

¿*Habitus* del vestir? Una exploración teórica desde el cuerpo y las emociones¹

Marisol Vélez Guzmán²
Genaro Zalpa Ramírez³

Resumen

Este artículo consiste en ubicar teóricamente el concepto *habitus* en la temática del vestir, tomando como mediador al cuerpo. A partir de la definición de *habitus* como sociedad incorporada, interpretamos al cuerpo como un ser social que ha adoptado como segunda naturaleza esquemas de percepción, pensamiento, acción y emoción con los que habita y descifra el mundo. Integramos las emociones en esta definición de *habitus* debido a la importancia que el mismo Bourdieu les atribuye, también por las similitudes entre la sociología de las emociones y la teoría bourdiana en cuanto a la definición del cuerpo y, sobre todo, porque las prácticas del vestir suelen expresarse como emociones de agrado o desagrado sobre la vestimenta. Con base en estas reflexiones puede decirse que (i) en conjunto con modificaciones corporales y posturales, el vestir se constituye como representación simbólica de las condiciones de existencia; (ii) el gusto y las emociones, como esquemas de clasificación, delimitan las prácticas del vestir a las coherentes con el grupo social al que se pertenece; (iii) la distancia entre el cuerpo ideal (usualmente impuesto por grupos dominantes) y el cuerpo real, representa una lucha por la imposición de poder simbólico mediante modificaciones corporales, como la vestimenta.

Palabras Clave

Bourdieu, *habitus*, vestir, cuerpo, emociones

Habitus of dressing? A theoretical exploration from the body and emotions

Abstract

The aim of this paper is to theoretically locate the concept *habitus* in the subject of dressing, using the body as a mediator. Conceiving the *habitus* as an incorporated society, we interpret that the body, as a social creature, has adopted as a second nature schemes of perception, thought, action and emotion through which it inhabits and deciphers the world. We integrate the emotions in this definition of *habitus* because of the importance attributed to them by Bourdieu himself, and because of

¹ Artículo de reflexión postulado el 18 de noviembre de 2020 y aceptado para publicación el 15 de abril de 2021

² Universidad Autónoma de Aguascalientes. CORREO: mari.veguz@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8717-2312>

³ Universidad Autónoma de Aguascalientes. CORREO: gzalpa@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3290-586X>

the similarities between the sociology of emotions and Bourdieu's theory of the body. Also, and above all, because dressing practices are usually labeled by emotional expressions of like or dislike. Thus, it can be said that: (i) in conjunction with bodily and postural modifications, dressing is constituted as a symbolic representation of the conditions of existence; (ii) taste and emotions, as classification schemes, delimit the practices of dressing to those coherent with the social group to which one belongs; (iii) the distance between the ideal body (usually imposed by dominant groups) and the real body, represents a struggle for the imposition of symbolic power through bodily modifications by means of dressing.

Keywords

Bourdieu, *habitus*, dressing, body, emotions.

Sumario

1. Introducción / 2. El *habitus* como historia incorporada / 3. El *habitus* y el giro afectivo / 4. Hacia un *habitus* del vestir / 5. Apreciaciones finales / 6. Bibliografía

1. Introducción ⁴

Como concepto central en la teoría sociológica de Bourdieu, el *habitus*⁵ puede ser de utilidad para comprender todas las prácticas o, mejor dicho, la lógica práctica que guía a los agentes sociales en su vida cotidiana. Al aplicar este concepto específicamente a la práctica del vestir, destaca el papel central que juega el cuerpo en la definición de *habitus* como historia incorporada y en el vestir en tanto prácticas de modificación corporal.

Con base en lo anterior, exploramos la relación entre *habitus* y cuerpo desde una perspectiva merleau-pontiana que nos permita comprender cómo es que para Bourdieu “nuestra comprensión misma es comprensión *incorporada*, hecha carne, es *historia hecha cuerpo*”,⁶ y la forma en que mediante el *habitus* se superan divisiones dicotómicas tradicionales como sujeto/objeto o mente/materia.⁷

Puesto que el *habitus* es una forma de comprender las prácticas sin basarse en la elección racional, la relación *habitus*-cuerpo también nos sirve para pensar las

⁴ Este artículo forma parte de una investigación doctoral centrada en el *habitus* del vestir.

⁵ Cabe enfatizar que el *habitus*, como todos los conceptos con los que se intenta comprender la realidad, es una construcción teórica y metodológica que no tiene por qué existir en la mente de los agentes; se trata de la interpretación del investigador ante referencias teóricas y datos empíricos.

⁶ Baranger, Denis, *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, 2ª ed., Argentina, Posadas, 2012, p. 27

⁷ Schäfer, Heinrich Wilhelm, *HabitusAnalysis 1: Epistemology and language*, Alemania, Springer VS, 2015, pp. 25-293.

prácticas a partir de las emociones. Si bien sociólogos como Weber o Parsons ya reconocían la existencia e importancia de las emociones, durante mucho tiempo el enfoque de los estudios sociales se limitó al estudio de la acción racional. Esto cambió en la década de los ochenta del siglo XX cuando, a partir de lo que se ha conocido como giro afectivo, el análisis de las emociones y los afectos comenzó a tomar relevancia. Si bien, es cierto que Bourdieu nunca hizo una sociología de las emociones como tal, estas tampoco estuvieron ausentes en sus reflexiones, de hecho, en el caso del vestir, son uno de los *habitus*-esquemas con los que los agentes sociales definen su vestimenta. Todos estos puntos nos llevan a una reflexión específica sobre la relación *habitus*-cuerpo-vestir, tomando en consideración las emociones.

2. El *habitus* como historia incorporada

Para profundizar en la definición de *habitus* como “historia incorporada, naturalizada”⁸ partimos de su antecedente en la forma de *hexis* aristotélica. Para Aristóteles, la *hexis* es una cualidad relacionada con la virtud, un modo de ser o una disposición⁹ adquirida por la costumbre más que por la enseñanza, por lo que su adquisición es no reflexiva.¹⁰

En este sentido, el concepto *habitus* hace referencia a la naturaleza o algo que se ha naturalizado, pero esto que se ha naturalizado son esquemas de percepción, pensamiento y acción que han sido adquiridos y aprehendidos como propios e incuestionables¹¹ y que difícilmente podrán ser doblegados por la consciencia.¹² En este contexto, la posición del cuerpo en el espacio social es lo que delimita las experiencias y que, por lo tanto, influye en los esquemas con los que se habita el mundo, pues el cuerpo y su movimiento delinean la manera de acceder al mundo y conocer los objetos que lo habitan.

