

Teorías sobre el cuerpo en las tradiciones anglosajona y francesa contemporánea.

Eugenia Fraga.

Cita:

Eugenia Fraga (2019). *Teorías sobre el cuerpo en las tradiciones anglosajona y francesa contemporánea. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-023/28>

XIII JORNADAS DE SOCIOLOGÍA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

26 al 30 de agosto 2019

Eje 1: Filosofía, teoría, epistemología, metodología

Mesa 7: Problemas y debates de la teoría sociológica clásica y contemporánea

Ponencia: Teorías sobre el cuerpo en las tradiciones anglosajona y francesa contemporánea

Autora: Eugenia Fraga

Pertenencia institucional: Instituto de Investigaciones Gino Germani y Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, CONICET

Correo: euge.fraga@hotmail.com

Resumen:

En el presente trabajo buscaremos indagar en los modos en que cuatro autores de las ciencias sociales contemporáneas -algunos más conocidos, otros menos, pero cuyos aportes resultan todos igual de valiosos para el tema en cuestión- han pensado al cuerpo humano. Nos referimos a Howard Becker, James Scott, Pierre Bourdieu y Michel de Certeau. Mientras que los dos primeros autores pertenecen a lo que podríamos llamar la tradición anglosajona de pensamiento, los dos últimos pertenecen a la tradición francesa. En este sentido, nos interesará comparar los modos en que ambas se distancian y coinciden a la hora de conceptualizar la dimensión corporal de la vida social. Así, resaltaré como especialmente importante la dimensión microscópica de una teoría social contemporánea sobre la corporalidad.

Teorías sobre el cuerpo en las tradiciones anglosajona y francesa contemporánea

1. Introducción al tema

En el presente trabajo nos interesa comparar en el modo en que las tradiciones anglosajona y francesa han pensado el tema del cuerpo. En particular, queremos ver de qué formas, autores tan variados y a la vez tan afines como Howard Becker, James Scott, Pierre Bourdieu y Michel de Certeau, han concebido aquella dimensión tan central -y a veces tan soslayada- de la vida social como es la corporalidad. Para ello, indagaremos por un lado en dicho concepto en distintas generaciones de la Escuela de Chicago de Sociología a lo largo del siglo XX -de la cual Becker es un destacado referente, pero también Scott es en cierto modo un heredero, pues la clásica preocupación por las desviaciones es en él resignificada como estudio de las resistencias-. Por otro lado, indagaremos en dicho concepto en aquella variante de Europa continental que combinó la sociología con la antropología, así como, en el mismo sentido, la preocupación teórica estructural pero con elementos microsociales -movimiento del cual Bourdieu es una figura central, pero también una de sus ramificaciones, como la de de Certeau-. Así, nos concentraremos en rastrear las conceptualizaciones que sobre el cuerpo han realizado: Mead, en *Espíritu, persona y sociedad*; Becker, en *Outsiders*; Scott, en *Los dominados y el arte de la resistencia*; Bourdieu, en *La distinción*; y de Certeau, en *Artes de hacer*. Finalmente, intentaremos esbozar unas conclusiones comparativas.

2. El cuerpo en la tradición anglosajona

2a. El cuerpo según H. Becker

En *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Becker explica cómo los cuerpos, entendidos como conjuntos de "impulsos y deseos vagos", adoptan patrones de comportamiento definidos, por intermediación de las "interpretaciones psicológicas" que los grupos sociales ofrecen de las "experiencias físicas" que atraviesan esos cuerpos (Becker, 2009, p. 59-60). Sin esas explicaciones colectivas, las experiencias corporales resultarían "ambiguas", ininteligibles, y por eso dicho proceso interpretativo es definido como generador de "posiciones y motivaciones" que por ende no son "originarias" de los cuerpos, sino que responden a determinadas "ideas" acerca de los mismos. Es este mecanismo grupal de interpretación el que produce los deseos corporales. En este marco, las consideraciones morales de la sociedad más amplia -de la que forman parte los subgrupos de referencia para las experiencias corporales de los sujetos- pueden o no coincidir con las ideas

