

CORPO, HISTORICIDADE E MODERNA TEORIA SOCIAL

PAULA GUERRA

O punk, com o seu conjunto polissémico de elementos da história das culturas juvenis, as roupas fetiches, os escombros urbanos e as políticas extremas, anunciavam-se como um presságio. Tomados como um todo, estes elementos não tinham uma significação consciente, mas evocavam muitas coisas: primitivismo urbano; colapso de toda a confiança numa linguagem comum; disponibilidade de roupas em segunda mão; natureza fragmentada da perceção numa sociedade cada vez mais rápida, saturada dos média; desejo de fazer do corpo um suporte de sentido. (Savage, 2002: 265).



Fonte: Rui Oliveira, Festival Paredes de Coura, 2014.

**Corpo, historicidade e
moderna teoria social**
© Paula Guerra, 2017

Projeto Pedagógico da Unidade Curricular
Correntes Atuais da Sociologia II

Faculdade de Letras da
Universidade do Porto

Senhores do corpo

Corpo, suporte de sentidos, polissemia infinita do/no espaço social. Está, assim, traçado o mote de um conjunto de exercícios de aplicação reflexiva da sociologia contemporânea em torno de Anthony Giddens e de Pierre Bourdieu, desenvolvidos na Unidade Curricular de Correntes Atuais da Sociologia II integrada no primeiro ciclo de estudos de Sociologia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto entre 2009 e a atualidade. Começamos por Anthony Giddens. Autor-chave da teoria sociológica contemporânea, tem colocado o repto na (re)conciliação da modernidade com o corpo, conferindo a este um lugar de proeminência na teoria sociológica. Para este autor, é fundamental a vivência do *corpo-self* como um projeto reflexivo da modernidade. Aqui, o corpo passa a ser experimentado como um sistema de ação fundamental na construção reflexiva do *self*: “tal como o *self* o corpo não pode mais ser tomado como uma entidade - fisiológica - fixa, pois tornou-se profundamente envolvido com a reflexividade da modernidade. O corpo costumava ser um aspeto da natureza, governado de uma maneira fundamental por processos apenas marginalmente sujeitos à intervenção humana. (...) Com a crescente invasão do corpo pelos sistemas abstratos tudo isso se altera.” (Giddens, 1991: 217-18). Giddens refere, a este propósito, os *regimes corporais* através dos quais o corpo se torna cada vez mais um *fator ativo* nas experiências sociais, assumindo o foco no processo de construção da autoidentidade dos indivíduos: “O corpo, como o *self*, torna-se um lugar de interação, apropriação e reapropriação, ligando processos reflexivamente organizados e conhecimento perito sistematicamente ordenado. O próprio corpo tornou-se emancipado - a condição para a sua reestruturação reflexiva. (...) o corpo tornou-se completamente disponível para ser trabalhado pelas influências da alta modernidade” (Giddens, 1991: 218).

Do mesmo modo, Le Breton considera que hoje o “corpo constitui um *alter ego*, um duplo, um outro si mesmo, mas disponível a todas as modificações, prova radical e modulável da existência pessoal e exibição de uma identidade escolhida provisória ou duravelmente.” (Le Breton, 2004: 28). Deste modo, o corpo é objeto de intensas representações e de ações de modificação: e isso evidencia-se através do uso de substâncias psicoativas, do recurso a cirurgias estéticas e de modificação do sexo, nos regimes alimentares, no uso de *piercings* e tatuagens - tudo em pol do projeto reflexivo do corpo (Giddens, 1993) e da necessidade de o indivíduo moderno ser *autor do seu corpo*.