⁸ Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, México, Siglo XXI editores, 2007, p. 91

⁹ En este sentido, la *dis-posición* consiste en ubicarse respecto a algo, según un lugar, potencia o forma. Véase Aguilar, Omar, "El *habitus* y la producción de disposiciones", *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales*, volumen 9, número 13, 2017, pp. 271-289.

¹⁰ Galak, Eduardo, "Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?" *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, Argentina, 2010.

¹¹ Bourdieu, El sentido... Op. Cit.

¹² Dukuen, Juan, *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu: Una crítica desde la fenomenología de Merleau-Ponty*, Argentina, Editorial Biblos, 2018.

Esta concepción de la corporalidad en Bourdieu está inspirada en las nociones sobre el cuerpo desarrolladas en la fenomenología de Merleau Ponty,¹³ para quien la experiencia no depende de la conciencia o de la mente, sino del ser-en-el-mundo, pues el cuerpo (mediante los sentidos, pero más allá de ellos¹⁴), es el medio por el cual el mundo es percibido, sentido y apreciado. Cabe destacar que, desde esta perspectiva, la relación cuerpo-mundo es indisociable, porque es imposible determinar el límite entre ambos.

Por otra parte, el mundo que el agente habita está formado por objetos, pero también por los otros seres humanos que residen en él, de tal forma que

En realidad, el otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva no posee unos límites definidos, porque espontáneamente se desliza en la del otro y porque ambas son conjuntamente recogidas en un solo mundo en el que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción.¹⁵

Así, el cuerpo propio y el cuerpo del otro se entrelazan intersubjetivamente en una comunidad, en la que pueden establecerse nociones compartidas de afectividad, atracción o repulsión.¹⁶

De esta manera, los cuerpos se circunscriben en dos modos de ser: (a) el ser en sí, o sea “como objeto expuesto en el espacio”,¹⁷ o más específicamente como cuerpo “para exponerse en la comunidad”¹⁸ y (b) el cuerpo para sí, que se refiere al ser de la conciencia¹⁹ es decir, para su propia individualidad.²⁰

Al introducir la perspectiva merleau-pontiana en la relación cuerpo-mundo, Bourdieu afirma que las prácticas pueden pensarse más allá de la relación de un ser

¹³ Dukuen, Op. Cit.

¹⁴ “La percepción deviene una ‘interpretación’ de los signos que la sensibilidad va proporcionando en conformidad con los *estímulos* corporales, una ‘hipótesis’ que el espíritu hace para ‘explicarse’ sus impresiones”, en Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducido por Jem Cabanes, España, Editorial Planeta, 1993, p. 55.

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Ibíd.*, p. 365

¹⁶ Ferrada-Sullivan, Jorge. "Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty", *Cinta de moebio*, volumen 65, 2019, pp. 159-166.

¹⁷ Merleau-Ponty, Op. Cit., p. 361.

¹⁸ Ferrada-Sullivan, Op. Cit., p. 161.

¹⁹ Merleau-Ponty, Op. Cit.

²⁰ Ferrada-Sullivan, Op. Cit.

consciente con un mundo objetivado. Los agentes no pueden establecer una distancia objetivadora con el mundo, porque para ellos aparece como natural

La relación con el mundo es una relación de presencia en el mundo, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer al mundo, de estar poseído por él, en la que ni el agente ni el objeto se plantean como tales.²¹

Es decir, los agentes pertenecen al mundo y este pertenece a ellos en una forma de familiaridad, que sólo puede comprenderse mediante el sentido práctico de los *habitus*. De esta forma “Bourdieu vuelve a la descripción de la ‘actitud natural’ [...] de los actores como un elemento importante de la realidad social. Sin embargo, transforma el concepto de Schütz. Lo entiende como una ‘dialéctica’ de objetivación y encarnación”.²²

De acuerdo con Baranger,²³ esta perspectiva es la que ayuda a Bourdieu a superar las dicotomías mente/materia (o mente/cuerpo) y sujeto/objeto que, a partir del dualismo cartesiano, habían dominado la forma de analizar y comprender el mundo.²⁴ Por ejemplo, en cuanto al estudio del mundo social, las teorías mecanicistas y deterministas privilegian al objeto (que se impone al sujeto), por otra parte las teorías de elección racional se enfocan en los actos de pensamiento calculado y consciente, dando primicia a la mente, mientras, el constructivismo se basa demasiado en el sujeto.²⁵ Sin embargo, Baranger enfatiza que la dificultad en la superación de dichas dicotomías es tal que “no existe posibilidad alguna de ubicarse en un ‘justo medio’. Para sustraerse a esta alternativa mortal Bourdieu opta por desplazarse ‘hacia el costado’²⁶ y al desplazarse hacia el costado Bourdieu afirma que

los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento

²¹ Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, traducido por Thomas Kauf, España, Editorial Anagrama, 1999, p. 186

²² Schäfer, Op. Cit., p. 85, traducción propia.

²³ Baranger, Op. Cit.

²⁴ Schäfer, Op. Cit., pp. 25-293.

²⁵ Baranger, Op. Cit.

²⁶ Baranger, *Ibíd.*, p. 38.

práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen.²⁷

Es decir, la superación de las dicotomías objeto/sujeto se da en dos movimientos que en cierta forma ya hemos abordado aquí.

El primer movimiento consiste en que, ante la imposibilidad de situar un límite entre cuerpo y mundo, se puede pensar que la coherencia extraordinaria entre la posición del agente en el espacio social y sus prácticas, emociones y expectativas, se debe a que el mundo social se hace cuerpo mediante los *habitus*: esquemas de percepción, pensamiento y acción que, incorporados desde la infancia a partir de las experiencias del agente en el mundo social, regulan las formas de habitar el mundo sin determinarlas. En otras palabras, la coexistencia entre cuerpo y mundo o entre la historia de los cuerpos y la historia de las cosas,²⁸ se debe a que existe una relación dialéctica entre las estructuras y los agentes, en la que el *habitus* aparece como concepto mediador.²⁹

El segundo movimiento consiste en que, al percibir el mundo como evidente, las prácticas se desarrollan de forma pre-reflexiva³⁰ mediante el sentido práctico de los *habitus*, que históricamente adaptados al entorno, se conforman como las lógicas a partir de las cuales se generan una infinidad de prácticas sin la necesidad de un cálculo racional en cada momento de la vida.³¹ Esto no quiere decir que el cálculo racional esté ausente, sin embargo el sentido práctico se constituye como la forma en que se dan la mayor parte de las prácticas, es decir, la mayor parte del tiempo el agente no opera racionalmente, sino razonablemente.