grupales sobre los usos del cuerpo. Generalmente no coinciden, y por ello la moral social general entra en conflicto con ellas, interfiriendo en ellas, inhibiéndolas, reaccionando contra ellas. Entonces, cada sujeto debe enfrentarse al dilema de adoptar esos lineamientos morales o creer, en cambio, en la "conveniencia" de las posibilidades corporales abiertas por su grupo de referencia más íntimo. La opción por lo primero o por lo segundo dependerá, explica el autor, de la capacidad -o de la pérdida de la capacidad- que cada individuo tenga de "disfrutar de la experiencia" *-enjoy the experience-* corporal a la que lo invita su grupo (p. 76-77). Ahora bien, la posesión de esa capacidad corporal no es innata sino que es claramente adquirida en el seno de la socialización dentro del grupo de referencia, y así como se la adquiere, también se la puede perder, debido a las diversas y potenciales experiencias vividas por cada uno. Y no sólo la capacidad del disfrute, sino que la posibilidad misma de su interpretación en tanto tal, es también una adquisición producto de la interacción social con otros sujetos cercanos (p. 198; Figari, 2008; Peist, 2013; Pinzón Torres, 2012).

2b. El cuerpo según J. Scott

En *Los dominados y al arte de la resistencia*, Scott explica cómo las relaciones de dominación son la forma "encarnada" de las ideologías sobre la superioridad y la inferioridad, pues ellas modelan los cuerpos de los sujetos dominados en el ámbito público a través de toda una serie de "rituales de etiqueta". Del mismo modo, en situaciones de esclavitud, servidumbre, o en el marco de cualquier sistema estamental o de castas, se pueden encontrar prácticas de denigración, insulto y abuso de los cuerpos dominados. Lo que marca estas formas de opresión es que en ellas no existe el "lujo de la reciprocidad negativa": intercambiar una agresión física por otra, o un rebajamiento verbal por otro. Por ello, los dominados liberan su malestar "a espaldas" *-behind their backs-* de los dominadores, pues no pueden hacerlo "en su cara" *-in their faces-* (Scott, 2000, p. 21-23). El autor denomina a aquello que se grita "en la cara del poder" como "transcripciones públicas", y a lo que se dice "a sus espaldas", "transcripciones escondidas". Las transcripciones escondidas son el conjunto de gestualidades, discursos y prácticas que se ocultan tras las "máscaras" que los dominados deben utilizar en público, máscaras que según el sujeto y según la situación serán más gruesas o más finas, más crudas o más sutiles. Las transcripciones públicas son las gestualidades, discursos y prácticas que, gracias a dichas máscaras, logran expresar corporalmente obediencia y conformidad. Esta "performance" a la que se ven obligados los dominados contrasta con la situación de los grupos dominadores, que gracias al poder que poseen no tienen necesidad de actuar, y que entonces pueden mostrarse de manera "menos guardada" (p. 28-29). Históricamente, el "truco" para asegurar la supervivencia ha sido "tragarse la propia bilis" *-swallow your own pride-*, "atragantarse con su

propio enojo", conquistar, en definitiva, el impulso hacia la "expresión motora" de los propios sentimientos. Por eso, afirma el autor, los dominados hacen una cosa con sus cuerpos, dicen otra con sus discursos, y tienen una tercera en sus mentes. Por eso, también, es que la dominación es la capacidad de despliegue simultáneo de un abuso físico -corporal- y psíquico -hacia la dignidad de la persona dominada- (p. 35-37). Las relaciones de poder son entonces sobre todo el escenario en que se desarrollan distintas "estrategias para salvar la cara", en el marco de formas de disciplina y de control de los movimientos corporales de los sujetos. En este contexto, el "carisma" es la cualidad que muestran ciertos sujetos dominados para romper las máscaras impuestas y representar su furia en el dominio público (p. 51-60; Donjuan y Tickner, 2002; Henríquez y España, 2004; Pérez Viramontes, 2014).