O *habitus* do corpo

Pierre Bourdieu parte do conceito abrangente de espaço social (1989, 1999, 2004), explora o conceito de *habitus* e o modo como este se expressa apropriando-se do capital simbólico, a partir dos capitais social, cultural e económico. Identifica os sistemas de disposições características das diversas classes e frações de classes através de estudos empíricos em que analisa os seus consumos alimentares, de autoapresentação, de lazer, avaliando as variações dos valores que lhes são atribuídos pela diversidade de agentes. Espaço social é para Bourdieu uma *representação abstracta* conseguida através da multiplicidade de construções que um agente concretiza ao longo da sua quotidianidade; da sua trajetória de vida (Boltanski, 2004). É uma visão aérea, um mapa, construído pelo agente a partir de um determinado ponto. É um modo de ver o mundo social. Esse modo de ver remete o agente para uma totalidade do espaço social que nunca poderá ser de facto apreendida; é um *mundo social representado*, ou seja é um *espaço social dos estilos de vida*: “Enquanto produtos estruturados (*opus operatum*) que a mesma estrutura estruturante (*modus*

operandi) produz a custo de retraduições impostas pela lógica específica dos diferentes campos, todas as práticas e obras de um mesmo agente são objetivamente harmonizadas entre si, fora de qualquer busca intencional de coerência, e objetivamente orquestradas” (Bourdieu, 1998: 273).

A esta harmonização de práticas de todos os agentes de uma mesma classe Bourdieu chama de *afinidade de estilo*. Funciona como uma metáfora; os agentes reconhecem o outro como familiar ou como distinto através dos seus traços de estilo, ou seja, do seu gosto (Bourdieu, 2010). Quer se tratem de propriedades - casas, mobílias, livros, roupas, perfumes - quer se tratem de práticas - desportos, entretenimentos - são sempre reveladores do gosto, de uma propensão e apropriação de determinado *estilo de vida*. Bourdieu sublinha o facto de o gosto tender a transformar a necessidade em virtude, fazendo com que os indivíduos façam *escolhas ajustadas* às condições em que os seus *habitus* foram produzidos. Tal facto é constatável numa mudança de posição social: é o *gosto da necessidade* ou o *gosto do luxo* que comanda as práticas e não um maior ou menor rendimento: “O gosto é o que faz com que tenhamos aquilo de que gostamos, porque gostamos daquilo que temos, ou seja, as propriedades atribuídas de facto nas distribuições e conferidas de direito nas classificações” (Bourdieu, 1998: 277). É como se o gosto estimulasse um *pacto de acordo* entre os agentes interessados em produtos semelhantes, associando-os, aliando-os (cfr. Burawoy *et al*, 2000; Burawoy, 2003).



Fonte: Rui Oliveira, Festival Paredes de Coura, 2014.

A ideia de gosto, tipicamente burguesa - assinala Bourdieu -, uma vez que pressupõe liberdade absoluta de escolha, está de tal modo intimamente ligada à ideia de liberdade que é difícil conceber os *paradoxos do gosto da necessidade*. Se a anularmos, fazendo da prática um produto direto da posse do capital - os operários comem feijões porque não podem comprar outra coisa - e ignorando que a necessidade só se realiza porque têm gosto daquilo a que foram condenados a ter. Por outro lado, se se fizer do gosto um gosto de liberdade esquecendo os condicionamentos de que é produto e reduzindo-o a uma preferência patológica ou mórbida pelas coisas de primeira necessidade, uma espécie de *indigência congénita*, pretexto para um «racismo de classe» que associa o povo àquilo que é grosseiro e gorduroso: “O gosto é amor *fati*, escolha de um destino, mas uma escolha forçada, produzida por condições de existência que, ao excluírem como puro devaneio qualquer outro possível, não deixam alternativa que não o gosto do necessário” (Bourdieu, 1998: 281).

Gordo ou magro. Comer com a ponta dos lábios e em pedaços pequenos, debicar, ou comer com a boca toda, com todos os dentes, em bocados grandes. Falar com a parte da frente da boca ou com o fundo da boca, garganta. Riso contido ou riso desbocado. Bourdieu

ilustra pormenorizadamente quer os sinais que o corpo transmite (Merleau-Ponty, 1945), quer os sinais que o corpo produz (Pais, 2003), marcados na sua substância perceptível pela relação com o corpo; “é assim que a valorização da virilidade, através da maneira de mexer a boca ou de colocar a voz, pode determinar toda a pronúncia das classes populares” (Bourdieu, 1998: 299). O corpo é vulgarmente visto como a expressão mais natural da natureza profunda: “a cor e a espessura do vermelho dos lábios ou a configuração de um gesto, tal como a forma do rosto ou da boca, são imediatamente percebidos como índices de uma fisionomia «moral», socialmente caracterizada, ou seja, de estados de alma «vulgares» ou «distintos», naturalmente «naturais» ou naturalmente «trabalhados»” (Bourdieu, 1998: 299).