²⁷ Bourdieu, *Meditaciones...* Op. Cit., p. 193

²⁸ Galak, Op. Cit.

²⁹ Zalpa Ramírez, Genaro, "El Habitus: propuesta metodológica", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Colima, volumen 24, número 28, invierno 2018, pp. 43-63. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6731023>

³⁰ Dukuen, Op. Cit.

³¹ Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *Respuestas: por una antropología reflexiva*, traducido por Hélène Levesque Dion, México, Editorial Grijalbo, 1995, pp. 63-97

Debido a las críticas e interpretaciones deterministas que suelen acompañar al *habitus*, cabe enfatizar que este concepto “permite pensar la determinación estructural sin caer en el mecanicismo, y la gran diversidad de prácticas de los agentes sin caer en el individualismo”,³² es decir, que el carácter pre-reflexivo de los *habitus* no debe confundirse con una imposición determinista sobre los agentes, quienes a partir de ciertas lógicas dan cabida a la inventiva y la improvisación de un sinfín de prácticas. Puede decirse que “a todos los niveles ejerce la misma función, la de ‘prestar’ a los movimientos instantáneos de la espontaneidad un poco de acción renovable y de existencia independiente”,³³ lo que permite comprender el concepto *habitus* tanto arte de la invención, como estructura-estructurante-estructurada.³⁴

3. El *habitus* y el giro afectivo

La perspectiva del *habitus* como sociedad incorporada y el hecho de que Bourdieu lo ideó como una forma de comprender las prácticas de sentido común, dejando de lado las de elección racional, lo ha convertido en un concepto útil dentro de la sociología de las emociones.³⁵

El giro hacia la emoción y la afectividad, denominado giro afectivo, puede definirse como “un cambio en la concepción del afecto que ha venido a modificar la producción de conocimiento y la lógica misma de las disciplinas”.³⁶ El giro hacia las emociones implica un trasfondo feminista, posmodernista y descolonial pues estas corrientes, al cuestionar “la tradición epistemológica cartesiana que entroniza la razón a expensas del cuerpo”,³⁷ apuntan a un nuevo entendimiento de la vida social. Además de esto, el creciente interés por el estudio de las emociones sería imposible

³² Zalpa, Op. Cit., p. 48.

³³ Merleau-Ponty, Op. Cit., p. 164

³⁴ Bourdieu, *El sentido...* Op. Cit.

³⁵ Cedillo, Priscila, Sabido Ramos, Olga y Galindo, Jorge, “Habitus: una estrategia teórico-metodológica para la investigación del cuerpo y la afectividad” en Payá, Victor y Rivera, Jiovani (coord.), *Sociología etnográfica: sobre el uso crítico de la teoría y los métodos de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores Acatlán, pp. 115-119

³⁶ Lara, Alí y Enciso Domínguez, Giazú, “El Giro Afectivo”, Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social, Barcelona, volumen 13, número 3, 2013, p. 102

³⁷ López González de Ordeña, Helena, “Prólogo”, en Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, traducido por Cecilia Olivares Mansuy, México, UNAM, 2015, p. 11

si no existiera lo que Ariza³⁸ ha llamado la “emocionalización” de la vida pública, que se opone a la racionalidad dominante durante la modernidad.

En los estudios de las emociones el cuerpo aparece como un elemento crucial, pero no se hace referencia a él como un componente meramente biológico en el que se generan emociones mediante glándulas y procesos neurológicos. El enfoque transdisciplinario de este tipo de estudios implica pensarlo como un organismo en constante transformación, es decir, como proceso, y como un ser bio-psico-social.³⁹

La idea del cuerpo-como-proceso se debe a que es afectado por situaciones externas que le generan emociones pero que, con su reacción, también puede afectar su entorno. Cabe señalar que para algunos autores existe una distinción entre la emoción y la afectividad, pues mientras esta última se refiere a que el cuerpo se ve afectado por el exterior, las emociones se dan al interior del mismo. Sin embargo, al igual que Lara y Enciso,⁴⁰ en este texto ambos conceptos son tomados como parte de un solo proceso, en el que elementos externos afectan al cuerpo y por lo tanto en él se generan emociones que afectan hacia el exterior. En resumen, el cuerpo puede entenderse como un proceso dialéctico entre un organismo biológico y el medio natural y social, es decir se trata de un “cuerpo-como-proceso de mediación biológica que participa de la co-emergencia del afecto”.⁴¹

En este sentido, las emociones y afectos generados por la interacción con el medio social parten de la relación que se establece entre el cuerpo del yo y el cuerpo del otro; la gama de emociones resultantes de esta interacción depende del estatus del cuerpo del otro, ante el yo o el nosotros. Por ejemplo, el extraño puede generar miedo,⁴² el miedo a perder lo amado por culpa del extraño puede generar odio⁴³ y la vergüenza es “esa emoción contraproducente que surge cuando el dominado

³⁸ Ariza, Marina “La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social”, en Ariza, Marina (coord.), *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social e interdisciplina*, México, UNAM, 2016, pp. 7-34.

³⁹ Lara y Enciso, Op. Cit.

⁴⁰ Lara y Enciso, *Ibíd.*

⁴¹ Lara y Enciso, *Ibíd.*, p. 104.

⁴² De la O, Rodrigo, “Miedos y fenómeno de la piratería en el Golfo-Caribe durante el siglo XVI. Un ensayo de aproximación”, *Historiela. Revista de historia regional y local*, volumen 11, número 22, julio-diciembre, 2019, pp. 267-300.

