos y tras ello comprender cómo practican el acto de vestir en un transitar de mediaciones sociales.

Como centro de interés de esta investigación se rescatan las diferencias y similitudes que mujeres universitarias experimentan con su cuerpo y con la práctica de vestir, otorgándole referencias sociales poco perceptibles, pero que, mediante la indagación es posible rescatar de situaciones o vivencias, las dimensiones socioculturales que conforman prácticas significativas de un aprendizaje y ejercicio social.

Así, se plantea **La práctica de vestir en la cotidianidad de mujeres universitarias: cuerpo, género y poder** como tema central de investigación.

Esta investigación se ha desarrollado en tres capítulos. El primero de ellos titulado **La vestimenta y la significación social del vestir** está dedicado a desarrollar lo que se comprende por el término <<vestimenta>> y a su vez lo que se halla antes y después de ésta; es decir, el cuerpo femenino y con ello una práctica constante dentro de la vida social: la vestimenta.

El segundo capítulo, **La práctica de vestir. El discurso sociocultural del cuerpo, género y normas de vestir** plantea como primera tarea considerar el cuerpo y el vestido como dos elementos que requieren uno del otro para el funcionamiento del sujeto y su aprendizaje sobre el cuerpo propio y ajeno; asimismo, tras este aprendizaje identitario la forma en que lo viste.

Una vez desarrollado el tema del cuerpo y la identidad sexual culturalmente asignada, se despliega el cuerpo y la relación con la vestimenta como una forma de organización social. Por otro lado, en este capítulo se desarrolla como motivo de enfoque disciplinar lo que las ciencias sociales han explorado en materia del cuerpo.

Como punto de aclaración, si bien se desarrolla la influencia de la teoría feminista no se aborda de forma profunda esta perspectiva, sin embargo, sí se plantea lo suficiente como para comprender el influjo de enfoques feministas en aspectos de *ser un cuerpo femenino*.

También, en este capítulo se expone la idea del aspecto político en la vida femenina en relación a la vestimenta. Así, entendemos que “lo político” es parte de la vida social y que, lejos de hallarse en grandes instituciones gubernamentales se encuentra en la vida íntima de la mujer; por ejemplo, desde considerar al sexo como un elemento de direccionalidad o sentido social y tras ello la forma en que el mismo se comporta y aprende a ocupar un lugar en el mundo debido a las relaciones de poder existentes en un orden social sexual.

Por último, en este capítulo desarrollamos el tema del acoso sexual como elemento producido por las realciones de poder y como forma de interacción naciente en espacios concretos, por sujetos específicos y por relaciones sociales de poder determinadas.

La intención se centra en desarrollar la idea de la interacción del acoso sexual en relación a la vestimenta de la mujer como reacción para que una sea producida a “causa” de la otra. Es decir, considerar el acoso sexual como una interacción social basada en las relaciones de poder conlleva a considerar la vestimenta como elemento de “producir” dicho acto, pues, la vestimenta forma parte de los prejuicios más destacados cuando una violencia de género sucede.

En el tercer capítulo, **Análisis de la práctica del vestir en la cotidianidad de mujeres universitarias**, exponemos la estrategia empírica la cual se encargó de cosechar entrevistas a profundidad para la interpretación del planteamiento. Es así que partimos de la entrevista a profundidad como la herramienta de investigación que mayormente contribuye a sostener nuestros intereses de exploración empírica.

Posteriormente de desarrollar la justificación empírica se exponen las razones de la elección de “informantes” y a su vez se presenta el cuadro de análisis realizado con el fin de mostrar la forma en que las entrevistas a profundidad fueron sistematizadas, y así, poder darle una lectura teórica dichas experiencias.

Ya para terminar, se presenta la explicación profunda de la tabla de análisis producida por nuestra estrategia de investigación. En este subcapítulo se pretende recuperar mediante categorías de análisis obtenidas por la influencia teórica de la investigación, el sentido de la vida de las mujeres respecto a su forma de vestir y la significación que permea en sus conocimientos corporales, así como el entendimiento de su condición sexo-género de mujer.

Por último se presentan las reflexiones finales. En este apartado, planteamos las conclusiones a las que se llegaron al comprender la significación del cuerpo femenino y la práctica de vestir como dos elementos socioculturales que conforman un sentido social de la existencia femenina.

Para concluir, cabe remarcar con claridad los límites de la investigación, pues, mediante estos también se limita nuestro estudio, el cual, se ha desarrollado con la finalidad de interpretar la existencia del cuerpo fememnino en relación a la práctica de vestir en la cotidianidad de específicas mujeres.

En este sentido, el que nuestro grupo de “informantes” sea reducido no significa que no cumpla con los requisitos casi exigidos en investigaciones exploratorias, descriptivas e interpretativas; por el contrario, pretende que las pocas “informantes” sean un número representativo - por condición de existencia, de clase social, de género y de edad - y tras ello comprender la forma en que influye la cultura y lo social en sujetos de prácticas.

También intentamos desarrollar la idea del cuerpo femenino como la base de un influjo social para la existencia de una práctica de vestir femenina, y con ello, como forma de

organización políticamente correcta. Los estudios del cuerpo son bastos y de gran influencia para la comprensión de este elemento como máquina social, lo es en términos políticos, culturales y sociales. Sin embargo, nos enfocamos en el cuerpo como la forma primaria de existir y de hallar con ello identidad sexual e identidad corporal que produzca conductas, sentidos y éticas acordes a un cuerpo sexuado y estructurado.

Esta investigación no cumpliría sus objetivos si no intentara a partir de la interpretación de la relación del cuerpo fememino y sus prácticas de vestir, hacer un aporte a la comprensión de las representaciones actuales del cuerpo femenino para entender su estado “individual” mediante la experiencia social, principalmente enfocada a rescatar la violencia simbólica presente en los estudios del cuerpo.

En suma, este trabajo intenta comprender:

1. La noción de vestimenta y la práctica de vestir y la significación social de la práctica de vestir.
2. El cuerpo y la práctica de vestir en el discurso sociocultural; género, cuerpo y política como formas de organización cultural.
3. Análisis de las categorías precargadas en la investigación halladas en las entrevistas para hacer explícitas las categorías desarrolladas en relación y discusión con la cuestión teórica y empírica.

## Capítulo I

### Capítulo I. La vestimenta: La significación social del vestir

#### 1.1 ¿Qué es la vestimenta?

¿Cómo podríamos explicar lo que entendemos por “vestimenta” de una forma que relacione todo aquello que la vuelve práctica?, porque, para ser honestos, es lo que nos interesa desarrollar a lo largo de este escrito. Sin embargo, para hablar de una práctica enfocada en la vestimenta debemos saber lo que entendemos por ese objeto.

En primer lugar, la vestimenta no es sólo un conjunto de prendas combinadas, no son exclusivamente fragmentos de telas unidas que conforman una prenda de vestir. La vestimenta entre muchas cosas es un elemento material, espacial y temporal que expone formas de relacionarnos en la sociedad.

Para comenzar, desde diferentes miradas disciplinares el término “vestimenta” ha tenido una vasta gama de diferencias. Por ejemplo, según la socióloga Joanne Entwistle (2002) al referirnos a la vestimenta se aluden los siguientes términos: «vestido», «indumentaria», «adorno», «traje», «moda», «decoración» y «estilo». Dichas expresiones son las formas en que se ha mencionado la vestimenta en la literatura científica social bajo intenciones teóricas y metodológicas propias de cada disciplina de las ciencias sociales.

Para ilustrar lo dicho, tomemos de ejemplo la disciplina antropológica, la cual se ha encargado de desarrollar en sus estudios términos como «vestido» y «adorno» con la intención de mostrar “[...] todas las cosas que la gente hace a sus cuerpos para modificarlos” (Entwistle, 2002, p. 51). En el ejemplo de esta disciplina se halla la interpretación de la vestimenta desde una literatura descriptiva que intenta encontrar similitudes y diferencias culturales desde la vestimenta entre otros intereses.

La segunda expresión mayormente usada es la de «moda». Dicho término dicen Entwistle (2002), “conlleva a un significado más específico de un sistema de vestir que podemos hallar en la modernidad occidental y como tal suele usarse dentro de la sociología o los estudios culturales. También lo utilizan los historiadores sociales o culturales de la moda” (Entwistle, 2002, p. 52). Por último, en los textos históricos suele leerse con mayor insistencia el término «traje» para referirse a la vestimenta y su alteración del tiempo.

Cabe aclarar que, si bien en este trabajo se abordará el término moda de forma colateral, debemos mencionar que no se entiende por este concepto una ramificación o una manera más de referirnos a la vestimenta. Por el contrario, entendemos que la moda es un

sistema de corte moderno que clasifica de forma legítima aquellos gustos estéticamente definidos en un momento determinado de la vida social.

Retomando el concepto de vestimenta y lo que Joanne Entwistle ha dicho al respecto, no hemos nombrado las diferentes maneras en que algunas disciplinas de las ciencias sociales han mencionado la definición que le otorgan a los objetos cotidianos como el vestido con la intención de profundizar en términos semánticos. Se ha aludido para aclarar que no hay una forma correcta de mencionar a la vestimenta, adorno o moda. No obstante, para el desarrollo de este estudio se trabajará con el concepto de vestimenta, y para ser específicos, con lo que la práctica de vestir conlleva. Respecto a la vestimenta es importante notar lo que se comprende en estos apartados por el concepto no sin antes atender la definición de la ropa la cual, unida o junta otorga la conformación del vestir.

En este caso, lo que entendemos por vestimenta es una agrupación de telas principalmente textil, producidas con diferentes materiales de origen natural o sintético. Tal sea el conjunto de prendas utilizadas es como se conforma la vestimenta. Y la vestimenta en términos generales permite realizar cualquier actividad hoy en día con el cuerpo cubierto como principal función social. La vestimenta por sí misma no existe; no ha nacido de la nada, más bien nace dentro de un contexto sociocultural y dirigida hacia un elemento: el cuerpo.

Por lo que se refiere a la producción de telas, éstas se elaboran por una técnica de tejido o por entrelazado de hilos de forma manual o mecánica. Y los diferentes materiales con los que se logra producir una tela varían en intereses sociales, naturales o económicos. Así por ejemplo, por mencionar las fibras comúnmente más utilizadas correspondientes a la línea de fibras naturales son el algodón y el lino. Habrá que decir también que se han producido telas bajo procedimientos químicos o derivados de materiales sintéticos o artificiales.

Dicho lo anterior, una vez conseguida la materia prima, se produce la formación de un hilo a partir de alguna fibra natural o sintética. Cuando se consigue la tela por la fibra de los hilos, posteriormente el teñido de éstos y su confección son los siguientes pasos para la fabricación de una prenda. El último proceso configura la creación de ésta, pues, en ella, se cortan en formas específicas las telas y a su vez se unen por el proceso de costura. Como añadidura, se puede considerar el paso que detalla las prendas como el último preparativo del producto en el que se añaden botones, bolsillos o etiquetado, estampado etc.

Para este nivel, las prendas de vestir han sido conformadas. Una de las premisas fundamentales a lo largo de la historia respecto a la vestimenta, es que se ha producido con la intencionalidad de “cubrir” o “proteger” el cuerpo humano aparentemente en desventaja de

otros seres vivos. El hombre a diferencia de otros seres vivos no tiene pelaje o plumas para proteger su cuerpo de las destemplanzas naturales.

Según el historiador Juan Brom (1973) el ser humano como motivo primordial fabricó elementos esenciales para su propia conservación. La etapa en la que el hombre primitivo fabricó las primeras prendas de abrigo según Brom es durante el periodo paleolítico, mismo en el que “[...] se fabrican entre otros utensilios [...] punzones para agujerar pieles con el fin de unirlos y utilizarlos como abrigo” (Brom, 1973, pág. 31); dichas pieles fabricadas para su propio amparo, generalmente por la lluvia, el frío o el hielo.

Dicho lo anterior, en esta primera etapa podríamos decir que la vestimenta fue únicamente una forma de abrigar el cuerpo bajo un inconveniente natural que carecía de seguridad por sí solo; aparentemente sin alguna otra intencionalidad. No obstante, la vestimenta como requisito de abrigo no es la manera hoy en día de comprender por qué nos vestimos. La vestimenta conlleva a ejercer una decisión influida más que por un entorno natural, por un entorno cultural, es decir, la vestimenta está intervenida por la significación interhumana constituye alrededor de una prenda.

A causa de una influencia social, la vestimenta como manera de abrigo corporal deja de ser suficiente para comprender aquellos significados socioculturales que se le han atribuido. Para comprender que en ella influyen otros elementos culturales y viceversa, el tema del cuerpo tiene que contribuir en el desarrollo de estos apartados, pues, cuando se exhibe el cuerpo humano por medio de prendas de vestir, en ellas se arrojan formas de significar a los seres sociales y de comprender que existen prácticas en el momento de vestir porque no sólo es cubrir sino intervenir un cuerpo.

Más allá de ser un objeto creado con anteriores e importantes procesos de producción, se trata de comprender las formas más íntimas de producir y reproducir en nuestros cuerpos discursos políticos, culturales y sociales. Es decir, vestimos equivale a una práctica de códigos situacionales, normas y preceptos sociales.

De manera puntual, la vestimenta es la totalidad de una agrupación de prendas, dichas prendas están producidas o confeccionadas por tejidos naturales o sintéticos, usadas para abrigar, proteger o vestir un cuerpo. Pero para hablar de la vestimenta no basta con hablar de su constitución en sí, es importante expandir la pregunta de qué es la vestimenta. Para ello, adentrarnos en el asunto de cuerpos educados para existir de una forma en diferentes niveles de la vida, el vestido como una pieza de diferenciación colectiva o la relación que un objeto puede tener con la representación del *yo* como elemento de ser observado, son cuestiones fundamentales para el entendimiento de la vestimenta.

En primer lugar, como se ha dicho, se cubre el cuerpo para arroparlo de las condiciones climáticas, pero, al hablar de dichas condiciones debe haber de por medio un cuerpo existente que será la experiencia de la cultura. Por tal motivo es pertinente mencionar al cuerpo, pues, por medio de este, entendemos al mundo en materia de objetos culturales y sociales.

En vista de que el sujeto -que es un cuerpo- es portador en un sentido cultural de objetos, en un sentido práctico el cuerpo mismo adquiere conciencia mediante su posición en el mundo. El cuerpo debe aprender a comportarse, a moverse o a vestirse de acuerdo a sus condiciones de existencia, lo que en este sentido es considerar cuidados de un cuerpo dependiendo del desarrollo de su marco social y los campos culturales en las que se encuentre.

El sujeto/cuerpo no es capaz de vestirse por sí mismo, no lo hace partiendo de cero, antes de ello ha habido una educación para un conocimiento de y para su conducta. La vestimenta al colocarse en un cuerpo, es el sujeto quien ha sido enseñado a portar prendas que demuestren en todas los niveles de relación cada uno de los factores que determinan la vida: desde al género, la clase social, la edad hasta un cuerpo en cuestión de aspectos físicos. En otras palabras, vestir un cuerpo ha sido producto de discursos que de manera idónea socialmente, debe cumplir con normas específicas que cada tipo de cuerpo tiene que reflejar.

El cuerpo tiene la necesidad cultural de vestirse y al momento de hacerlo ha desarrollado prácticas y habilidades que conlleva un esfuerzo de atención, de dedicación y de memorización. Más allá de nuestros conocimientos con la vestimenta, la situación a la que nos presentaremos es otra manera en que el cuerpo se verá forzado a considerar símbolos convencionales.

El ejemplo más conveniente para comprender mejor lo que se ha dicho es cuando una persona va a una entrevista de trabajo; esa persona normalmente analiza qué vestimenta es la más adecuada y la que más le puede beneficiar para conseguir un empleo. En este sentido, la vestimenta ha sido el medio para un fin. La vestimenta se encuentra en el terreno de la conciencia y de la práctica. En ésta, se muestra de forma “acabada” las normas sociales.

El asunto del cuerpo tendrá sus respectivos apartados teóricos, pero bien podemos considerar ahora la idea del cuerpo como uno de los temas más importantes para comprender la vestimenta, pues al final de todo, es él quien carga la prendas de vestir y quien le da, hasta cierto punto, sentido. Para observar esto, es preciso desarrollar la íntima y complementaria relación entre el cuerpo y la vestimenta. Joanne Entwistle (2000) ha mencionado que

“vestirse” o “vistiéndose” son prácticas dirigidas al cuerpo (en forma de añadidura, a la sociedad misma)

Una vez que el cuerpo ha sido vestido, los procesos de una serie de representaciones o distinciones sociales toman gran importancia, pues, otro nivel expresivo de la vestimenta es transmitir mensajes de diferenciación. La vestimenta ya no es solamente un conjunto de prendas que brinde seguridad u otorgue o protección para abrigarse del clima y la moralidad pública. La distinción sobre el cuerpo será un nuevo propósito del vestido como forma sustancial de diferenciar a los sujetos. La vestimenta tiene - y tuvo - como signo distintivo evidenciar las actividades que realizaban las personas tanto por los materiales del vestido como la fabricación e incluso la forma de consumo. Así se mostraba la ocupación y por tanto su posición social.

Dice Entwistle (2002) que la vestimenta alude al cuerpo, va dirigida al cuerpo y una vez puesta sobre éste representa un elemento de rango social u ocupación. Es la vestimenta uno de los primeros y más fuertes elementos en hacer hincapié en la distinción de las personas, y la vestimenta como máxima forma de presentar al cuerpo, es lo que nos hace reconocernos, identificarnos y diferenciarnos entre individuos y grupos colectivos.

Otro elemento que se debe considerar a la hora de hablar de la práctica de vestir, es que la vestimenta es una de las máximas formas de presentación social de *yo*. No vestimos para permanecer ausentes de la vida colectiva, en la mayoría de los casos nos vestimos para estar presentables para el flujo de relaciones e interacciones sociales. En tales casos, hemos de tener mayor atención en los detalles de la vestimenta y por consiguiente, dependiendo de lo que llevemos puesto es como el cuerpo se deberá comportar.

Como punto de aclaración, cuando nos referimos al *yo* hacemos alusión citando a Merleau- Ponty con palabras de Entwistle como “la forma visible de nuestras intenciones” (Entwistle, 2002, p.). Dice Entwistle (2002) que el *yo* es una instancia psíquica que se refleja por medio del cuerpo, aquellas intenciones se evidencian mediante la corporeidad. Y este, es por tanto un vehículo de las experiencias. La vestimenta al colocarse sobre un cuerpo es una experiencia íntima del mismo, otorgándole sentido dependiendo de las situaciones o necesidades del entorno colectivo.

Por ejemplo, el cuidado del *yo* se evidencia por aquellas formas en que los individuos procuran su persona, su imagen, lo cual se logra por medio del cuerpo, y el cuerpo nuevamente deberá presentar lo que correctamente se debe exhibir en él dependiendo de la situación y condición. Por presentar el cuerpo, nos referimos a la conciencia en cómo se decide mostrarlo sopesando el ambiente social. De forma irrefutable, Entwistle dice lo

siguiente: “Las diferentes prácticas del vestir suscitan, pues, preguntas fenomenológicas sobre la naturaleza de la conciencia del yo, por ejemplo, sobre cómo uno llega a convertirse en un objeto de atención” (Entwistle, 2002, p. 40)

El ser consciente de nuestra persona indica un estado entre la mente y el cuerpo, elementos que se vinculan ante la idea de ser objetos que han de ser observados, ésto último desde la perspectiva de Bourdieu (2000). Por tal razón, la vestimenta es una materialización de esa conciencia, de un estado consciente de ser observado, pero sobre todo, de ser un objeto digno de ser observado. El cuerpo y la vestimenta al ser lo primero que se observa en las personas, es lo que debe cuidarse en cualquier tipo de espacios públicos e incluso privados.

Por el momento y de forma superficial se ha mostrado la relación inacabada entre el cuerpo y la vestimenta y no desde un ángulo numérico de importancia, sino desde una íntima relación que coexisten una por el otro. El vestido adquiere más sentido cuando se habla del cuerpo; es más, no se podría decir mucho sin que se desarrollara el concepto del cuerpo desde una perspectiva sociocultural e histórica.

La práctica de vestir es más que un acto casi naturalizado. Es un determinante y requisito social que constituye y acompaña a los seres humanos, pues, al nacer se nos presenta ante una sociedad vestida que tiene como prohibición la desnudez y como reglamento “indirecto y normalizado” hacer de los cuerpos, cuerpos educados con conocimientos de uno mismo y de los otros.

La vestimenta por sí sola con una definición a partir de un conjunto de palabras revela la idea que se tiene respecto a un objeto. No obstante, más allá de comprender conceptualmente un asunto, se intenta profundizar en él, contextualizando y adjudicando una práctica concreta en la que se revelan interacciones y relaciones sociales. En este caso, la vestimenta siempre será desarrollada en relación al cuerpo en todas sus condiciones; como lo llegó a considerar Joanne Entwistle (2002), como la presentación del yo y las reglas implícitas que se deben considerar en el momento de seleccionar las prendas de vestir de uso cotidiano.

De esta forma, al hablar del cuerpo y la vestimenta debemos considerar la práctica que se ejecuta, es decir, la práctica de vestir. Dicha práctica puede mostrarse como un acto inconsciente, no obstante, como dicho acto no está ensimismado, es necesario que haya conciencia de lo que socialmente se espera de nosotros. En los siguientes apartados se desarrollará la idea de práctica del vestir y sus influencias sociales y culturales para que sea considerada una práctica que conlleva a tener diferentes estados de atención y conciencia.

## 1.2 ¿Qué significa vestirse?

Para iniciar, es necesario recalcar que, si bien la vestimenta es un conjunto de prendas o ropa que cubren al cuerpo de los sujetos volviéndose una segunda piel cultural, en el acto de vestirse se halla una práctica más allá de un hecho normalizado o una manera de prohibir de manera coactiva la desnudez. Cuando decimos “vestirnos” nos referimos a una práctica. Y esta práctica debe exhibirse materialmente como una forma más en que se condiciona el cuerpo.

Vestirnos hoy en día es una práctica naturalizada, tan naturalizada que la práctica ni siquiera se concibe como una. Cuando decimos que practicamos gimnasia, que practicamos natación o algún otro deporte sabemos que por práctica se entiende una actividad que debe enmarcarse bajo un reglamento, que se requiere de un trabajo corporal, dedicación constante, saberes. Sin embargo, se hace práctica también al vestirse. Al vestirnos planeamos, organizamos y hacemos; cuando decimos “vestirnos” anunciamos que “haremos” o que “hicimos”, lo cual, demuestra que ha habido una realización.

Al momento de vestirnos se pone en práctica lo que se decide colocarle al cuerpo en materia de vestimenta para una sociedad. Por tal motivo, al vestirnos trabajamos para mostrarnos ante otras personas, bajo consideraciones tradicionales, nociones morales o de género principalmente, bajo una red de clasificaciones. Cabe mencionar que dichas clasificaciones pueden aparecer como códigos sociales que son una forma de ordenar a los grupos colectivos y por tanto a los sujetos.

Al vestirnos existen recursos para hacerlo y lo hacemos al parecer de una forma inconsciente. Sin embargo, la práctica de vestir juega más tiempo sobre el terreno de lo consciente. Por ejemplo, sabemos qué ropa ponernos cuando nos han invitado a una celebración específica o cuando tenemos que hacer alguna actividad física; incluso sabemos qué colocar en nuestro cuerpo a la hora de dormir. Tal parece por un lapso de tiempo muy corto, que después de seleccionar la ropa para la actividad que deseamos realizar, no volvemos a pensar en que llevamos ropa - a menos cabe subrayar - que estemos plenamente conscientes la mayor parte del día de una mirada colectiva sobre nuestro cuerpo o en nuestra ropa, lo que equivale a nuestra persona.

Mientras tanto, ¿podríamos decir que la conciencia que un ser humano tiene de sí mismo en materia de vestimenta domina en todas sus formas, tiempos o sitios? La respuesta es compleja pero es afirmativa. Aunque podrían responder en negación algunas personas, no significa que no haya conocimiento de su persona por al menos un minuto del día. En efecto, dicho minuto se presenta cuando se elige la ropa que se usará en el transcurso del día o la

actividad clara que se desee realizar. Para esto, Joanne Entwistle (2002) menciona en *El cuerpo y la moda, una visión sociológica*, los grados de conciencia en la práctica de vestir. Al haber diferentes estados para prestar atención a la vestimenta, se amerita una constante consideración y autoobservación de la proyección de la imagen personal.

De tal manera, la práctica de vestir es un acto tanto consciente como inconsciente, aunque más consciente que inconsciente. Principalmente esta tensión consciente-inconsciente es notoria cuando procesamos la idea de que nuestro cuerpo, nuestra vestimenta o nuestra imagen es un objeto de flujo social, es decir, es un objeto que se observa. Joanne Entwistle dice al respecto:

Vestirse implica diferentes grados de conciencia en lo que se refiere a cómo uno piensa respecto al cuerpo y cómo presentarlo. A veces somos conscientes de nuestros cuerpos como objetos que se han de mirar, si se entra en espacios sociales concretos, mientras que en otras ocasiones y espacios, como en el hogar, no sintonizamos con nuestros cuerpos como objetos que han de ser contemplados (Entwistle, 2002, p. 39).

El estado consciente de nuestra apariencia resulta ser una conciencia para el sujeto, la cual se refleja por ejemplo en la práctica de vestir; en la elección de prendas que tienen que ajustarse al lugar o al momento del día, es decir, en general, a la situación a la que se ceñirá el sujeto. Además, si consideramos que la vestimenta presenta una exigencia mayor para las mujeres, la presión para elegir la ropa adecuada se complica.

Joanne Entwistle, citando al escritor John Berger, dice que “La conciencia del aspecto corporal está influida por el género: Berger (1972) ha sugerido que las mujeres más que los hombres ven sus cuerpos como objetos a los «cuales se ha de mirar» y eso en realidad puede transmitir información para las elecciones que realizan cuando se visten para ciertas situaciones [...]” (Entwistle, 2002, p. 40).

Si consideramos que la representación femenina e incluso la conformación de mujer se ha constituido por una narrativa masculina, su forma de vivir particularmente y en conjunto deberá reflejar aquellos discursos que la han llenado de sentido y de identidad. Por ejemplo, el cómo uno piensa su cuerpo y cómo lo presenta está impregnado de normas implícitas, quizá unas más que otras, para una regulación social que ha caracterizado la experiencia de mujer mediante vigilancias concretas y sofisticadas.

En la elección de la vestimenta, por ejemplo, una práctica que aparentemente es privada y sin intromisiones sociales, resulta ser un objeto vigilado y regulado. La mujer no viste con una libertad total de decisión, pues, es una práctica hecha a través de la opinión cercana y ajena la cual, entre muchas otras cosas, se encarga de reproducir principalmente un

mito femenino. Por ejemplo, la vestimenta de la mujer debe mostrarse por medio de la elegancia, de sus “virtudes eróticas” y su “sensualidad natural” que están “forzadas” a conservar en el mayor de sus actos cotidianos, sobre todo, aquellos que implican una mirada externa y social.

Cabe añadir que, por otro lado, al estar expuestas a un juzgador supremo que inconscientemente no existe pero que está en nuestro flujo de relaciones, los códigos de vestimenta tiene mayor peso, pues, es la sociedad misma quien se encargará de aceptar o castigar aquellas formas propias de una mujer; ya sea de un niña, de una mujer casada, soltera o mujer anciana. En este sentido, la mujer ha sido educada para considerar el juicio colectivo al que somete su belleza, su apariencia, su cuerpo; uno de los medios para lograr ese propósito es la vestimenta. Simone de Beauvoir dijo que la mujer “busca una afirmación absoluta de su belleza, de su elegancia, de su buen gusto: de ella misma. Se viste para motivarse; cuando se muestra; obra para ser” (Beauvoir, 2005, p. 694). Requiere pues, de una aprobación colectiva para reconocer y darle sentido a su existencia.

Todo esto parece confirmar que la vestimenta es una práctica más consciente que inconsciente debido a las enseñanzas corporales o experiencias que se adquieren al haber vivido de forma “particular”. Al adquirir conocimientos se producen prácticas sobre nuestros cuerpos. Los sujetos son constructores de prácticas. La práctica de vestir es por tanto, un efecto de enseñanzas corporales, sexuales, en relación a códigos, normas sociales que evidencian múltiples formas de conductas reguladas culturalmente hablando, y que, se ejecuta bajo una conciencia que en la mayoría del tiempo se encuentra presente en nuestras decisiones.

La práctica de vestir evidencia entre muchas cosas convicciones culturales y lógicas de clasificación: vestirse bien, vestirse mal, tener presente de manera automática la edad, el género, las tonalidades de la piel o el tipo de cuerpo que vayan acorde con las prendas de vestir. En este sentido, la práctica de vestir es un conocimiento adquirido por las experiencias o condiciones de vida, tanto de género como de clase social que en materia de objetos culturales y de prácticas sociales demuestran, más que decir quiénes somos, expresar cómo queremos vernos en diferentes espacios colectivos.

La práctica de vestir es considerada como una actividad o producción cotidiana que se ejecuta bajo códigos que varían en sociedades y culturas. Las prácticas culturales como tal son aprendidas. Las comprendemos mediante la convivencia e interacción con otras personas, y a su vez, las reproducimos. Cuando hablamos de una convivencia social nos referimos al

contacto con otros sujetos; relaciones de parentesco, matrimoniales o de compañerismo. Esto equivale a convertirse en personas conscientes de uno mismo.

Interiorizar prácticas culturales que existen en la mayoría de las sociedades, es semejante a incorporar principios fundamentales de cómo se debe vivir. De tal forma, la práctica del vestir es una práctica social que se ha enseñado y se ha aprendido mediante normas que demuestran un buen comportamiento, y se revela a la vez, el entendimiento y aceptación del modo correcto que un sujeto debe trabajar su cuerpo, su vida. Y si los sujetos son un cuerpo, y un cuerpo vestido la mayoría del tiempo, la práctica de vestir también es por tanto un aprendizaje cultural.

Como resultado, en estos apartados se ha querido comprender que el tema de la vestimenta conlleva una práctica profunda que considera códigos sociales, sin embargo no cualquier tipo de códigos. Son algo así como *códigos pasivos* que influyen de forma indirecta en nuestra elección de ropa diaria para mostrarnos a la sociedad. La vestimenta es un hecho que hemos comprendido y educado bastante en nuestro cuerpo que la forma de colocarlo en él ha conformando diversas identidades, distinciones y códigos indumentarios que a primera oportunidad no son del todo notables.