Tanto las transcripciones como el carisma son mecanismos de "resistencia": Scott parte de la premisa de que existe una necesidad humana de libertad y autonomía, que, en caso de verse obstaculizada, reacciona -se resiste- a dichos obstáculos, sea de forma abierta o velada, pública o privada. Desde esta perspectiva, el estudio de la dominación y la resistencia atraviesa tanto las dimensiones materiales como las simbólicas, tanto las cuestiones económicas -trabajo forzado, explotación de fuerza laboral, extracción de plusvalor, entre otros- como las políticas y las culturales -golpizas, injurias, abuso sexual, signos de deferencia y de sumisión, etc.-. Ambas constituyen dimensiones complementarias de las relaciones de poder, las primeras más impersonales y las segundas ejercidas cara-a-cara (Scott, 2000, p. 109-113). Por otro lado, la distinción entre transcripciones públicas y escondidas lleva a una segunda distinción entre "ortopraxia" y "ortodoxia". Si la ortopraxia es el alineamiento de la propia conducta de acuerdo a los parámetros hegemónicos de comportamiento, la ortodoxia es el alineamiento de la propia ideología de acuerdo a esos mismos parámetros. Como hace notar el autor, perfectamente puede haber ortopraxia sin ortodoxia, dado que muchas veces los dominados actúan como se les pide pero sin estar de acuerdo con el pedido. Es justamente en la distancia entre una y otra que emergen las transcripciones escondidas. Éstas pueden incluso escenificarse en el espacio público, pero siempre de manera velada, adoptando códigos que resulten opacos al grupo dominante. Y es mediante estas transcripciones ocultas que se transmiten las "culturas populares" -los juegos, canciones, relatos llevados en el cuerpo-, que desacuerdan con las "culturas oficiales" (p. 117-121). Estos saberes populares corporizados viajan -migran- con sus sujetos portadores, y resultan tanto más fuertes y necesarios -es decir, más resistentes-, cuanto más profunda sea la relación de dominación desplegada. La dominación, en efecto, genera un cuerpo común basado en la cooperación y la camaradería entre los subordinados (p. 134; González Undurraga, 2006; Mejía Lara, 2008; Vargas Maturana, 2012).

3. El cuerpo en la tradición francesa

3c. El cuerpo según P. Bourdieu

En *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Bourdieu nos brinda claves, en primer lugar, para el estudio de la corporalidad de las clases medias. La "hexis" aspiracional del "pequeño-burgués" se constituye en la necesidad corporal de "hacerse pequeño" *-devenu petit-* para atravesar la "estrecha puerta" de acceso a las clases altas. Las disposiciones corporales de los pequeños burgueses, así, son una combinación de estrictez, sobriedad, discreción y severidad, tanto en la vestimenta como en el habla y en el porte. La "hipercorrección por exceso de vigilancia" es entonces el rasgo distintivo del "habitus" clasemediero, que por su prudencia se opone a la soltura y ligereza de la gestualidad propiamente burguesa (Bourdieu, 2006, p. 342-343). Este "ethos" de la restricción hace de aquellos individuos ubicados en los estratos intermedios del espacio social, individuos que viven a futuro, que difieren su presente muy especialmente en cuanto a oportunidades de goce: todo se pospone para más adelante, para después de cumplir con alguna nueva meta, que se verá constantemente reemplazada (p. 357). La moral de las clases medias se funda en la oposición entre el placer y el bien, lo cual lleva a sospechar de lo divertido y lo agradable, y conduciendo en última instancia a una relación reservada, pudorosa y modesta con el propio cuerpo. Cualquier sentimiento de satisfacción de las propias pulsiones es seguida por sentimientos de culpabilidad y de irresponsabilidad al respecto. A esto subyace una concepción del cuerpo como un "instrumento", lo cual puede llegar a habilitar, bajo ciertas circunstancias, ideologías críticas como la de la "alienación". Pero lo cierto es que el cuerpo como instrumento suele llevar más bien a una visión "puritana" de la naturaleza infantil como peligrosa, puesto que se conforma por poderosas pulsiones autoeróticas -es decir, no productivas-. Esto lleva a pensar la gesta educativa y pedagógica como una "doma" de los niños, como un dominio necesario para reducir en él los instintos corporales, y para ayudarlo a distinguir entre costumbres "buenas" y "malas". Asimismo, esta concepción lleva a una forma de la gimnasia ascética, que mide el valor de los ejercicios en función del esfuerzo que implican, en el caso extremo en función del sufrimiento, que exalta la disciplina y la fuerza de voluntad y que premia sobre todo el propio dominio de las tensiones corporales (p. 371; Galak, 2010; 2011; Gutierrez, 2009).