É assim que se desenha o espaço dos corpos de classe que até mesmo nos acasos biológicos tende a reproduzir a estrutura do espaço social. Ou seja, as propriedades corporais dos agentes são apreendidas através dos sistemas sociais de classificação, que as hierarquizam e as opõem: as mais frequentes entre os dominantes (os mais raros) e as mais frequentes entre os dominados, variando conforme o contexto socioeconómico. E isto é válido para o Outro como para o próprio agente. Com argumentos de *dar força ao corpo*, as classes populares privilegiam a substância nutritiva - alimentos pesados, gordos, cujo paradigma é o porco. Já as classes dominantes dão prioridade à forma do corpo e às formas como se come. São pois dois mundos, duas visões antagónicas, duas representações da excelência humana: a substância - ou a matéria - no sentido geral de nutritivo, mas também de real; em oposição às aparências, aos (belos) gestos, à censura imposta a todas as manifestações corporais do ato (como os barulhos) ou do prazer de comer (como a precipitação), ao próprio refinamento dos alimentos consumidos cuja qualidade prima sobre a quantidade.

São dois mundos antagónicos sobre os quais se constroem diferentes morais, diferentes visões. O que por uns é encarado com tolerância, por outros é visto basicamente como uma ausência de maneiras. Se a familiaridade é para uns a forma mais absoluta de reconhecimento, de relação entre iguais, para outros é enxergada como «a inconveniência de modos demasiado livres», caracteriza Bourdieu (1998: 299). Entre o visível e invisível, entre o exterior e o interior, as classes populares marcam pouco a distinção; ao contrário das classes médias que começam a preocupar-se no exterior e no trabalho com a aparência - a forma - no vestuário e na cosmética. As despesas em matéria de higiene e cuidados pessoais (ou seja na saúde e na beleza) aumentam face à dos operários. Registe-se, dados interessantes aferidos por Bourdieu nas suas pesquisas: Todos os anos, em média, os operários compram menos pijamas (tal como o roupão é um atributo tipicamente burguês) e camisas que as outras classes; tanto nas mulheres como nos homens, as compras de roupa interior aumentam em número e valor à medida que se sobe na hierarquia social; as pessoas vestem-se e penteiam-se de forma cada vez mais jovem à medida que se afastam do polo dominante, e de forma cada vez mais séria - sóbria, clássica - à medida que se aproximam desse polo, ou seja, quanto mais próximo no espaço das frações do polo dominado referente às novas profissões, mais afinidade com todas as formas de vestir, rejeitando assim os condicionalismos e convenções que ditam o que é uma forma elegante de se vestir.

O interesse que as diferentes classes têm quanto à sua aparência - autorrepresentação - é proporcional aos proveitos materiais ou simbólicos que possam vir a ter. Verifica o sociólogo que as mulheres das classes populares, que têm muito mais dificuldade em acederem a uma profissão e sobretudo às profissões que exigem conformidade às normas dominantes em matéria de cosmética corporal, são as que têm menos consciência do *valor mercantil* da beleza e, como tal, investem menos na matéria. Já as mulheres da pequena-burguesia, que exigem o que chamam de postura - uma recusa em ceder à vulgaridade, à facilidade - têm interesses suficientes nos mercados onde as propriedades corporais podem

ser transformadas em capital que lhes traga altos rendimentos. Assim, aderem incondicionalmente a todas as formas de voluntarismo cosmético (Cfr. Silva, 1994). Quanto às mulheres da classe dominante, todo o seu corpo é segurança; dupla, define o sociólogo. Associam o valor estético ao valor moral, sentem-se superiores quer pela beleza intrínseca, quer pela arte de se embelezarem, opondo à postura - uma virtude - a natureza, classificando-a de desleixo.