⁴³ Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, traducido por Cecilia Olivares Mansuy, México, UNAM, 2015.

acaba por percibirse a sí mismo a través de los ojos del dominante".⁴⁴ Pero el cuerpo del otro también puede ser percibido como un ser amado, objeto de cariño y deseo.⁴⁵

Una vez señalado esto, puede decirse que la relación entre la teoría bourdiana y la sociología de las emociones radica en que: (a) El cuerpo es concebido como un proceso, un organismo en constante transformación respecto a su entorno, no como un ser meramente biológico, es decir, el cuerpo puede ser afectado y afectar su entorno debido a la relación dialéctica que guarda con el mundo. (b) Si bien las características físicas forman parte de las condiciones que provocan ciertas emociones respecto al otro, en realidad la percepción que se tiene de él es consecuencia de una interpretación culturalmente mediada. (c) Cabe señalar que las emociones no se instalan solamente en los cuerpos, sino que también pueden reflejarse en los objetos sin que residan realmente en ellos, sino en el afecto de su circulación y contacto.⁴⁶ Por ejemplo, la incomodidad o vergüenza que puede generar el uso de una vestimenta inadecuada para cierta ocasión no reside en las prendas como objeto, sino en el valor que adquieren en cierto entorno social. (d) En ambos casos (el del cuerpo del otro y el de los objetos) las emociones son resultado de los esquemas con los que los agentes configuran formas de pensar, percibir, gustar y sentir el mundo externo. Estos esquemas han sido incorporados con base en experiencias pasadas; Bourdieu⁴⁷ se refiere a ellos como *habitus* y Ahmed⁴⁸ los denomina visión cognitiva de las emociones.

Como ya hemos mencionado, tras abandonar su análisis sobre las estructuras temporales de la vida afectiva, Bourdieu nunca se dedicó explícitamente al desarrollo de una sociología de las emociones, sin embargo las emociones siempre estuvieron presentes en sus análisis. Así, tras afirmar que el cuerpo está obligado

⁴⁴ Wacquant, Loïc. "Adentrarse en el campo con Bourdieu", *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, traducido por Ana Useros, número 20, 2012, p. 52.

⁴⁵ Ackerman, Diane, *Una historia natural del amor*, traducido por Susana Camps, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 131-177.

⁴⁶ Véase Bourdieu, Pierre, *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, traducido por Ma. Del Carmen Ruiz de Elvira, España, Editorial Taurus, 1988 y Ahmed, Op. Cit. Ahmed, Op. Cit.

⁴⁷ Bourdieu, El sentido... Op. Cit.

⁴⁸ Ahmed, Op. Cit.

a tomar en serio el mundo y que no hay cosa más seria que la emoción, este autor añade:

Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que *siempre otorga un lugar destacado a la afectividad* y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social.⁴⁹

La importancia de las emociones en la teoría bourdiana es tal, que Wacquant⁵⁰ afirma que el *habitus* cuenta con un componente afectivo, pues los afectos y las emociones llevan a movilizar recursos en favor de un interés. En otras palabras, el factor afectivo y emocional (socioculturalmente mediado) se conforma como un esquema que lleva a invertir tiempo y esfuerzo en adquirir productos o desarrollar habilidades que pueden ser apreciadas en un campo.

Bajo esta perspectiva Wetherell afirma que el *habitus* se ha convertido en una “respuesta dominante y generalizada a las preguntas sobre el ordenamiento social de los fenómenos afectivos”.⁵¹ La incursión de la teoría bourdiana en la sociología de las emociones ha sido tal, que incluso se ha llegado a hablar de campos y *habitus* emocionales,⁵² sin embargo cabe enfatizar que explorar las emociones desde el esquema teórico de Bourdieu, sólo puede lograrse desde la perspectiva más merleau-pontiana del mismo.⁵³

4. Hacia un *habitus* del vestir

El rodeo que hemos dado por el cuerpo y las emociones para la construcción teórica de un *habitus* del vestir tiene dos razones.

La primera es que al definir el vestir como prácticas de modificación corporal externa y temporal⁵⁴, se vuelve necesario explorar la relación del *habitus* con el

⁴⁹ Bourdieu, Meditaciones... Op. Cit., p. 186, cursivas nuestras

⁵⁰ Para este autor el *habitus* cuenta con los componentes cognitivo (la forma en que el agente percibe el mundo), conativo (motricidad y esquema postural) y afectivo. Véase Wacquant, Loïc, “Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach Us about Habitus”, *Body and society*, volumen 20, número 2, 2014, pp. 3-17.

⁵¹ Wetherell, Margaret, *Affect and emotion: A new social science understanding*, Londres, Sage Publications, 2012, p. 105.

⁵² Illouz, Eva, *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*, Reino Unido, Polity press, 2007.

⁵³ Dukuen, Op. Cit.

⁵⁴ Flügel, Jhon Carl, *Psicología del vestido*, Traducido por Carlos Gual Marqués, España, Melinusa, 2015.

cuerpo y de este último con el vestir, que a su vez está integrado en la fachada en general.⁵⁵

La interpretación que hemos hecho del concepto *habitus* permite dar al cuerpo y sus modificaciones un papel central, sin entrar en contradicción con el análisis del vestir respecto a las condiciones de existencia pues, aunque las decisiones vestimentarias suelen conllevar cierta inventiva con la que el agente se adapta a cada situación, están apoyadas en esquemas de percepción, pensamiento, emoción y acción adquiridos mediante las experiencias congruentes con su posición en el espacio social.⁵⁶ De esta forma “el vestido juega un papel importante, aunque a menudo no reconocido, en la reproducción del orden social, configurándose como una de las maneras en que la diferencia social se hace concreta y visible”,⁵⁷ es decir, el vestido es una de las formas en que el cuerpo es socializado, pues mediante él se representan simbólicamente las condiciones de existencia. Entre estas condiciones de existencia pueden contarse el estilo de vida, las leyes, la tradición, las costumbres, los ingresos, la clase social, el género, los valores morales, la edad y la moda como agente ideológico de cambio.⁵⁸

Cabe aclarar que, a pesar de que moda y vestido están tan relacionados que llegan a confundirse,⁵⁹ para nosotros la moda consiste en el ideal que se instala en los objetos de uso cotidiano por algún tiempo sin existir físicamente en ellos, pues un vestido deja de representar la moda con el paso del tiempo, incluso si no ha recibido modificaciones físicas como objeto. En cambio, el vestido es el conjunto de prendas y accesorios con el que se cubre el cuerpo y que puede, o no, ser afectado por los cambios de la moda.⁶⁰

⁵⁵ Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, traducido por Hildegard B. Torres Perrón y Flora Setaro, Argentina, Amorrortu, 1981.

⁵⁶ Bourdieu, El sentido... Op. Cit.