Para concluir, respecto al punto inicial del apartado, lo que nos ha interesado comprender y desarrollar en este capítulo es que la práctica de vestir se ejecuta todos los días por la mayoría de los sujetos. Por tal motivo es necesario desarrollar la conceptualización que tenemos de dicha práctica de una forma más precisa. Para esto, la socióloga Joanne Entwistle desarrolla la idea de una práctica contextualizada.

Esta socióloga, a pesar de desarrollar el tema de la moda como una manera más de nombrar las formas de vestir, se acerca a una definición de práctica del vestir como hemos querido comprender durante la investigación: como un conducto mediante el cual el cuerpo se vuelve social y la vestimenta se vuelve un objeto que carga y desprende discursos. Según Joanne Entwistle, la vestimenta es una actividad:

Vestirse requiere atender consciente o inconscientemente a estas normas y expectativas cuando se prepara el cuerpo para presentarlo en un entorno social en particular. La expresión «estar vistiéndose» capta esta idea del vestirse como una actividad. Vestirse es, por consiguiente, el resultado de prácticas socialmente constituidas, pero puestas en vigor por el individuo: las personas han de atender a su cuerpo cuando «se están vistiéndose» y es una experiencia tan íntima como social. Cuando nos vestimos, lo hacemos dentro de las limitaciones de una cultura y de sus normas, expectativas sobre el cuerpo y sobre lo que constituye un cuerpo «vestido». (Entwistle, 2002, p. 17).

Joanne Entwistle arguye que el vestir es el resultado de prácticas construidas. Retomando la idea de la práctica de vestir desde esta perspectiva, es pues, una actividad constante que requiere de conocimientos y que, bajo normas sociales es como el individuo se viste. En este sentido, la actividad de vestirnos de Joanne Entwistle es una conclusión de prácticas constituidas. Y por añadidura, dicha práctica genera e incorpora en los individuos saberes, niveles de atención de un cuerpo en la cultura.

Para finalizar, entendiendo que antes de la práctica de vestir hay un conocimiento, se comprende entonces que por medio de este las normas o la forma en que se debe condicionar al sujeto, se encuentra al margen de preceptos sociales. Para el entendimiento general de la práctica de vestir y como resultado, definimos a esta de la siguiente manera: es el saber de un individuo sobre su cuerpo que ha adquirido y memorizado, por una relación de sociedad-individuo, normas culturales que vuelcan al exterior la forma en que se da sentido a un objeto sociocultural.

Los principios culturales desbordan consensos que manifiestan cómo llevar la vestimenta y en general, las prohibiciones o autorizaciones en cuanto a la práctica de vestir misma. Por tales consensos - característicos de espacios o circunstancias sociales - sabemos qué es propio de cada individuo respecto a sus múltiples diferencias para vestirse día a día. Es importante rescatar que si por alguna razón se infringen estos códigos rigurosos o sutiles, habrá castigos que sancionen su falta de disposición a la regla por medio de marginación, burla, prejuicios e incluso violencia.

En consecuencia, la práctica del vestir puede ser tratada desde diferentes posturas científicas y con diferentes influencias teóricas que demuestren cómo esta práctica influye en ejes de la vida cultural, política, económica y social. Y de forma contraria: es decir, cómo estos factores influyen en la práctica del vestir los cuales pueden observarse desde la industria, el diseño y la estética, la fabricación, la comercialización, el consumo y después, como una práctica materializada.

Es como si hiciéramos de una sencilla práctica una ética, una forma de vivir. Al vestirnos, dice Joanne Entwistle que existe un “acto de preparar el cuerpo para el mundo social, hacerlo apropiado, aceptable, de hecho, hasta respetable y posiblemente incluso deseable”. (Entwistle, 2002, p. 12) Cuando nos vestimos hacemos más que una “simple actividad”, mostramos entre muchas cosas la manera en que comprendemos las relaciones colectivas, en cómo clasificamos y nos clasifican y la forma particularmente-social de vivir.



### **1.3 Significación social de la práctica de vestir: clase social y género**

En este apartado, el lector se encontrará con dos ideas que desarrollan en términos teóricos al vestido como objeto de significación social. Dichas ideas se encargan de analizar los discursos sociales que producen el *enclasamiento* del sujeto por medio del vestido respecto a la clase social, a la edad y al género. Mencionar estas dimensiones es clave para comprender al vestido como un sistema de división social casi general. El sujeto como portador de un ornamento inmunitario, percibe y reconoce las formas más comunes de clasificar al individuo por su vestimenta. Las tantas maneras de vestir al final no son tantas, pues, bien es posible categorizar por lo menos en tres regulaciones específicas las formas de llevar la vestimenta, por lo menos, de las maneras correctas socialmente.

El vestido, sea por el estereotipo social respecto a la edad o al género o por la posición económica, evidencia un cúmulo de bienes simbólicos. Estos bienes simbólicos son una manifestación para dar a conocer por medio de la vestimenta un límite de un quehacer y deber. Es de esta forma que el vestido se desarrollará, como la distinción presente para ratificar una identidad económica, cultural y social. A su vez, seguiremos sujetando la idea de la práctica del vestir influida por otros ejes rectores de la vida social.

La práctica de vestir es una práctica corporal, cotidiana y situacional. Este acto de la vida diaria que indica una vez realizada la práctica el género, edad, y posición social en un ámbito jerárquico que paradójicamente se ha convertido en un quehacer totalmente naturalizado. Por consiguiente, se ha vuelto un acto de trabajo diario enfocado a adornar de manera individual; los individuos eligen y deciden, sin embargo, siempre y cuando esta particularidad esté limitada por las divisiones sociales anteriormente mencionadas.

En el caso de las mujeres en materia de vestimenta, se vuelve tarea personal, sino llamar la atención, sí trabajar para conservar una feminidad, como vimos en opinión de Simone de Beauvoir (2005). Hay que mencionar además que, el vestido se entiende en estos siguientes apartados como un marcador por un lado de la pertenencia de los sujetos a grupos sociales, por una conformación de identidad que visualmente refleja un estereotipo. Y por otro lado, la estricta y pasiva diferencia que exige la sociedad por la vestimenta como valor distintivo.

### 1.3.2 El vestido y la diferenciación por clase social

Como se ha mencionado anteriormente, el vestido como criterio de identificación y por consiguiente de diferenciación, marca las fronteras de una práctica cultural y económica. Es decir, cuando una prenda de ropa es adquirida no se adquiere en cualquier sitio y no se adquiere cualquier prenda. Dentro de las prácticas culturales se juegan bienes simbólicos. En las clases sociales, sea “clase baja” o “clase alta”, se adquieren signos que comunican, símbolos que se portan y son válidos para ciertas clases sociales e inapropiadas para otras.

De acuerdo con lo anteriormente mencionado, por medio del vestido como parte de una práctica sociocultural se busca la distinción simbólica entre clases sociales. Esta práctica integra significados de una específica forma de vivir que permite comprender los condicionamientos sociales. Es así que el vestido se encuentra ligado a una forma de expresar ciertos efectos conscientes de distinción.

Dado que el vestido ha variado a lo largo del tiempo gracias a una serie de cambios provocados por los ejes rectores de vida que producen nuevos desarrollos industriales, nuevas técnicas de producción o nuevos estilos de diseño por los novedosos materiales; las prendas se alteran junto con la historia y el contexto sociocultural, político y económico.

En este sentido, la práctica del vestir emana más que una posición social, pues la lucha simbólica en la práctica del vestir apropia lugares, apropia marcas y, respecto al mundo de los objetos materiales, arroja condiciones materiales de la vida en sociedad. Es decir, cuando hablamos de la vestimenta, hablamos de las condiciones de existencia que enmarcan nuestras posibilidades para acceder a un tipo de consumo. Por tanto, la distinción no sólo está en la práctica del vestir en sí, porque esta práctica social y cultural circula por medio los recursos económicos que posibilitan o limitan a los sujetos a adquirir prendas de tiendas departamentales exclusivas, de centros comerciales posicionados geográficamente en lugares específicos, principalmente en zonas de un alto poder adquisitivo que demuestra tanto capitales económicos, como simbólicos y culturales.

Ahora bien, al hablar en estos párrafos del concepto de clase social hemos de comprenderlo como una posición o condición social, es decir, como una *clase objetiva* que Bourdieu define de la siguiente manera:

[...] Conjunto de agentes que se encuentran situados en condiciones de existencia homogéneas que imponen unos condicionamientos homogéneos y producen unos sistemas de disposiciones homogéneas, apropiadas para engendrar unas prácticas semejante, y que poseen un conjunto de propiedades comunes, propiedades *objetivas*, a veces garantizadas

jurídicamente (como posesión de bienes de poderes) o *incorporadas*, como lo *habitus* de clase (y, en particular, los sistemas de esquemas clasificadores) (Bourdieu, 1998, p. 100).

En resumen, la clase social desde la perspectiva de Bourdieu, es entendida como un grupo de personas que comparten una ubicación o posición dentro de un tejido social; además, dicha posición constituye condiciones de existencia (materiales, simbólicas, económicas).

En otras palabras, hay un mundo social (con individuos, con instituciones, relaciones etc.) que funciona como un espacio y dentro de ese espacio hay posiciones de grupos de personas.

Esos espacios en los que las personas se relacionan, conviven y comunican, cualquiera de los anteriores, por ejemplo, son un campo social. Dentro de ese campo hay una posición social de las personas o grupo de individuos. Esos grupos dentro de un campo, (clase social) adquieren por esa misma estructura (campo) gustos, hábitos, prácticas y estilos de vida.

Ahora bien, considerando que la clase social es un campo que proporciona una forma de vida, que comunica mediante símbolos distintivos, esa clase social/campo social, determina ciertas condiciones de vida lo que a su vez desprende la existencia de tipos de personas y tipos de vidas con condiciones de vida perfectamente reconocidas. De esta manera, las condiciones de existencia dadas por un espacio social- como si se tratara de un plano con coordenadas - guía una distribución de recursos, conocimientos, gustos o prácticas propios de una clase social.

Por otro lado, siguiendo con las conceptualizaciones teóricas de Pierre Bourdieu, las clases sociales proporcionan un *habitus*, es decir, “un producto de condicionamientos sociales asociados a una determinada condición [...]”, que, “[...] hace corresponder un conjunto sistemático de bienes y de propiedades unidos entre ellos por una afinidad de estilo” (Bourdieu, 2011, p. 31).

En este pequeño párrafo hay que mencionar la forma más sencilla de explicar el *habitus*. En palabras simples, el *habitus* es un conocimiento incorporado de una determinada estructura. En otras palabras, es una percepción y asimilación de una clase social, de un género, de una edad, etc.

Ya para concluir con la explicación de *habitus*, el cual toma una fuerte posición dentro de este trabajo, Bourdieu dice que es “un principio generador y unificador que traduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de selección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu, 2011, p. 31).

De esta manera, comprendemos por qué la clase social es más que la referencia de una posición económica, pues, también refleja cómo se distribuyen las prácticas, y los conocimientos o habilidades, y las representaciones de los individuos pertenecientes a un grupo social determinado. A partir de esta pequeña explicación, se comprende que el espacio social otorga recursos y disposiciones.

Así, por ejemplo, la práctica de vestir surge a su vez por una relación social objetiva respecto a la clase social. El sujeto posicionado en determinado campo (clase social) incorpora aquello con lo que se encuentran relacionado: comportamientos, hábitos, gustos y en este caso, prendas de vestir. Es así que los objetos consumidos varían en los espacios sociales; desde los campos más legítimos como la ropa de diseñador o ropa de marca, hasta los campos menos legítimos como la ropa de segunda mano o de tianguis. Pierre Bourdieu dice al respecto:

Al designar a esas clases (clases de agentes o, lo que bajo este punto de vista viene a ser lo mismo, clases de condiciones de existencias) no se hace otra cosas que manifestar que la posición en las relaciones de producción impone prácticas, especialmente por conducto de mecanismos que rigen el acceso a distintas posiciones y que producen y seleccionan una clase determinada de habitus” (Bourdieu, 1998, p. 100).

La clase social a la que pertenecemos, incorpora un habitus, prácticas ajustadas, esquemas de disposiciones. Así, la práctica de vestir desde la perspectiva de Pierre Bourdieu dice por un lado el consumo de los bienes simbólicos, y por otro, el vestido como signo que comunica y representa mediante la práctica de vestir las condiciones de existencia, de clase social para ser más concreto.

Dichas condiciones de existencia pueden ser del tipo económico, de edad o costumbre, etc. Nos vestimos por el aprendizaje cultural y esta socialización se da por una estructura incorporada, por un campo, por una clase social.

Para ilustrar mejor, los sujetos que ocupan determinadas posiciones sociales propician que cualquier práctica por más insignificante que parezca sea una forma de expresar las condiciones de existencia, las diferencias y las similitudes. Por ejemplo, al relacionar el término de Pierre Bourdieu de clase social como campo estructurado de gustos o prácticas corporales por ejemplo, la práctica de vestir es un producto variable de la asimilación de las condiciones sociales, de las posibilidades sociales. Así, encontramos la existencia de individuos con un tipo de gustos que rechazan otros. Este gusto es la respuesta de una socialización.

Baste como muestra el gusto por ciertos objetos, la práctica de algún deporte, el ejercicio de compra en ciertos lugares de prestigio, en tiendas mayormente valoradas socialmente que otras, que otorgan estatus en una sociedad. El consumo de ropa exclusiva, de marca o de zonas monopolizadas, pretenden evidenciar un reconocimiento social que ofrece un tipo de poder dentro de las relaciones interpersonales.

En las clases sociales en cuanto sistemas de diferencias o ubicaciones no aisladas las unas con otras, la vestimenta es un indicador para pensar en las separación de clases en tanto a campos culturales y políticos. Al haber comparaciones de valor sobre las cosas y por tanto un distanciamiento o rechazo hacia otros objetos, prácticas o aquello con lo que no se está relacionado, se produce un campo de lucha simbólica.

De esta forma, el lenguaje, la comida, el arte y claro, la práctica de vestir son manifestaciones de los individuos pertenecientes a clases sociales que transmiten y provocan en los mismos juicios o valoraciones que permiten rechazar ciertos objetos o prácticas para legitimar otros. Dentro de las prácticas culturales o bienes simbólicos se producen juicios sociales para sostener las relaciones asimétricas que se dan por la clase social, divide los gustos y conductas y por tanto, el prestigio social que se les concede.

Como resultado, comprender *qué es vulgar y qué no es vulgar* en materia de vestir, *qué es femenino y adecuado para la chica de una particular condición social o qué no, qué puede usar un cuerpo gordo o delgado de clase social bajo o alta*, son una asimilación sociocultural legítima.

En los sistemas de clasificación que se reproducen por los sujetos en una clase social que los restringe y divide, por objetos o prácticas, se juega algún tipo de capital que se acepta para jugar dentro de él. Un capital simbólico por ejemplo, el cual a simples rasgos puede entenderse como el valor asignado socialmente a las prácticas sociales, a los objetos materiales.

De esta forma, una práctica cultural, política o social como la práctica de vestir, expresa la pertenencia a una posición social y la tensión de luchas por enfrentar, adquirir o buscar medios con la finalidad de imitar o diferenciar aquellas tendencia de vestir inclinadas hacia la distinción.

### **1.3.3 El vestido y la diferenciación por género**

Este subcapítulo propone exponer de manera teórica la noción de género, especialmente desde su relación con la práctica de vestir. Es decir, se pretende desarrollar la idea de que la práctica de vestir se ejecuta desde el género asignado al nacer; por ejemplo, los colores que predominan en las prendas del recién nacido invocando el lenguaje binario

Dice Marcel Mauss que las técnicas corporales como el correr o caminar tienen género; en estos párrafos encontramos la idea de que las prácticas corporales también los tienen, pues, las prácticas de vestir son femeninas y masculinas, se identifica con ellas lo que socialmente se le adjudica a los cuerpos previamente sexuados en materia del vestir.

Para comenzar, el género es entendido como “el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características “femeninas” y “masculinas” a cada sexo, a sus actividades y conductas, y a las esferas de la vida” (Lamas, 2002, p.57).

El género basa su diferencia a partir de una división biológica. Estas diferencias biológicas ( la piel de la mujer que es más fina a la del hombre que por lo general presenta mayor grosor, o los órganos sexuales como máxima diferencia sexual; el diferente desarrollo muscular y óseo, etc.) penetra hasta los rincones más íntimos de la vida social: el trabajo y sus espacios, lo público y lo privado, lo íntimo, lo social.

Los roles que juegan las mujeres y los varones en los ejes rectores de la vida, se producen desde la relación con el mundo social. Los cuerpos al nacer se encuentran vacíos en un principio y son saturados enseguida de conocimientos, de valores o habilidades sexuadas que la sociedad conceptualiza como femenino y masculino. Este orden legítimo es parte de un proceso cultural por el cual el hombre se convierte en hombre y la mujer se convierte en mujer según Marta Lamas (2002).

Se dice que, como el género es parte de un proceso cultural por el cual se conforman los individuos en dos principales identidades generales, lo femenino y lo masculino, es por tanto a partir de este precepto cultural de carácter general que las actividades o las prácticas acontecen a ser símbolos dominantes para los cuerpos culturalmente conformados. El género es pensado como una serie de formas simbólicas que dominan sobre los cuerpos, que se carga como bandera de comunicación y de relación con los otros.

De esta manera, las conductas, interacciones, relaciones interhumanas del mundo social - de sus muchas formas de nacer - una de ellas se origina por la constitución de dos géneros casi universales, al menos socialmente legítimos. Estas características de los seres humanos son adecuaciones en función de un sexo, más social que biológico, mujer- varón, y

por tanto, de lo que es propio para cada uno. Así, mediante el proceso de constitución de género se construyen o reafirman lo que deben ser las mujeres y los varones, y, lo que deben portar o comportar en sus cuerpos.

Con respecto al cuerpo en relación al género, hemos de abordarlo de manera breve para lograr entender cómo es que el cuerpo llega a ser adornado por símbolos presurosos por los cuales se logra una identificación sexual. Estableciendo normativas y expectativas sociales sobre las conductas y atributos más significativos.

Ahora bien, hemos de reconocer la importancia del lenguaje con el cual justamente se aprende sobre objetos culturales y sus significados por medio del uso de éste. De esta manera, el género parte de procesos sociales y de influencias culturales que se priorizan inconscientemente desde el lenguaje, siendo este, “un medio fundamental para estructurarnos psíquica y culturalmente: para volvernos individuos y seres sociales” (Lamas, 2002, p.54).

Se hace referencia al lenguaje por ser “un elemento fundador en la matriz cultural, o sea, de la estructura madre de significaciones en virtud de la cual nuestras experiencias se vuelven inteligibles” (Lamas, 2002,p. 55). La práctica de vestir se origina desde un entorno cultural y a su vez ésta, se interioriza en los individuos por estructuras simbólicas como el lenguaje; entonces, la práctica de vestir es aprendida por un lenguaje, y se reafirma dicha práctica bajo el reconocimiento colectivo dentro de una cultura.

En la mayoría de las sociedades se encuentra un lenguaje que diferencia entre géneros. Por un “lenguaje universal binario” (digámoslo de este modo) es como significamos la diferencia sexual, es como un infante recibe su identidad. Estas observaciones recaen en el aspecto principal de la investigación: la práctica de vestir ya que este elemento es símbolo dominante que divide y clasifica al mundo compartiendo un código general: representación femenina y masculina; simboliza por una base material las diferencias que deben mantener los géneros:

La representación del género antecede a la información sobre la diferencia sexual. Entre los dos y los tres años, niños y niñas saben referirse así mismo en femenino o masculino, aunque no tengan una elaboración cognoscitiva sobre la diferencia biológica; diferencia de ropa, los juguetes y los símbolos más evidentes de lo que es propio de las mujeres (del género). (Lamas, 2002,p.22)

Habría que decir también, que el orden social contiene una serie de discursos perfectamente estructurados, por lo que cuestionar “lógicas” culturales cognitivas, nos resulta casi imposible. Es por ello que el individuo, *sujeto* a su sexo y por consiguiente a su género,

simboliza la diferencias en prácticas u objetos que reconocemos en otros y en uno mismo por las estructuras mentales que distinguen las oposiciones básicas de un tipo de lenguaje:

Desde la antropología cognoscitiva sabemos que nuestra consciencia está habitada por el discurso social: nacemos en una sociedad que tiene un discurso sobre el género y que no hace ocupar cierto lugar. En la forma que pensamos, en la construcción de la propia imagen, de nuestra autoconcepción, utilizamos elementos y categorías de nuestra cultura (Lamas, 2002, p.56).

Por lo que se refiere a la cita anterior, ha sido relacionada con la idea del vestido ya que este elemento cultural no se encuentra en “disputa” en el momento de adquirir una prenda, al menos no del todo ya que, al haber esquemas de pensamiento que dominan nuestras acciones, no se cuestiona el por qué las mujeres visten de manera diferente (actualmente quizá no tan distinto) a los varones. O por qué es que se pide directa o implícitamente que la mujer conserve una feminidad; incluso, por qué en las mujeres existe un peso social extra en el momento de hacer un acto de arreglo.

De manera puntual me refiero a que existe un significado social que permite a la mujer seguir siendo mujer, seguir ocupando un lugar en sociedad que determina y reproduce en ella su identidad más importante: *el ser mujer*. Por el contrario a no cumplirse tales normas que recaen en este grupo social, se piensa que la mujer intenta masculinizarse o que es lesbiana, implicando por tanto una muerte social. Hay un deseo de querer seguir siendo mujer arguye Simone de Beauvoir (2005), por lo que inconscientemente reproducimos una feminidad que debe conservarse ya sea por las conductas, por las actividades sociales o la apariencia y por consiguiente la práctica de vestir.

Respecto a la feminidad que reproducen las mujeres, los grupos sociales primarios y secundarios son los encargados de hacer notar la existencia y permanencia de dicha feminidad. Es decir, en relación con el conjunto de dualismos en los espacios sociales y subespacios colectivos como Pierre Bourdieu (2000) lo menciona en *La Dominación masculina*, la familia, el mundo de trabajo, el universo burocrático y en el ámbito mediático mantienen vínculos y actos con el “eterno femenino”.

Como último punto a tratar, es preciso mencionar que no existe un varón y una mujer natural. No se puede hablar de una feminidad innata como si existiera antes que el ser humano y su capacidad de diferenciarse con otros seres vivos o grupos humanos. Sin embargo, existe un mito de la belleza, del eterno femenino que ata a la mujer en relación a una exaltación de ella misma para la otredad, a partir de formas mitológicas y de naturaleza: de una esencia de sumisión, de debilidad o fragilidad.

Asimismo, la feminidad o belleza natural de la mujer es sustentada también por una serie de medios masivos. Lipovetsky al respecto dijo que “[...] a lo largo del siglo XX la prensa femenina, la publicidad, el cine, la fotografía de modas, han influido por primera vez en las normas y las imágenes ideales de lo femenino a gran escala” (Lipovetsky, 1999, p.119). Estas representaciones abundantes, actualmente mediáticas, apuestan a conservar las representaciones de la mujer.

Existe una cultura femenina, específicamente para vivir como “mujer” porque hay convenciones socioculturales que mandan a *ser lo que se debe ser*. La ropa como uniforme femenino representa, de un modo, en materia de vestido, la distinción entre la mujer y el varón. Es por tanto que la vivencia de la mujer se vuelve una política. Es decir, la identidad sexual es lo que da coherencia a vivir de un modo particular, es lo que nos hace distinguimos en dos seres vivos y lo que brinda estructuras significativas para que la vida mantenga un orden.

El orden colectivo es por tanto un aprendizaje mediante las relaciones sociales, los objetos, las ideas, las imágenes que relacionamos en nuestro entorno los cuales han partido de una narrativa que promueve lo propio para las mujeres o lo propio para el varón. O lo que signifique ser mujer y varón, para, con ello, mantener el papel que nos ha “otorgado” la historia.

## Capítulo II La práctica de vestir y el discurso sociocultural del cuerpo y normas de vestir

### 2.1 El cuerpo y el vestido. Dos elementos socioculturales para comprender la identidad femenina

El cuerpo y el género son dos nociones clave para comprender que la práctica de vestir surge a partir de procesos naturales que, desde un sistema sexo/género, refuerza el discurso binario para la reproducción de la diferenciación sexual sociocultural.

Esta diferencia ha sido afirmada por discursos morales, científicos y religiosos, por prácticas y relaciones objetivas que se han mantenido y reproducido dentro de la sociedad. Por ejemplo, podemos apreciar asimilaciones de las diferencias de los sujetos en tanto gustos, técnicas corporales, prácticas exclusivas para mujer o varón o trabajos sexuados. Debemos acentuar que los cuerpos son la expresión simbólica más ejemplar de la diferencia sexual.

En este sentido, el cuerpo y el vestido serán expuestos desde un carácter cultural y social. Debido a que el cuerpo y la vestimenta han estado influidos por grupos colectivos que necesitan explicar las diferencias de cualquier índole, en este caso, se pretende exponer que ambos elementos configuran una diferencia significativa para la conformación de la identidad sexual. La práctica de vestir y el cuerpo como diferencias dominantes reflejan una identidad que determina el comportamiento del sujeto a partir de aspectos más culturales y sociales que naturales.

Principalmente este orden social mantiene un carácter heteronormado para conservar una vida “natural” y por tanto regulada. Para entender el cuerpo en relación con la práctica de vestir, es necesario mencionar la *diferenciación sexual* por la que el individuo se ve influenciado para constituir su *género* (o su identidad primaria) y con ello interpretar el mundo sociocultural y reafirmar su identidad mediante cargas materiales y simbólicas como la práctica de vestir.

### **2.1.1 El cuerpo. Una perspectiva desde las ciencias sociales.**

Al parecer, hablar del cuerpo es un tema en abandono por lo menos en estudios de ciencias sociales. Tiene poco tiempo el nacimiento de un interés por el tema del cuerpo al menos en la sociología o la política. Quizá la poca relevancia que la sociología le da al tema del cuerpo tiene que ver con su nacimiento como ciencia, ya que durante el siglo XIX revoluciones sociales o tecnológicas hacen predominio en estudios científicos y la sociología surge como disciplina interesada por procesos sociohistóricos como la Revolución Francesa, Revolución industrial o la Colonización por mencionar algunos ejemplos.

Algo contrario sucede con la ciencia antropológica, la cual, desde el siglo XIX introduce en sus estudios el tema del cuerpo. Marcel Mauss, Victor Turner o Mary Douglas son algunos de los intelectuales que se interesaron en desarrollar estudios sobre el cuerpo por lo menos desde una visión antropológica. De acuerdo con las disciplinas sociales de la antropología y la sociología, en las siguientes líneas hemos de centrarnos en sus principales teóricos para recordar las aportaciones en material del cuerpo con el fin de concluir en una reflexión propia, para, más que intentar definir el concepto, tratar hallar una significación del cuerpo bajo las aportaciones de sus principales exponentes.

Si bien el vestido es el aspecto más importante de esta investigación, tenemos que considerar aquella materia que es vestida, es decir, el cuerpo, en lo que se colocan las prendas de vestir. La vestimenta ha dejado de lado su función rudimentaria, sin embargo, no ha dejado de dirigirse al cuerpo en su proceso, en su creación. Está dedicada al cuerpo, éste es quien la porta, y hasta cierto punto quien le da significado a la vestimenta. Para ello, es de utilidad indagar al respecto, por lo menos en teóricos socioculturales que han hallado el significado social y cultural del cuerpo.

Para iniciar, como se ha mencionado, el desarrollo de la historia del cuerpo como preocupación de teoría científica ha sido reciente. Debemos al menos considerar un primer momento como punto decisivo para la subordinación del cuerpo dentro de las exploraciones epistemológicas en las ciencias sociales.

La moderna filosofía occidental inaugurada con René Descartes fundamentó entre muchas cosas la distinción y relación entre la mente y el cuerpo. Dicha relación es conocida como dualismo cartesiano. En ella, Descartes sostuvo que la mente era distinta a la materia, y que la mente podría influir en ella, es decir, en el cuerpo. En este sentido, la observación, el análisis o indagación de la mente quedaron como primacía de cuestiones filosóficas, y por tanto, el tema del cuerpo quedaba subordinado. Y con ello, la dirección de investigación y

desenvolvimiento en que las ciencias particulares abordarán sus correspondientes objetos de estudio.

De esta manera, Descartes “destierra” o subordina el cuerpo como una materia que no es participativa para el acto de conocer. Si el cuerpo tenía la capacidad de conocer, de esos conocimientos se tenía que desconfiar porque lo primitivo, lo irreflexivo del ser humano surgía de éste. Y especialmente el cuerpo de las mujeres asociado desde hace siglos con la naturaleza y por tanto con el descontrol, con la incertidumbre y la irracionalidad. El cuerpo fue comprendido y relacionado con los instintos y pasiones, aspectos que tradicionalmente han sido fuente de sospecha y objeto de menosprecio para quienes pretendían una verdad absoluta (García-Acevedo, Sebastian, 2016).

Si bien las ciencias sociales son relativamente nuevas en introducirse en el tema del cuerpo, no todas tuvieron la misma dificultad para interesarse en asuntos que no hayan sido gobernados por su forma de origen. Durante el siglo XX nace la introducción del cuerpo como objeto de investigación en la teoría científica social, es decir, alrededor de dicho siglo la conceptualización del cuerpo como tema de estudio en las ciencias sociales se legitima.

Hemos mencionado a los autores más influyentes en este tema en el área antropológica, (Marcel Mauss, Mary Douglas y Victor Turner) pero hemos de intentar desarrollar rápida y claramente sus aportaciones más relevantes. Los inicios para indagar el problema del cuerpo antropológicamente, para Mauss fueron las técnicas corporales y sus respectivas tipologías abordadas desde una perspectiva sociocultural, psicológica o biológica. En su breve ensayo *Las técnicas del cuerpo* de 1934, Mauss considera que el cuerpo “es el primero y el más natural instrumento del hombre”.

En consecuencia, Marcel Mauss piensa que el cuerpo es un instrumento; el primer objeto de la mujer y el varón como medio técnico pues, en él se producen técnicas, se adquieren modos mediante la educación y el entrenamiento siempre bajo un manto social. En dicho ensayo, Mauss (1934) bajo un principio de clasificación organiza las técnicas del cuerpo. Por ejemplo, las técnicas corporales por la división sexual, la edad o las técnicas en el parto y la obstetricia (Le Breton, 2002).