Bourdieu opone, a la modalidad corporal de las clases medias, como ya dijimos, el *ethos* de la soltura y la ligereza de las clases altas. La burguesía, por su posición social menos atada a la necesidad, se puede permitir una ética del placer, por la cual el goce no es ya sólo una posibilidad legítima sino un deber. En este marco, la incapacidad para el disfrute es vista como un fracaso, como una amenaza a la propia estima. Esto se acompaña con el mandato de la autoexpresión, sea en

la forma de un desarrollo de las capacidades comunicativas -con otros- o en la forma de la práctica de la "expresión corporal" *-langage du corp-*, base de una suerte de "culto a la salud personal", a las diversas formas de terapia que trascienden la medicina tradicional y que suelen resultar homólogas a modalidades secularizadas de "salvación religiosa". La sexualidad misma llega al punto de convertirse en mandato y en utopía de plenitud, de bienestar y de reciprocidad. Esta psicologización de la relación con el propio cuerpo es la contracara de la exaltación del yo posibilitada por la concepción -materialmente viable, por la posición de clase- del cuerpo como un "signo" -inmaterial- a ser interpretado. Paralelamente, esta concepción -presentada siempre como "vanguardista"- lleva a considerar la naturaleza de los niños como esencialmente "buena", y que por eso debe no solo aceptarse como es sino permitirle desplegarse sin trabas, para lo cual resulta indispensable dejarle "explorar" su cuerpo y el mundo sin trabas, pues sus necesidades son consideradas "legítimas" y auténticas. A su vez, esta concepción lleva a una forma de ejercitación y mantenimiento del cuerpo -presentada incluso como "anti-gimnasia"- que entroniza la relajación en lugar de la tensión, la creatividad en lugar de la disciplina, la interacción en lugar de la concentración, el placer en lugar del esfuerzo. La idea es tratar al cuerpo "como el psicoanalista trata al alma", "escuchándolo", dándole lugar, intentando "desatarlo", "liberarlo", "reconocerlo" y "asumirlo" (Bourdieu, 2006, p. 372-374; Ferrante, 2008; Gambarotta y Galak, 2011; Moreno Pestaña, 2004).

3d. El cuerpo según M. de Certeau

En *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, de Certeau habla de los dominios corporales por parte de lo que él denomina el "hombre ordinario". El hombre común es definido como un "caminante" *-marcheur-*, es decir, como un cuerpo activo, en movimiento, sumido en la práctica cotidiana. Pero además, el hombre ordinario transforma el mundo a su alrededor en una extensión de su cuerpo, deformando o embelleciendo los objetos con los que entra en contacto y otorgándoles así un aire de "familiaridad", dejando en ellos su marca, su huella. El mundo de los objetos constituye entonces, en combinación con los cuerpos de los hombres, las "redes cotidianas" en las que habita la vida humana, las cuales forman el mapa de las presencias y las ausencias, es decir, de los usos corporales (de Certeau, 2010, p. 3; 25). Pero dentro de la amplia categoría de hombres comunes, el autor señala la existencia singular de "los vencidos", es decir, de aquellos hombres a los que la historia, en tanto discurso que relata los vaivenes de esa existencia vital, relega a un lugar subordinado. El cuerpo de los vencidos de la historia es aquel sobre el cual se escriben las victorias de "los ricos" así como su contracara que es su propia derrota. La opresión permanece entonces como "memoria tatuada", como "pasado inscrito en el cuerpo" (p. 21; 38). Para de Certeau, las distintas categorías de hombres actúan de distinto modo: por medio de tácticas y de estrategias. La

"estrategia" es viable cuando el cuerpo en cuestión cuenta con un lugar al que puede circunscribir como propio, al que puede dominar -generalmente por medio de la vista, por ello se trata de un dominio "panóptico"-, y al que por ello es capaz de compartimentar, medir, controlar y en definitiva incluir bajo su propio poder. Esta capacidad de ver es entonces también una capacidad para prever, para adelantar el tiempo en función de un dominio del espacio, y por ello para "leer" y cuidarse de las potenciales fuerzas extrañas que en dicho espacio circulen. La potencia de la estrategia es por todo esto la potencia otorgada por la visibilidad. La "táctica", en cambio, es aquella que despliega un cuerpo cuando se encuentra en el lugar de otro, en un lugar ajeno, que no le pertenece, es decir, cuando debe moverse dentro del campo de visión del enemigo. La táctica es ciega, carece de óptica global y abarcativa, y por ello emerge como inherentemente localizada e intuitiva: no puede calcularse de antemano, no puede responder a un plan, se rige por el estímulo del momento, utiliza los elementos que encuentra a mano, y requiere de una perspicacia muy aguda. La táctica se parece, por su inminencia, a un combate "cuerpo a cuerpo", sin distancias mediadoras (p. 42-48; Abal Medina, 2007; Rodríguez, 2005; Urrejola Davanza, 2010).