Um corpo de possíveis

O corpo. O corpo é a primeira evidência que se impõe pela universalidade, como uma natureza fundamental, que subsiste por si e em si própria. Contudo, a consideração do corpo físico, institui o corpo como uma totalidade, sem interior. Mas o corpo humano - o Homem - excede o corpo físico, a não ser, defende Vilela (1998), que o sujeito desse corpo seja uma alma desencarnada que exista factualmente no corpo. Sustenta a autora, o corpo surge como o vetor semântico através do qual se constrói a evidência da relação com o mundo; ou seja, através da sua corporeidade o homem faz do mundo a medida da sua experiência. Transforma-o num tecido que lhe é familiar e coerente, para que com ele, através dele e por ele, possa agir e compreender. Emissor e recetor, o corpo produz continuamente sentido, integrando ativamente o homem num dado espaço social e cultural; num campo simbólico. Para Bourdieu (2010), sendo o corpo vulgarmente encarado como a expressão mais natural da natureza profunda não significa que o seja através de sinais propriamente físicos. Ou evidentes, utilizando a terminologia de Vilela (1998). Os sinais constitutivos do corpo percecionado são produtos de um fabrico especificamente cultural, defende o sociólogo, contudo até mesmo os acasos biológicos tendem a reproduzir a estrutura do espaço social, uma vez que as propriedades corporais dos agentes são apreendidas através de sistemas sociais de classificação. Sistemas que as hierarquizam e as opõem conforme o contexto socioeconómico.



Fonte: Rui Oliveira, Festival Paredes de Coura, 2014.

O mundo é compreensível, dotado de sentido, porque o corpo - biológico; sentidos e cérebro - tem a capacidade de se exteriorizar de si próprio no mundo e de, por outro lado, ser impressionado e duradouramente transformado por ele, sendo exposto (desde as suas origens) às suas regularidades, adquirindo um sistema de disposições. É o que Bourdieu

(1998) denomina de *Illusio*, essa maneira de *ser dentro* do mundo e de ser ocupado por esse mundo. De todos os corpos, defende Cunha e Silva (1999), o corpo humano é simultaneamente o que depende mais do lugar e aquele que mais transforma o lugar. Na esteira de Berthelot, diz Cunha e Silva que o corpo é um *operador discursivo*: “tem um papel de ‘validação’, mas, e porventura mais importante, um papel de ‘mediação e integração’, porque, além de estar nos discursos, problematiza e cria discursos (ele constrói-se nos discursos e constrói discursos; é simultaneamente um objeto, um método e um resultado do conhecimento)”. O corpo exige, de acordo com o autor, “ser entendido a partir de um lugar fractal: um lugar que reconheça no pormenor, mas que o identifique no todo” (Cunha e Silva, 1999: 25-26).

No corpo está inscrita uma multiplicidade de construções que um agente concretiza ao longo da sua trajetória de vida, consequente da posição que ocupa no espaço social e donde exprime a sua vontade de o transformar ou de o conservar. Por meio do corpo o agente apreende uma totalidade do espaço social que nunca é de facto apreendida. É o tal mundo social representado, de que nos fala Bourdieu (2010) ou espaço social dos estilos de vida, do gosto revelado através de propriedades - casas, mobília, livros, roupas, cosméticos - e de práticas - desportos, entretenimentos.

O mais belo objeto de consumo - defende Baudrillard (1991) - é o corpo. Após uma era dominada pelo puritanismo, «redescobriu-se» o corpo; é onnipresente na publicidade, na moda, na cultura de massas, tornando-se num *objeto de salvação*. Durante séculos, “fizeram-se esforços encarniçados para convencer as pessoas de que não tinham corpo, hoje teima-se sistematicamente em convencê-las do próprio corpo. Algo de estranho se passa?” Parece que não, responde, “o estatuto do corpo é um facto de cultura”. E seja qual for a cultura, o modo de organização da relação ao corpo é reflexo do modo de organização da relação às coisas e às relações sociais: “na sociedade capitalista, o estatuto geral da propriedade privada aplica-se igualmente ao corpo”. E continua: “As estruturas atuais da produção/consumo induzem no sujeito uma dupla prática, conexas com a representação desunida (mas profundamente solidária) do seu próprio corpo: o corpo como capital e como feitiço (ou objeto de consumo)” (Baudrillard, 1991: 136). Ou seja, se por um lado, se administra o corpo como património, por outro manipula-se como um dos múltiplos significantes de estatuto social.