En segunda instancia, la antropología de Victor Turner, centra su atención en estudios del simbolismo y en ritos de iniciación. Para Turner, la expresión del ritual y de los símbolos otorga fuerza a las normas y valores sociales, o en general a la acción social. El cuerpo para este autor quizá no está delineado con claridad dentro su obra, pero puede entenderse desde la antropología simbólica, especialmente por medio del símbolo, el cual, bajo relaciones sociales motiva comportamientos. El cuerpo, al observarse por medio de específicas

situaciones, se comprende como instrumento cargado de símbolos y que, especialmente se observa con mayor nitidez por los conflictos sociales (Le Breton, 2002).

Ahora bien, en el caso de Mary Douglas, el cuerpo es un tema que sí se nota con fuerza. Para ella, el cuerpo puede considerarse como un objeto natural moldeado por la fuerza social. La antropóloga decía que existe un cuerpo físico y uno social, lo que significa que, si bien hay un cuerpo fisiológico, éste se encuentra mediatizado por la cultura. En otras palabras, la sociedad demanda al cuerpo actuar de forma concreta en situaciones concretas, lo que se traduce a un cuerpo social. De esta manera, las situaciones a las que el cuerpo se encuentre sometido, dominarán en él simbólicamente, en el sentido de que el cuerpo se vuelve un sistema de clasificación cultural símbolo de la situación.

Hasta ahora, hemos revisado algunas aportaciones teóricas bastante resumidas del asunto del cuerpo en la disciplina antropológica. Posteriormente, estas investigaciones se ramificaron en otras áreas de análisis como la antropología del género, la antropología médica, entre otras.

Habría que decir que por parte de la sociología según Ramfís Ayús y Enrique Eroza (2007) los trabajos del cuerpo son recientes aunque podríamos bien rescatar a George Simmel quien demostró preocupación por temas “insospechados” y a Norbert Elías con su obra *El proceso de la socialización*, en el que expone la idea de las sensibilidades del cuerpo.

Hoy por hoy, el cuerpo se ha convertido en tema de provecho en las ciencias sociales con intenciones mejor definidas y mejor exploradas. La marcada división de enfoques disciplinarios comenzó a producir un campo delimitado en estudios recientes del cuerpo, pero aún más importante ha sido la composición transdisciplinaria que ha superado la fragmentación del conocimiento. Se ha logrado así, la inspección del cuerpo como una constitución sociocultural y no meramente como un elemento biológico.

La cuestión del cuerpo desde Michel Foucault se encuentra trazada en las sociedades disciplinarias, las cuales según David Le Breton (2002) atrapan a sus integrantes en una red de control de movimientos. En este sentido, dichas sociedades disciplinarias modernas tienen eficacia por sus instituciones de diversa índole que ejercen una clase de poder. Lejos de considerar el poder como un aspecto primordial del Estado, Foucault, dice Le Breton (2002), centra su atención entre muchos tipos de relaciones sobre el cuerpo.

El poder para Foucault se ejerce en un sistema de relaciones y tiene la capacidad para diversificarse, por ejemplo, desde el poder ejercido en relaciones de parentesco, de compañerismo o de noviazgo, así como en instituciones educativas, de salud o de organizaciones de fuerza militar. En este sentido, el poder podría extenderse desde una

institución o relaciones sociales oficiales, hasta el adiestramiento del cuerpo del individuo, lo que es conocido en la teoría de Foucault como *anatomía política*. En otras palabras, al hablar de instituciones disciplinarias que producen orden social, el cuerpo se vuelve un aspecto político en el cual conjuntamente habrá regulación y control (Le Breton, 2000)

Por otro lado, Pierre Bourdieu es otro teórico social que tuvo inclinación para considerar al cuerpo como objeto de estudio. El sociólogo Bourdieu lo que pretende entender en su gran teoría de campos sociales es el habitus, concepto que le permite comprender entre muchas cosas el cambio y la reproducción social. El mundo social, Bourdieu lo entiende como un lugar lleno de campos sociales (económicos, políticos, etc.) los cuales funcionan como espacios de fuerza que estructuran de acuerdo a diferentes aspectos.

Con respecto a la sociología de Bourdieu, el cuerpo se conceptúa como “[...] la objetivación más indiscutible del gusto de clase” (Le Breton, 2002, p.86). Es decir, dentro de los campos sociales estructurados, se distribuyen y posicionan a los agentes en un plano social respecto a su condición de clase, la cual es visible por dicha posición social, por los gustos o por las prácticas de los agentes. El cuerpo para Bourdieu por tanto, dice Le Breton que responde a todo lo relacionado con el habitus interiorizado por los agentes, mismo que se ha adquirido por la estructura social, por la ubicación en un espacio social, por la posición de clase.

Mencionando las tradiciones generales contemporáneas de interés social por el cuerpo, se debe incluir a disciplinas como el psicoanálisis o la fenomenología. En la filosofía fenomenológica destacan las aportaciones de Maurice Merleau-Ponty, quien defiende que el cuerpo es percibido por una determinada posición en el tiempo y el espacio como una condición propia de la existencia. Habría que mencionar también a Bryan Turner, David Le Breton y Luc Boltanski como otros intelectuales que han escrito sobre el tema en cuestión.

Tanto Turner como Le Breton y Boltanski, desde su ángulo teórico, al igual que los pasados pensadores, reflexionan sobre el cuerpo a partir del corte histórico de la modernidad. Para Le Breton es fundamental recuperar, y en cierto punto iniciar (o seguir) una investigación social de la presencia del cuerpo en la realidad social. Le Breton entiende el cuerpo como objeto vivo de una construcción social y cultural con infinita variabilidad.

Este sociólogo y antropólogo en su texto *La sociología del cuerpo*, recupera aquellas aportaciones e investigaciones que antropólogos y sociólogos han hecho al respecto del asunto. A su vez en dicho libro al inicio de la introducción define los límites de una sociología del cuerpo cuyo campo de estudio, “es la corporeidad humana como fenómeno

social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios” (Le Breton, 2002, p. 7).

Lo dicho hasta aquí desde la perspectiva de Le Breton supone entender al cuerpo relacionado siempre con las conexiones de sentido en la simbología social. Le Breton define el cuerpo de la siguiente manera: “Del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva. Es el eje de la relación con el mundo, el lugar y el tiempo en el que la existencia se hace carne a través de la mirada singular de un actor” (Le Breton, 2002, p. 7)

Por otro lado, el sociólogo Luc Boltanski también hace investigación del cuerpo; por una parte desde la necesidad médica, específicamente con el consumo médico que reduce la necesidad médica a una necesidad primaria. En la primera parte de su ensayo *Los usos sociales del cuerpo*, Boltanski relaciona el consumo médico con el tema del cuerpo en conexión con las clases sociales. En sus estudios empíricos Luc Boltanski advierte que, el servicio y consumo médico no tiene el mismo significado para las distintas categorías socioprofesionales como obreros, obreros agricultores, profesionistas, etc..

Lo que Boltanski expone del cuerpo es que la “necesidad médica” (servicio o consumo) varía de una clase social a otra. En una segunda parte de su escrito, Boltanski desarrolla el concepto de “cultura somática” lo que refiere a la forma en que las clases sociales se relacionan con su cuerpo no sólo por la influencia económica que limita o posibilita cuidados específicos del mismo, sino también por las normas y valores que en las clases sociales conducen los tipos de relaciones que los individuos tienen con su cuerpo.

Ahora bien, ya casi para concluir, es importante considerar las aportaciones e influencia del sociólogo Erving Goffman en el asunto del cuerpo quien fue un pensador muy peculiar a diferencia de otros sociólogos considerados clásicos o contemporáneos. Para comenzar, a Erving Goffman no le interesó edificar una gran teoría como la mayoría de los sociólogos clásicos realizaron. Sin embargo, es posible considerarlo como uno. Las reflexiones de Goffman fijan la esfera de la interacción como un objeto de estudio en la sociología, no obstante, sus investigaciones y aportes van más allá del tema de la interacción.

De forma particular y extendida Goffman será expuesto posteriormente en el transcurso de este trabajo, específicamente con su aporte en el tema de la interacción social para comprender el acoso sexual. Hay que mencionar que el cuerpo con una total y clara definición hecha por Goffman en su teoría, es confusa.

La cuestión del cuerpo está implícitamente dentro de las aportaciones conceptuales de Goffman, es el asunto del rostro y la persona quienes toman verdadera presencia en sus

trabajos, sin embargo es posible considerar que el cuerpo, para Goffman, es la forma total en la que se presenta a la persona en un determinado espacio público bajo “disfraces enteros” que adquieren modos como cuerpos actuantes. Al haber una solicitud o necesidad social para una presentable presencia del individuo ante un público, el cuerpo concebido como una materia de “impurezas”, para una aceptación de la mirada convencional debe ocultarse, disfrazarse.

Para Goffman, el rostro como el cuerpo deben producir una personificación presentable para el público. Sea por medio del gesto, la posición, el movimiento, el lenguaje o el vestido, es como se transmiten determinados signos. De este modo, podemos decir que el cuerpo al “disfrazarse”, al personificarse en un determinado momento y de una determinada forma, demuestra socialmente “lo que no se es”. Pensemos entonces, desde la metáfora de Goffman, al cuerpo como un juego de personificación escénica (teatral) en donde éste será el medio para exagerar o dramatizar (o contrariamente, atenuar, empequeñecer) la persona.

Como último punto a desarrollar y no por ello menos relevante, hemos de considerar los estudios abordados en el tema del cuerpo de la mujer como aspecto que quedó por mucho tiempo en el olvido de la ciencia asumiendo el cuerpo femenino desde una epistemología masculina, la cual, ha relacionado el cuerpo de la mujer desde la perspectiva de la naturaleza, lo oscuro, animal o turbio; es decir, lo irracional. Si hemos venido diciendo que el cuerpo ha quedado en abandono como objeto de investigación, el cuerpo de la mujer quedó más en el olvido de las reflexiones de conocimiento hegemónico al menos, lo que agrava el problema

El cuerpo de la mujer ha sido constituido sociohistóricamente por relaciones de poder, sujeción y subordinación. El sistema patriarcal produce y refuerza el sometimiento del cuerpo de la mujer. Leida Moreno (2018) sostiene que: “El poder patriarcal hegemónico por excelencia, se erigió en la voz autorizada para sellarnos como lo otro, condenadas al silencio de lo doméstico, a la procreación, a la crianza de los hijos e hijas y al cuidado de los otros/as, pero siempre bajo la sombra de la voz del patriarca” (76).

De tal forma, la condición de subordinación de la mujer ha sido producida y reproducida por una amplio grupo de personas autorizadas para sostener ideas de lo femenino distintas a lo masculino. Dice Leida Moreno (2018) que “Hipócrates, Platón, Aristóteles, Galeno, entre otros, quienes desde sus posturas misóginas, hablaron erróneamente sobre las mujeres y como saberes autorizados consagraron las ideas más falsas y humillantes respecto a lo femenino” (76). En este sentido, desde una perspectiva foucaultiana, este pensamiento se ha sostenido por una voluntad de verdad que valora y reparte el saber.

Estos eruditos dice Leida (2018) alargan con convicción el prejuicio de la inferioridad femenina: “mujer pasiva, inferior, presa del mal, cuyo patrón de su anatomía, su fisiología y su psicología, es el varón” (77). Tanto eruditos, intelectuales o doctores católicos, han declarado a la mujer como un ser dependiente y sin autonomía, como un hombre incompleto, lo que evidencia sexismo y misoginia, manteniendo una condición de criaturas débiles e inferiores.

En este sentido, el cuerpo de la mujer muestra una debilidad natural que se asocia a una dependencia masculina. A su vez, las investigaciones del cuerpo de la mujer han quedado reducidas al tema de la reproducción o la maternidad como forma en que ella se relaciona con el mundo. Y se ha mantenido la debilidad corporal de la mujer por una mala interpretación del discurso biologicista. Con una diferenciación corporal entre sexos, los discursos sociales siguientes (psicológicos, anatómicos, fisiológicos y todavía filosóficos de corte moderno) refuerzan una previa consolidación de la minusvalía femenina.

El interés del cuerpo de la mujer como objeto de reflexión no surge sino hasta la famosa segunda ola del feminismo a mediados del siglo XX. El movimiento de liberación de la mujer recalma, hace crítica sobre la sexualidad, el derecho y el gobierno sobre el cuerpo femenino (especialmente con las ideas del aborto y los fármacos anticonceptivos).

Todavía cabe señalar que a partir de alrededor de los años sesenta del siglo XX, con las intervenciones filosóficas de Simone de Beauvoir, Kate Millet, Monique Wittig, Lucy Irigaray, Silvia Federici o Judith Butler, entre otros, es que el cuerpo de la mujer toma una máxima importancia en la comprensión histórica de su existencia. El cuerpo de la mujer como tema de reflexión explora dimensiones antes perfectamente constituidas, como el plano biológico o psicológico de lo que se consideraba lo que es ser mujer, o por lo menos, la forma correcta de serlo.

Ahora bien, como breviario de las aportaciones teóricas concretas de algunos influyentes investigadores socioculturales respecto al tema del cuerpo y los problemas que surgieron para que el tema tomara verdadera relevancia en la teoría sociocultural, éste toma sentido dentro de la investigación para remarcar la forzosa relación entre la naturalidad del cuerpo y la constitución del mismo dentro de la cultura.

Es decir, los teóricos socioculturales han defendido el proyecto de considerar al cuerpo desde una forma transdisciplinar y expansiva de conectores de vida (político, económico, social, cultural etc.). Las reflexiones teóricas anteriores se han encargado de manifestar una posición opositora respecto al discurso biológico que convierte al ser humano en un producto puramente de la naturaleza.

En este sentido (y por intereses de la investigación), el cuerpo debe considerarse primordialmente desde la interseccionalidad, es decir, abordarlo desde todas sus dimensiones de existencia desde las más elementales hasta las aparentemente insignificantes. De esta manera el cuerpo se comprende por su existencia social más que por su condición biológica. Es decir, el cuerpo se comprende por la manera en que se ha clasificado, por condiciones estructurales como el sexo, la clase social, la religión, le etnia etc., hasta por el color de piel, la complexión o los ornamentos indumentarios que le adornan.

Ahora bien, si nos preguntamos concretamente por una definición del cuerpo, la respuesta sin duda viene desde un argumento sociocultural y posiblemente político. No es sencillo abordar el tema del cuerpo sin una intervención interdisciplinar porque para comprender el asunto es necesario problematizar, iniciando por cuestionar las condiciones de existencia que posibilitan una forma de vida que se distingue de otras y que, dicha forma de vivir social e individualmente, conforma la corporalidad en tanto manera externa de aprendizajes.

Es así que, es necesario decir que hablamos de un cuerpo vivo, de emociones y sensaciones; que conoce, que interactúa con la vida, es decir, con el mundo social. Dicho de otra manera, el cuerpo es una compleja materia que experimenta, que percibe por los sentidos al mirar, al oír, al oler, al palpar los objetos del mundo social. Y, a la vez, al ser un objeto material, hace de su existencia, un cuerpo concreto capaz de transformarse subjetiva u objetivamente.

Como resultado, el cuerpo no es solo un sitio estable e inamovible al cual le llega la información, sino que al estar inmerso en un mundo de significado y producción, se habla por tanto de un cuerpo activo que hace sobre la realidad social existente, otras realidades, es decir, interviene en el mundo así como el mundo ha intervenido en él.

En conclusión, como reflexión de aquellas anteriores producciones teóricas respecto al tema del cuerpo, hemos de considerar o abordar al mismo, por lo menos desde nuestro interés, a partir de pensar el contexto en el que el cuerpo particular del que hablamos se desarrolla, y con ello las clasificaciones por las cuales ha de tomar identidad, conciencia de sí y por tanto, distinción de otras formas de corporalidad. Debido a que el cuerpo conoce e identifica espacios y objetos condicionados de acuerdo a su clasificación, es como la cultura atravesará la forma biológica de conformación humana para una mayor comprensión de la corporalidad.

o se encarga de volcar a la realidad preceptos oficiales de orden sexual por ejemplo. Otro discurso que se apoya en explicar el mundo colectivo con una visión androcéntrica, son las narraciones mítica y tradicionales partiendo de la división sexual. Y la narración científica (biológica) ha venido ordenando y justificando la vida social por medio de la diferencia naturales de los sexos mediante una dominación masculina.

El discurso de la diferencia natural entre la mujer y el varón contiene en su interior no sólo actores sociales sino relaciones de poder que hablan del orden social establecido legítimamente. Este orden instaurado se encuentra objetivamente ajustado a las sociedades para poder condicionar la vida dividida entre los sexos y la relación entre éstos. Para ello, las diferencias entre las mujeres y los varones se ha servido y se ha movido por una serie de técnicas, de métodos o sistemas que han alargado su existencia; una forma en que se ha conservado es por medio de *esquemas de percepción y de apreciación*<sup>1</sup>, los cuales, para Pierre Bourdieu (2000) están registrados en el cuerpo de los individuos.

Dichos esquemas son el producto de una asimilación de las relaciones de poder, de las divisiones entre sexos bajo un respectivo carácter político. Los esquemas que ha proyectado la sociedad como las oposiciones conceptuales (fuerza/debilidad, amabilidad/rudeza, pequeño/alto, masculino/femenino o el campo de la vida privada correspondiente a la mujer y la vida pública al varón) el sujeto las asimila, las interioriza y reproduce en sociedad creando por tanto, conocimiento del cuerpo tanto objetiva como subjetiva según Bourdieu (2005).

Estos esquemas conceptuales o estructuras mentales definen e identifican los comportamientos y los actos sexuales, los trabajos o las actividades e incluso los deseos y las pasiones que caracterizan a un sexo y que por tanto, se diferencia del otro. Pierre Bourdieu dice al respecto:

“La división entre sexos parece estar <<en el orden de las cosas>>, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta en un tiempo, en un estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes <<sexuadas>>), como el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción” (Bourdieu, 2000, 21)

Sumando a esto, el discurso científico-biológico sobre los sexos, el cual circula entre nosotros y por nosotros mediante la oratoria o expresiones prácticas, se mezcla y yuxtapone con otros tipos de discursos. Pongamos de ejemplo, el discurso cultural sobre el género que asocia emociones, roles sociales específicos a la feminidad o masculinidad. En este sentido, el discurso

---

<sup>1</sup> Conceptos tomados de la sociología de Pierre Bourdieu.

sociocultural relacionado con el discurso biológico justifica el cosmos de las representaciones femeninas y masculinas para la ordenanza social.

A partir de que los sujetos asimilan las estructuras sociales, se producen prácticas del cuerpo. La lógica que hay detrás de las clasificaciones sociales otorga la diferencia, la similitud, las capacidades o potencias en términos de poder. En tales clasificaciones, el cuerpo ocupa un lugar base en el que se puede ejercer uno o varios tipos de poder. Dice Nancy Piedra Guillen (2004) “[...] que hay muchos aspectos que se le exigen a un cuerpo; desde el ideal físico, hasta la explotación de sus máximas capacidades en busca de una eficacia total” (p. 128).

Habrá que decir también, que el cuerpo de cada sujeto debe justificar su existencia respecto al sexo que históricamente se le ha adjudicado; incluso cada una de las definiciones sociales que se le ha conferido se deben acoplar a un orden. El cuerpo es una clasificación social y clasificar supone diferenciar y asimilar las cosas, ordenarlas. Las variadas formas de constitución social como la edad, sexo, estatura, clase social, color de piel, etc., no son formas “naturales”; al hablar de clasificaciones se involucran capacidades, recursos de cortes históricos que han configurado el mundo para que, al nacer ya se encuentren allí y otorguen al sujeto una asimilación objetiva y subjetiva de su existencia social.

La relación entre la mujer y el varón ha sido una variante de superioridad e inferioridad en el sentido en como se han ordenado tareas, actividades y trabajos que excluyen a un determinado sexo de poder realizarlos por lo que se le asignan tareas inferiores o poco respetables. Dice Bourdieu que “las formalidades del orden físico y del orden social imponen e inculcan las disposiciones al excluir a las mujeres de las tareas más nobles (manejar el arado por ejemplo), asignándoles varias tareas inferiores” (Bourdieu, 2000, p. 38).

Esta forma de relación entre sexos se ha impuesto, dice Bourdieu (2000) desde que un principio masculino que aparece en la historia de las relaciones humanas como la medida de todo, es decir, como principio que explica la realidad social, en la cual, en la ordenanza social tanto material como simbólica, infunde disposiciones de prácticas específicas que excluyen a la mujer. El esquema de pensamiento que permite a los sujetos percibir y reconocer una lógica binaria, contribuye a reconocer las relaciones de dominación entre una mujer y un varón con un carácter “natural”.

De hecho, los esquemas mentales a los que Bourdieu (2000) hace referencia en *La dominación masculina*, tales como fuerte-débil, grueso-fino, húmedo-seco, blando-duro etc., son un producto de la asimilación de las clasificaciones binarias que el discurso androcéntrico y biológico sostiene. Estas clasificaciones se naturalizan causando la constitución del ser

social según Bourdieu (2000). En este caso, tenemos por lo menos dos identidades dominantes socioculturalmente conformadas: lo femenino y lo masculino. Dichas identidades sociales forman parte de una estructura de dominación.

En conclusión, las relaciones de poder desde la dominación forman parte de un proceso social que parte de estructuras de dominación masculinas, que, de acuerdo a un principio de división sexual conforma identidades mostrando una asimilación del orden social binario. Simultáneamente, bajo dichos “procedimientos”, no como una ordenanza continua o general, se ejerce una violencia tanto física como simbólica que surge por medio de la forma incorporada de las relaciones de dominación.

El efecto de una relación de dominación por esquemas mentales percibidos y apreciados, es una forma de relación natural. Al haber una asimilación de la dominación (por la división androcéntrica del mundo) hay una coherencia en organizar y clasificar a los individuos de forma subjetiva y objetiva. La práctica de vestir es un ejemplo de la clasificación objetiva y subjetiva del orden sexual binario natural o esencialista de los cuerpos, de los colores o de las prendas de vestir en general.

La violencia simbólica se ha encargado de naturalizar y reproducir prácticas y todo aquello que se le otorga a la mujer para limitar su actividad social. En este sentido, según Maldonado Gómez (2003) por medio de la violencia simbólica “se estructuran las relaciones desiguales entre los géneros: conjunto de hábitos, percepciones y esquemas de relación que producen y reproducen las asimetrías en las relaciones entre hombre y mujer” (p. 70)

En definitiva, las lecturas hechas a partir de los órganos sexuales establecen la actividad social-sexual. Y el cuerpo del sujeto no queda ausente a este proceso, pues, la identidad sexual también se expresa por el cuerpo. Éste se constituye y reconoce por la otredad, por los otros sujetos en diferentes niveles de la vida colectiva. De esta manera, el proceso de asimilación surge, como se ha venido explicando, por medio de las estructuras mentales (como el lenguaje) que (desde la infancia) genera en las niñas o niños un reconocimiento y distinción respecto a su sexo y por tanto, en la forma de presentarlo a diario en el andar social.

El lenguaje es una de las primeras formas en que el sujeto incorpora la cultura y por tanto su identidad primaria. Al respecto, el lenguaje trabaja de la siguiente manera: se encarga de manifestar enunciados y estos enunciados formulados para distinguir, para nombrar y dar existencia las diferencias entre un sexo con el otro.

Aludir mediante el lenguaje el cómo tiene que pensar o comportarse un cuerpo en particular frente a una otredad, exige modos de pensar e incorporar dentro de un cuerpo, formas de comportamiento o cargas de materiales simbólicos.

En conclusión, la diferencia sexual establecida principalmente por un discurso biológico que se liga a ejes rectores de la vida como lo social, lo político o lo cultural genera las primeras formas de reconocernos en el mundo y refuerza su reproducción. El reconocimiento de la identidad femenina o masculina está presente, como se ha mencionado anteriormente, por la vestimenta u objetos específicos para cada sexo. Sin embargo, uno de los primeros escenarios para representar una identidad sexual a partir de las nociones previas a su sexo es claro, el cuerpo. Este constituye la primera abstracción del discurso biológico para consolidar una base identitaria.

### **2.1.2 La diferencia y la identidad sexual por medio de un discurso natural**

Para justificar que mediante un discurso de carácter natural la diferencia sexual conforma una identidad que se muestra por una corporalidad, es necesario decir que la religión, la ciencia o la opinión popular “comprueban” y afirman que las desemejanzas entre los sexos parten de una diferencia biológica original, otorgándole a su vez un sentido natural en las relaciones humanas.

Sin embargo, para la conformación de la identidad sexual y corporal existen otras maneras de producir identidades que meramente aspectos biológicos; tales formas, inician por aspectos culturales y aprendizajes sociales.

Si consideramos que el cuerpo se desprende solamente de un orden biológico, el análisis del cuerpo desde las ciencias sociales quedaría en una especie de limbo conceptual; vacío cultural y sin sentido social.

En este caso, comprendemos al cuerpo como una materialidad surgida por una condición política, pues, el cuerpo y sus formas de habitar el mundo atraviesa tejidos de disposiciones y desigualdades que distinguen a los sexos, siendo ésta una forma primaria de relaciones de poder y por tanto en cómo se reproduce la organización del mundo social. El cuerpo ha venido respondiendo a la forma en que se ha organizado la vida social, indicando por tanto en un transitar humano, qué tipo, para qué y por qué tal cuerpo *es* de modo específico en comportamientos, gesticulaciones o modos de sentir.

En primer lugar hay que comprender lo que se entiende por “discurso” dado que el capítulo que se desarrolla en estos apartados expresa la idea de los discursos reproducidos en sociedad para sostener diferencias e identidades en cuestión de sexos. El discurso por tanto, entendido en su mayoría como una forma verbal de comunicación, es considerado como un dispositivo de formación discursiva fundamental para ordenar la vida social.

Para abordar el tema del discurso de una forma sencilla pero decisiva, recurrimos a un pensador francés que fue y sigue siendo considerado una de las figuras más destacadas del siglo XX por sus aportes en diversas áreas científicas en las ciencias sociales, y sobre todo por sus aportes temáticos como las sociedades disciplinarias, las instituciones sociales, especialmente el sistema de salud, las prisiones, la psiquiatría y por supuesto, el tema del poder, cuestión que se relaciona de manera particular con el asunto del discurso, mismo que el pensador Michel Foucault desarrolla también en sus aportaciones científicas.

Considerar al discurso como un dispositivo, permite comprender al mismo una forma de gobierno, es decir, algo por lo que se ordena la vida social y se cumple un “mandato” ya que pone en relación diferentes elementos en conjunto.

El discurso es una composición del ser humano; es una producción controlada, seleccionada y redistribuida por ciertos procedimientos según Michel Foucault (2005).

Simultáneamente, el discurso debe ser entendido como práctica, es decir, como aquello que pretende ordenar y relacionar los espacios, las interacciones y las relaciones sociales en materia de acción. Ante todo, es importante considerar al discurso como un elemento sociocultural narrativo y práctico, es decir, que al llegar a ser dicho, a su vez, produce conductas sociales, y no cualquiera tipo de conductas, sino conductas normadas (Foucault, 2005).

En consecuencia, el discurso de la identidad sexual heteronormada, obedece a un orden sociocultural, apoyándose o sustentándose en una base institucional para tener por tanto, expresiones prácticas.

Michel Foucault considera el discurso como un dispositivo para ordenar la vida social. El discurso como dispositivo tiene que ver con un emplazamiento, con poner en relación diferentes elementos que en su conjunto cumplen una función de racionalidad práctica. Sin embargo, más que definir el concepto de discurso, Foucault en su obra *El orden del discurso* nombra los procesos discursivos: producción, distribución y control. Arguye por otro lado, que dicho dispositivo sociopolítico se inscribe en relaciones de poder.

En este sentido, Foucault “define” el discurso como aquello por lo que, y por lo cual, se ejerce una clase de poder bajo específicas lógicas. El discurso transcurre en la vida cotidiana que ejerce sobre las cosas un principio de regularidad.

Algunos discursos según Michel Foucault (2005) desaparecen al ser pronunciados, otros tantos al ser dichos permanecen y lo hacen no porque exista “[...] la categoría dada ya de una vez y para siempre, de los discursos fundamentales y creadores[...]” (Foucault, 1973, p. 26). Según Foucault (1973) se mantienen porque son repetidos, porque son comentados, lo que significa que, lo que decimos ahora no son más que repeticiones de algo anteriormente ya dicho, para, de esta manera, una y otra vez al comentarlos, se mantenga la idea de una línea original e intencional discursiva. Y al comentar un discurso se sostiene un orden social que no pierde la coherencia para reproducir un tipo de realidad.

En este sentido, el discurso al ordenar la vida satisface ciertas exigencias “políticamente correctas” en su mayoría. Por ejemplo, mediante el discurso social expresiones con referencias biológicas elementales para la vida social como el sexo, son formas de organizar, dividir y reproducir las relaciones sociales en aspectos socioculturales.

En tal caso, un discurso fundamental para la ordenación de la vida en colectivo es el discurso biológico. Dicho discurso manifiesta y mantiene una serie de características naturales entre la mujer y el varón como una forma que constituye una realidad social.

La diferencia biológica mayormente explotada socioculturalmente es la diferencia entre los órganos sexuales; dice Pierre Bourdieu al respecto que “[...] muy especialmente la diferencia anatómica entre órganos sexuales, puede aparecer de este modo como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, y especialmente la división sexual del trabajo” (Bourdieu, 2000, p. 24)

De tal manera, las diferencias biológicas discursivas entre mujeres y varones establecieron la división sexual del trabajo en términos prácticos; lo que le corresponde en materia de actividades sociales al varón; un trabajo remunerado, con actividades en un espacio público o lo que le corresponde a la mujer encargada de un trabajo reproductivo, del cuidado del espacio privado, doméstico, etc.

Se debe agregar que las diferencias biológicas como fuerza física, fragilidad de un cuerpo más que otro (cuerpos femeninos y masculinos), el vello corporal femenino (estéticamente inaceptable para el ojo social), la voz gruesa del varón o la voz delicada de una mujer, son diferencias entre sexos que se han naturalizado y han nombrado por tanto, normas colectivas como base de las diferencias sociales de la sexualidad. Las diferencias naturales de los seres humanos, común y claramente reconocidas, aparecen de este modo como “la justificación natural de la diferencia sexual” (Bourdieu, 2000, 24.)

En efecto, existen diferencias biológicas entre sexos; no obstante, si retomamos a Pierre Bourdieu y Kate Millet entendemos que la biología o cualquier otro discurso científico de índole sexual, se encarga de distribuir preceptos “naturales” que son en realidad, una serie de productos y efectos socioculturales.