⁵⁷ Twigg, Julia y Buse, Christina, "Dress, dementia and the embodiment of identity" *Dementia*, traducción propia, volumen 12, número 3, 2013, p. 237.

⁵⁸ Entwistle, Joanne, *El cuerpo y la moda: una visión sociológica*, traducido por Alicia Sánchez Mollet, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 11-50.

⁵⁹ Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, 5ª ed., traducido por Felipe Hernández y Carmen López, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 20-25

⁶⁰ Véase Kawamura, Yuniya, *Fashion-ology: An Introduction to Fashion Studies*, Estados Unidos de América, Berg Publishers, 2005, pp. 1-39

La segunda razón es que, en la relación de las condiciones de existencia con las prácticas y los bienes de uso y consumo (entre ellos el vestido), el gusto aparece como un sistema de enclasmiento⁶¹ mediante el que se diferencian estilos de vida y posición social, es decir, la preferencia por cierto tipo de bienes, acordes a cierta posición social y estilo de vida, se legitima y reproduce mediante el gusto, pues

El gusto es el operador práctico de la transmutación de las cosas en signos distintos y distintivos, de las distribuciones continuas en oposiciones discontinuas; el gusto hace penetrar a las diferencias inscritas en el orden físico de los cuerpos en el orden simbólico de las distinciones significantes.⁶²

Se habla de legitimación porque el gusto es percibido como una condición natural (y por lo tanto inapelable), que se configura como el punto de partida desde el que puede pensarse en una dominación simbólica mediante la *hexis* corporal y las modificaciones corporales. Sin embargo, en la vida cotidiana, el gusto es expresado como emociones de agrado/desagrado, o de comodidad/incomodidad, con las que los agentes definen las prendas que han de adquirir y la forma en la que las han de vestir en el día a día.

Para profundizar en esta forma de comprender el vestir, a continuación exploraremos la manera en que Bourdieu concibe el cuerpo y la corporalidad en relación con las emociones, las prácticas (del vestir) y las condiciones de existencia.

a. El cuerpo es social

Como ya hemos mencionado, para Bourdieu⁶³ ninguna característica corporal es meramente física. Todos los gestos, posturas, cuidados del cuerpo y modificaciones corporales tienen como mediación la naturalización del mundo social. Es decir, el cuerpo se constituye como un portador de signos que distingue a cada grupo social.

Estos signos se inscriben en lo que se denomina⁶⁴ (a) una “actitud corporal”, o sea, una forma específica de mantener el cuerpo mediante la alimentación, el ejercicio y otros cuidados corporales. Este tipo de modificaciones están

⁶¹ Bourdieu, La distinción, Op. Cit.

⁶² Bourdieu, *Ibíd.*, p. 174

⁶³ Bourdieu, Pierre, “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, traducido por Julia Varela, en Alvarez-Uría, F. y Varela, J. (Eds.), *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986, pp. 183-194.

⁶⁴ Bourdieu, La distinción, Op. Cit.

parcialmente limitadas por cuestiones biológicas⁶⁵ como el sexo, la edad, la estatura o la fisonomía, sin embargo nunca pueden ser solamente eso.⁶⁶ Dentro de la actitud corporal Bourdieu⁶⁷ incluye la *hexis* corporal, que es la dimensión del *habitus*⁶⁸, con la que se hace referencia específicamente a la forma de moverse (motricidad) y a las posturas (esquema postural). La actitud corporal se ve potenciada⁶⁹ por (b) el “aspecto modificable del cuerpo”, es decir por todo un “sistema de objetos cargados de significaciones y valores sociales”.⁷⁰ Entre estos objetos y modificaciones pueden contarse el maquillaje, el peinado, el vestido, los tatuajes, etc.⁷¹ Así, las diferencias de posturas (que pueden ser resultado de actividades laborales o de recreación), el cuidado del cuerpo (que se refleja en un tipo de fisonomía característica de cada grupo social) y los hábitos de consumo basados en el gusto (pero limitados por los capitales económico y cultural), establecen diferencias aparentemente naturales entre los grupos sociales.⁷²

Ahora bien, a menos de que la indumentaria resulte físicamente incómoda o que la estructura misma de las prendas o calzado limite o modifique las maneras de andar, no puede establecerse una relación causal en la que el vestido sea el motivo de ciertos movimientos y posturas. De hecho, en la práctica, parece más plausible que el cuerpo modifique el vestido si se considera que, como señala Simmel,⁷³ en un inicio el traje nuevo impone cierta postura a quien lo porta, pero con el paso del tiempo el cuerpo impone su propia forma y peculiaridades sobre las prendas de vestir.

⁶⁵ Bourdieu, Notas... Op. Cit.

⁶⁶ Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, traducido por Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 5-74

⁶⁷ Bourdieu, La distinción, Op. Cit.

⁶⁸ “El habitus tiene un carácter multidimensional: es a la vez *eidós* (sistema de esquemas lógicos o estructuras cognitivas), *ethos* (disposiciones morales), *hexis* (registro de posturas y gestos) y *aisthesis* (gusto, disposición estética)”, en Giménez Montiel, Gilberto, *La sociología de Pierre Bourdieu*, México, 1997, p. 7

⁶⁹ Bourdieu, Notas... Op. Cit.

⁷⁰ Bourdieu, El sentido... Op. Cit. p. 119

⁷¹ Bourdieu, La distinción... Op. Cit.

⁷² Bourdieu, *Ibíd.*

⁷³ Simmel, Georg, *Filosofía de la coquetería y otros ensayos*, México, Ediciones Coyoacán, 2014, pp. 27-56.

De cualquier manera, para poder funcionar como representaciones simbólicas, “actitud corporal” y “aspecto modificable del cuerpo” deben ser coherentes tanto entre ellas mismas, como respecto a condiciones de existencia específicas. En otras palabras, es viable explicar el cuerpo como un portador de signos de cada grupo social porque puede observarse una homología entre en sistema de signos distintivos (maquillaje, vestimenta, bigote, dietas, etc.) y el sistema de posiciones sociales.⁷⁴ Sin embargo, esta homología sólo es posible porque existe una relación entre la percepción del agente en cuanto a su propio cuerpo (sus disposiciones) y su entorno social, es decir, consiste en un ir y venir entre una presentación objetiva del cuerpo y una representación subjetivada del mismo. Cabe enfatizar que esta representación nunca es totalmente subjetiva, pues depende de la interacción con otros agentes del mundo social.

b. El cuerpo está al mismo tiempo (inter)subjetivado y objetivado

Para Bourdieu el cuerpo está al mismo tiempo subjetivado y objetivado; por ende es al mismo tiempo ser en sí y para sí.