Fonte: Rui Oliveira, Festival Paredes de Coura, 2014.

O corpo, esse lugar fractal

Para construir o espaço dos estilos de vida, onde se definem os consumos culturais, seria necessário estabelecer para cada classe e fração de classe - cada configuração de capital - a fórmula geradora de *habitus* que retraduz num *estilo de vida* específico as necessidades e as facilidades dessa classe. Depois, avança Bourdieu, determinar como se especificam as disposições de *habitus*, para cada um dos domínios da prática, efetivando um dos *possíveis estilísticos* obsequiados por cada campo. Segue-se a sobreposição de espaços homogêneos para se conseguir uma representação dos espaço dos estilos que permitiria caracterizar cada um dos traços distintivos dos agentes.

O facto das práticas desportivas variarem em função das classes ter a ver com as variações de percepção e de apreciação de benefícios, também pesam as variações dos custos económicos, culturais e corporais. As práticas da diversidade de desportos são definidas pela percepção e apreciação dos benefícios e custos intrínsecos e extrínsecos, gerados pelas disposições do *habitus* e da relação com o próprio corpo. Uma relação que é instrumental com o próprio corpo, sublinha Bourdieu, no sentido em que por exemplo as classes populares exprimem em todas as práticas que têm o corpo por objeto ou objetivo, regime alimentar ou cuidados de beleza, relação com a doença ou cuidados de saúde, a escolha de desportos que exigem grande investimento de esforço, custo e até sofrimento, tal como o pugilismo, e que implicam por vezes pôr o próprio corpo em jogo, tais como o para-quedismo ou o motociclismo, por exemplo (Cfr. Bourdieu, 2010).

Ao abordar as distinções sociais numa aldeia transmontana nos finais dos anos setenta do século XX, O'Neill considera que a força das desigualdades também está patente na (não) divisão de trabalho por sexos: “nas debilhas, as mulheres só participam em três tarefas: juntar a palha à medida que sai da máquina, varrer o canho para montinhos e cozinhar. Todas as outras tarefas são consideradas «de homem» e nunca são executadas por mulheres. Todavia, o trabalho das mulheres é considerado igual ao dos homens para efeito de representação da família: isto é, nunca há preferência por que seja o homem, e não a mulher, a representar a família nos trabalhos da debilha. (...) A divisão por sexos das tarefas nas debilhas não é necessariamente extensiva a outras tarefas agrícolas ao longo do ano. É patente que há tarefas que são consideradas «pesadas» e tradicionalmente masculinas, mas muitas mais são as que homens e mulheres executam com igual facilidade. É possível, por exemplo, ver uma rapariga a guiar o trator do pai na lavra; embora se trate de um trabalho «masculino», nunca a ridicularizaram abertamente por isso. A prioridade dos agricultores vai para a produção e para a rápida execução dos trabalhos urgentes, sem se preocuparem com a idade ou o sexo das pessoas; esta rapariga mereceu o apreço de homens e mulheres como trabalhadora exemplar. É indiscutível que as mulheres *não* são relegadas para as tarefas da lida da casa e do cuidar dos filhos; as mulheres casadas participam com os homens no intercâmbio de trabalho, e não necessariamente ao lado dos maridos nas mesmas tarefas, nem sequer nos mesmos grupos”. (O'Neill, 1982: 17). Desta feita, a separação rígida de sexos não se aplica neste contexto, o que constitui também um fator interessante de diferenciação analítica, mas sobretudo um eixo de reflexão fundamental para compreendermos o que está em causa na construção desigual e hierárquica desta comunidade. Toda esta explanação acerca das modalidades de trabalho comunitário remete para Bourdieu e para o facto de que “o poder simbólico só se exerce com a colaboração daqueles que o sofrem porque contribuem para o construir como tal (...) esta submissão nada tem de uma relação de «servidão voluntária» e esta cumplicidade não é concedida por meio de um ato consciente e deliberado; é ela própria efeito de um poder, que se inscreveu duradouramente no corpo dos dominados, sob a forma de esquemas de percepção e de disposições (a respeitar, a admirar, a amar, etc.), quer dizer,