La división sexual del trabajo por ejemplo, mantiene un orden social que en función de una ordenanza sexual binaria muestra mediante la oposición y la diferencia, las actividades colectivas reservadas para la mujer y para el varón. Así, de forma profunda e histórica, la intervención de las mujeres en términos de producción y ámbitos públicos en esferas económicas, culturales, políticas, etc., se ven limitadas (Infante et al., 2003)

Si bien es cierto que la biología de los sexos tiene relevancia para el comportamiento de los sujetos, no se debe olvidar que la cultura se expresa por medio de los cuerpos con mayor fuerza, y quizá, hasta de una forma superior. Kate Millet afirma que “[...] la cultura no hace más que colaborar con la naturaleza” (Millet, 1995: 75). Es decir, la cultura influye incluso en el orden biológico para la reglamentación de la sexualidad y su reproducción en

sociedad, lo que significa, que no solamente son las características biológicas lo que determina al sujeto y sus cuerpos.

De manera semejante Pierre Bourdieu comprende el orden biológico no como algo natural sino como una edificación social que organiza el cosmos de las diferencias sexuales afirmando lo siguiente: “[...] las diferencias visibles entre los órganos sexuales masculino y femenino son una construcción social que tiene su génesis en los principios de división androcéntrica, fundad a la vez en la división de estatutos atribuidos al hombre y a la mujer” (Bourdieu, 2000, 28).

Cotidianamente no es visible la existencia de un discurso biológico, sin embargo es una realidad que logra que los sujetos respondan a un mundo social a partir de un aspecto natural. Este aspecto natural del orden biológico ha marcado la disposición de las relaciones sociales o las diferencias sexuales acentuando modos o ademanes en dos diferentes seres humanos reconocidos. A su vez, dicha diferencia sexual, biológica de primer momento, genera un tipo de relación entre los sujetos y los sujetos con las cosas materiales y simbólicas del mundo.

Las diferencias biológicas entre sexos se aplican a todas las cosas del mundo, desde espacios o actividades sociales hasta cuerpos en sí. A causa de un discurso biológico sexual, es como se produce la forma que se percibe correctamente un cuerpo; es decir, cómo es que debe proceder socialmente un cuerpo femenino en distinción de un cuerpo masculino; los cuidados que se le debe proporcionar o los ornamentos aceptables para un cuerpo correspondiente a un sexo originado biológicamente y legitimado socialmente.

Ahora bien, en el tema del discurso biológico es importante reconocer que su producción parte de un principio epistemológico masculino. Este principio dominante epistemológico ampara una relación de poder (de dominación principalmente) entre dos sexos. Como anteriormente se mencionó, el discurso inscribe relaciones de poder. De esta manera, a partir del discurso biológico se logra mantener oposiciones objetivas y subjetivas que organizan la vida social. El cuerpo por ejemplo, se convierte en una herramienta de trabajo social que debe ser educado o disciplinado para que reproduzca el “principio de dominación androcéntrica” (Bourdieu, 2000, p.45)

Tal como se ha mencionado, el discurso biológico parte de un orden epistemológico de corte masculino, y en cierto sentido, de manera general, la ciencia también lo hace. El mandato epistemológico se encarga de volcar a la realidad preceptos oficiales de orden sexual por ejemplo. Otro discurso que se apoya en explicar el mundo colectivo con una visión androcéntrica, son las narraciones mítica y tradicionales partiendo de la división sexual. Y la

narración científica (biológica) ha venido ordenando y justificando la vida social por medio de la diferencia naturales de los sexos mediante una dominación masculina.

El discurso de la diferencia natural entre la mujer y el varón contiene en su interior no sólo actores sociales sino relaciones de poder que hablan del orden social establecido legítimamente. Este orden instaurado se encuentra objetivamente ajustado a las sociedades para poder condicionar la vida dividida entre los sexos y la relación entre éstos. Para ello, las diferencias entre las mujeres y los varones se ha servido y se ha movido por una serie de técnicas, de métodos o sistemas que han alargado su existencia; una forma en que se ha conservado es por medio de *esquemas de percepción y de apreciación*<sup>2</sup>, los cuales, para Pierre Bourdieu (2000) están registrados en el cuerpo de los individuos.

Dichos esquemas son el producto de una asimilación de las relaciones de poder, de las divisiones entre sexos bajo un respectivo carácter político. Los esquemas que ha proyectado la sociedad como las oposiciones conceptuales (fuerza/debilidad, amabilidad/rudeza, pequeño/alto, masculino/femenino o el campo de la vida privada correspondiente a la mujer y la vida pública al varón) el sujeto las asimila, las interioriza y reproduce en sociedad creando por tanto, conocimiento del cuerpo tanto objetiva como subjetiva según Bourdieu (2005).

Estos esquemas conceptuales o estructuras mentales definen e identifican los comportamientos y los actos sexuados, los trabajos o las actividades e incluso los deseos y las pasiones que caracterizan a un sexo y que por tanto, se diferencia del otro. Pierre Bourdieu dice al respecto:

“La división entre sexos parece estar <<en el orden de las cosas>>, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta en un tiempo, en un estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes <<sexuadas>>), como el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción” (Bourdieu, 2000, 21)

Sumando a esto, el discurso científico-biológico sobre los sexos, el cual circula entre nosotros y por nosotros mediante la oratoria o expresiones prácticas, se mezcla y yuxtapone con otros tipos de discursos. Pongamos de ejemplo, el discurso cultural sobre el género que asocia emociones, roles sociales específicos a la feminidad o masculinidad. En este sentido, el discurso sociocultural relacionado con el discurso biológico justifica el cosmos de las representaciones femeninas y masculinas para la ordenanza social.

---

<sup>2</sup> Conceptos tomados de la sociología de Pierre Bourdieu.

A partir de que los sujetos asimilan las estructuras sociales, se producen prácticas del cuerpo. La lógica que hay detrás de las clasificaciones sociales otorga la diferencia, la similitud, las capacidades o potencias en términos de poder. En tales clasificaciones, el cuerpo ocupa un lugar base en el que se puede ejercer uno o varios tipos de poder. Dice Nancy Piedra Guillen (2004) “[..] que hay muchos aspectos que se le exigen a un cuerpo; desde el ideal físico, hasta la explotación de sus máximas capacidades en busca de una eficacia total” (p. 128).

Habrá que decir también, que el cuerpo de cada sujeto debe justificar su existencia respecto al sexo que históricamente se le ha adjudicado; incluso cada una de las definiciones sociales que se le ha conferido se deben acoplar a un orden. El cuerpo es una clasificación social y clasificar supone diferenciar y asimilar las cosas, ordenarlas. Las variadas formas de constitución social como la edad, sexo, estatura, clase social, color de piel, etc., no son formas “naturales”; al hablar de clasificaciones se involucran capacidades, recursos de cortes históricos que han configurado el mundo para que, al nacer ya se encuentren allí y otorguen al sujeto una asimilación objetiva y subjetiva de su existencia social.

La relación entre la mujer y el varón ha sido una variante de superioridad e inferioridad en el sentido en como se han ordenado tareas, actividades y trabajos que excluyen a un determinado sexo de poder realizarlos por lo que se le asignan tareas inferiores o poco respetables. Dice Bourdieu que “las formalidades del orden físico y del orden social imponen e inculcan las disposiciones al excluir a las mujeres de las tareas más nobles (manejar el arado por ejemplo), asignándoles varias tareas inferiores” (Bourdieu, 2000, p. 38).

Esta forma de relación entre sexos se ha impuesto, dice Bourdieu (2000) desde que un principio masculino que aparece en la historia de las relaciones humanas como la medida de todo, es decir, como principio que explica la realidad social, en la cual, en la ordenanza social tanto material como simbólica, infunde disposiciones de prácticas específicas que excluyen a la mujer. El esquema de pensamiento que permite a los sujetos percibir y reconocer una lógica binaria, contribuye a reconocer las relaciones de dominación entre una mujer y un varón con un carácter “natural”.

De hecho, los esquemas mentales a los que Bourdieu (2000) hace referencia en *La dominación masculina*, tales como fuerte-débil, grueso-fino, húmedo-seco, blando-duro etc., son un producto de la asimilación de las clasificaciones binarias que el discurso androcéntrico y biológico sostiene. Estas clasificaciones se naturalizan causando la constitución del ser social según Bourdieu (2000). En este caso, tenemos por lo menos dos identidades

dominantes socioculturalmente conformadas: lo femenino y lo masculino. Dichas identidades sociales forman parte de una estructura de dominación.

En conclusión, las relaciones de poder desde la dominación forman parte de un proceso social que parte de estructuras de dominación masculinas, que, de acuerdo a un principio de división sexual conforma identidades mostrando una asimilación del orden social binario. Simultáneamente, bajo dichos “procedimientos”, no como una ordenanza continua o general, se ejerce una violencia tanto física como simbólica que surge por medio de la forma incorporada de las relaciones de dominación.

El efecto de una relación de dominación por esquemas mentales percibidos y apreciados, es una forma de relación natural. Al haber una asimilación de la dominación (por la división androcéntrica del mundo) hay una coherencia en organizar y clasificar a los individuos de forma subjetiva y objetiva. La práctica de vestir es un ejemplo de la clasificación objetiva y subjetiva del orden sexual binario natural o esencialista de los cuerpos, de los colores o de las prendas de vestir en general.

La violencia simbólica se ha encargado de naturalizar y reproducir prácticas y todo aquello que se le otorga a la mujer para limitar su actividad social. En este sentido, según Maldonado Gómez (2003) por medio de la violencia simbólica “se estructuran las relaciones desiguales entre los géneros: conjunto de hábitos, percepciones y esquemas de relación que producen y reproducen las asimetrías en las relaciones entre hombre y mujer” (p. 70)

En definitiva, las lecturas hechas a partir de los órganos sexuales establecen la actividad social-sexual. Y el cuerpo del sujeto no queda ausente a este proceso, pues, la identidad sexual también se expresa por el cuerpo. Éste se constituye y reconoce por la otredad, por los otros sujetos en diferentes niveles de la vida colectiva. De esta manera, el proceso de asimilación surge, como se ha venido explicando, por medio de las estructuras mentales (como el lenguaje) que (desde la infancia) genera en las niñas o niños un reconocimiento y distinción respecto a su sexo y por tanto, en la forma de presentarlo a diario en el andar social.

El lenguaje es una de las primeras formas en que el sujeto incorpora la cultura y por tanto su identidad primaria. Al respecto, el lenguaje trabaja de la siguiente manera: se encarga de manifestar enunciados y estos enunciados formulados para distinguir, para nombrar y dar existencia las diferencias entre un sexo con el otro.

Aludir mediante el lenguaje el cómo tiene que pensar o comportarse un cuerpo en particular frente a una otredad, exige modos de pensar e incorporar dentro de un cuerpo, formas de comportamiento o cargas de materiales simbólicos.

En conclusión, la diferencia sexual establecida principalmente por un discurso biológico que se liga a ejes rectores de la vida como lo social, lo político o lo cultural genera las primeras formas de reconocernos en el mundo y refuerza su reproducción. El reconocimiento de la identidad femenina o masculina está presente, como se ha mencionado anteriormente, por la vestimenta u objetos específicos para cada sexo. Sin embargo, uno de los primeros escenarios para representar una identidad sexual a partir de las nociones previas a su sexo es claro, el cuerpo. Este constituye la primera abstracción del discurso biológico para consolidar una base identitaria



### 2.1.3 Una vida privada: “lo personal también es político político”

Por lo que se refiere a la política sexual, para ser más precisos hemos de relacionar la tesis de la escritora y activista feminista estadounidense Kate Millet de “lo personal es político” con la práctica de vestir. Esta relación tiene la finalidad de demostrar que la vida privada de la mujer no está exenta de influencias sociales. Es cierto que en la dimensión de la vida social se vive de manera individual. No obstante, no deja de influir en ningún momento la extensa carga de los discursos sociales que, por más que intenten diluirse continúan regulando la vida de los sujetos.

Por ejemplo, la moral es un discurso social, regulan entre muchas cosas la libertad sexual en ambientes públicos lo que representa la idea de “lo personal es político”, pues, cada lugar y personas son portadores de una propia conducta “adecuada”. Con la práctica de vestir no ocurre algo distinto. Esta práctica genera maneras incómodas de *estar* en el entorno social; mientras más en desacuerdo una persona se presente ante los demás mayor será la incomodidad de ésta. Dice Joanne Enwistle (2002) que pocas personas son inmunes a la presión social. Pocas van en contra de las normas implícitas en dicha práctica.

En la práctica del vestir hemos de considerar la influencia política específicamente en las formas de vestir como *mujer*. Debido a que esta práctica mantiene códigos que representan la feminidad, es como se interpreta la vestimenta; como un modo que regula la vida social regida por una serie de principios confortables; códigos, reglas, valores.

En el caso concreto de la investigación, las mujeres y su práctica de vestir demuestran esto mismo. Es decir, en el momento de colocarse una prenda de ropa existe un orden heteronormado que la mujer ha interiorizado (en el color, en el estilo o en los cortes de la confección). De esta forma, cualquier prenda que decida usar lleva implícitamente normas a cumplir respecto a la relación de una mujer con su cuerpo, la mujer y su vestimenta en sociedad.

En la práctica de vestir entendemos que existe una elección individual, una decisión privada que nos brinda algunos referentes de la persona vestida. Por esta razón, las prendas que se lleguen a utilizar no pueden verse sólo como una elección “ensimismada”, sin relación con la vida colectiva.

En toda vida individual podemos hallar una mediación- ya sea por alguna institución social- que constituya las reglas de la sexualidad o de la moral pública o privada o por la relación de sujetos entre sí. En este sentido, la dimensión social organiza lo que las mujeres pueden o no llevar ciertas prendas de ropa que no “perjudiquen” o alteren la vida pública por

ejemplo. De este modo, las mujeres están entre líneas de cumplimiento sobre normas o decoros.

Anteriormente, la forma de vestir para la mujer o para el varón estaban mayormente ligadas a una heteronormatividad obligatoria: a un color específico, a cortes de las prendas, texturas y tipos de prendas. Ahora quizá no existen tales “reclamos” pero aún son evidentes las fronteras entre los géneros masculino y femenino.

Este orden de ámbito político se sustenta por la familia como grupo primario que influye en la formación de la identidad bajo creencias o sistemas de ideas que definen o redefinen lo que es correcto para sus pobladores. En el caso de la práctica de vestir, comentarios concretos se encargan de educar o definir aquellas formas correctas principalmente hacia las mujeres: cómo deben vestirse tanto dentro del hogar como fuera y en específicos horarios y actividades.

Por ejemplo, el acto de caminar es una cuestión en primera instancia individual. No obstante, la hora del día en que se hace, la forma en que se hace o con quién se hace son aspectos de una vida pública porque hay normas de cómo ese acto debe cumplirse.

En el caso de las mujeres, caminar a cierta hora del día presenta un riesgo de sufrir algún tipo de violencia. Ahora bien, si agregamos que la mujer camina sola y a altas horas de la noche se incrementa las posibilidades de ser agredida. No obstante, la vestimenta en este punto cumple un factor importante: si la mujer lleva una gama de ropa (ajustada, llamativa, provocativa) aumenta una posible agresión.

En la cotidianidad de las mujeres, las normas corporales como el caminar y la práctica de vestir llevan más peso. Cabe destacar que ella debe prevenir, debe adecuarse y educarse para sí con la finalidad de evitar una violación física o emocional. En este grado de acción la práctica de vestir demuestra precisamente una revelación política entre el juego de lo privado, de lo público, entre el sentido de considerar que lo personal también es político.

La mujer es responsable de cubrir su cuerpo, incluso, de controlar las formas en que es percibida por los otros. La vida privada debe vislumbrar las normas de la moralidad que la vida pública valoriza. Considerando que la vida privada está regulada por formas sutiles, la vestimenta es una de esas formas.

Los marcos conceptuales de lo público y lo privado tiene diversos sentidos y propósitos. No obstante, dentro de esta alternativa de uso, lo público y lo privado pueden comprenderse desde otras redes de oposición sin alterar demasiado la idea principal que este campo teórico tiene que mostrar. Por ejemplo, invisibilidad-visibilidad, interioridad-exterioridad o calle-casa.

Desde nuestro punto teórico relacionamos el ámbito de lo privado como aquellas rutinas diarias que se encuentran en una esfera íntima, en el hogar. Relacionado a la interioridad como un espacio privado del que se desprenden los cuidados del cuerpo, y claro, la educación de las mujeres hacia con lo que su cuerpo lleva puesto.

Ahora bien, en el ámbito público encontramos aquellas redes de relación en las que se halla una opinión social. Los sitios como la calle, las plazas, el ámbito laboral, etc., conforman la exterioridad en la que las personas desprenden aquellas enseñanzas de su vida íntima. Asimismo, el transitar de las mujeres en relación con los demás sujetos en los espacios públicos alteran su vida íntima (Gaytán, 2019).

Dicho brevemente, la identidad que se le otorga a la mujer por medio del vestido se ve alterada. Al considerar que el cuerpo de las mujeres o su manera de vestir está atravesada por la atención del espacio público, la expresión de su feminidad debe considerar los valores estéticos o en general preservar cierta rigurosidad con su vestimenta. Por ejemplo, no usar vestidos demasiado llamativos o escotados, considerar el lugar al que se acudirá, no usar prendas “provocativas” en horarios que produzcan atentados contra su vida. Dentro de muchos ejemplos que pueden orientar las hipótesis, estos últimos demuestran cómo el campo público repercute en el privado en aspectos sumamente íntimos.

En suma, dentro de la política sexual existe una forma de control bajo los discursos que mencionan lo correcto o incorrecto en las maneras de vestir para la mujer, los horarios para colocarse prendas de determinado modo. Es a partir de las estructuras simbólicas con un gran peso normativo que la política hace presencia. De esta manera se consolidan y nombran las clasificaciones para que una mujer ocupe cierto lugar en el espacio social a partir de un consenso colectivo. La mujer no es un sujeto suelto, se encuentra en múltiples relaciones sociales con las que se negocian las ideas de lo femenino a partir de la significación social, pues, al pertenecer a un mundo social, este las condiciona en función de un sistema que incita qué hacer o no hacer, ser o no ser.

### **2.3 La práctica del vestir en la vida femenina limitada o transformada por la violencia de género. Hablemos del acoso sexual: ¿qué es el acoso sexual?**

Como últimos puntos teóricos de la investigación, la violencia de género debe tener sus propios apartados de desarrollo, principalmente por interés personal y ético. Como se ha venido explicando a lo largo del trabajo el orden social basado en referencias de diferencia biológica estructuran de forma concreta y simbólica al mundo colectivo. Aludir a la distribución de poder es referirnos precisamente a cómo se ha organizado la vida social en tanto recursos materiales, físicos y simbólicos, y por tanto de género, lo que nos permite comprender a los individuos y su forma de relación con el mundo sociocultural. No obstante, para que esto haya sucedido, el mundo ha interactuado con ellos primero.

En los siguientes párrafos se pretende exponer el acoso sexual de índole público, principalmente del hostigamiento sexual fuera de los marcos privados, es decir, el acoso sexual surgido en espacios públicos. Han habido grandes aportes teóricos sobre el acoso sexual en centros educativos, de trabajo o instituciones familiares etc., sin embargo, el acoso sexual va mucho más allá de espacios privados o restringidos. Y en espacios públicos tan concurridos, el acoso sexual si bien pasa a ser algo cotidiano y aparentemente insignificante, es un violencia de género que afecta gradualmente la vida femenina.

A continuación se plantea la idea del acoso sexual derivado de una violencia de género. Para ello se comienza intentando definir el concepto de Acoso Sexual desde una perspectiva social y cultural, y a su vez, relacionar el concepto con temas que hemos desarrollado anteriormente: el cuerpo y la práctica de vestir femenina. En cuanto a la orientación del desarrollando se inicia definiendo el concepto de acoso sexual y posteriormente se plantean ejemplos; asimismo, se limita y define el espacio social donde se efectúa dicho fenómeno.

La socióloga Patricia Gaytan menciona en su libro *Del piropo al desencanto. Un estudio sociológico*, que el acoso sexual en la calle - como en instalaciones del metro o centros comerciales etc.- si bien es más complicado definirlo, no quiere decir que no exista; mejor dicho “el acoso sexual adopta formas muy variadas” (Gaytan, 2009, p. 22). Y sucede que, en espacios en los que aparentemente no hay normas colectivas, esto se complica aún más.

Es pertinente aclarar que la intención de los siguientes párrafos no es demostrar datos estadísticos de variabilidad o leyes de probabilidad del acoso sexual, la intención radica en demostrar la forma subjetiva - y no por ello deja de ser concreta - del acoso sexual. En otras

palabras, nos interesa destacar la experiencia de las personas que han padecido el acoso sexual con mayor agresividad y porcentaje: las mujeres.

Dice Noemí Luján Ponce en el prólogo del libro *Del piropo al desencanto. Un estudio sociológico*, que todas las mujeres hemos sido acosadas sexualmente en la calle, y esto debe ser un tema abordado.

Para comenzar a exponer el acoso sexual callejero si así lo podemos considerar, debemos mencionar lo que se comprende por él. Para la socióloga mexicana Patricia Gaytan (2009), el acoso sexual “[...] no se define como una conducta sino como una interacción, es decir, involucra dos o más participantes; se trata, en consecuencia, de un acontecimiento social”. Teniendo en cuenta su formación como socióloga, la definición del problema planteado se encuentra intencionalmente guiada al acervo de orden sociológico.

El acoso sexual ha sido tan cotidiano que se ha vuelto algo normal en el tránsito de la vida femenina, incluso se ha hecho algo intrascendente y en algunos casos es considerado como algo exagerado, y dado que es la mujer quien lo padece más, dicho asunto es subordinado y menos atendido o reflexionado. Patricia Gaytan dice que “la subordinación de este problema por quienes lo viven, indica que muchas veces el acoso sexual en lugares públicos se piensa como un problema personal, esporádico y con poca importancia” (p. 23). No obstante es un hecho y se produce - por y entre - las relaciones humanas, y dentro de este concepto hay más despliegues conceptuales que engloban al acoso sexual los cuales desarrollaremos más adelante.

Patricia Gaytan propone entonces definir el acoso sexual no como una conducta y sí como una interacción desde la perspectiva de Evering Goffman. Para la autora se define como:

Interacción focalizada entre personas que no se conocen entre sí, cuyo marco y significados tienen un contenido alusivo a la sexualidad. En esta interacción, la actuación de al menos uno de los participantes puede consistir en acciones expresivas o verbales, toqueteos, contacto físico, exhibicionismo, entre otras, que no son autorizados ni correspondidos, que generan un entorno social hostil y tienen consecuencias negativas para quien las recibe. (Gaytan, 2009, p. 16).

Y según Gaytan (2009), el acoso sexual involucra al menos a dos personas que entran en una forma elemental de contacto social; es una interacción recíproca, y recíproca en el nivel de la reacción o en un plano de acción y no de conformidad o aceptación. En otras palabras, el acoso sexual sin decir que sea correcto o no en la línea de pensamiento de

Patricia Gaytan, es un componente básico de interacción en los lugares privados y públicos, y es por tanto, una interacción en determinados espacios bajo una comprensión de significados.

El abanico de los lugares donde se presenta el acoso sexual es inmenso y poco atendido. Tal como concebimos al acoso sexual, es decir, como interacción y no como conducta, toma forma dependiendo del espacio; al sitio donde éste ha sido expresado y presenciado. Dentro de dicha interacción se encuentra una ausencia de atención concreta y no sólo en términos académicos sino cotidianos, es una interacción que en la mayoría de los casos se trata de ignorar.

Ahora bien, el espacio público puede entenderse desde sitios como la calle, fuera de donde se ubica nuestro hogar, hasta el largo o corto recorrido que se camina para regresar a ella. Podemos lidiar con una lista larga de espacios públicos donde el acoso sexual se presenta, sin embargo, exponer los más comunes resulta mejor para la delimitación del problema. Por ejemplo, el transporte público, plazas, tianguis, mercados o centros comerciales podrían considerarse los más comunes - aunque la lista puede expandirse. Incluso podríamos considerar, dice Gaytan (2009) la idea de lo *semipúblico* para lugares que en cierta medida pueden ser privados y no por ello dejen de ser públicos; tal es el caso de bares, iglesias, museos etc.

Dichos lugares son entendidos como espacios abiertos de comportamiento, son espacios habitados constantemente. El espacio público puede entenderse como una zona en la que parecemos seres ausentes, y en realidad, es el lugar donde hacemos una vida cotidiana, en lo que estamos inmersos. Al referirnos principalmente a espacios públicos hallamos la idea de movimientos corporales, de cuerpos andantes que producen experiencias, aunque no precisamente experiencias que son moralmente buenas al cumplir ciertas normas sociales, pero que son una forma de relación e interacción con la vida social, con los otros.

El espacio social, dice Mercedes Zúñiga Elizalde (2014), es un lugar de encuentro y socialización. Cada lugar produce sociabilidad diferente. Al referirnos a un espacio que se experimenta, un lugar público o semipúblico como la cafetería, el bar, el transporte público, la calle o avenida, se arrojan experiencias distintas, iniciando con quien lo experimenta. Experimentar en un cuerpo constituido por la feminidad o la masculinidad - principalmente en estos rubros aunque puede expandirse a la pluralidad del género - no es equivalente.

De esta manera, aquel espacio público que es caminado por las personas, siendo éstas últimas cuerpos en su totalidad, cuerpos que experimentan espacios, no usan los lugares de una manera uniforme, los lugares no son iguales para todos. El uso que le dan a las calles o transporte públicos mujeres y varones quizá se emplee de manera similar, la experiencias es

la causa del espacio mediante la cual se produce diferencia. Sin embargo, podemos comprender también que los espacios públicos son usados de forma diferente; por ejemplo, según Mercedes Zúñiga Elizalde (2014) las calles simbolizan el espacio público por excelencia en el que la mujer y el varón la utilizan de manera diferente. Al respecto dice Mercedes Zúñiga Elizalde que:

Los hombres desde pequeños se familiarizan con ella como lugar de juegos y exploración, para apropiársela al cabo del tiempo. En contraparte, para las mujeres la calle significa un lugar de tránsito, para desplazarse de un sitio a otro; su presencia es momentánea, no un destino para realizar actividades de disfrute y convivencia. Al no constituir un espacio que se hayan apropiado, las mujeres sólo pasan por la calle, la atraviesan como cuerpos móviles que desfilan ante la mirada y el escrutinio de los hombres, quienes al estar en la calle como lugar propio, pueden contemplar, escudriñar, abordar, atracar o expropiar (Zúñiga, 2014).

El transitar de las mujeres en las calles o algún otro lugar público, es habitualmente más efímera, fluida y menos estable en contraste con la del varón. Aunque puedan existir mujeres que, al igual que los varones, encuentren la calle como un sitio de apropiación, dentro de estas particularidades existen otras particularidades más. Por ejemplo, las mujeres que habitan un lugar público, son acompañadas, y especialmente por varones. No negamos que las mujeres vayan solas en las calles, en transportes colectivos, en cines, cafeterías o restaurantes, sin embargo, pocas veces se observa la presencia de una mujer completamente a solas.

Como dice Mercedes Zúñiga (2014) son pocos los sitios en los que la mujer tiene presencia de forma independiente, emancipatoria. Por mencionar otros ejemplos, centros comerciales, sitios para trámites de pago u hospitales, son lugares en los que fácilmente se ve una presencia femenina, pero por lo regular van acompañadas por algún familiar, amigos etc, por tanto, “tampoco son un destino privilegiado a donde ir sin compañía” (Zúñiga, 2014). Y si la mujer tiene la osadía de ocupar espacios públicos, su comportamiento es observado con mayor atención. Según Mercedes Zúñiga (2014) si la mujer llega a salir a parques, jardines, museos etc., “están obligadas a observar ciertas normas de recato si no quieren ser molestadas” (p. 84).

Por otro lado, la mujer, por ejemplo, ocupa el transporte público o la calles para trasladarse principalmente al trabajo, la escuela o para realizar compras personales o del hogar. El uso que le dan a los espacios públicos es presuroso en la mayoría de los casos. El diferente uso que se le da a los espacios entre sexos, dice Mercedes Zúñiga - citando a Manuel Delgado - proviene de considerar todavía que en el “imaginario colectivo la calle

tiene significados opuestos para uno y para otro sexo” (Zúñiga, 2014) Es decir, a las ideas que se hacen respecto al mundo, le asignamos un sexo que no deben obviarse en el devenir de sus conductas y por tanto, en cómo ocupa el espacio colectivo. De esta manera, sigue presente el imaginario social, “acerca de quién tiene derecho a un pleno uso del espacio público” (Zúñiga, 2014).

En este sentido, la educación que hemos tenido respecto a las formas de estar en los espacios públicos tiene amplia gama de significados. Puede concebirse desde un lugar en el que se concretan encuentros o donde se produce sociabilidad bajo relaciones de poder. En sitios de índole colectivo se desempeñan tareas, roles sociales o actividades y estos se llevan a cabo por una educación anterior, por un aprendizaje cultural. Por tal razón, en el espacio público se encuentran, chocan las formas en que manifestamos la conciencia de uno mismo en relación a los otros.

En los espacios públicos se generan relaciones e interacciones. El acoso sexual, por ejemplo es una interacciones entre diferentes tipos de personas. Puede efectuarse de un varón hacia una mujer, de varón a varón o de mujer a mujer. Dentro de esa formas hay otras más, por ejemplo, la edad, la preferencia sexual y la clase social. Cuando el acoso sexual que se efectúa de un varón hacia una mujer, la presencia de ésta última juega una partida doble en el sentido de invisibilidad-visibilidad en los espacios públicos. Según Mercedes Zúñiga, “son visibles como cuerpos de deseo o ultraje e invisibles como sujetos de derechos, que buscan apropiarse del espacio público como lugar para el ejercicio de su libertad como ciudadanas” (Zúñiga, 2014, p. 82).

El acoso sexual que el varón ejerce sobre la mujer puede variar desde agresiones físicas, verbales, emocionales etc. Sin embargo la atención en dichas manifestaciones de violencia no tienen una atención adecuada debido a que, en primer lugar, ha sido una interacción tan presente en la cotidianidad femenina que se ha vuelto algo normal, natural en el comportamiento del varón y omitido, silenciado, encubierto por las mujeres.