Ahora bien, las tácticas y las estrategias no pueden captarse si se respetan las divisiones que las instituciones científicas establecen entre su propia "lengua artificial" y el "habla del cuerpo social". Esta división, que sólo sirve para imponer el poder de las técnicas por sobre las prácticas sociales cotidianas, debe ser borrada si se pretende comprender la vida móvil del hombre ordinario (de Certeau, 2010, p. 10). De Certeau sugiere, para borrar esta división, estudiar el mundo al modo del análisis de mitos, puesto que éste logra clasificar lecturas heterogéneas, gracias a su foco puesto en el "pensamiento salvaje", en las "culturas extrañas", en su literatura y en su organización e instituciones corporales. Esto implica dejar en un segundo plano el estudio de los "discursos" objetivados -escritos, grabados, transportables- y hacer en cambio hincapié en los "actos de habla" fugaces, imposibles de retirar de su contexto, de desprender de su circunstancia, es decir, hacer a un lado los cuerpos lingüísticos inertes y adentrarse en los cuerpos vivos y parlantes (p. 24-25). En el marco de la sociedad contemporánea, que mide la realidad en su capacidad de mostrar algo o de mostrarse a sí misma, y que funciona a partir del consumo de lo mostrado como espectáculo, resulta necesario potenciar aquel rasgo ordinario que es el "impulso" de leer, de escuchar, de mirar, para poder reapropiarnos de nosotros mismos y comenzar a habitar "en el texto del otro", para que comunicarnos sea "transportarnos" hacia y desde el otro, y para que las interpretaciones de esa realidad sean "plurales como los ruidos de los cuerpos *-bruits corporels-*". Porque toda interpretación es inexpugnablemente creativa, transformadora, es decir activa y productiva, y no se reduce nunca a la recepción pasiva de lo mostrado (p. LII-LIII; Cassigoli, 2007; Vigarello, 2006; Weymans y Udina, 2007).

4. Conclusiones comparativas

Valiéndonos de los aportes de los autores revisados en el presente trabajo, podemos decir que aparece como elemento recurrente, en el estudio de la dimensión corporal de la vida social, la comunicación -como interacción entre los cuerpos, fundada en la capacidad humana de mirada y de escucha, capacidad humana que es preciso aguzar si se quiere captar y analizar esa comunicación corporal-. Emerge también la gestualidad como un eje relevante de esa interacción entre cuerpos, puesto que ella pone de relieve, más que cualquier otra forma de manifestación, que el cuerpo es un índice, un signo a interpretar, pero también un signo que resignifica el mundo que lo circunda, al habitarlo, marcándolo y moldeándolo a su imagen y semejanza. Pero además, así como el cuerpo se imprime en el mundo, volviéndolo un mundo social, el mundo social también se imprime en los cuerpos, dominando y controlando mediante los procesos socializadores aquellos impulsos que trae desde siempre. Y en una tercera vuelta de tuerca sobre el asunto, vemos que ese cuerpo socializado logra de todos modos transformar el mundo a través de su praxis, aunque más no sea a nivel microscópico.

Por todo ello podemos concluir que tanto la tradición anglosajona, como -quizás para la sorpresa de algunos- la francesa, piensan la corporalidad en términos de lo que podríamos denominar una “micro-corporalidad”. Siguiendo a Becker, porque es a partir de ese nivel microscópico de los cuerpos que se conforman subculturas contrahegemónicas que permiten legitimar usos corporales alternativos frente a los hegemónicos. Siguiendo a Scott, porque es allí donde se operan las resistencias abiertas y las encubiertas, donde se juegan los códigos, máscaras y el necesario carisma, aquellos elementos creadores de saberes populares frente a los oficiales. Siguiendo a Bourdieu, porque es en ese plano en que toman forma las prácticas imitativas y distintivas que modelan el espacio social, gestando formas de la educación corporal, del perfeccionamiento corporal y del goce corporal. Siguiendo a de Certeau, porque es en dicho punto en el que convergen las estrategias y las tácticas desplegadas por los hombres, con sus múltiples movimientos racionalizados e instintivos pero siempre realizados con los distintos sentidos del cuerpo. En definitiva, queda clara la importancia de estudiar minuciosamente las relaciones de poder, las posiciones de clase, las situaciones de dominación y subordinación, de posesión y de expropiación de la vida social y los modos en que éstas se plasman en los cuerpos. Porque es en lo mínimo, es en este nivel microsociológico donde se pueden verdaderamente apreciar los matices corporales y las huellas de la sociedad en ellos.