La representación social del cuerpo propio, con la que cada agente social ha de contar desde que nace para elaborar la representación subjetiva de su cuerpo (y más soterradamente, su *hexis* corporal), es pues el resultado de la aplicación de un sistema de clasificación social cuyo principio regulador es el mismo que el de los productos sociales a los que se aplica.⁷⁵

De esta forma el cuerpo subjetivado, al adecuarse a los ideales de clase, es definido como el “cuerpo legítimo”, mientras que “el cuerpo real”⁷⁶ es el que se objetiva mediante la presentación de la fachada en la vida cotidiana,⁷⁷ pero sobre todo “la relación con el propio cuerpo es, como veremos, una forma particular de experimentar la posición en el espacio social mediante la comprobación de la distancia que existe entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo”.⁷⁸

⁷⁴ Bourdieu, Notas... Op. Cit.

⁷⁵ Bourdieu, *Ibíd.*, pp. 185-186.

⁷⁶ Bourdieu, *Ibíd.*, pp. 183-194.

⁷⁷ Goffman, Op. Cit.

⁷⁸ Bourdieu, Notas... Op. Cit., p. 184

De acuerdo con Bourdieu⁷⁹ las clases dominantes, mediante sus capitales, son capaces de imponer la “forma correcta” de admirar, “el gusto adecuado” para percibir los objetos o la “mejor manera” de llevar un estilo de vida, por lo que la subjetivación del cuerpo legítimo suele estar asociada al ideal de las clases dominantes.⁸⁰

Es decir, con base en las experiencias relativas a su apariencia y su interacción con otros agentes sociales, cada agente va incorporando esquemas de percepción y evaluación de su propio cuerpo, que van estableciendo subjetivamente un cuerpo ideal y que, al ser reconocido como tal, el agente permite ser juzgado por la mirada de los otros. Entonces

La mirada social no es un simple poder universal y abstracto de objetivación [...] sino un poder social que debe en parte su eficacia al hecho de que encuentra en aquél al que se dirige el reconocimiento de categorías de percepción y de apreciación que él le confiere.⁸¹

De esta forma, la coherencia o distancia entre el cuerpo legítimo y el cuerpo real, percibida mediante la relación intersubjetiva con el otro, establece situaciones de gracia y soltura o de incomodidad y torpeza a partir de la apariencia.⁸² En el caso del vestir, esto significa que la forma en que se portan las prendas, depende de las emociones de seguridad/inseguridad u orgullo/vergüenza que se generen ante la mirada del otro.

Esto último puede ejemplificarse con un texto de Rafferty⁸³ en el que se explora el consumo de prendas de vestir por parte de mujeres de diferentes orígenes sociales en Irlanda. De acuerdo con esta autora, resulta notorio que aquellas mujeres que cuentan desde su infancia con mayor capital cultural y económico, es decir, quienes desde niñas asistían acompañadas de su madre a boutiques de diseñador, tienen menos temor a vestirse de forma inadecuada; a partir de la seguridad que les otorga la coherencia entre sus *habitus* y sus condiciones de

⁷⁹ Bourdieu, La distinción...Op. Cit,

⁸⁰ Bourdieu, Notas... Op. Cit.

⁸¹ Bourdieu, Ibíd, p. 186

⁸² Bourdieu, Ibíd.

⁸³ Rafferty, Karen. "Class-based emotions and the allure of fashion consumption." *Journal of Consumer Culture*, volumen 11, número 2, 2011, pp. 239-260.

existencia, mencionan que lo importante de usar una prenda es portarla con seguridad y personalidad. Por otra parte, las mujeres de clase media que aspiran a vestirse bajo los estándares de la clase alta, dedican más tiempo y esfuerzo a lograr una apariencia “adecuada” y viven en constante tensión debido a la aspiración por lograrlo. Aunque ambas participantes expresan el deseo de ser reconocidas por su vestimenta, la diferencia entre un *habitus* coherente con su entorno y un “*habitus* aspirante”, como lo llama Rafferty,⁸⁴ resulta notoria en las emociones que expresan ambas.

Con base en estos argumentos se vuelve necesario dar importancia al estudio de las emociones en la prácticas del vestir, sin embargo, no basta con explorar las prácticas y las emociones en sí mismas. Como señala Bourdieu

hace falta verificar y explicar la construcción social de las estructuras cognitivas que organizan los actos de construcción del mundo y de sus poderes. Y descubrir claramente de ese modo que esta construcción práctica [...] es en sí mismo el efecto de un poder, inscrito de manera duradera en el cuerpo de los dominados bajo la forma de esquemas de percepción y de inclinaciones (a admirar, a respetar, a amar, etc.) que hacen sensibles a algunas manifestaciones simbólicas del poder.⁸⁵

Es decir, el cuerpo también es un espacio para la imposición del poder simbólico y, por lo tanto, un lugar de lucha.

c. El cuerpo es un espacio de dominación, lucha y poder simbólico

Como menciona Bourdieu

Las luchas por la imposición de las normas de percepción y de apreciación del cuerpo no se reducen a luchas interpersonales [...] Se puede hablar con propiedad de “cuerpo alienado” si uno es consciente de que la definición del cuerpo legítimo, en tanto que materialización de una identidad inseparablemente social y sexual, es un enclave de lucha entre las clases.⁸⁶

Lo que significa que las formas de percepción y de apreciación del cuerpo están implicadas tanto en la clase social como en la diferencia de género. En las

⁸⁴ Rafferty, *Ibíd.*

⁸⁵ Bourdieu, *La dominación... Op. Cit.*, p. 32.