Mercedes Zúñiga (2014) dice de manera concreta que, “si alguna mujer es acosada o atacada sexualmente en un lugar público, en principio se pone en cuestión su comportamiento y manera de vestir, además de las razones de su presencia en el sitio y horario de la agresión” (p. 79)

Cuando el acoso sexual se presenta en calles, bares, transportes públicos etc., las consecuencias de la “denuncias” si es que hay, no tienen algún cargo legal. Patricica Gyatan (2014) dice que en lugares como estos la falta de una autoridad concreta se convierte en un problema por no haber una figura representativa que evite o esté al tanto del Acoso Sexual:

El problema con los lugares públicos es que es difícil apelar a una instancia en una situación de acoso, pues no hay una autoridad concreta a la que se puede acudir para detener el acoso. Se pensaría que es un asunto en el que podrían intervenir los policías, sin embargo estos pocas veces se encuentran cerca, y ya que la mayoría de las formas de acoso no están tipificadas como delito, casi nunca están dispuestos a hacer algo o, en muchas ocasiones ellos mismos son los autores del acoso sexual (Gaytan, 2014 p. 58).

Al acoso sexual no se le pueden atribuir características sencillas, es muy compleja la manera en que este se expresa. Dice Gaytán que “las formas que adopta el acoso sexual en lugares públicos de nuestra ciudad son muy variadas” (Gaytán, 2014, p. 58). Para ejemplificar mejor, en el libro *Del piropo al desencanto: un estudio sociológico*, Patricia Gaytan muestra una lista rigurosa en la que la interacción de acoso sexual adopta formas concretas.

Alguno de los ejemplos son miradas insistentes, silbidos, llamadas insistentes (oye, oye, guerita, guerita), piropos ofensivos (ingenuos, bromistas etc.), toqueteos, manoseos sorprendidos y momentáneos (asaltos sexuales), toqueteos y manoseos continuos, observar involuntariamente actos de exhibicionismo y masturbación, entre otros. Si bien cada una de estas formas de exhibir el acoso sexual se interpreta de diferente manera, dice Patricia Gaytan (2014) que todos pertenecen al acto alusivos a la sexualidad. Agrega la autora que, al no ser autorizado ni correspondido esa forma de interacción por quien las recibe, puede ser llamado acoso sexual. En este sentido, el acoso sexual en una forma de relación-interacción social particular con desgloses y variaciones, y conlleva a relaciones de poder.

Al considerar que el acoso sexual adopta formas que son variadas, es decir, desde acoso sexual verbal hasta físico, así como la variación de personas quien recibe el hostigamiento sexual como niños, mujeres lesbianas, mujeres heterosexuales, varones homosexuales, etc., el tema de poder no queda ausente en una compleja alteración de relaciones de poder. En este caso, enfocándonos principalmente en la relación de poder entre varón y mujer. El acoso sexual es la interacción que evidencia esta clase de relación.

En primer lugar retomemos la idea de que el hombre ha estado familiarizado con la vida pública bajo aspectos elementales como la soltura o despreocupación mayoritaria cuando está en la calle respecto a la violencia que estos sitios puedan significar. De forma contraria, la mujer en sitios públicos vive mayores restricciones. Por ejemplo, en un horario nocturno la mujer no tendría que estar ocupando espacios fuera del hogar, pues, al no ser un espacio habitual para ella, las consecuencias podrían ser fatales.

Ahora bien, entender el poder desde una perspectiva de género es comprender que la relación entre la mujer y el varón está atravesada por flechas de desigualdad social, políticas culturales y económicas. Dicho poder es entendido como algo que se ejerce en las relaciones sociales, de una persona a otra sin la necesidad de haber un sometimiento, obligación o dominación.

Si bien estas últimas tres palabras son criterios para definir el poder en las relaciones sociales, en este caso mencionamos un poder como un saber-hacer, de capacidad. Por ejemplo, el hecho de concretar el espacio público como un “lugar para todos” queda lejos de cumplir la premisa de un espacio abierto/público. En dichos lugares se ejerce desigualdad porque algunas personas tienen más conocimientos y capacidades físicas o simbólicas sobre lugares públicos. En estos espacios se produce una tensión casi invisible que se pregunta o debate por el cómo, cuándo y quiénes tienen el permiso social de ocupar terrenos marcados principalmente por la masculinidad hegemónica.

Por tal motivo, lo que nos interesa considerar en estos apartados es el acoso sexual como una interacción respecto a las relaciones de poder dentro de una violencia de género. Dicho pensamiento, se expresa por la apuesta de una práctica concreta: el que la mujer considere transformar o transforme su vestimenta o apariencia en su caminar social. Pongamos en plano textual el objetivo de la investigación, la práctica de vestir, la cual se considera, es transformada para evitar acoso sexual.

En un primero momento el acoso sexual parece una conducta naturalizada, normal respecto a la forma de “mirar”, “hablar”, “dirigirse” a una mujer en su tránsito diario fuera del hogar. Sin embargo, el acoso sexual expresa connotaciones sexuales. Para este caso, no existe una naturalidad de las personas que ejecutan el acoso, por el contrario, se ejerce y se mantiene por una relación de poder. Dice Noemí Luján Ponce que las relaciones del poder en el acoso sexual son posibles “porque existen desequilibrios en las relaciones de poder que se definen en el contexto de la interacción” (Gaytan, 2014. p. 16)

El acoso sexual es una forma de violentar la vida femenina, es un desglose de cómo se ejerce la violencia de género. En este modo de efectuar la violencia contra la mujer, ya sea en conductas, relaciones o interacciones, son más que un principio de orientación biológica o natural.

Para que el acoso sexual funcione como hasta ahora lo ha venido haciendo, es a causa de una forma de interacción basada en relaciones de poder, las cuales, al mismo tiempo, conforman un orden social. En otras palabras, la manera en que mujeres y varones se han relacionado social y culturalmente de manera histórica, se debe al modo en que se organizó el

mundo colectivo; en cómo se racionaliza o produjeron las divisiones del mundo sociocultural y por tanto, vivir de la forma en la que vivimos ahora.

En este sentido el poder se ha distribuido también. Los recursos materiales y simbólicos serán por tanto la mejor manera de representar las capacidades de cada género, sus saberes o licencias para actuar sobre el mundo y alrededor de las personas que los rodean. De tal modo, al hablar de acoso sexual es remitir a pensar en cómo se ha organizado socialmente la vida y cómo se ha repartido el poder para construir verdades que se incorporen en aspectos diarios de la existencia y la percepción del mundo, y también el transitar cotidiano de lo humano - que al final de todo - es la forma en que los conceptos social y cultural toman vida concreta.

A partir de esta perspectiva consideramos el acoso sexual como “[...] una forma de interacción institucionalizada y socialmente tolerada en la que se expresan las asimetrías de poder entre hombres y mujeres como constructo cultural e histórico” (Gaytan, 2014, p. 16). Esta interacción ha sido posible según Noemí Luján Ponce (2014) por estructuras simbólicas que legitiman la asimetría entre el hombre y la mujer. El acoso sexual es entonces, la forma en que se evidencia la relación asimétrica entre el varón y la mujer.

En cuanto a las agresiones de acoso sexual de las que hemos hablado sin profundizar, podemos ejemplificar con los célebres silbidos, comentarios de carácter sexual, tocamientos (agresiones físicas), persecuciones o los famosos piropos. Estos últimos, “se fundamentan en la idea de la permanente disponibilidad del cuerpo de la mujer para ser admirada o tocada o poseída” (Gaytán, 2014, p. 17) Para este punto, la mujer ha sido percibida como lo aprecia Pierre Bourdieu, como *ser percibido*. Dicho esto, la mujer percibida como objeto, como aquello que se muestra, como un cuerpo que debe ser exhibido - y aun mejor si dicho cuerpo es socialmente atractivo - aumenta la interacción de acoso sexual.

En relación a lo anteriormente mencionado, dice Mercedes Zúñiga Elizalde:

La visibilización de las mujeres como objetos del deseo ajeno se puede desgranar en múltiples actos de agresión física, verbal y sexual, como miradas lascivas, tocamientos, interpelaciones groseras, ataques sexuales y agresiones físicas, muchos de los cuales suelen ser estudiados como formas de acoso sexual (Gaytán 2007), y que cada vez más comienzan a ser documentados en distintas investigaciones (Monárrez 2011; Cruz 2011; McDowell 2000)” (Zúñiga, 2014).

El que la mujer sea percibida como objeto de deseo y mediante su apariencia “provoque” agresiones físicas o verbales en lugares públicos, muestra la idea de lo que hemos trabajado anteriormente: relaciones de poder entre los géneros debido a un orden establecido y que, por medio de un imaginario de esta índole se reproduce, pues, se considera natural

según Pierre Bourdieu. El acoso sexual que los varones realizan hacia la mujer es un desequilibrio en la relaciones de género, de desigualdad y de violencia.

En este punto, la vestimenta tiene un papel fundamental respecto a la apariencia, la presentación, la imagen de la mujer en sus juegos sociales. Y la vestimenta y la apariencia de la mujer se encuentran en un campo minado. Según Simone de Beauvoir (2005), la mujer ha sido enseñada a obrar para sí mediante la opinión pública, a considerar normas de conducta; o, para comer, para caminar, para sentarse, para ser. La vestimenta forma parte de la gama de significados que le atribuimos a la feminidad innata, y que, sin embargo, es otra forma de indicar la situación social de la mujer.

Por medio de la vestimenta se mantiene la representación femenina, la forma correcta ni más ni menos de ser mujer justamente. La mujer no debe rebasar las líneas marcadas para su género, aquellas que no cumplen con los convencionalismos. Por ejemplo, una mujer que pretende por medio de su ropa, actitud, actividades o adornos corporales “masculinizarse” desafía el juicio, no vive de la manera condicionada para su género. En el mejor de los casos, la prudencia, el recato - sin dejar de lado el juego coqueto, el arreglo necesario; ni sencillo ni escandaloso y sí en término medio - es la mejor forma, tanto de apariencia como de cuerpo, de mantener un tipo de feminidad de primer momento exterior.

Simone de Beauvoir dijo que “la mujer está disfrazada de mujer al placer los hombres” (2005, p. 687) y Pierre Bourdieu dijo que “la dominación masculina convierte a la mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (*esse*) es un ser percibido” (Bourdieu, 2000, p. 85). En ambos casos, la condición de la mujer es ser observada, es ser digna de observar y consentir sus encantos ante el público. La existencia de la mujer es “fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto objetos acogedores, atractivos, disponibles” (Bourdieu, 2000, p. 85)

La mayoría de las mujeres con quehaceres o actividades cotidianas, caminan diariamente fuera del hogar. Y en la actualidad, todas (o casi todas) las mujeres caminan vestidas, andan por la vida social cargando ropa con significados y con intencionalidad. Y al menos una de cada diez mujeres han sufrido acoso sexual en lugares públicos; llámese transporte colectivo, calles, restaurantes, centros comerciales, plazas de entretenimiento etc. Una de las justificaciones para que acoso sexual se efectúe es porque la vestimenta forma parte de los prejuicios más destacados cuando la agresión sucede. No obstante, pasa que es difícil reconocer las agresiones (silbidos, shiteos<sup>3</sup>, llamadas insistentes, saludos verbales, palabras

---

<sup>3</sup> Patricica Gyatan se refiere al término shiteos, como técnica onomatopeya.

altisonantes etc.) pues las asumimos como algo natural, cotidiano y propio de la masculinidad.

El prejuicio o desvalorización del acoso sexual de género se produce por muchas razones. Uno de los principales motivos es porque descansa en un segmento “insignificante”, insignificante desde una posición de género y su relación a la inferioridad por ser un tema en que la mujer es “protagonista”. Uno más, es a causa de las creencias generalizadas al respecto, a la idea de la disponibilidad de la mujer para ser poseída según Patricia Gaytan (2014). Esta última creencia es violenta en su origen, es violenta en tanto forma de concebir la existencia de la otredad, pues, se deriva “[...] de los supuestos de belleza, debilidad y disponibilidad de las mujeres” (Gaytan, 2014, p. 19).

El acoso sexual mostrándose por medio del piropo demuestra y sustenta la idea de una mujer que se debe mostrar, sobre todo, una mujer que está dispuesta a ser observada y “cortejada”. El acoso sexual de género en espacios públicos (callejeros, como piropos, agresiones verbales, silbidos, llamados insistentes, tocamientos etc.) es una agresión, violenta la integridad de la mujer. Tiene nombre, tiene espacios, horarios y tiene actores sociales que participan en dicho fenómeno.

Como resultado, hemos de considerar al acoso sexual como una manifestación de la violencia de género. Esta violencia con múltiples formas y manifestaciones afecta con mayor fuerza a las mujeres. Las sociedades en la actualidad se han vuelto espacios más violentos. En los espacios públicos el varón ejerce agresión contra la mujer y lo hace como si fuese un valor propio de su masculinidad, lo hacen por una “verdad” que se ha incorporado socialmente, por mantener un “derecho sistémico”.

En conclusión, para la dirección de este trabajo académico especialmente de atracción personal, hemos reflexionado la violencia de género como aquello que se produce y se manifiesta como punto sociocultural histórico. Este tipo de violencia se ha practicado como agresiones físicas, psicológicas, simbólicas etc., en la cual, la mujer ha sido condenada colectivamente a vivir. Al hacer estudios desde una perspectiva de género, se logra conceptualizar los tipos de violencia menos considerados como tal y a darle existencia social a los problemas cotidianos a los que la mujer ha estado asociada principalmente por discursos que reproducen y justifican la violencia

## Capítulo III Metodología. Estrategia de campo para la justificación empírica

### 3.1 Entrevista a profundidad: la técnica oportuna para la investigación

En primer lugar, la estrategia de campo para el proceso empírico de este estudio es la entrevista a profundidad. La entrevista a profundidad es considerada hoy en día un método eficaz de investigación en las ciencias sociales, y es elegida por tanto como procedimiento de estudio.

Uno de los motivos para elegir la entrevista a profundidad como técnica de investigación es porque, como veremos más adelante, es una forma de analizar las experiencias, las vivencias y las situaciones de un individuo. Y, por otro lado, por la cercanía que se “requiere” y surge entre el entrevistado y el entrevistador. Con el método de entrevista a profundidad se pretende comprender lo más posible desde la narración del entrevistado, la experiencia de éste desde nuestro objeto de investigación.

En concreto, nos interesó mediante la entrevista a profundidad acceder al sentido que tienen los informantes respecto a sus vidas y experiencias. A partir de una narración propia del informante sobre un tema en específico, es como se pretende acceder a las situaciones, vivencias o experiencias del individuo, rescatando así, desde la profundidad de la narración, los detalles más fructíferos de dicha conversación.

Mediante la entrevista a profundidad pueden surgir respuestas que son referentes a una experiencia, a una vivencia. Es aquí donde se tiene que recordar que el entrevistado es un actor social situado y relacionado con otros actores, con instituciones, espacios etc. Lo que digan los entrevistados en esas narraciones implícita o explícitamente precisarán fechas, lugares, tipos de relación, ambiente, etc.

A causa de esto, la entrevista a profundidad nos mostró la manera más correcta para trabajar sobre esa información obtenida, una que no fue del todo fácil de analizar. Ese trabajo interpretativo trató de comprender por tanto los significados de habitar el mundo; por ejemplo, experimentar la vestimenta desde una feminidad o desde una condición de clase, etc.

Por otro lado, para que una entrevista a profundidad sea considerada como buena la proximidad entre el entrevistado y el entrevistador juega un papel sustancial, pues, con esta cercanía (no indispensable pero sí recomendable) se pretende manifestar una conversación entre iguales, donde el ambiente es lo más amigable posible para el logro de un diálogo e interacción en donde el entrevistado se sienta seguro y tranquilo.

En nuestra técnica de investigación llevada a cabo, se prefirió trabajar con compañeras de la misma universidad con la finalidad de brindar confianza para que, durante la entrevista, sus narraciones fueran de lo más posible abiertas.

Debido a que uno de los propósitos de la entrevista a profundidad - llevada a cabo mediante el diálogo entre dos actores - es que sea posible el olvido de las jerarquías, de las diferencias más incómodas, el trabajo de la empatía es fundamental para dicho requisito. Y lo fue para nuestras entrevistas.

Taylor y Bogdan (1994) dirían que esa plática (entrevista) deberá ser entre iguales, lo que requiere asumir una relación de respeto, de empatía y de conocimiento sobre la persona entrevistada acerca de sus actos y de su propia existencia material y simbólica. Nuestro propósito como primera experiencia empírica fue por tanto, eliminar nuestra posición en el centro del encuentro, posición como investigadora, como universitaria, etc., sin embargo, sabiendo que lo que se hace es un trabajo de campo.

Este punto contribuye a considerar a la entrevista a profundidad como una técnica que lejos de sostener el sentimiento de desvalorización hacia lo que la persona entrevistada confía en el entrevistador, la consciencia en el mayor momento del transcurso de la entrevista respecto a las posiciones socioculturales del entrevistado, fue un recurso cognitivo como habilidad elemental para el buen transcurso de la entrevista a profundidad.

La entrevista a profundidad como técnica de investigación para este trabajo consistió en la producción de un trío de entrevistas a mujeres estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México de entre veinte y veinticinco años de edad. La entrevista constó con una serie de preguntas abiertas bajo la dirección de unidades analíticas relacionadas con el marco teórico.

Dicho de otra manera, las preguntas realizadas estuvieron bajo guía para conducir la entrevista de forma adecuada para la obtención de experiencias, situaciones etc., sobre prácticas o significaciones concretamente relacionadas al cuerpo y la práctica de vestir en las mujeres.

Es así que, la intención de la entrevista a profundidad consistió en recolectar por medio de la oratoria de las entrevistadas, narraciones de aquellas experiencias - dispuestas a contar sin corte o influencia del entrevistador- en relación con el objeto de estudio de la investigación.

Como resultado, el propósito de la técnica elegida para esta investigación consistió en tratar de comprender el sentido y los significados atribuidos a un objeto o una práctica como cargas culturales de los individuos, es decir, como experiencias personales. La entrevista a profundidad, tuvo como finalidad rescatar de la “plática”, “diálogo” o entrevista, los detalles de esas narraciones.

En conclusión, la entrevista a profundidad fue el medio empírico para considerar a la persona entrevistada como un individuo sumergido y afectado por su entorno sociocultural. Y la finalidad de nuestro trabajo de investigación, ha sido conocer la relación que tienen las mujeres respecto a su cuerpo y la práctica de vestir en asuntos que involucren su cotidianidad, su cuerpo

y la vestimenta. Es así que, la entrevista a profundidad ayudó a obtener la información más relevante para los intereses de la investigación

### **3.1.2 El objeto de estudio. Estudiantes universitarias ¿Por qué ellas?**

En primer lugar, la entrevista a profundidad se ha cuestionado como técnica de investigación en tanto que no cumple el carácter científico requerido en todas las ciencias; como segundo problema, la cantidad de entrevistas a realizar es también difícil definir. Algunos investigadores entrevistan a una cantidad de personas bastante amplia, veinticinco o treinta personas por ejemplo. Pierre Bourdieu por ejemplo, en su obra *La miseria del mundo* realiza 41 entrevistas participativas, sin embargo acompañado de un grupo extenso de colaboradores.

En esa obra los intereses de Bourdieu respecto a la cantidad de entrevistas hechas, se encuentran en los testimonios de mujeres y varones. La cantidad de entrevistas de Pierre Bourdieu no es cuestionable, pero en vista de que este trabajo es una primera evidencia de la formación profesional de futuros investigadores, no nos podemos dar el lujo de considerar tantas entrevistas, sobre todo si atendemos las exigencias implícitas que lleva consigo la entrevista a profundidad, es decir, la duración de las entrevistas.

Considero que la duración de las entrevistas no es un requisito metodológico que se tenga que llevar a cabo puntualmente, lo es para pensar someramente una “buena entrevista”. Debido a que el gran hallazgo y análisis de las entrevistas se encuentra en el contenido, una entrevista de larga duración (alrededor de una hora y media minutos) es una valoración predominante en este enfoque cualitativo. Sin embargo, el contenido es lo que nos interesa recuperar de las entrevistas cualesquiera que sea su duración.

S.I. Taylor y H. Bogdan consideran que “lo importante es el potencial de cada “caso” para ayudar al investigador en el desarrollo de comprensiones teóricas sobre el área estudiada de la vida social” (S.I. Taylor y H. Bogdan, 1994, p. 108). En este sentido, la estrategia empírica es la fuente principal para que el desarrollo del trabajo metodológico sea lo bastante sólido.

En el caso particular de este estudio, desde que se planteó la línea de investigación, nunca se planificó por completo la cantidad de entrevistas a profundidad que debían realizarse. Sin embargo, se consideró desde un inicio que la perspectiva de género era una de las características cruciales para el desarrollo del estudio.

De tal manera, las entrevistas estarían enfocadas a mujeres; y tras ello, otras características que suscitaron al primer rango de enfoque; es decir, a mujeres universitarias jóvenes de entre veinte y veinticinco años, estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

En el caso de las entrevistas piloto realizadas durante los primeros borradores de la tesis, se llevaron a cabo tres entrevistas enfocadas. Fueron realizadas a mujeres estudiantes de la

UACM de licenciaturas distintas; por ejemplo, las estudiantes entrevistadas pertenecían a la licenciatura de Filosofía e Historia de las ideas, Promoción de la Salud y Ciencias Sociales. En dichas entrevistas se podía encontrar el enfoque teórico que en esos momentos definiría la investigación. Los temas como moda, vestimenta, práctica de compra y subjetividad moldeable constituirían las palabras clave.

Sin embargo, conforme se acercaba la investigación a la tesis original estos temas quedaban alejados de nuestro interés. De tal manera, el enfoque cambió, sin embargo, no lo suficiente para considerar cambios hacia nuevas personas a entrevistar. Tal como sucedió con las anteriores entrevistadas, lo primero que se conceptualizó fue la existencia de un vínculo previo a las entrevistas, y que las personas a entrevistar fueran mujeres.

Si bien este aspecto (relación entre entrevistado-entrevistador) no es un requisito fundamental para llevar a cabo la entrevista a profundidad, en nuestra experiencia anterior se concluyó que el vínculo entre entrevistado-entrevistador hacía de la entrevista, más que una técnica formal de investigación, una charla que se disfruta y que, por la confianza establecida entre ambos actores, lo dicho durante la entrevista en procesos posteriores era provechosa debido al tipo de relación entre el “receptor y emisor”.

Por otro lado, un proceso básico es que el investigador busque un tipo de persona para ser entrevistada, especialmente que haya pasado por ciertas situaciones, mismas que están relacionadas con el enfoque de la investigación. En este caso, hemos hallado interés en mujeres, concretamente con mujeres que han experimentado una relación con su cuerpo en aspectos de poder, de violencia simbólica y de la práctica de vestir. Puede parecer un poco sosa la idea, pues, todas las mujeres tenemos relación con nuestro cuerpo, con la práctica de vestir etc., sin embargo, hay formas de relación, de cotidianidad y la delimitación de la investigación se focaliza en mujeres estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por estas razones se eligieron a mujeres universitarias jóvenes, que tuvieran en común en primer lugar, la edad; edad entre veinte y veinticinco años. En segundo lugar, que fueran estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; característica que se relacionaría con una importante particularidad al descubierto en la investigación: la condición de clase social. Esta condición se deduce de que las entrevistadas son universitarias, acceder a la educación de nivel superior es un poder de ciertas clases sociales; con ventajas sobre unas, con desigualdades sobre otras.

Por otra parte, otra característica de las mujeres entrevistadas es que son estudiantes de licenciaturas como Ciencias Sociales y Promoción de la Salud. Las mujeres con las que se trabajó tienen en común ser solteras, y haber terminado su última relación en aproximadamente

hace dos años. El trío de entrevistadas comparten a su vez, el uso de transportes públicos para su desplazamiento cotidiano, al menos en el transcurso hacia la universidad; usan por ejemplo, el metro, microbús o camión.

Ahora bien, las diferencias que las mujeres entrevistadas presentan entre ellas mismas es quizá la agrupación de las características particulares que ellas poseen, es decir, su estilo. En nuestra primera entrevistada, hallamos un estilo de vestir entre lo clásico y *Artsy*. Es decir, la mujer usa prendas de vestir que bien pueden clasificarse con facilidad, pero a la vez, usa prendas de una manera poco convencional.

Por ejemplo, la mujer usa chaquetas de mezclilla, playeras o camisas con estampados peculiares, no comerciales y en su mayoría tomados del guardarropa de su padre, ella misma lo comentó durante la entrevista.

Por otro lado, durante nuestros cursos compartidos (clases ec.), los vestidos son una prenda fundamental en su práctica de vestir; usa de diferentes colores y tamaños, no hay específicas tonalidades en sus prendas, pero sí hay una clara demostración de los cortes y estampados, floreados, ligeros, abiertos, cortos, largos. Sus zapatos se hallan en una gama de estilo bohemio, botas y zapatillas de piso, etc.

En lo que respecta a su maquillaje y peinados, atendía su pelo de maneras “comunes”, por ejemplo, suelto o en chongo. Su maquillaje era notorio, es decir, se observaba que usaba desde base de maquillaje, máscaras de pestañas, labiales y rubores ligeros pero visibles para ojos educados ante esa clase de técnicas.

Su cabello era manejado entre trenzas, chongos, pelo suelto y coleta. Tres peinados que ella se realizaba al menos durante clases compartidas. Algo que noté en su estilo es que a diario llevaba alguna clase de collar, de pendientes y pulsera. Sobre todo aretes, largos, haciendo juego con su ropa del día.

Por otro lado, en la segunda entrevistada pudimos observar que, desde la perspectiva de la moda, el estilo que la caracteriza se encuentre en tres rubros de las definiciones de la moda en los estilos; por un lado, puede acercarse al estilo punk, usaba playeras con grabados spandex y animales silvestres, así como camisetas, botas y jeans ajustados.

Sin embargo, un estilo del cual ella se apropia y encuentra gusto, es el gótico, el cual, fue mencionado durante la entrevista. En la mayoría de su atuendo llevaba el color negro como predominante en su gama de colores sobre la ropa, incluso sobre la piel, sus labios, sus ojos. Las camisas negras, las botas negras, etc.

Nuestra segunda entrevistada, sin embargo, no se queda en un sólo estilo, sino que juega con dos más, noté al menos, durante nuestras interacciones académicas. Por ejemplo, juega con

el estilo sexy y el “romántico” al menos desde el conjunto de rasgos y características que definen una moda.

Los colores suaves y románticos, los estampados delicados y femeninos juegan en su vestimenta, pero sin caer totalmente en el estilo romántico con tejidos muy delicados como la gasa y el tul. Por otra parte, en su lado sexy lo que resalta son sus vestidos entallados, que se ajustan a su cuerpo y que resaltan su figura, que muestra partes de su cuerpo como el pecho y las piernas

Los colores varían al igual que los estampados; a cuadros, con transparencia. Por ejemplo, el color de sus prendas juega entre los pasteles por un lado, amarillos, lilas, rosados, y por el otro, en sus colores más utilizados se encuentran en una gama de colores oscuros: rojizos sobrios, negros, verdes lóbregos etc. En su calzado poco se encuentran los *flats*, por el contrario, hay un constante uso de botas tipo militar y tenis.

Su peinado va en la mayoría de las veces sin atar, lacio o chino, libre de pinzas y peinados. Su maquillaje por ejemplo muestra delineados, juego de sombras sobre sus ojos, base de maquillaje y labios pintados en colores sobrios como su ropa en alguna ocasiones como colores vinos, negros, rojos.

Por último, a la tercera entrevistada podemos describirla como una mujer cercana al estilo que normalmente consideramos “femenino”, es decir, los estampados tenues, colores pasteles son prendas cotidianas en ella, de la misma forma que los vuelos en las prendas como en las faldas y los vestidos.

Usa por ejemplo muchos vestidos y faldas, tanto con vuelo como sin él, pues, su estilo que bien es considerado como femenino, también juega con dos estilos de la moda más, por ejemplo, el retro y el estilo sexy.

Su intención de mostrar es estilo retro, por ejemplo, va desde la música que escucha como, géneros del “pasado” como José José, Jhony Laboriel, Ronnie Love, Size, etc. Sin embargo, en lo que respecta a su vestimenta, estampados que se usaron en décadas anteriores son parte de su estilo.

Una característica compartida con nuestra segunda entrevistada, por otro lado, es que, la intención en su forma de vestir radica en el orgullo de su sensualidad, y lo demuestra voluntariamente. Su estilo sexy juega en su vestimenta, por ejemplo, las prendas ajustadas al cuerpo en prendas cortas, la revelación de las piernas y el escote predominan en su vestimenta, así como la cintura marcada.

Su maquillaje juega un poco más con los tonos rojizos y rosados. Sus mejillas ruborizadas en tonos rosados ligeros y casi naturales juegan también sobre sus labios. Hay un

intento por mostrar un colorido tono pastel en su piel, que se vea natural, casi al estilo de la moda coreana al menos en las técnicas de maquillaje. Por otro lado usa delineados que enmarquen su mirada, es decir, gruesos, largos y negros.

Lo mencionado hasta aquí pretende decir que el estilo de las entrevistadas varía, pero a su vez que se asemeja. Como estrategia de investigación, encontrar mujeres con diferencias y similitudes en su práctica de vestir “finalizada” “presentada al otro”, era una forma flexible de entrar a la práctica de campo, pues, se pensó que se producirían comprensiones auténticas.

El que se haya tenido interés en entrevistar a estas mujeres se debe por un lado a su disposición para hablar de experiencias que para otras mujeres no hubiera sido fácil contar respecto a los detalles de las relaciones íntimas que llegamos a tener con nuestro propio cuerpo, las cuales envuelven, sentimientos de desprecios, de castigos etc.

Por lo que se refiere a las diferencias de las entrevistadas, una más puede considerarse en la categoría de la edad, ya que existe la diferencia de un año entre cada una de ellas. Así, la primera mujer que colaboró en la investigación tenía 25 años, la segunda mujer colaboradora tenía 24 y la tercera entrevistada contaba con 23 años de edad, todas durante el año 2020, transcurso en el que se realizaron las entrevistas. El trío de entrevistadas pertenecen al rango de edad que nos interesó investigar desde un principio, pero es conveniente mencionar que existió este tipo de diferencia entre ellas aunque no sea de gran magnitud para el desarrollo de las entrevistas.

Para finalizar, se debe agregar el reconocimiento del valioso aporte de las entrevistadas, su disposición, su paciencia y su confianza. A lo largo de esta investigación se ha descubierto lo difícil que puede ser encontrar un informante que sea considerado bueno desde las “exigencias” del establecimiento de las disciplinas de perspectiva sociocultural. Sin embargo, lo cierto es que no existe una definición correcta de lo que es un buen informante. Estas personas, más que informantes, colaboradoras de la investigación, aparecen en el transcurso de la vida cotidiana de un investigador, o al menos aparecieron en la mía.