Referencias bibliográficas

- Abal Medina, P. (2007). "Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau". *Kairos*, 20: 1-11.
- Becker, H. (2009) [1963]. *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2006) [1979]. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.
- Cassigoli, R. (2007). "Memoria y relato en la obra de Michel de Certeau". Aguiluz, M. y Waldman, G. (comp.). *Memorias (in)cógnitas: contiendas en la historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Certeau, M. (2010) [1980]. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Donjuan, E. y Tickner, A. B. (2002). "Capitalismo, control y resistencia". *Revista Colombia Internacional*, 55 (4): 55-74.
- Ferrante, C. (2008). "Corporalidad y temporalidad. Fundamentos fenomenológicos de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu". *Nómadas*, 20 (4): 1-25.
- Figari, C. (2008). "Carreras desviantes y outsiders. Una aproximación a la homosexualidad en la Escuela de Chicago". *V Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata, Argentina.
- Galak, E. L. (2010). *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, sus límites, sus potencialidades*. Tesis de Maestría en UNLP. La Plata, Argentina.
- Galak, E. L. (2011). "Con Bourdieu y contra Bourdieu. Reflexiones sobre la relación habitus y cuerpo". D'hers, V. y Galak, E. L. (comp.). *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes y discursos en perspectiva*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.
- Gambarotta, E. M. y Galak, E. L. (2011), "Conquista, confirmación y construcción del cuerpo. Una propuesta para el estudio de las prácticas corporales a partir de la epistemología de Pierre Bourdieu". *Revista Brasileira Ciências Esporte*, 33 (4): 923-938.
- González Undurraga, C. (2006). "Los usos del honor por esclavos y esclavas. Del cuerpo injuriado al cuerpo liberado". *XXVI Simposio de Historia*. Sevilla, España.
- Gutierrez, A. (2009). "Sinécdoque de un autor. Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu". *Cuadernos de H Ideas*, 3 (3): 1-9.
- Henríquez y España, M. (2004). "Una aproximación teórica a James C. Scott". *Cuicuilco*, 11 (31): 1-20.
- Mejía Lara, A. S. (2008). "Diversidad de la resistencia". *XXVI Congreso ALAS*. Guadalajara, México.
- Moreno Pestaña, J. L. (2004). "Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu". Moreno Pestaña, J. L. et

- al. (comp.). *Pierre Bourdieu: Las herramientas del sociólogo*. Madrid: Fundamentos. Pp. 143-184.
- Peist, N. (2013). "El cuerpo como campo de batalla moral". *Dilemata*, 5 (12): 271-309.
- Pérez Viramontes, G. (2014). "Autonomías. Una forma pacífica de construir empoderamiento". *Repositorio Institucional ITESO*. Granada, España.
- Pinzón Torres, C. A. (2012). "Normal y anormal. Discursos y prácticas de la segregación". *Polisemia*, 13: 86-93.
- Rodríguez, M. G. (2005). "La inscripción de la ley en los cuerpos, un recorrido por los límites. Foucault, Bourdieu, de Certeau". *Culturales*, 1 (2): 7-29.
- Scott, J. C. (2000) [1990]. *Los dominados y al arte de la resistencia*. México: Era.
- Urrejola Davanzo, B. (2010). "Entre mística e historiografía. El lenguaje de la ausencia en Michel de Certeau". *Historia y Grafía*, 35: 161-192.
- Vargas Maturana, J. A. (2012). "A propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico". *Tiempo y Espacio*, 23 (28): 7-22.
- Vigarello, G. (2006). "Historias de cuerpos. Entrevista con Michel de Certeau". *La Ortiga*, 68: 13-21.
- Weymans, W. y Udina, D. (2007). "Michel de Certeau y los límites de la representación histórica". *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 28: 25-52.