⁸⁶ Bourdieu, *Notas... Op. Cit.*, p. 189.

reflexiones que Bourdieu ha dedicado a esta última, afirma que la femineidad se construye en, y a partir de, la diferencia respecto a la masculinidad, estableciéndose una relación de dominación.⁸⁷

Cabe señalar que, cuando se habla de dominación no se hace referencia a un acto consciente o deliberado, pues la visión androcéntrica (como la visión de clase) se impone como neutra, pero la femineidad se construye como una versión deslegitimada respecto a ella, lo que se refleja en que, para Bourdieu,⁸⁸ las características de la femineidad se construyen en oposición a las de la masculinidad. De cualquier forma, desde la infancia

Se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación, inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas.⁸⁹

Puesto que las diferencias entre masculino y femenino se basan aparentemente en las diferencias biológicas resulta fácil que se presenten como evidentes, cuando en realidad sólo parten de las diferencias sexuales de varones y mujeres para reconstruir socialmente el cuerpo, sus movimientos y su representación subjetiva y objetiva en torno a los roles de género.⁹⁰ De esta forma el cuerpo legítimo, o cuerpo ideal respecto al género, se refleja en las diferencias entre las formas de subjetivar y objetivar el propio cuerpo.

La exaltación de las diferencias de género es uno de los principales fundamentos de las modificaciones corporales,⁹¹ por lo que mucha de la lógica en el uso y consumo de las prendas de vestir se ubica en la distinción masculino/femenino. Por ejemplo, sin importar si la compra de ropa se realiza en un mercado de segunda mano, un centro comercial o una boutique, las prendas de vestir siempre están divididas por edad (bebés, niños, adultos) y por género

⁸⁷ Bourdieu, La dominación...Op. Cit.

⁸⁸ Bourdieu, Ibíd.

⁸⁹ Bourdieu, Ibíd., p. 12

⁹⁰ Bourdieu, Ibíd.

⁹¹ Entwistle, Op. Cit.

heterosexual.⁹² Es cierto que las prendas para adultos tienen características de construcción que, además de representar los ideales de género, se basan en las proporciones biológicas (pecho-cintura-cadera/largo-ancho) que se reflejan en la construcción de las prendas. Sin embargo, el carácter de la clasificación de bebés, niños e incluso preadolescentes en términos varón/mujer, corresponde totalmente a la representación del género mediante la vestimenta, porque en estos casos no se afecta la estructura de la prenda con base en la anatomía.

Entonces, tomando como pretexto la diferencia biológica, los ideales de género son representados en las prendas de vestir que, a su vez, se establecen como representación simbólica de roles y prácticas diferenciadas entre varones y mujeres. Esto significa que

El trabajo de construcción simbólico no se reduce a una operación estrictamente performativa de motivación que orienta y estructura las representaciones, comenzando por las representaciones del cuerpo (lo que no es poca cosa); se completa y se realiza en una transformación profunda y duradera de los cuerpos (y de los cerebros), o sea, en y a través de un trabajo de construcción práctico que impone una definición diferenciada de los usos legítimos del cuerpo.⁹³

Como ya hemos mencionado, la imposición de ciertos esquemas de percepción, emoción, pensamiento y acción respecto al propio cuerpo se va naturalizando (incorporando) en la misma medida en la que los agentes, desde su infancia, vivencian las experiencias relativas a su posición en el espacio social. Sin embargo, la “asimilación de la dominación”⁹⁴ o naturalización de las representaciones y usos del cuerpo mediante la incorporación de los *habitus*⁹⁵ no convierten a la subjetivación y objetivación de la corporalidad en un espacio libre de tensiones.

⁹² Si bien en los últimos años ha surgido el movimiento de “prendas sin género” (también llamado *genderless* o *genderless*), estas consisten en una clasificación hecha por las marcas y los vendedores a partir de lo que puede clasificarse como prendas andróginas (muy similar a lo que en otro momento fue conocido como prendas unisex), pero no han sido diseñadas con el fin de representar un género no binario como tal. Además, aunque las “prendas sin género” consisten en un intento interesante por desdibujar las líneas binarias de la vestimenta, en la mayor parte del mercado de venta y consumo de prendas de vestir prevalece la distinción varón/mujer.

⁹³ Bourdieu, *La dominación...* Op. Cit., p. 20

⁹⁴ Bourdieu, *Ibíd.*

⁹⁵ Bourdieu, *Notas...* Op. Cit.

Si bien los grupos dominantes, mediante sus capitales, son capaces de imponer las “formas correctas” en los usos y prácticas corporales,⁹⁶ es imposible que estas imposiciones no entren en conflicto con otras formas de percibir y presentar el propio cuerpo, como lo notó Bourdieu⁹⁷ en la sociedad bearnesa; tampoco pueden eximirse de las condiciones objetivas de existencia (sobre todo el capital económico) que limitan el desempeño efectivo de las prácticas, lo que puede colocar a los agentes en una situación de timidez, incomodidad o vergüenza,⁹⁸ además los ideales del cuerpo legítimo deben enfrentarse a movimientos de insurrección como el *black is beautiful*⁹⁹ o el feminismo.

Cabe destacar que, si bien estas luchas se dan respecto al cuerpo, en realidad tienen efectos más allá de él. Bourdieu menciona que existe cierta seguridad en

La certeza de poder objetivar esa objetivación. Certeza de poder apropiarse de esa apropiación, de poder imponer las normas de percepción del propio cuerpo, en suma, de disponer de todos los poderes que, incluso cuando radican en el cuerpo y le proporcionan en apariencia sus armas específicas como son la prestancia o el encanto, son esencialmente irreductibles al cuerpo.¹⁰⁰

Entonces, la irreductibilidad de las características corporales y el poder que se refleja en ellas, no sólo tiene efecto en la forma de juzgar al otro con la mirada, sino que lleva a múltiples actos de discriminación. No en balde, la apariencia (la forma de vestir o el arreglo personal, el tono de piel, peso o estatura) aparece como el motivo más frecuente de discriminación en México.¹⁰¹ De tal forma que

La imposición de la nueva definición del cuerpo y de sus usos es, sin duda, una amenaza para los últimos resquicios de autonomía de las clases dominadas, para su capacidad de producir por sí mismas su propia representación del hombre perfecto.¹⁰²

⁹⁶ Bourdieu, La distinción...Op. Cit.

⁹⁷ Bourdieu, Pierre, *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 110-126.

⁹⁸ Bourdieu, Notas... Op. Cit.

⁹⁹ Bourdieu, Ibíd.

¹⁰⁰ Bourdieu, Ibíd., p. 188

¹⁰¹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Encuesta nacional sobre discriminación 2017. Principales resultados”, 2017.