La invitación y aceptación de mujeres a ser entrevistadas para esta investigación desde un inicio se mostró franca y accesible. Conforme las entrevistas se constituyeron, noté su comprensión, compañerismo y empatía ante lo que la mujer que entrevistaba podía entregar durante una entrevista a profundidad. No queda más que declarar no sólo la aportación a la investigación, sino su calma y confianza ante un proyecto primerizo e inexperto.

### 3.2 Análisis de las entrevistas a profundidad

En estos apartados se presentará el análisis obtenido de las entrevistas a profundidad de manera descriptiva con la intención de que dicha técnica conduzca la investigación a comprender las experiencias que mujeres jóvenes universitarias tienen en relación con su cuerpo en un específico marco sociocultural, principalmente con la práctica de vestir. Para ello, una vez realizadas las entrevistas pertinentes, con su crucial transcripción y la elaboración de un cuadro de análisis, es posible exponer descriptivamente aquellos frutos producidos en las profundidades de las palabras de las personas entrevistadas.

La técnica utilizada para esta investigación como hemos mencionado consistió de la entrevista a profundidad. Dicho método de estudio, señalan S. J. Taylor y R. Bogdan (1994) citando a Benney y Hughes es una “herramienta de excavar”. Es decir, consiste en una forma de abordar las distintas interpretaciones de un específico fenómeno de estudio mediante la narración de un individuo, sin embargo, consciente de que la distracción no deje pasar aquellos rasgos propios para una reflexión crítica. Para ser más precisos, entendemos por entrevista a profundidad la siguiente amplia y conveniente descripción:

Por entrevistas cualitativas a profundidad reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y el informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como la expresan con sus propias palabras. Las entrevistas en profundidad siguen el modo de una conversación entre iguales y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. Lejos de asemejarse a un robot recolector de datos, el propio investigador es el instrumento de la investigación, y no lo es en un protocolo o formulario de entrevistas. El rol implica no sólo decir respuestas, sino también qué preguntas hacer y cómo hacerlas (Taylor y Bogdan, 1994, p.101)

De tal manera, el siguiente análisis descriptivo de las entrevistas realizadas, pretende más que de forma estructurada explicar resultados, sí comprender las situaciones, experiencias o la vivencias de ciertas las personas; en este caso, mujeres universitarias respecto a la relación que tienen con su cuerpo, específicamente frente a la práctica de vestir.

Como punto aclaratorio, las entrevistas se condujeron mediante un guión-entrevista, sin embargo no con la intención de seguir estrictamente pasos, preguntas consecutivas y respuestas cortas. Contrario a ello, se pretendió sólo considerar el guión como guía, como un pequeño conductor sin llegar a dirigir por completo la conversación.

Las entrevistas efectuadas se condujeron por una serie de categorías analíticas surgidas durante el eje teórico de la investigación. Una vez retomadas las categorías para la construcción de un cuadro de análisis, fue posible desarrollar la descripción de dicho cuadro.

A continuación se muestra un ejemplo de cómo se realizó el análisis con la categorías de las entrevistas a profundidad; se podrá observar que *cuerpo*, *género*, *violencia simbólica*, el *aspecto político* y *acoso sexual* contienen subtemas en los que colocamos las citas textuales de las entrevistadas; de esta manera fue posible encontrar patrones y elementos en común de las experiencias de las entrevistadas para darles una lectura teórica. Para nuestro trabajo de investigación esto fue la sistematización de las experiencias.

<b>Cuerpo</b>		
Subtema/Subcategoría	Cita	Relación autor/teoría
Cuerpo y relaciones de pareja	"A mi me gustan delgaditas" "Pero si haces ejercicio, si haces acá, pues chance y ya logras algo"	— Pierre Bourdieu — <i>La dominación masculina</i> . "Existe una representación objetiva del cuerpo y normativo remitida por los otros" — "Ante la mirada de los otros, especialmente de los varones, las mujeres son un objeto simbólico, en cuanto objeto acogedor, atractivo y disponible".
	"Por qué la forma de tu cuerpo es así, ¿no? Por qué no es más delgado, o, o..., no sé, por ejemplo en la forma de mis bubis me decían sobre eso¿no?, que por qué eran así"	
Cuerpo y la práctica de compra	"No quería ir a comprar ropa acompañada". "Salía enojada, salía, pues sí frustrada, yo decía "no, no quiero nada".	— Pierre Bourdieu — <i>La dominación masculina</i> "la probabilidad de sentirse incómodo con el cuerpo de uno (forma por excelencia de la experiencias del <cuerpo alieneado>), el malestar, la timidez o la vergüenza son más fuertes en la medida en que es mayor la desaprobación entre el cuerpo socialmente exigido" (2000, p. 85)
<b>Género</b>		
Subtema/Subcategoría	Cita	Relación con autor/teoría
Mujer vs Mujer	"Incluso las mujeres somos partícipes; si ven a una mujer que no cumple eso en la pantalla, pues también, o sea, hay críticas"	— Lagarte — En el caso de las mujeres, su vida está marcada por ideas patriarcales: la competencia, la exclusión, la discriminación y todas las formas de opresión. Por ejemplo, su relación social resalta en aspectos de competencia, rivalidad, disputa. — Según Simone de Beauvoir (2005) como una "tarjeta de presentación". Esa práctica de conquista tiene que ser mostrada no sólo para activar la atención del varón como único objetivo, sino como una acto de "excitar los celos de las otras mujeres. Estos celos efectivamente son una marca clamorosa de éxito" (Beauvoir, p.694, 2005) —
	"Tremendamente, siempre la comparación, siempre la competitividad, siempre la que yo quiero sentirme más cool, de que yo quiero estar mejor en, este, eh, en este vestido, o sea, verme mejor en este vestido, mejor que ella, mejor que tal	
Exigencia de arreglo	"¿Te vas a poner eso?" (risas) Y el tono, ¿no? en que lo dice; "así te vas a ir..." Y tu; "bueno, ya no"(risas)  "Por ejemplo, había una chava que ahorita ya terminó su servicio social, pero siempre iba así cómo..., pues sí, desarreglada	— Simone de Beauvoir — "La mujer tiene que conservar su feminidad. La mujer expresa con su forma de vestir su actitud ante la sociedad, sometida al orden establecido, se dota de una personalidad discreta y de buen tono; son muchos matices: será frágil, infantil, misteriosa, candida, etc." — El arreglo es una manera de representar, de mostrar y exhibir a los ojos de los demás. Simone de Beauvoir dice que el arreglo "[...] está destinado a manifestar la dignidad social de la mujer (su nivel de vida, su fortuna, el medio al que pertenece) pero al mismo tiempo manifiesta el narcisismo femenino". En este sentido, el carácter del arreglo que rodea al comentario de la madre de K, el cual, al decir que "se arregle para ella, verse bonita para ella" aparentemente es una trabajo propio, de creación, de dirección de vida, y,

		sin embargo, es pedirle a la mujer convertirse en un objeto acogedor y atractivo.
<b>Violencia simbólica</b>		
Subtema/Subcategoría	Cita	Relación con autor/teoría
Disposiciones adquiridas/poder de convencimiento	“No tan marcado... Pero, en otro sentido, creo que no. De manera violenta, creo que no”	— Pierre Bourdieu — desarrolló de manera importante el tema en cuestión. Para él, la violencia simbólica es el fondo de un tipo de dominación, lo que podría ser considerado también, la eficacia de la estructura masculina. No corresponde a una violencia física, sin embargo tiene un efecto en la sociedad. Esta violencia se manifiesta por las normas, las conductas, símbolos etc., que perpetúan el poder en ciertos grupos, otorgándoles asimilaciones de un tipo de estructura.
	“Sí, en el hecho de que pensamos y sabemos que no podemos ir con minifalda	
<b>Aspecto político</b>		
Subtema/Subcategoría	Cita	Relación autor/teoría
Espacio y vestimenta	“Que aunque una mujer, claro, vaya a la tienda debe traer tenis. Esta cuestión... Y lo platicábamos con un amigo; ¿tu vas a la tienda en chancas? y él, claro	— Kate Millet — <i>Política sexual</i> . El sexo es un conjunto de relaciones y compromisos estructurados. En relación a la práctica de vestir, ésta es un compromiso social y sexual. — Patricia Gaytan — Del piropo al desencanto. El varón siempre se ha familiarizado con el espacio público, es un sitio de exploración, se ha apropiado de él. La presencia de la mujer es momentánea. La mujer está obligada a observar ciertas normas.
	“Eh, por ejemplo sí sé que voy a regresar un poco tarde y no sé, incluso hasta que me voy a beber unos pulques o las copas o lo que sea (risas) intento ir como que más, tanto más cómoda, y como que un poquito más guanguita	
Compromiso social sexual	“A veces sí era como de, cuidarte, eh, cómo vas a ir vestida para que te tomen en serio”	— Marcel Mauss — Las técnicas del cuerpo. El modo en que de sociedad en sociedad los seres humanos saben cómo usar sus cuerpos. Las técnicas corporales tienen género; el cuerpo lo tiene, lo que lo adorna también lo tiene. — Joanne Entwistle — Una sociología de la moda. Todo el tiempo se deben conocer las normas culturales y las expectativas del cuerpo. Vestirse requiere consciente o inconscientemente atender estas normas cuando se presenta un cuerpo en un entorno social.
<b>Acosos sexual</b>		
Subtema/Subcategoría	Cita	Relación con autor/teoría
Prejuicios	“Una muchacha se fue de antro, y claro, venía en el uber y creo que la violaron y la mataron. comentario, una mamá, con ese tipo de ropa; porque habían puesto un foto, con ese tipo de ropa, a altas horas de la noche, pues ella también lo provocó”	— Patricia Gil Rodríguez e Imma Loret Ayter — Los rechazos, creencias, estereotipos, etc., sostiene un imaginario social legitimador de la violencia hacia la mujer. La creencia de insinuar “que algo debió haber hecho”, afirma este el prejuicio sobre que la mujer es culpable delo que hagan con ella; es decir, justificando al agresor de manera muy oculta. Estas creencias están inscritas en el imaginario social haciéndonos olvidar los problemas ideológicos y estructurales.
	“No importa el hecho de cómo vayas vestida. Eso no importa pero cuando vas a las autoridades, ahí sí importa. Siempre es el: y cómo iba vestida”	
	“Siempre es culpa de la mujer. La que iba con la intención de provocar, la mujer ya sabía que iba a provocar”	
Piropos	“No, no me gustan cuando no son como consentidos. Los vulgares no vulgares, no me gustan	— Patricia Gaytán — <i>Del piropo al desencanto</i> . Piropo considerado como una expresión del acoso sexual. El acoso sexual tiene reglas y etapas, y es una forma de interacción institucionalizada por lo que es una interacción socialmente tolerada.

Conviene subrayar que cada categoría de análisis ha dependido de las demás categorías, pues, dentro de este estudio se encuentran relacionadas entre sí, partiendo desde los estudios de género y por tanto de las relaciones de poder existentes en las relaciones sociales. También, en el

desarrollo del análisis de las entrevistas se pudieron hallar y vincular subtemas que tienen relación con otras categorías, sin embargo tuvo que optarse una elección.

Para comenzar, en la primera categoría de análisis, *Cuerpo*, contó con una serie de subtemas, mismos que en función siempre de la categoría madre (*Cuerpo*), generaron una serie de formas de relacionar el cuerpo con aspectos de la vida cotidiana, por ejemplo con el ejercicio y su transformación influida por las relaciones de pareja o el cuerpo y los estereotipos que las prendas de ropa han desarrollado durante sus formaciones.

En esta última subcategoría al menos dos de las tres entrevistadas manifestaron que, sus ahora ex parejas efectuaron comentarios que desvalorizaron sus cuerpos. Para ejemplificar, la entrevistada número uno, K, comentó que su ex pareja hablaba sobre la voluminosidad de su cuerpo, ya que a él le gustan mujeres delgadas: “A mi me gustan delgaditas”. Este no fue el único comentario que emitió la ex pareja de K, además, ante la defensa emitida por ella su anterior pareja manifestaba lo siguiente: “pero si haces ejercicio, si haces acá, pues chance y ya logras algo”.

La tercera entrevistada, Mariel, respecto al contenido anterior comentó que, en su caso, su ex pareja le decía que debía hacer ejercicio: “tienes que hacer ejercicio porque pues así no me gustas”. Incluso, la persona cuestionaba la forma fisiológica del propio cuerpo de Mariel: “siempre era como de..., amm, pues porqué tu... no sé... sí pues, por qué la forma de tu cuerpo es así, ¿no? Por qué no es más delgado, o, o..., no sé, por ejemplo en la forma de mis bubis me decían sobre eso ¿no?, que por qué eran así”.

En estas dos experiencias en conjunción, la mujer en relación a su cuerpo dentro de las relaciones de pareja, muestra las exigencias que unos toman sobre otras en tanto la transformación de un cuerpo real a uno “ideal”. En este tipo de relación es cristalino hallar el poder, éste dependiente a un sometimiento de la voluntad de unos sobre otros.

En relación con este tema, dice Pierre Bourdieu que “existe una representación objetiva del cuerpo y normativo remitida por los otros” (Bourdieu, 2000, p. 87). Es valioso considerar el cuerpo en estas dos experiencias como un aparato de atracción objetiva, es decir, como una máquina que debe trabajarse para ser agradable ante los ojos del otro que bajo ciertos discursos ha entendido lo que es un cuerpo “bello”, “atractivo” y deseado.

Así mismo, Bourdieu en *Dominación Masculina* arguye que el cuerpo es un elemento que socialmente es exigido, en el sentido de que éste opera para la mirada y el discurso de los otros, lo que significa que, ante la mirada de los otros, especialmente de los varones, las mujeres son un objeto simbólico en cuanto objeto acogedor, atractivo y disponible.

Por tanto, se espera y se exige que las mujeres sean sumisas, simpáticas etc., y que, en materia de cuerpos, mantengan o busquen un cuerpo ideal, uno al que “intentan incesantemente acercarse” (Bourdieu, 2000, p.7) Las relaciones de pareja de nuestras pasadas entrevistadas reproducen este discurso del cuerpo ideal, ante la apariencia, el movimiento o su presentación; que según Bourdieu (2000) son un producto de estructuras sociales que producen una percepción y apreciación del cuerpo.

Por otro lado, una que no se planteó su nacimiento durante la entrevista como pregunta, es el cuerpo en relación a la vestimenta y la práctica de compra. Esta subcategoría no fue “orientada” para que tuviera un gran desarrollo en la investigación, lo que representa por tanto un hallazgo en el estudio.

Al respecto Karla comentó que:

“como experiencia personal hubo un tiempo en el que no... no quería ir a comprar ropa acompañada, o sea. O era algo que, que me causaba mucho problema por, la misma situación que, claro, yo no alcanzo esas tallas, yo no alcanzo tallas cinco, siete, nueve, ¿no? Era como de ¡no, yo no tengo ganas de nada! Así igual, comprar vestidos, pues, es como de no, es que mi brazos se ven demasiado. Pero, o sea, yo era enemiga de entrar a los probadores por lo mismo, porque salía enojada, salía, pues sí frustrada, yo decía “no, no quiero nada”, pero, eventualmente, también, aceptación supongo, y el amor propio”.

En estos comentarios encontramos que en el proceso de práctica de compra de la vestimenta, no se emite un acto puramente económico, sino simbólico e incluso psicológico al grado de causar frustración, noción que define la Real Academia Española como “sentimiento de insatisfacción o fracaso”.

El cuerpo femenino se vuelve un elemento de democratización. Guilles Lipovetsky (1999) arguye en *La tercera mujer: permanencia y revolución de lo femenino*, que la delgadez ha sido una espiral de exigencias estéticas. Esto promovió que políticas industriales y comerciales ubiquen en el cuerpo un nuevo mercado de innumerables ramificaciones. También dice que “el desarrollo de la cultura industrial y mediática ha permitido el advenimiento de una nueva fase de la historia del bello sexo, su fase comercial y democrática” (Lipovetsky, 1999, p. 119).

Si bien Lipovetsky habla del “boom de la belleza” durante el siglo XX, ahora, décadas después en el siglo XXI, hemos de considerar que el conjunto de aquellas características que una sociedad considera convencionalmente bonito, atractivo o deseable, se difunden en medios o redes sociales como forma mediática de relación, son inmediatas y casi universales.

Estos medios están al alcance de nuestras manos en un movimiento de dedos, es decir, los *smartphones* son lo que para Lipovetsky fueron la prensa femenina, la publicidad, el cine, la fotografía de modas, etc.; todas ellas están en un sólo dispositivo. Con ello, “las imágenes y las prácticas, los consejos y los cánones de belleza se han difundido en todos los medios” (Lipovetsky, 1999, p. 120).

La exigencia del cuerpo delgado es parte de las firmas y tiendas de ropa que han estandarizado un cuerpo legítimo, lo que produce que continúen creando prendas para mujeres de estándares dominantes, mujeres con cuerpos delgados. Los cánones de belleza producidos por los discursos imperiosos se reproducen por marcas de ropa.

Debido a los estándares femeninos socialmente reconocidos en los que la delgadez es, según Lipovetsky un mercado de masas (1999), las industrias de bienes simbólicos reproducen imperativos de la delgadez, y están presentes en anuncios de marcas de ropa ostentosa o de moda.

Por lo que se refiere al comentario emitido por K respecto a la frustración en la práctica de compra, la vestimenta y el cuerpo son los elementos en cuestión, pues, uno tiene la necesidad de “embonar” en el otro; el cuerpo es el responsable de ajustarse a las prendas de vestir.

Si ésto no sucede “bien”, es decir, si el cuerpo no es delgado, hay posibilidad de sentir emociones desagradables hacia nuestros cuerpos. “La probabilidad de sentirse incómodo con el cuerpo de uno (forma por excelencia de la experiencias del <cuerpo alieneado>), el malestar, la timidez o la vergüenza son más fuertes en la medida en que es mayor la desaprobación entre el cuerpo socialmente exigido” (Bourdieu, 2000, p. 85).

En conclusión, lo que en un inicio se definía una de las premisas principales de la creación de la vestimenta, es decir, ésta como un objeto que debe encajar en el cuerpo, en este ejemplo sin embargo, es el cuerpo el que debe encajar en la ropa. Si no se ajusta el cuerpo a una determinada prenda, el efecto producido es, entre muchos, la insatisfacción, la autoestima decae, nuestra manera de sentir y reconocer nuestro cuerpo declina en la medida en que éste no representa la imagen ideal en relación a la vestimenta.

Por otra parte, en nuestra segunda unidad de análisis, Género, se desarrollaron alrededor de seis subcategorías. Nos interesa de éstas desarrollar los elementos de hallazgos principalmente. Así, una de las subcategorías de esta Unidad de Análisis en la que se encontraron cautivadores descubrimientos, es una denominada Mujer vs. Mujer.

Esta subcategoría es considerada como un descubrimiento doloroso, pues, las prácticas machistas operan en un sistema social no sólo con la oposición de varón contra mujer, sino también mujeres contra mujeres.

Dice K:

“[...] Incluso las mujeres somos partícipes; si ven a una mujer que no cumple eso en la pantalla, pues también, o sea, hay críticas. De parte de no, porque la ponen, ni siquiera está, bonita, ni siquiera se arregla o cosas así. Entonces, como te digo, para mi es como un doble discurso que, o sea lo siento muy hipócrita de ambos lados [...]O sea tan dentro de nosotros y de nuestra construcción, que, que para nosotros es normal poder criticar a otra mujer, sabiendo que a lo mejor, tu pasaste lo mismo en una tienda de ropa. La misma frustración, pero claro en ese momento se te olvida y pasas a ser la juez de aquella otra”.

Así mismo, D comenta respecto que, “tremendamente, siempre la comparación, siempre la competitividad, siempre la que yo quiero sentirme más cool, de que yo quiero estar mejor en, este, eh, en este vestido, o sea, verme mejor en este vestido, mejor que ella, mejor que tal [...] Sí, sí, desgraciadamente sabemos que es un mal y que se sigue reproduciendo y reproduciendo, desgraciadamente”.

En los comentarios de dos de las entrevistadas se muestra la existencia el reconocimiento de la competitividad social entre las mujeres, pues, bajo el discurso social, esta rivalidad se vuelve una conducta, algo muy común en la vida de las mujeres, sin embargo, es difícil de reconocer debido a que, retomando a Pierre Bourdieu, han asimilado e interiorizado discursos estructurados de dominación que se vuelven eficaces por la naturalización de las prácticas.

Comentarios, como las mujeres ni muertas pueden estar juntas, o, la peor enemiga de una mujer es otra mujer, son palabras que se dijeron una vez para permanecer en nuestro sentido social; las mujeres aparecen como las peores enemigas de las mismas mujeres. Y este discurso lo hemos legitimado y llevado a las prácticas. Sin embargo, éstas conductas de rivalidad tienen variaciones, no se experimentan igual, no podemos generalizar.

En los ejemplos anteriores, las entrevistadas son conscientes de ser la juez de alguna mujer, de competir, de pretender ser más que la otra. Esta rivalidad acertadamente se responde por medio del sistema patriarcal. Las características de esta organización patriarcal estructura la sociedad en función del sexo. La socialización desde la infancia muestra la competitividad que una niña aprende y ejercita socialmente, lo que conlleva a que las niñas aprendan a competir entre ellas convirtiéndose en algo normal.

La siguiente subcategoría es “Exigencia del arreglo”, misma que ha sido importante considerarla dentro de este desarrollo de observaciones debido a que, de cierta forma, en la entrevista a profundidad se buscaron y esperaron respuestas de este tipo, pues, uno de los objetivos del estudio radica en hallar las prácticas de la vestimenta y tras ello, lo que representan.

Considerando que la vestimenta proyecta una imagen de la persona portadora, es un medio con el que se trabaja, un cuerpo y una subjetividad disciplinada casi siempre en función de los otros.

En este caso, las entrevistadas M y K comentaron al respecto dos tipos de interacción que demuestran el grado de importancia de la imagen personal, mediada por la vestimenta, el maquillaje, el peinado e incluso el olor. K comentó que aquellas personas que han intervenido en su forma de vestir mediante comentarios, han sido su madre y su ex pareja H. El comentario que nos interesa rescatar en estas líneas es el de la madre de K, pues, en la mayoría de las relaciones parentales, como principal punto de referencia y eslabón de cualquier vínculo emocional, es quien tiene mayor importancia nuestras conductas.

En palabras de K, comenta que: “sólo, sólo mi mamá en cuestión de; “¿te vas a poner eso?” (risas) Y el tono, ¿no? en que lo dice; ¿así te vas a ir...? Y tu; “bueno, ya no”(risas) Ya me lo dijiste así, ya no quiero”.

En un segundo momento comentó que su madre era quien intervenía en su persona para construir una imagen adecuada bajo el discurso de hacerlo para ella misma. Sin embargo, posteriormente a este comentario, K considera que el arreglo cualquiera que ella hiciera, no sería para ella misma, sino para afirmar su existencia, es decir, para existir por medio del reconocimiento que alguien más considere sobre ella.

“Era como de, ponte rimel, ponte delineador. Ella, ella me los compraba, ¿no? O sea, de por qué no te arreglas, pero siempre me lo decía como para mí. Es que píntate para tí, péinate para ti... O sea vete bonita para ti. [...] O sea, necesita del otro para... para, cómo se llama, o sea para afirmar su existencia, para afirmar su autoestima, para afirmar... lo bien que se ve ese día que se arregló”.

El arreglo es una manera de representar, de mostrar y exhibir a los ojos de los demás. Simone de Beauvoir dice que el arreglo “[...] está destinado a manifestar la dignidad social de la mujer (su nivel de vida, su fortuna, el medio al que pertenece) pero al mismo tiempo manifiesta el narcisismo femenino” (Beauvoir, 2005, p. 684). En este sentido, el carácter del arreglo que rodea al comentario de la madre de K, el cual, al decir que “se arregle para ella, verse bonita para ella” aparentemente es un trabajo propio, de creación, de dirección de vida, y, sin embargo, es pedirle a la mujer convertirse en un objeto acogedor y atractivo.

Por otro lado, M comenta que durante su trabajo social en el Instituto de Cardiología, se relacionó con mujeres “semiprofesionistas”. Una de las mujeres, mismas que hacían trabajo social, llegó a emitir comentarios a otra compañera en el mismo instituto, haciendo referencia a su poca atención e importancia que tenía hacia su persona, lo que equivale a su arreglo. En un

específico comentario, le decían a su compañera de servicio social que debía trabajar en su apariencia para no ser confundida con una persona de limpieza.

Así, M dice lo siguiente: “Por ejemplo, había una chava que ahorita ya terminó su servicio social, pero siempre iba así cómo..., pues sí, desarreglada. Y luego, una, una de las que trabaja ahí le decía, vente más arreglada o así porque, te ves como que hasta más, pues sí te vas más bonita o como que, sí, para que, sí, no creas que eres la que está haciendo ahí solamente la limpieza o bueno, ellas se llevaban más.

Ir bien vestida dice Simone de Beauvoir demanda tiempo y atención (2005), y no sólo ir vestida detalladamente, sino arreglada en general; es decir, aseada, maquillada, peinada, perfumada etc., lo que implica un trabajo extra que algunas mujeres deciden o tienen que proporcionarse a diferentes grados de interés y posibilidades.

Según Simone de Beauvoir (2005) en el juego de “las apariencias”, la mujer conserva una feminidad, la necesaria, una donde tiene que disfrazarse de la representación social de la mujer, y con ello, expresar ante la sociedad su posición social. Por tal razón, mediante la significación social del arreglo, éste tiene que enseñarse para ser correctamente la carta de nuestra presentación social.

De esta forma, encontramos que por medio del arreglo y de la apariencia, se demuestra quiénes somos y qué hacemos, es algo intencional. La distinción juega una función fundamental en las relaciones sociales, pues, inmersos en vínculos, se producen por medio de estas percepciones de unos con otros. De tal manera, el arreglo equivale a una capacidad mediada por el recurso y por la influencia situacional de reconocimiento social.

Simone de Beauvoir dice que “el arreglo no es como un adorno; ya hemos dicho que expresa la situación social de la mujer” (Beauvoir, 2005, p.686). El arreglo es un trabajo en el cual se decide sobre el cuerpo entero: el peinado, la ropa, la postura, el movimiento, etc. El arreglo constituye atención en la apariencia para el reconocimiento y validación.

El siguiente aspecto a tratar es la unidad de análisis Violencia Simbólica, en la que encontramos alrededor de tres subtemas que se identifican fácilmente con esta unidad. Sin embargo, como ya hemos dicho, no es posible alejar la influencia que las subcategorías tienen con otras unidades analíticas como Género por ejemplo.

Así, en primer lugar, cuando nos referimos a violencia simbólica hemos de hallar influencia bourdieuana, pues, Pierre Bourdieu desarrolló de manera importante el tema en cuestión. Para él, la violencia simbólica es el fondo de un tipo de dominación, lo que podría ser considerado también, la eficacia de la estructura masculina. En otras palabras, la violencia

simbólica es la forma incorporada de relaciones de poder, que marcha sobre una línea de carácter natural. Existe un consentimiento de los agentes.

En resumidas cuentas la violencia simbólica somete a los individuos a determinismos, a relaciones de poder producidas por disposiciones adquiridas, por esquemas mentales que son el producto de una estructura de dominación, que a su vez producen hábitos, mismos que se incorporan por diferentes campos sociales. Es así que, la violencia simbólica es algo que “no se ve” pero que está y pesa, hace ruido y causa prácticas.

Uno de los importantes compromisos de la violencia simbólica es no disminuir la gravedad de la violencia física. Sin embargo, lamentablemente, ésta es la única forma de violencia más sencillamente reconocida.

El comentario de K en relación a este específico tema, responde a la pregunta - no planeada pero surgida dentro de la entrevista - que si notaba una lectura de propiedad en la relación con su ex pareja H - a lo que respondió: “No tan marcado... Pero, en otro sentido, creo que no. De manera violenta, creo que no”.

Dicho ejemplo es perfecto para la demostración de violencia simbólica. En esta relación K ha asimilado su posición ante el otro, ante el varón, el cual ha ejercido violencia hacia ella, sin embargo K (y quizá hasta H) es sólo capaz de reconocer la violencia física como violencia.

Los siguientes ejemplos son aún más importantes para los intereses del desarrollo del estudio relacionados con el subtema de violencia simbólica. En la relación mantenida con su ex pareja H comentaba K que éste le decía que la ropa, aparentemente menos femenina que ella usaba, no era “correcta” para K: “Yo era como de usar, botas y él como de, no, es que son de hombres. Tienes razón”.

En un segundo comentario, repite lo siguiente: “Entonces un día me dijo “no, las botas son de hombre”. Y yo, ah no, yo creo que sí (risas)... O, lleva colores más vívidos, más femeninos [...] o los labios no tan oscuros, ¿no?. Claro era como este convencimiento, de, no, el vestido es más incómodo; en pantalón”. “Ponte pantalón porque vamos a andar en transporte. Y claro, se te mete, se te mete la idea y dices no, claro sí, es cierto, es más cómodo. Cuando antes no. O sea cuando yo iba sola en el transporte y nunca pasó nada. O sea, afortunadamente”

Como punto de relación, K en la entrevista dijo respecto a su forma de vestir o su estilo, que a inicios de su transitar universitario era una mujer *Darks*, es decir, que tuvo un fuerte gusto por ciertos colores en su ropa, por cierto maquillaje principalmente oscuro y “poco femenino”. Dice “Yo era como de llevar vestido a la uni, o blusas escotadas; colores oscuros. Mis botas, los labios oscuros, también”.

Retomando el último comentario, durante el transcurso de la entrevista K comenta que por medio de un poder de convencimiento, es que no notas la transformación en la práctica de vestir a causa de los “juegos de palabras” dados por H: “Y pasa en todo, o sea... sí, sí cambió muchas cosas, pero, como tú dices, es un juego de palabras que, claro, no te lo van a decir así, pero es como ay mi amor, éste se te veía bonito porque está bonito, y claro”.

Si bien estos comentarios pueden relacionarse con otros subtemas, como práctica de vestir y transformación por influencias de relaciones de pareja, hemos decidido tomarlo como parte de la violencia simbólica por la forma en que K ha descrito su experiencia, pues, como punto fundamental de la violencia simbólica, la eficacia de ésta es por medio de la asimilación, sean de relaciones, de posiciones e incluso de gustos etc.

La violencia simbólica es una de las violencias mayormente ejercidas y menos reconocidas, por ello sus siglos de existencia. K ha mencionado en materia de vestimenta, lo que usaba y dejó de emplear por la influencia de su última relación, “Bueno, es que si le gusta a él. Siento que cuando menos te vas dando cuenta. Siento que son cosas muy chiquitas. Que las vas haciendo. Y cuando te vas dando cuenta es como si, pues ya ni me vestido como me gusta”.

Sin necesidad de que haya violencia física se ejerce una violencia que es eficaz, es decir, se lleva a cabo, pues, en su relación con H se reprodujeron relaciones de poder que mantiene el funcionamiento de las estructuras de dominación, principalmente porque los productos de las estructuras de poder como las relaciones de poder o los esquemas mentales se perciben, se aprecian y se interiorizan, haciéndolas por tanto, algo natural.

En esta misma unidad analítica, Violencia Simbólica, D nuestra tercera entrevistada, por otro lado, comenta una pregunta poco guiada, es decir, pregunta espontánea durante la entrevista, sobre las violencias que se ejercen sobre la mujer, arguye lo siguiente: “Sí, en el hecho de que pensamos y sabemos que no podemos ir con minifalda, con shorts, que no podemos ir con medias de red a un lugar a beber e incluso con nuestras amigas, con nuestros amigos y decir incluso ah, okay, me regreso en Uber, sana y salva porque no”.

Al respecto continúa: “voy un poco a ese punto: al que no podemos estarnos vistiendo tan, quizá como queremos, quizá como nos gusta. Y no tiene nada de malo que nos gusten las minifaldas y no tiene nada de malo que queramos lucir un escote. Pero, gracias a estas violencias, sí no hemos como que forzadas a ah, okey, no lo hago, no me lo pongo. Me gusta tal blusa pero es que si me la pongo y sé que voy a salir sola mejor no. Y es una pena porque si te gusta deberías de ponértelo”

Si bien el punto al que D llega, porque menciona el hecho de violencia ejercida sobre la mujer, es posible encuadrar esta violencia con la violencia simbólica, pues, como ella comentó:

“Al que no podemos estarnos vistiendo tan, quizá como queremos, quizá como nos gusta”, se relaciona con los límites que introduce en los individuos la propia violencia simbólica, encargada de incorporar estructuras de dominación, sin que exista una agresión física como requisito para ser considerada violencia.

A pesar de no estar de acuerdo ante aquello que la mujer ha incorporado como una capacidad de pocos recursos, limitada en materia de vestimenta, se hacen, y son ideas que dominan los cuerpos y las prácticas que tenemos sobre las relaciones sociales, incluso sobre los objetos. Esto es una forma incorporada de la dominación masculina relacionando la idea con la perspectiva de Pierre Bourdieu.

Respecto a esta subcategoría, nuestra segunda entrevistada M, quien ha respondido ante el tema de la violencia simbólica como una forma de cotidianidad en la vivencia de mujeres en relación a los espacios públicos, comenta: “pues como dices, sí voy a caminar o algo así, o sé que, ah, bueno, por ejemplo en la escuela:... si sé que voy a salir noche y voy sola o ese día no, no voy acompañada de nadie, pues a veces no, no quiero irme ahí en, en el tacón, ¿no? Entonces, sé que, pues sé que ese día voy a salir tarde entonces me llevo pues unos tenis. Pero, a veces, sí..., sí, o, más bien, no es obligatorio, pero a veces como que si trato de cuidar ese aspecto”

A la vez, estas pasadas líneas pueden desarrollarse como una práctica de vestimenta situacional, pues aclara a qué lugar pretende asistir y tras ello las características que la vestimenta tiene que considerar, sin embargo, retornando a la violencia simbólica, una violencia invisibilizada que se inscribe en lo más íntimo del cuerpo, y tras ello la relación desigual entre los géneros, demuestra que, una práctica ajustada como la vestimenta, es una forma incorporada de dichas estructuras: “entonces, sé que, pues sé que ese día voy a salir tarde entonces me llevo pues unos, unos tenis”.

Como resultado, estas observaciones en las entrevistadas en relación a la unidad analítica Violencia Simbólica, demuestran la adhesión de una estructura de dominación con principio androcéntrico. Es preciso repetir que esta estructura es eficaz en la medida que no se ve, incluso no se siente, pues, cuenta con el consentimiento, con la aceptación del sujeto. Esto porque las relaciones de poder han tomado una normalización en las conductas propias y de los otros para con uno mismo.

Con respecto a la unidad analítica de aspecto Político, encontramos alrededor de cuatro importantes subcategorías, al menos en las experiencias y anécdotas más relevantes para este desarrollo analítico. En esta unidad analítica es importante considerar la forma en que relacionamos el aspecto político con nuestro tema de investigación, es decir, la práctica de vestir en la cotidianidad femenina, pues, no son aspectos que a primera vista sea fácil de relacionar.

Para ser lo más sintético y claro posible, hemos de retomar la vestimenta como Joanne Entwistle ha desarrollado la noción, es decir, como una práctica contextualizada dirigida al cuerpo. El cuerpo es un elemento cultural portador de docenas de adornos, uno de ellos es la vestimenta. Sin embargo, el cuerpo es educado para portar la vestimenta de cierta manera, no todos procedemos en el mundo social de igual forma. En este caso, hemos de retomar la idea de la vestimenta en situaciones concretas que hacen de nuestra relación con el mundo, una forma específica de significar la práctica.

El aspecto político (otra unidad analítica) en relación a la vestimenta se logra vincular de muchas formas y no es difícil de hallar estas relaciones si consideramos la política lejos de los parlamentos, del Estado o actividades de gobierno nacional. Por el contrario, si la reflexionamos como Guiddens (2009) o hizo, es decir, como una esfera que va mucho más allá del propio gobierno o asambleas; ¿más allá a qué?: a la vida social misma.

De esta forma, la política según Eduardo Andrade Sánchez (1990) se trata de una actividad social, de una conducta humana que se produce en el contexto de la sociedad. Por lo general, la política se entiende como una forma de gobierno, y lo es, pero no sólo se gobierna la sociedad por apartados, es una totalidad, y la política al estar inmersa en dicha totalidad, gobierna.

Para los intereses de este trabajo, la política es sí, una forma de gobierno, pero no cualquiera, una específicamente sexual, estableciendo por tanto, estructuralmente distinciones y oposiciones sociales, divisiones sexuales bajo relaciones de poder.

Dado que el poder, por otro lado, se encuentra en márgenes de límites y capacidades, el sexo femenino ha sido quien se ha visto históricamente limitado y oprimido. El cuerpo es la herramienta que mayormente se trabaja para un compromiso sexual social estructurado que ha de producir ciertas experiencias, ciertas formas de conducir la vida en espacios privados y en espacios públicos, en cuestiones íntimas y no tan íntimas.

El aspecto de la política dice Kate Millet (1995) es un conjunto de relaciones y compromisos estructurados. En relación a la práctica de vestir, ésta es un compromiso social y sexual, que, dado nuestra investigación, las mujeres se hallan en constante responsabilidad y obligación. La vestimenta no queda lejos de estos compromisos sociales. La práctica de vestir es, entre muchas cosas, una forma de organizar y por tanto de conducir, de gobernar o dirigir a un determinado sexo en espacios públicos y privados.

Teniendo en cuenta la relación entre práctica de vestir y política, hemos de mencionar la primera subcategoría de la unidad de *política: espacio y vestimenta*. En esta categoría se encuentran determinaciones especialmente dirigidas a las mujeres. Por ejemplo, condicionar la

vestimenta de acuerdo al lugar que se asista, si eres mujer las limitaciones y normas se vuelven más profundas y dominantes en los cuerpos.

Pongamos de ejemplo aquello que las entrevistadas han comentado al respecto. Para iniciar, nuestra entrevistada K comentó que, en una plática con un amigo le cuestionó si él va a la tienda en *chanclas*, si es que se permite ese pequeño detalle. Con sus propias palabras dice: “Que aunque una mujer, claro, vaya a la tienda debe traer tenis. Esta cuestión... Y lo platicábamos con un amigo; ¿tu vas a la tienda en chanclas? y él, claro. Es que una mujer no puede ir en chanclas, porque qué pasa si tienes que correr o tienes que, tienes que hacer otras cosas... Entonces, la comodidad y ahorita con la violencia es como salgo para, para, estar cómoda y, no para el peligro hasta eso... Y preparadas, ¿no? Preparadas por lo que pueda pasar, porque claro, le puede pasar a cualquiera”.

En relación, nuestra tercera entrevistada, D, comenta que al elegir una prenda de vestir, tiene que considerar el horario de llegada al hogar, qué hará en el determinado lugar y también si la ropa resaltará la forma de su cuerpo.

Dice D: “Eh, por ejemplo si sé que voy a regresar un poco tarde y no sé, incluso hasta que me voy a beber unos pulques o las copas o lo que sea (risas) intento ir como que más, tanto más cómoda, y como que un poquito más guanguita, ¿no?, más flojita, más; sí, más que no se note tanto mi curva ni mucho menos, por la situación en la que estamos viviendo realmente. Si sé que voy a salir con un chico, digo, bueno okay quizá puedo darme un poquito el lujo de, hasta usar tantito tacón, ¿no? Tantito. Porque digo, bueno okay, me va a venir a dejar a la casa, estoy dentro de lo que cabe un poco más, más confiada que no, voy a estar sola en un lugar solo”.

Llegando a este punto, podemos considerar la vestimenta como una estrategia de cotidianidad. Las vidas femeninas tienen que pensar cómo comportarse para satisfacer o para no arriesgar su existencia. Lo hacen desde un aspecto íntimo para un nivel público. La práctica de vestir es el reflejo de un cuerpo disciplinado, el cual, se ve influido por fuerzas sociales. Fuerzas lejos del alcance de sus manos.

En una segunda categoría nombrada “Instituciones y subjetividad moldeada”, hallamos algo novedoso que durante la planeación de la guía de la entrevistada no se pensó, pero que, surgió como consecuencia de la cuestión sobre, si alguna vez hubo alguien que le exigiera una determinada forma de arreglo. Como en anteriores subcategorías, esta respuesta pudo entrar en la subcategoría de “Exigencia al arreglo”, sin embargo, dado que surge por una institución socialmente reconocida como tal, fue más interesante y provechoso desarrollar la peculiar respuesta en una subcategoría propia.

Así, comenta K que en sus años de preparatoria en la institución Normal No. 1 de Nezahualcóyotl, le exigían el arreglo como parte de un “reglamento”: su persona en general desde su rostro hasta las uñas y por ende su vestimenta, la cual, toma sentido si la consideramos desde lo que Michel Foucault denominó, sociedades disciplinarias: uniforme escolar.

Dice K:

“Claro, claro, sí. Era más bien eso. Porque fui en una prepa, eh, donde las reglas son muy estrictas para las mujeres. Bueno era, era como falda arriba de la rodilla, este, maquilladas y peinadas para darle buena presentación a la escuela... Entonces, cuando yo paso así, pues yo ni me pintaba, ¿no? Como que falda bien planchada, tu saco, tu chaleco, o tu corbata [...] O sea sí parecía muy de colegiala, y muy de colegio. Pero sí estaba muy marcado”. La directora pasaba por los salones y te decía así como; es que las niñas se tienen que arreglar, se tiene que pintar. Yo no quiero verlas así sin pintarse, o sin las uñas pintadas de un color así bonito, rosita, melón. No quiero verlas con colores negros o cosas así. Pues sí como un programa de televisión. Claro, claro, como Rebelde. (risas) Claro, cuando ya estuve dentro dije ah, pues que no te dejan ser fodonga”

Este tipo de instituciones educativas o salud y claro, familiares, han sido reforzada por los mismos individuos pues le otorgan legitimidad. Debido a que toda institución requiere de legitimidad, el consentimiento de las masas ante los “requisitos” materiales, económicos, simbólicos etc., de una institución, el individuo es quien sustenta esos requisitos, esas reglas o esas leyes para que una institución esté orientada a la incorporación de valores, es este ejemplo, valores de belleza.

La segunda entrevistada, M, comenta, en relación a las instituciones que de forma directa (o como en su caso, de forma indirecta) intervienen en la presentación de la persona, que la institución en la que si bien no le “exigió” por el contrario recomendó, fue en el Instituto Nacional de Cardiología Ignacio Chávez, ubicado en el municipio Belisario Domínguez, alcaldía Tlalpan.

Dice M: “Allá me decían que no debía de hacerme menos por estar haciendo el servicio. Porque a veces llegaban personas y te decían oye, Dra, que no sé qué y si tu decías que no eras doctora, a veces te trataban de menos, o, sí te hacían menos, te decían “no, no es que yo quiero ver a la Dra, ¿no? Entonces, a veces sí era como de, cuidarte, eh, cómo vas a ir vestida para que te tomen en serio”.

En definitiva, la vestimenta se somete a las formas de intervención social, en las que ésta se debe trabajar para ser lo más posiblemente correcta para cada ocasión, especialmente en aquellas instituciones o aparatos prescriptivos como los llamó Michel Foucault en tanto al

conjunto de valores y reglas que, según Foucault (2003) lejos de funcionar sistemáticamente son un juego de compromisos.

Dice Enwistle que, “[...] los estilos de vestir actuales se consideran más relajados, menos rígidos y físicamente menos constitutivos; habitualmente se llevan prendas informales y los códigos genérico no parecen restrictivos” (Enwistle, 2002, p. 25) Sin embargo, esto no quiere decir que la práctica de vestir sea del todo un trabajo creativo, innovador o no alineado. Aún permanecen las normas de vestir para el trabajo, para asistir a una junta de padres de familia o para una cena de gala.

En las instituciones prescriptivas no sucede algo diferente, aún vigilan y reproducen discursos en los que la apariencia debe ser una de las cosas más importantes que un individuo debe trabajar, sobre todo en instituciones de alta representación de poder, pues, el popular *slogan* de “representa a la empresa” o “excelente presentación”, son evidentes recordatorios de que la apariencia es fundamental para proyectar una buena imagen de la organización a la que se adscriben.

Por lo que se refiere a las normas en la práctica de vestir, nuestra siguiente subcategoría alude al “cuidado de la forma de vestir”, en la cual, las consideraciones sobre la apariencia son fundamentales para relacionar la vestimenta con la imagen en general que el individuo proyecta socialmente, misma que tiene que ser cuidadosa, atenta y vigilada.

Así, las entrevistadas mencionaron ejemplos de diferentes situaciones para mostrar el interés que ellas tienen en su vestimenta, por tal motivo, hemos de aludir a la vestimenta como un elemento situacional, en el que el grado de atención ante los códigos vigentes cambian. Para comenzar, para K es importante considerar el “aspecto” por ejemplo en el trabajo, específicamente en el primer día de trabajo o para alguna presentación profesional. Para ilustrar lo dicho, K dice: “si vas con un aspecto no cuidado a tu primer día de trabajo o a tu... a tu presentación, de tesis por ejemplo, a la presentación de tu tesis, como que no lo avala, como que la gente por lo mismo, como que no te toma en serio”.

Por otro lado, ante la pregunta de si consideran el lugar a donde asistirán para atender su vestimenta, D responde que sí: “porque... para bien, por para mal, que casi siempre es para mal, eh, siempre recordamos más o menos, no cuál más o menos, siempre recordamos, cómo vas vestido ¿no? y queramos o no siempre el llegar a un lugar, por ejemplo, entre comillas el bien vestido, va a hacer que te traten distinto.

Al respecto, D, prosigue, “pero sí, como que depende a qué lugar vas se te van a quedar viendo como, ay no, cómo te atreves a venir vestido así aquí, ¿no? Entonces, para bien o para mal, sí, sí influye mucho el, como te vistes y hay un dicho por ahí que no me gusta, pero es como

muy cierto el de como te ven te tratan, ¿no?. Entonces, si vas como muy desgarbado te van a tratar así como sin tanta importancia. Y... está cañón porque ahí también entramos en los temas de discusión sociológica que tenemos tanto de desigualdades, ¿no?, y exclusiones,

El punto aún más importante de estas palabras de D, es la posición que toma un dicho no muy común, que recae con intención sobre las mujeres, mismo que tiene casi el mismo significado que el dicho popular que anteriormente ella mencionó: “como te ven te tratan”. D continúa diciendo que, “sobre todo depende hacia dónde, hacia dónde nos vamos a ir y con qué público nos vamos a presentar, porque te digo, sí es muy cierto ese, ese terrible dicho de cómo te ven te tratan y, o bien otro de Coco Chanel que dice... “viste mal y recordarán el vestido, y viste bien y recordarán a la mujer”.

Como último agregado de esta unidad de analítica, M comenta las limitaciones que las mujeres tienen en sus modos cotidianos de vestir, pues, en su vida diaria la mujer está expuesta a más violencias que los varones. M responde ante la pregunta de si considera que las mujeres limitan su vestimenta: “pues sí porque, como decíamos en el ejemplo de la bicicleta, ¿no?, tenemos más limitaciones en lo que nosotras podemos usar, en, en, si vamos a salir o lo que sea tenemos que ser, pues siempre, o sea me gusta usar falda, pero ya sé que me va a, a, morbosear ahí en el metro o ya sé que me van a estar ahí acosando, pues ya no hago el intento por ponerme eso. Entonces yo creo que sí tenemos muchas más, este, limitaciones en que queremos vestir o, sí más que los hombres, o en usar un escote”.

En los últimos comentarios por M desarrollan la palabra limitar, noción que bien puede ser relacionado con el cuidado de la forma de vestir, pues, la mujer, como dice M, tiene limitaciones, tiene que tener cuidados y atenciones en su indumentaria, quizá en diferentes grados de rigurosidad, pero existen tales cuidados o más enérgicamente, limitaciones de género.

Las limitaciones de género indican un modo en que la vida social está organizado, y tras ello, las responsabilidades y compromisos estructurados de género, incluso en la cotidianidad; la vestimenta al ser una práctica cotidiana y situacional, evidencia pues, los convenios sociales que el individuo interioriza y reproduce, es decir, qué se *puede* usar, qué se hace con lo que se lleva puesto, cuándo lo puedo llevar o para qué ocasión, etc.

Las consideraciones situacionales o las limitaciones en relación a la práctica de vestir desde el aspecto Político, se vinculan por la forma en que la política se relaciona con el poder. Y en esta investigación hemos de comprender al poder como una capacidad, como lo que el ser humano puede o no puede hacer, mediado por recursos. La vestimenta es un medio material y simbólico que conlleva a considerar el poder como capacidad; puedo hacer o no puedo hacerlo, tengo recursos o no, en esferas de la vida social.

Ya para finalizar, la última unidad analítica lleva por nombre *acoso sexual*. En esta última unidad, encontraremos las similitudes que las entrevistadas han experimentado en temas de acoso sexual.

Recordando que esta investigación tiene influencia bourdieuesiana, el acoso sexual lo consideramos como base y efecto de una estructura de dominación masculina, en la que, la vestimenta juega una importante posición, pues casi siempre hay una justificación del acoso sexual: la mujer por la forma en que viste provoca, insita a ser violentada.

Iniciemos con la subcategoría Prejuicios, en la que hallamos una de las formas más comunes en las que se culpabiliza, se juzga o se revictimiza a la mujeres por la violencia de género, misma en la que intervienen relaciones de poder, juegos de dominio y objetivación. Los prejuicios no necesariamente tienen que darse de la comunicación humana directa, las redes sociales son ahora mismo un espacio virtual de sentencias en las que se liberan cantidades de juicios, especialmente hacia las mujeres.

Por ejemplo, K comenta que en redes sociales vio un *post* al parecer sobre un caso de feminicidio, en el que al menos uno de los comentarios que los usuarios de Facebook hicieron un señalamiento hacia la mujer víctima de feminicidio.

Al respecto, dice K: “Es que apenas vi un post, era como de que una muchacha se fue de antro, y claro, venía en el uber y creo que la violaron y la mataron. Entonces, luego, había un comentario de una mujer, que decía, ah, en el artículo decían que ella era mamá; y entonces en el comentario, una mamá, con ese tipo de ropa; porque habían puesto un foto, con ese tipo de ropa, a altas horas de la noche, pues ella también lo provocó, ¿no? Entonces había una discusión así como de, cómo que por su ropa”; si traía una pantalón y una blusa de tirantes... No, creo que no. Y es justo eso, que te cambias, o sea, modificas la vestimenta, porque, porque si no tú fuiste la que provocó. Y entonces ya no procede, y entonces es un lío”.

Por otro lado, K comenta que por experiencia propia, su persona ha sido prejuiciada, es decir, si comprendemos los prejuicios como la formación de juicios sobre alguna cosa o persona de forma anticipada, K ha atravesado por este proceso de percepción: “Cuando vestía muy, muy de negro, muy, muy este,... estaba muy marcado ese estilo, o sea, las señoras me veían bien raro. Las señoras, así como de “bicho, bicho raro” ... Eh..., o lo niños; se te quedan viendo como de, ¿por? (risas) [...] Ajá. Este, entonces pues [no se entiende] como te miran. Como lo que están leyendo de ti. [...] Ajá... Cuando no conoces a la persona, o sea, incluso hasta yo lo he hecho. Y, es como lo que te decía hace ratito. Se te olvida que has sido juzgada y pues...”

Socialmente las violencias cotidianas son difíciles de reconocer, como prejuicios formulados respecto a una persona, lugar, relación, etc. Estos son algo así como una

preconstrucción de las cosas, de los sujetos y se reproducen porque éstos se vuelven normales, forman parte de la vida diaria lo que convierte a los prejuicios, expresiones de rechazo, en maneras normalizadas de interacciones.

Por otro lado, retomando el tema de las violaciones de género, D vuelve a los feminicidios para ejemplificar que las mujeres aún en esas graves situaciones son juzgadas por su vestimenta, agrega que “Me refiero a los feminicidios justamente. En los cuales, incluso sabemos que desaparecemos muchas mujeres a diario y que, no importa el hecho de cómo vayas vestida, ¿no? Eso no importaría, pero, cuando vas a las autoridades, ahí sí importa ¿no? Siempre es el: y como iba vestida ¿ya sabes?”.

D considera que la violencia de género es una de las mayores limitaciones para que las mujeres vistan libremente. La libertad que las mujeres tienen respecto a su práctica de vestir, es en teoría considerada como una actividad cotidiana que se lleva a cabo en la mayoría de los casos sin complicaciones; en la práctica es quizá lo contrario, pues las consideraciones de las posibles situaciones limitan, y la violencia de género es una de las principales razones.

D continúa al respecto: “Está tan interiorizado en las personas que, mucho son de “pues que, iba vestida así” No sé, ella se lo estaba buscando, ella quería esto, y o sea, es pfff, es algo que no vuela la cabeza. Sólo por lo que estamos peleando para erradicar ese tipo de pensamiento, pero sí que es verdad que no podemos negar que es un hecho que ahí está. Y que desgraciadamente eso va a influir en nuestras maneras de vestimenta. Creo firmemente en que eso influye muchísimo en nuestra manera de vestir”

Por último, M repite la noción en la que implícitamente encontramos la respuesta sobre la vestimenta y el acoso sexual. M identifica la vestimenta como una “consecuencia”, pues, produce provocaciones. Esta idea está sustentada socialmente. La idea de provocación se encuentra en el sentido común, y se culpabiliza más a quien ha “provocado” y no al que ha agredido, porque, al parecer, la provocación atormenta más que la agresión.

M comenta ante una expresión abierta sobre el discurso de la provocación y la vestimenta que: “pues sí como que, siempre es la culpa de la mujer, ¿no? la que iba con la intención de provocar, la mujer ya sabía, que iba a provocar, para qué lo hace, pues sí, siempre recibes esas malos comentarios, de la gente, tanto los hombre a veces, más bien, tanto de los hombres como de la gente adulta, a veces [...]”. M al igual que nuestras pasadas entrevistadas, considera a la vestimenta como un elemento de excusa para la provocación.

Por otra parte, otro de los comentarios de M, expresa una idea imprevista en la entrevista, es decir, el siguiente comentario juega con la noción de provocación que hasta aquí se ha manejado dentro de acoso sexual. Sin embargo, desde la idea de M ésta noción toma una distinta

interpretación. Así, hemos de considerar por lo menos los siguientes tres párrafos, no como una contradicción y sí, probablemente, como una diferente interpretación de la idea de provocación.

Como se ha dicho, en el transcurso de desarrollo en la entrevista de M, ella comenta en relación al imaginario de la provocación, que se considera ser una mujer a la que le gusta provocar. Sin embargo, considero que la provocación bajo su entendimiento se tergiversó con el papel que juega la seducción en la vida social en relación a la vestimenta. Al respecto M dice que en sus gustos en materia de vestimenta, encuentra atrayente “ser provocativa”.

Arguye M: “[...] y, por ejemplo, en mi forma de vestir a mi me gusta eso, me gusta ser como que provocativa, me gusta eso. Pero pues no lo hago con la intención de que alguien venga y me falte al respeto”. [...] yo lo hago porque a mi me gusta y yo me siento cómoda así”

M intentaba referirse al sentido sensual, erótico, que denota una especie de belleza, la cual es una búsqueda común en la práctica de vestir. Dice Joanne Entwistle, citando a Steele, que dicha autora “[...] llega incluso a argüir que, «puesto que la indumentaria está íntimamente relacionada con el cuerpo físico, en el fondo toda la ropa es erótica», como lo es la «búsqueda de la belleza», que es una característica inherente en la moda”. (Entwistle, 2002, p.206).

En conclusión, el tema de los prejuicios es un aspecto grave que, al estar presente en la vida cotidiana de las mujeres, se vuelve cotidiano también. Esta normalización de expresiones de las violencias de género, (“mínimas”, “insignificantes”) están regidas por un sistema de relaciones de poder que se han interiorizado tanto en los individuos, que es precisamente esta normalización ( de las expresiones de la violencia contra la mujer) la eficiencia de la estructura masculina social y cultura.

En cuanto a una segunda subcategoría dentro de la unidad analítica de Acosos Sexual, el Piropo ha sido considerado como un padecimiento especialmente en el que las mujeres son las principalmente afectadas. Nuestras entrevistadas D y M han padecido este problema estructural. A la pregunta sobre si han sido víctimas de acoso, D ha respondido de la siguiente manera: “Digo, sí ha habido acoso, por supuesto, el típico chiflido, el típico de “ay, qué bonita, el típico de ay, esas cosas”. Pero nunca han sido como comentarios vulgares que me hagan sentir mal, entonces es como bueno”.

Si bien en este ejemplo no hay una distinción clara entre acoso y el piropo, hemos de considerar este último según Patricia Gaytán (2009), como una expresión del acoso sexual. Por lo cual, no podemos afirmar fácilmente los comentarios “menos agresivos”, sin que necesariamente tengan que ser vulgares, no sean una clase de acoso. En dado caso lo que posiblemente sucede es la aceptación o rechazo de una de las personas que ha interactuado en el proceso del piropo.

La manera en que es posible identificar al acoso es por la interacción social, la cual posibilita hallar contexto de los individuos en mutua presencia.

De esta manera, en el comentario pasado y próximo de D, aparentemente separar el acoso y una clase de halago, sin embargo, lo que realiza es una distinción de un arquetipo de interacción en el que el acoso se interpreta de forma variada, algunos mayormente considerados más graves que otros. Sin embargo, en estas líneas consideramos que pertenecen al mismo grupo de actos alusivos a la sexualidad según Patricia Gaytan (2009).

D agrega que “No, no me gustan cuando no son como consentidos [...] Por ejemplo, cuando vas en la calle y te dicen, eh, te chiflaron, así, ¿ya sabes?. Los vulgares no vulgares, no me gustan. Eh, piropos por ejemplo de tu, de los, las personas que conoces, de tus amigas, de tu novio, ahí sí me gustan, he de decir. Pero ya como de las que no si soy como de ggg, sacar las uñas y como que estar atenta, y no me gustan obviamente” De alguien que no conozco obviamente no me gustan, es como de “aggg”. Me siento súper incómoda, vaya con lo que vaya”.

La conducta del acoso sexual es demasiado sutil, silenciosa poco se distingue entre el cortejo de un piropo o un prejuicio de una provocación según Gaytan (2009). Es por tal motivo que anteriormente la entrevistada supo distinguir entre los piropos que les gustan o los que no les gustan, porque, en realidad, no fue un tema tan íntimo de preferencias personales, sino de interacciones y por tanto de interpretaciones.

En este nivel de los “piropos/ no piropos” reconocemos que para que un piropo se considere como parte del acoso sexual, tiene que tener una regla casi implícita, es decir, que se dé entre dos o más personas que no se conocen dice Patricia Gaytán (2009). De esta manera, de las dos categorías reconocidas por D respecto al piropo, son una muestra de los marcos de interpretación y del desenvolvimiento de la situación según Gaytán (2009).

Por lo que D menciona, si recibe piropos de personas conocidas en contraste con recibir piropos de personas que no conoce, los cuales especialmente le desagradan, evidencia el grado de interacción situacional donde se desarrolla el rechazo o aceptación dependiendo de si la persona es cercana al individuo o, si por el contrario, sucede en personas desconocidas entre sí.

Por otra parte el cortejo es una cuestión de poder. Las relaciones de poder existen en los sujetos que no mantienen relación, donde no hay reconocimiento, personas no conocidas, pero también en personas que mantienen relaciones de pareja, de amistad o de parentesco.

Es difícil considerar el cortejo lejos del acoso y no pensarlo como un ejercicio de poder tras señalar al piropo como una forma de violencia, en la medida en que no haya reconocimiento y aceptación en la interacción. Sin embargo, el cortejo o las expresiones de atracción de una

persona a otra, aún dentro de las relaciones fácilmente reconocidas, ejerce una forma de poder, pues, su constitución radica en las conductas amorosas que refuerzan el imaginario social de la atracción y sus variantes o demostraciones.

Por otro lado, M, bajo su punto de vista, considera que el acoso sexual, el cual se puede exhibir como ofensas verbales, acoso físico o verbal, no radica en la justificación de la vestimenta que la mujer decida proporcionarse. Al contrario, considera que el acoso sexual surge por el hecho de ser mujer: “[...] yo creo que simplemente porque eres mujer. A veces ni siquiera vas arreglada, ni siquiera llevas falda, a veces vas toda fachosa, o, ni siquiera bañada y... [...] Sí, entonces yo creo que sería por eso, por el hecho de ser mujer ya tienes un punto para que te estén acosando”.

La idea del piropo se produce por mitos o relatos que se cuentan, que se conservan. Considerar que las mujeres “bonitas” o jóvenes son las únicas acosadas sexualmente, es una creencia que minimiza el abuso, la violencia. Reitero lo que Patricia Gaytan dice en el prólogo de su libro *Del piropo al desencanto: un estudio sociológico*: todas las mujeres han sido acosadas alguna vez en su vida. Existen diferentes violencias, pero la violencia de género arrolla con todas las mujeres, mismas que han atravesado alguna vez en su vida por un tipo de violencia.