¹⁰² Bourdieu, Notas... Op. Cit., p. 190

5. Apreciaciones finales

Al poner al cuerpo en el centro de nuestras reflexiones hemos podido profundizar en diversos elementos teóricos en vías de la construcción de *habitus* del vestir. Desde la definición del *habitus* como historia incorporada hasta el vestir como modificación corporal, pasando por las emociones, el cuerpo aparece como un nodo central aunado también al género, el gusto y el poder simbólico, en torno a las condiciones de existencia. Cada uno de estos elementos lleva sus propias ramificaciones en una serie de relaciones dialécticas que pueden ser exploradas mediante la construcción de taxonomías prácticas. Como el mismo Bourdieu señala

Nuestra percepción y nuestra práctica, especialmente nuestra percepción del mundo social, están guiadas por taxonomías prácticas, las oposiciones entre lo alto y lo bajo, lo masculino (o lo viril) y lo femenino, etc., y las clasificaciones que producen estas taxonomías deben su virtud al hecho de que son prácticas, que permiten introducir precisamente bastante lógica para las necesidades de la práctica, ni demasiada -lo impreciso es a menudo indispensable, especialmente en las negociaciones- ni demasiado poca, porque la vida sería imposible.¹⁰³

Estas taxonomías deberían representar disposiciones duraderas que inclinan a los agentes a cierto tipo de prácticas o preferencias. En otras palabras, las lógicas de las emociones, el gusto y las prácticas del vestir llevan a preferir, mediante un sentido práctico, prendas suaves o rígidas, coloridas o sobrias, de boutique o de mercado, que se adaptan las condiciones de existencia y las características específicas de cada grupo social.

¹⁰³ Bourdieu, Pierre, *Cosas Dichas*, Barcelona, traducido por Margarita Mizraji, Gedisa, 2000, p. 79.

6. Bibliografía

- Ackerman, Diane, *Una historia natural del amor*, traducido por Susana Camps, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Aguilar, Omar, "El habitus y la producción de disposiciones", *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales*, volumen 9, número 13, 2017, pp. 271-289.
- Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, traducido por Cecilia Olivares Mansuy, México: PUEG-UNAM, 2015.
- Ariza, Marina "La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social", en Ariza, Marina (coord.), *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social e interdisciplina*, México, UNAM, 2016, pp. 7-34.
- Baranger, Denis, *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, 2ª ed., Argentina, Posadas, 2012. Disponible en: <http://denisbaranger.blogspot.com.ar/>
- Bourdieu, Pierre, "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo", traducido por Julia Varela, en Alvarez-Uría, F. y Varela, J. (Eds.), *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986, pp. 183-194.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, traducido por Ma. Del Carmen Ruiz de Elvira, España, Editorial Taurus, 1988.
- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, traducido por Thomas Kauf, España, Editorial Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas Dichas*, Barcelona, traducido por Margarita Mizraji, Gedisa, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, traducido por Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, traducido por Ariel Dilon, México, Siglo XXI editores, 2007.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *Respuestas: por una antropología reflexiva*, traducido por Hélène Levesque Dion, México, Editorial Grijalbo, 1995.
- Cedillo, Priscila, Sabido Ramos, Olga y Galindo, Jorge, "Habitus: una estrategia teórico-metodológica para la investigación del cuerpo y la afectividad" en Payá,

- Victor y Rivera, Jiovani (coord.), *Sociología etnográfica: sobre el uso crítico de la teoría y los métodos de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores Acatlán, pp. 115-119.
- De la O, Rodrigo, "Miedos y fenómeno de la piratería en el Golfo-Caribe durante el siglo XVI. Un ensayo de aproximación", *Historelo. Revista de historia regional y local*, volumen 11, número 22, julio-diciembre, 2019, pp. 267-300.
- Dukuen, Juan, *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu: Una crítica desde la fenomenología de Merleau-Ponty*, Argentina, Editorial Biblos, 2018.
- Entwistle, Joanne, *El cuerpo y la moda: una visión sociológica*, traducido por Alicia Sánchez Mollet, Barcelona, Paidós, 2002.
- Ferrada-Sullivan, Jorge. "Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty", *Cinta de moebio*, volumen 65, 2019, pp. 159-166.
- Flügel, Jhon Carl, *Psicología del vestido*, Traducido por Carlos Gual Marqués, España, Melinusa, 2015.
- Galak, Eduardo, "Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?" *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, Argentina, 2010 Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5653/ev.5653.pdf
- Giménez Montiel, Gilberto, *La sociología de Pierre Bourdieu*, México, 1997. Disponible en: <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/La%20Sociologia%20de%20Bourdieu.pdf>
- Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, traducido por Hildegarde B. Torres Perrén y Flora Setaro, Argentina, Amorrortu, 1981.
- Illouz, Eva, *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*, Reino Unido, Polity press, 2007.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, "Encuesta nacional sobre discriminación 2017. Principales resultados", 2017, Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2017/doc/enadis2017_resultados.pdf

- Kawamura, Yuniya, *Fashion-ology: An Introduction to Fashion Studies*, Estados Unidos de América, Berg Publishers, 2005.
- Lara, Alí y Enciso Domínguez, Giazú, "El Giro Afectivo", *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, Barcelona, volumen 13, número 3, 2013. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53728752006>
- Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, 5ª ed., traducido por Felipe Hernández y Carmen López, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducido por Jem Cabanes, España, Editorial Planeta, 1993.
- Rafferty, Karen. "Class-based emotions and the allure of fashion consumption." *Journal of Consumer Culture*, volumen 11, número 2, 2011, pp. 239-260.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, *HabitusAnalysis 1: Epistemology and language*, Alemania, Springer VS, 2015.
- Simmel, Georg, *Filosofía de la coquetería y otros ensayos*, México, Ediciones Coyoacán, 2014.
- Twigg, Julia y Buse, Christina, "Dress, dementia and the embodiment of identity" *Dementia*, volumen 12, número 3, 2013, pp. 326-336.
- Wacquant, Loïc. "Adentrarse en el campo con Bourdieu", *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, traducido por Ana Useros, número 20, 2012, pp. 49-58
- Wacquant, Loïc, "Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach Us about Habitus", *Body and society*, volumen 20, número 2, 2014, pp. 3-17.
- Wetherell, Margaret, *Affect and emotion: A new social science understanding*, Londres, Sage Publications, 2012.
- Zalpa Ramírez, Genaro, "El Habitus: propuesta metodológica", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Colima, volumen 24, número 28, invierno 2018, pp. 43-63. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6731023>