En conclusión, el acoso sexual se manifiesta de formas variadas. En estos párrafos encontramos al piropo como una de estas variaciones y a los prejuicios como una forma en que se sostiene un imaginario social de violencia hacia las mujeres. Los prejuicios se encargan de simplificar el problema, y según Eva Patricia Gil Rodríguez e Imma Lloret Ayter (2007) al simplificar el problema olvidamos los aspectos ideológicos y estructurales, quedándonos así con los aspectos insustanciales.

Por tal razón es crucial considerar el acoso sexual como una forma de violencia hacia las mujeres, una violencia más que no precisamente sugiere el uso de a fuerza física. También, es considerable observar, abstraer y analizar las formas de la violencia de las vidas cotidianas. Dice Patricia Gil e Imma Lloret que “es importante desde los estudios de género, y desde los movimientos de mujeres conceptualizar los tipos de violencia para darles una existencia social y evitar que queden reducidos a experiencias particulares” ( Rodríguez, Lloret, 2007, p. 49). Es aún más sustancial atender y desmigajar aquellas violencias silenciosas, aquellas que parecen producidas por la exageración de la vida social.

## Reflexiones finales

En este último capítulo se plantean las reflexiones finales después de la revisión y relación entre el desarrollo teórico y el análisis de la técnica de investigación: entrevistas a profundidad. Hemos de aclarar las dudas que nos guiaron para la construcción de este trabajo.

A lo largo de estos párrafos se ha insistido en desarrollar la idea de la vestimenta más que un objeto; mejor dicho, como práctica y desde la influencia de Joanne Entwistle como una práctica dirigida al cuerpo.

Las ideas centrales por la que se apostó dentro de estos apartados es que la vestimenta no se puede separar del cuerpo para su propio desarrollo y nutrición analítica. Dos, que la vestimenta al ser una práctica es un conocimiento adquirido social y culturalmente. Y que ésta se presentará ante la sociedad en sus niveles más íntimos de interacción o más grandes de relación social.

Es importante resaltar que a lo largo del escrito se consideró la práctica de vestir de la vida femenina como una actividad cotidiana producida por experiencias de género y de clase social.

La investigación se jugó por la idea de que la práctica de vestir una vez contextualizada supone una forma de atribuir feminidad a un cuerpo “natural”, lo que indica una forma de organización social.

Los subcapítulos que corresponden a los sectores de la diferencia social producida por el vestido, **La vestimenta: La significación social del vestir**, exponen ideas que sostienen este juego; es decir, que la práctica de vestir es un marcador, un medio de comunicación que segmenta a la población en grupos sociales. Estos grupos en términos generales son el género y la clase social. En este capítulo concluimos con que la práctica de vestir requiere relación con “lo otro”. Y que es una práctica que requiere de recursos, habilidades, conocimientos y se sitúa en un espacio temporal: de contexto, de situaciones sociales.

A continuación presentamos las conclusiones de los capítulos más significativos para el desarrollo de nuestro estudio.

Durante el capítulo dos, **La práctica de vestir y el discurso sociocultural del cuerpo, género y normas de vestir** encontramos que la práctica de vestir está relacionada desde su origen hasta el uso, hacia el cuerpo y sobre el mismo, se producen prácticas de saberes.

En los subcapítulos sobre la política y la práctica de vestir, **Una vida privada: “lo personal también es político”**, mostramos la idea de que la práctica de vestir es elemento

casi intínseco de un sexo. En estos apartados nos alejamos de la idea de la política como representación del Estado.

Concluimos con que la práctica de vestir se encuentra en el plano de las decisiones, de proponer, de planear, de organizar desde un aspecto íntimo. Pero estas decisiones atraviesan una dimensión pública, lo que significa que sí, la mujer se viste decidiendo desde sus posibilidades estructurales, considerando regulaciones sociales que influyen en esas decisiones.

Ya para el último de los subcapítulos **La práctica del vestir en la vida femenina limitada o transformada por la violencia de género**, desarrollamos al acoso sexual como una interacción social y como parte de la violencia de género, y ambas formas sociales naturalizadas por la violencia simbólica; asimismo, la vestimenta al jugar en el plano de las apariencias o la *presentación de la persona*, es un campo minado para posibles agresiones.

Este campo producido por las relaciones de poder entre sexos nos ofrece considerar la forma “correcta” de organización social, lo que nos conduce al desarrollo de valores masculinos, comportamientos y saberes que se incorporan en los entramados sociales por los privilegios sistémicos (de los espacios públicos y privados por ejemplo). Concluimos que el acoso sexual es un desglosamiento de la violencia de género sustentado por la naturalidad de las relaciones de poder y que, con mayor fuerza recae sobre las mujeres al ser consideradas en esta relación un objeto al placer de los demás, como objeto percibido y dado a la sociedad.

Ahora bien, nuestro último capítulo, **Técnica de investigación. Estrategia de campo para la justificación empírica**, presenta en la conclusión nuestra mayor atención. La técnica de investigación fue el medio por el cual se aprendió que la teoría es el parámetro con el que observamos al mundo, pero no la manera definitiva de hacer investigación.

Es así que en las siguientes líneas en las que hablaremos de la técnica de investigación (entrevista a profundidad) sobre la práctica de vestir en la cotidianidad femenina, mostrará la manera genuina de hacer investigación, con sus errores y con sus aciertos y sobre todo considerando que no todo lo obtenido por la técnica resultó analizable.

Comencemos con mencionar los límites y dificultades de esta investigación. Como primera experiencia de campo, la entrevista a profundidad resultó bastante complicada. Sin conocimiento práctico en el momento de hacer entrevistas a profundidad encontramos como primer problema la forma de preguntar sobre un tema al que no se deba responder con opiniones ni con oraciones cortas.

Para esto debe haber una buena pregunta de “tensión flotante”. Es decir, las preguntas a exponer y posteriormente desarrollarse como narrativas, como algo que contar, no deben

resultar notoriamente dirigidas. La formulación de preguntas debe tener sí, orientación pero oculta para que el entrevistado siga un hilo invisible y ligero del tema. Esta fue la primera complicación.

Las preguntas realizadas no fueron del todo correctas para hacer posible la narración de las personas, al menos, desde la errónea intención/objetivo de los entrevistadores para que las personas respondan a nuestros intereses, preguntas enfocadas al tema en concreto.

Aprendimos entonces, que las entrevistas a profundidad tratan de narraciones y no meras respuestas condicionadas. Las personas hablan de su vida, de su trayectoria, de su experiencia. Es un diálogo que intenta dentro de lo posible que *todo se desarrolle*.

El análisis de las entrevistas a profundidad fue por otra parte, un adicional enfrentamiento de la técnica de investigación. Nos encontramos descubriendo que las personas son de conocimientos amplias historias. Durante el análisis de las entrevistas descubrimos que el conocimiento que se ofrece no se adquiere de manera directa. Y que la verdadera importancia de esta técnica radica en que la gente hable, cuente; luego, intentar comprender en esa profundidad de palabras e historias, nuestras preguntas de investigación.

Por otro lado, un obstáculo por el que atravesamos durante las entrevistas a profundidad, es que éstas se desarrollaron durante la enfermedad COVID-19 que se abrió por el mundo y fue declarada pandemia global. Las entrevistas a profundidad se desarrollaron vía telefónica. Cabría preguntarse si haber hecho entrevistas bajo un sistema de interacción distinto habría hecho alguna diferencia.

Con respecto a la razón por la que se eligió la técnica de entrevista a profundidad es porque ante todo un desarrollo de justificación académica, se consideró que para que esa técnica sea posible se debe construir la habilidad de *escuchar*. Bajo la práctica de nuestras más comunes interacciones, se descubrió que dicha habilidad era ya un punto a nuestro favor.

Ahora bien, durante la elección de las personas a entrevistar atravesamos emociones de incertidumbre. Si bien la investigación ya estaba limitada desde sus primeros planos enfocados al género y a las mujeres de cierto grupo etario, considerar que es posible un rechazo o negación para la realización de las entrevistas es un hilo de incertidumbre, pues, hacer entrevistas a profundidad requiere tiempo por ambos actores en el diálogo. Por tal razón no se pretendía incomodar a las entrevistadas.

Sin embargo, descubrimos que a las entrevistadas les resultó cómodo el trato, la experiencia y que, desde una vaga interpretación, les gusta ser escuchadas. Apostamos por esta idea por sus entonaciones no cansadas y sí despreocupadas de lo que se pudiera

preguntar. Por la entonación (la emoción de la voz, las risas) se concluye que las entrevistadas estuvieron cómodas.

Esta cuestión debe tener relación con que hubo un vínculo anterior con las entrevistadas para que el diálogo entre entrevistado y entrevistador fuera sin un imaginario de formalidad y rigidez.

Como se ha mencionado anteriormente, cuando se realizaron las preguntas durante la entrevista a profundidad, notamos durante su análisis que éstas estuvieron fácilmente inclinadas; las preguntas se formularon de una manera especializada, fueron preguntas un tanto cerradas y dirigidas.

Se comprendió tiempo después que hay formas de preguntar o de interactuar para conseguir historias, narraciones abiertas, que sí, sí tengan relación con nuestra pregunta de investigación pero que no dirijan respuestas.

Por ejemplo, esto se observó durante el análisis de una de las entrevistadas. M, al ser cuestionada sobre si considera que ha tenido limitaciones en su forma de vestir, menciona esa misma palabra: límites. Al oír la entrevista se notó que M no pudo extender la idea para llegar a un ejemplo, para llegar a una historia más allá de lo que mi pregunta ya dirigía. Respondió con una palabra utilizada durante el guión-entrevista, que, en cierto sentido indica lo cerrada que fue la pregunta.

Al analizar la respuesta, entendimos que quizá la mejor forma de preguntar era ocupando otras palabras, era comenzar con una pregunta sencilla que descendiera otras interrogantes al respecto; por ejemplo, ¿qué prenda de ropa es tu favorita? y comenzar a expandir esa respuesta con conectores como: el por qué, cómo, cuándo y así hasta obtener una respuesta incorrecta, simplemente *llena*.

Este es un ejemplo bastante interesante, sin embargo, hay que traer a esta exposición una de las preguntas más enfocadas, más dirigidas. Esta es una de nuestras preguntas mal formuladas: *¿consideras que el cuerpo femenino está constituido solamente, digamos de forma biológica o influye en él la cultura y la sociedad?*

En este ejemplo notamos errores. La pregunta debería haber sido menos técnica, menos específica. En su lugar, habríamos optado por una pregunta hecha de la siguiente manera: ¿de qué consideras que está hecho el cuerpo humano?, o ¿qué relación hay entre el cuerpo y la naturaleza?, y aún con estos intentos, la pregunta podría dirigirse menos; por ejemplo: ¿tu cuerpo cómo lo describirías en el deporte?, y luego, ¿el de algún (familiar varón)?, en contraste.

Hay más posibilidades de preguntar, estas son un intento menos agresivo de interrogación en entrevistas a profundidad que traten los objetivos de la investigación, pero que se expanda al respecto.

Así mismo, otra de estas observaciones de preguntas y respuestas orientadas, es la contestación de nuestra entrevistada D sobre si considera el acoso sexual como un incentivo para transformar la práctica de vestir; responde con ejemplos de un acto máximo y deplorable de un sistema patriarcal: los feminicidios. Con la respuesta de D se observa que se enmarca en el diálogo, no se pudo expandir por las preguntas de cierta forma “estructuradas”. Otros de estos errores pueden ser fácilmente rastreados por el análisis de las entrevistas.

Ya casi para concluir, hemos de mencionar que aferrarse a una suposición o hipótesis ayuda a guiar la investigación, sí, pero que, muchas de las veces, contrarresta a la misma.

En esta investigación la pregunta un poco difusa a lo largo de los apartados significó incluso, un problema para abordarlo a lo largo del escrito, pues, su resolución se encontró con exactitud al final del subcapítulo *3.2 Análisis de las entrevistas a profundidad*.

En estos apartados se halla el análisis en las respuestas de las entrevistadas de nuestras primera hipótesis, es decir, si considerar que la vestimenta se ve influenciada por la violencia de género, el acoso sexual específicamente.

De las tres entrevistadas, dos de ellas respondieron que sí, consideran que la violencia de género es una limitación para la práctica de vestir, desde su planeación lejos de ser un objeto en sí. En otras palabras, la práctica de vestir influenciada por el acoso sexual desde las perspectiva de nuestras entrevistadas, es, por un lado, la interiorización de un contexto de violencia de género, por otro, una expresión que denota una provocación, y que por ende, es un elemento de excusa para la agresión verbal y física.

Como mencionamos anteriormente, si las preguntas no son cerradamente hechas durante la entrevista a profundidad, especialmente esta clase de preguntas tan importantes como ejes de la propia investigación, caemos nuevamente en dirigir el diálogo y obtener lo que queremos escuchar.

Al analizar las entrevistas a profundidad, incluso al revisar la guía-cuestionario de las preguntas, notamos lo directas que resultaron las preguntas. Nuestro punto de partida fue de esta manera. Terminamos abriéndonos a lo profundo de las narraciones y a intentar por una última vez, una forma más fluida de hacer investigación.

Con el propósito de ratificar, de intentar mejorar una técnica de investigación, se decidió realizar una entrevista más. Con una recomendación y consejo especial y profesional, con un aprendizaje nuevo y como un reto novedoso, hubo una cuarta entrevista como

ejercicio para cerciorarnos del aprendizaje y la posición que debemos tener las personas que entrevistan sobre los narradores de historias.

En primer lugar, la entrevista a profundidad que pretendió ser un trabajo a prueba, se realizó de manera presencial, de cara a cara, con una forma diferente de interacción en donde hubo más que un lenguaje verbal. En segundo lugar, la entrevista a profundidad se llevó a cabo con una persona de confianza. En tercero, la entrevista se efectuó en su hogar.

Este último punto es importante, pues, fue el consejo que la socióloga Carolina Espinoza Luna otorgó para el enriquecimiento de las entrevistas. Durante esta, noté la diferencia con las anteriores; en primer lugar porque, habíamos tenido la experiencia de qué preguntar, y sobre todo, cómo hacerlo para que respondiera de una forma grande y larga, sin embargo, sin perder el hilo del objetivo de nuestra investigación.

La entrevistada K2 se notó relajada luego de unos minutos. Llegó un punto en el que simplemente se acostó en su cama luego de mostrar su closet abiertamente. Y contó historias de su vestimenta, de lo que le gusta usar.

Contó, asimismo, las prendas esenciales de su guardarropa, las mostró y observamos que había historias detrás de las prendas. Por ejemplo, comentó que a su madre le gustaba vestirla con vestidos. A ella nunca le gustó. Y que sus prendas indispensables son los tenis, y, los pantalones ceñidos, la ropa negra, la ropa blanca por su uso básico.

En este lugar pedimos a la entrevistada K2 que nos mostrara su closet y lo hizo. Y observamos no sólo la ropa, sino en general los ornamentos de adorno que envuelven a un cuerpo enteramente. Desde el cabello y los cepillos, la ligas o las planchas para pelo y con ellos la forma en que le gusta peinarlo a diario, hasta los pies, a los cuales los cubre con tenis blancos específicamente; no zapatillas, no flats, no botas, tenis y tenis blancos.

Como resultado de este ejercicio, encontramos una mayor fluidez en la conversación, encontramos posturas menos rígidas y cuerpos más confiados, movibles, exagerados por la espontaneidad, risas durante la grabación y lo demuestran las historias que narra la entrevistada siendo o no intereses para la investigación.

Concluimos con esta nueva forma de entrevistas, que las preguntas son la clave para desarrollar una provechosa entrevista y que la confianza entre investigador e informante son fructíferas para el desarrollo de la misma. Abordar un tema con una interrogante y que ésta sea posible mantenerla para darle resolución sin dirección durante el transcurso de la entrevista es necesario.

Así que, la entrevista a profundidad como referente empírico en esta investigación se volvió una fuente de aprendizaje, como una forma larga de continuar con la formación

profesional, pero, ante todo, una forma de comprender mediante una narración, mediante las historias o las experiencias a la persona desde su posición como actor social.

Rescatar instituciones, relaciones, espacios; a la vez que precisamos fechas, lugares e interacciones sociales. Es aquí donde se encuentra el verdadero trabajo analítico de nuestra investigación.

En conclusión:

1. La práctica de vestir en mujeres universitarias sí presenta una alteración o limitación por el acoso sexual (violencia de género) al menos en el estudio enfocado y analizado de las tres entrevistas a profundidad realizadas para esta investigación.
2. La práctica de vestir corresponde a un aprendizaje de género desde su producción, nace en un organización social heteronormativa; es una práctica con normas implícitas que genera saberes que tienen género y clase social; por otro lado, tiene relación con el poder en la forma en que éste representa la capacidad de un sujeto de disponer de recursos materiales y simbólicos lo que corresponde a considerar la vestimenta como una práctica cultural y social, plural, de dimensiones interseccionales; y por último, es una práctica dirigida al cuerpo, y el cuerpo es una de las fuentes más importantes para conocer el mundo, para insertarse en él y para posicionarse activamente sobre muchas realidades.
3. La práctica de vestir es cotidiana, la realizan casi todos los seres humanos y está atravesada por todas las dimensiones relacionales (individuales, sociales y culturales) de esta cotidianidad.
4. La práctica de vestir se encuentra en el plano de lo íntimo y lo público. Es una práctica propia, (nuestra) pero dirigida al flujo social (a lo otro) (ocurre, se hace o se repite todos los días)
5. La vestimenta es preparada para situaciones sociales que la ajustan a maneras correctas e incorrectas de presentarse.
6. La práctica de vestir es una técnica y un aprendizaje proveniente de las condición de existencia, de las condiciones estructurales, del cuerpo que se viste.
7. Por último, la vestimenta es una práctica que a partir del conocimiento de lo otro va dirigida a expansiones sociales.

### Guión - entrevista

Solicitar permiso para grabar la plática-entrevista

#### Dudas y aclaraciones:

- ¿Qué es lo que hago?
- ¿Por qué lo hago?
- ¿Qué dudas tiene (ella) respecto a la entrevista
- ¿Tiene algún inconveniente?

Debo mencionar que las cosas dichas (la información) no serán divulgadas. Todo quedará como información confidencial. Y de forma anónima si lo prefriere.

#### Preguntas para comenzar la entrevista:

- 1.- ¿Qué opinas de la ropa? ¿Piensas que la ropa dice algo de nosotros?
- 2.- ¿Qué es lo primero que observas en una persona?
  - Por ejemplo, la persona que te gusta. De tus amigos. De tu pareja etc.
  - Independientemente a las emociones que le haga sentir. Buscar una respuesta material.
  - Mira el cuerpo o la ropa, la cara o qué.
- 3.- ¿Has cambiado alguna prenda de vestir por una situación en específico?
- 4.- ¿Alguna prenda de vestir te ha hecho sentir incómoda?
  - La talla, el tamaño de la prenda, que la hayan juzgado, etc.
- 5.- ¿Has oído o te han dicho que la ropa que usas no es adecuada para ti?
  - Por la forma de su cuerpo
  - Por la edad que tiene
  - Por el lugar al que acude

#### Cuerpo:

1. - ¿Consideras que el cuerpo femenino está constituido de forma solamente biológica?
  - Qué otras cosas influyen en él: pedir ejemplos: cultura-sociedad
  - (Si hay asimilación de la dominación masculina. Desde dónde responde y mira su condición "femenina")
- 2.- ¿Crees que hay características específicamente (sexuadas, socializadas) para los cuerpos? ¿Qué características?
- 3.- ¿Puedes mencionar actividades que sean particularmente para la mujer o para el hombre?
- 4.- ¿En esas prácticas encuentras inconvenientes ? (si es así, cuáles)

5.- ¿Qué objetos o cosas consideras que le corresponden a cada sexo?

6.- ¿El cuerpo femenino tiene una carga social más pesada que el masculino?

- En tanto a reglas o códigos del comportamiento (de la vestimenta por ejemplo)
- Insistir en un ejemplo

7.- ¿Alguien te ha expresado la idea de tener más derecho sobre tu cuerpo que tu?

### **Ámbito Político:**

1.- ¿Usualmente cómo prefieres vestir?

Ejemplos: de forma cómoda, sencilla, elegante.

2.- ¿Vistes de esa forma por una razón en específico?

Para el trabajo, para la escuela, para el día a día, etc.

3.- ¿Tienes específicas formas de vestir para una ocasión particular?

Pedir un ejemplo

5.- ¿Consideras que hay reglas “indirectas” para que una mujer vista de cierta forma?

Pedir un ejemplo.

### **La vestimenta como capacidad/ Código - Conocimiento: habitus. (¿Poder?)**

1.- Consideremos que la mujer puede hacer muchas cosas, y otras no: como lo que puede o no puedo hacer: si es así ¿respecto a la forma de vestir, la mujer tienes más limitaciones?

- ¿Existen códigos que indirectamente las mujeres asumen para vestir de una forma específica?

2.- ¿Qué debemos de considerar - nosotras como mujeres- a la hora de elegir nuestra vestimenta del día?

- (Indagar: limitaciones, privaciones. Espacios, lugares: horarios, largo-ancho de prenda, escote por ejemplo) Esto se refleja en preguntas en las siguiente preg :

3.- ¿Qué tanta atención le otorgas a tu manera de vestir?

- ¿Qué es lo primero que contemplas para vestirte?

4.- ¿Piensas que es importante cuidar la forma de vestir?

- Indagar más en este tema: por qué, qué tiene que decir de ello. Depende la respuesta

5.- ¿Podrías darme un ejemplo de cómo te vestirías para una cena familiar y una fiesta con amigos?  
(Sabré si hay un conocimiento en esto)

### **Dominación:**

#### **Dominación simbólica y violencia**

- 1.- ¿Has sido víctima de alguna agresión o violencia de cualquier tipo?
- 2.- ¿Alguna vez alguien ha intentado propasarse contigo?
  - ¿Quién? Sujetos, lugar.
- 3.- ¿Has tenido alguna relación en la que te hayan prohibido vestir de una forma en particular?
- 4.- ¿La familia o amigos te han prohibido o te han hecho algún reclamo por tu forma de vestir?

**Acoso sexual :**

- 1.- ¿Crees que tu forma de vestir ha afectado tu cotidianidad en algunas circunstancias?
- 2.- ¿Consideras que la manera de vestir es un criterio que la sociedad usa para juzgar a las personas, las mujeres específicamente?
  - ¿Has pensado que tu forma de vestir afecta la forma en que te ven los demás?
  - ¿Alguien te ha juzgado por tu forma de vestir?
- 3.- ¿Alguien o algo te ha hecho sentir incómoda por la forma en la que has estado vestida?
- 4.- ¿Han intentado excederse hacia ti por la manera en la que vestías?
  - ¿Te han hecho saber que ha sido por ello?
  - ¿En qué lugares has experimentado o sufrido tal acontecimiento?
  - Intentar encontrar sujetos o zonas de la agresión: la hora del día, profesión del sujeto que agrede, edad etc.
- 5.- Las agresiones que has recibido ¿han limitado tu forma de vestir?
  - ¿Te has sentido insegura en la calles o algún otro lugar por la forma en la que vistes?
  - ¿Eso te ha llevado a cambiar tu estilo de vestir o prendas en particular de tu vestimenta?

**Para finalizar:**

- Preguntar si gusta agregar algo más del tema.
- Si han surgido nuevas dudas hasta ahora de lo que hemos platicado
- Cómo se ha sentido hasta ahora

Debo reafirmar que lo que hemos compartido no será divulgado con fines de lucro y a la vez agradecer por su tiempo.

## Bibliografía

Andrade, Sánchez, Eduardo, “Concepto de política”, en, *Introducción a la ciencia política*, Oxford University pres, México, 1990.

Beauvoir, de Simone, “Capítulo VII”, en, *El segundo sexo*, Ediciones cátedra, Madrid, 2005.

Bourdieu, Pierre, “Espacio social y poder simbólico”, en, *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.

Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Buenos Aires, 1998.

Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.

Bourdieu, Pierre, “La economía de las prácticas”, en, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Grupo Santillan de Ediciones, Madrid, 1998.

Bourdieu, Pierre, *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

Brom, Juan, “Esbozo de historia universal”, Grijalbo, México, 2009.

Cué Cánovas, Agustín, “Historia social y económica de México. 1521-1585”, Editorial Trillas, México 1983.

Douglas, Mary, “Los dos cuerpos”, en, *Símbolos naturales*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Entwistle, Joanne, *El Cuerpo y la Moda. Una visión sociológica*, Barcelona, Paidós, 2000.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Fábula tusquets editores, 2005.

Foucault, Michel, “Moral y práctica en sí”, en, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 2003.

Foucault, Michel, “Poder cuerpo”, en, *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta Seseña, España, 1979.

Gaytan, Patricia, *Del piropo al desencanto: un estudio sociológico*, UAM, México, 2009.

Gil, Rodríguez Eva Patricia, Lloret, Ayt Imma, *La violencia de género*, Editorial UCO, 2007, Barcelona.

Gil Sánchez, Florescano, “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808”, en, *Historia general de México. 1*, El Colegio de México, México, 1987.

Ginsburg, Madeline “La historia de los textiles”, Libsa, Madrid, 1992.

Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorroutu, Buenos Aires, 2001.

Guiddens, Anthony, “¿Qué es sociología?”, en, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Infante Vargas Lucrecia, Maza Pesqueira Adriana y Santillán Esqueda Martha, “Estado y marcos normativos. Transgresiones, control social identidad femenina”, en, *Lo personal es político. Mujeres en la construcción del ámbito público en México, siglos XIX Y XX*, Nueva Alianza, México, 2016.

Lamas, Martha, “Cuerpo, diferencia sexual y género”, en, *Diferencia sexual y género*, Taurus, México 2002.

LeBreton, David, Capítulo VI, en, *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.

Lipovetsky, Gilles, “El boom de la belleza”, en, *La tercera mujer*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.

Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990.

Lira, Andrés y Muro Luis et.al., “El siglo de la integración”, en, *Historia general de México. 1*, El Colegio de México, México, 1987.

Lira, Andrés y Muro Luis et.al., “El siglo de la integración”, en, *Historia general de México. 1*, El Colegio de México, México, 1987.

Millet, Kate, “Teoría de la política sexual”, en, *Política sexual*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.

Moreno Toscana, Alejandra, “El siglo de la conquista”, en, *Historia general de México 1*, Colegio de México, México, 1976.

Riello, Giorgio, “Los orígenes de la moda: la corte y la ciudad entre la Edad Media y la Edad Moderna”, en, *Breve historia de la moda. Desde la Edad Media hasta la actualidad*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2016.

Serret, Estela, “Género simbólico y género binario”, en, *El género y lo simbólico: la constitución imaginaria de la identidad femenina*, UAM Azcapotzalco, México, 2001.

Taylor, S.J, Bogdan, R, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós, 1987.

Turner, Bryan, *El cuerpo y la sociedad*, Fondo de cultura económica, México, 1989.

#### **Artículos:**

Expósito, Francisca, (2011). Violencia de Género. *Dialnet*. 20-25.

Calderone, Mónica, (2004). Sobre Violencia Simbólica en Pierre Bourdieu. *La trama de la comunicación*. 1- 9.

María Elena, Del Valle Mejía, “Aproximación a la indumentaria como símbolo cultural: Un recorrido Histórico”, *Revista de Comunicación de la SEECI*, núm. 16, Julio 2008, <https://www.redalyc.org/pdf/5235/523552802003.pdf>

Zambrini, Laura, Modos de vestir e identidades de género. Reflexiones sobre las marcas culturales en el cuerpo. XXXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

#### **Artículos de internet:**

Ayús Reyes, R., & Eroza Solana, E. (2007). El cuerpo y las ciencias sociales. *Revista Pueblos Y Fronteras Digital*, 2(4), 1–56. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.217>

Montero, Leída (2018). La construcción sociosimbólica del cuerpo de la mujer: hurgando los recodos de la historia. Universidad de Carabobo, 75-81. <http://servicio.bc.uc.edu.ve/fcs/cysv16n2/art09.pdf>

Puleo, Alicia, Lo personal es político: surgimiento del feminismo radical. Kate Millet, en, *Mujeres en Red. El periorido feministas*, 2010-2011.

Roberto, Vilchis Silva, Puala, Flores de los Reyes, et. al. (2008). Historia y presencia del vestido en el México Prehispánico. Recuperado de <https://www.fcas.mx/wp-content/uploads/2017/10/20.-Vestido.pdf>

#### **Revistas digitales:**

Ayús Reyes, Ramfis, Eroza Solana, Enrique El cuerpo y las ciencias sociales. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* [en línea]. 2007, (4), 0[fecha de Consulta 19 de Febrero de 2022]. ISSN: 1870-4115. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90600403>

Beaud, S. (2018). El uso de la entrevista en las ciencias sociales. En defensa de la entrevista etnográfica. *Revista Colombiana De Antropología*, 54(1), 175–218. Disponible en <https://doi.org/10.22380/2539472X.388>

Cecilia, Moreira, “Entre lo íntimo y lo público. La vestimenta en la ciudad de Córdoba a finales del siglo XVIII”. *Fronteras de la historia*, Instituto colombiano de antropología e historia, vol. 15, 2, 2010. Disponible <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83317305007>

García-Acevedo (2016). Relación Alma-Cuerpo: el dualismo cartesiano y la refutación Kantiana. *Revista sin fundamento*.(179). Disponible en [https://revistas.unilivre.edu.co/index.php/sin\\_fundamento/article/view/3595/2992](https://revistas.unilivre.edu.co/index.php/sin_fundamento/article/view/3595/2992)

Pidera Guillén, Nancy (2004) Relaciones de poder: leyendo a Foucault, desde la perspectiva de género. Revista de Ciencias Sociales, vol. IV, núm. 106, pp.123-142. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15310610>

**Ensayos:**

Miguel, L. (2011). *Política y Poder. La construcción política de la realidad*. Punta Arenas, Chile

**Tesis:**

Olvera Aldana, Fabiola. (2012). "La moda : determinante social para el consumo". (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, México. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/402008>

Zavala Mejía Lilia & Teresa León Martínez Claudia. (2017) Percepción en mujeres universitarias acerca del acoso sexual en espacios públicos. Universidad Autónoma Del Estado De Hidalgo Instituto De Ciencias Sociales Y Humanidades.

**Enciclopedia:**

Enciclopedia Historia Universal, 2a de. Barcelona, Grupo editorial Oceano, 1990, 2 v.

**Diccionario en línea:**

Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [31, enero, 2022].