de crenças que tornam alguém sensível a certas manifestações simbólicas, como as representações públicas do poder” (Bourdieu, 1998:151). Corpo interiorizado e corpo exteriorizado: a fratalidade do corpo é que nos aponta caminho nesta modernidade tardia - e parece ser uma das suas maiores recuperações teórico-analíticas.



Fonte: Rui Oliveira, Festival Paredes de Coura, 2014.

Sugestão de leituras

Não é apenas a densidade analítica que recomenda a leitura da tese de doutoramento de Paulo Cunha e Silva (1999); o leitor admirará a qualidade literária e a sua atualidade. Também o trabalho de Eugénia Vilela segue esta admirável linha (1998). Também merecem leitura e reinterpretação atentas os trabalhos de Miguel Vale de Almeida (1995), João Pina Cabral (1989) e de Brian O’Neil (1984) pela sua inovação analítica, mas também pelo brilhantismo instigante da sua escrita. Valem por si os ensaios de Le Breton e de Baudrillard (1991). Este conjunto de textos não dispensa, evidentemente, a revisita de Bourdieu (2010 e 1998) e Giddens.

Sugestão de atividades

1. **Aprofundar e exemplificar a crescente importância dos regimes de corpo na modernidade tardia portuguesa** pelo investimento nas tatuagens, na estética e cuidados de saúde, nos regimes dietéticos e na crescente proliferação de operações plásticas ou aplicações - designadamente de *botox*. O corpus exemplificativo poderá ser recolhido e sistematizado nas notícias dos média mas também na gestão das identidades corporais nas redes sociais - designadamente no Facebook e no Instagram.
2. **Outra maneira de entrar no riquíssimo filão dos cruzamentos entre padrões de comportamento tradicionais e ajustamentos a mudanças exógenas, do ponto de vista das identidades sociais corpóreas**, passará pela análise de videoclipes de cantoras *pop* como Rihanna ou Beyoncé, pela análise de eventos mediáticos massivos como os Óscares

de Hollywood ou no acompanhamento pelas revistas da especialidade e redes sociais das vidas e lares dos grandes futebolistas mundiais.



Fonte: Rui Oliveira, Festival Paredes de Coura, 2014.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale de (1995). *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- BAUDRILLARD, Jean (1991). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- BOLTANSKI, Luc (2004). *As classes sociais e o corpo*. São Paulo: Paz e Terra.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *Meditações pascalianas*. Oeiras: Celta Editora.
- BOURDIEU, Pierre (1999). *A dominação masculina*. Oeiras: Celta Editora.
- BOURDIEU, Pierre (2004). *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições.
- BOURDIEU, Pierre (2010). *A distinção - Uma crítica social da faculdade do juízo*. Lisboa: Edições 70.
- BURAWOY, Michael (2003). *Conversations with Pierre Bourdieu. II: Durable domination: Gramsci meets Bourdieu*. Wisconsin: Havens Center, University of Wisconsin. April, 2008.
- BURAWOY, Michael et al. (orgs.) (2000). *Global ethnography: forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley: University of California Press.
- CABRAL, João Pina (1989). *Filhos de Adão, filhas de Eva. A visão do mundo camponesa do Alto Minho*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- CUNHA E SILVA, Paulo (1999). *O lugar do corpo, elementos para uma cartografia fractal*. Lisboa. Instituto Piaget.
- GIDDENS, Anthony (1993). *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora Unesp.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.
- LE BRETON, David (2003). *Adeus ao Corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- O'NEILL, Brian Juan (1984). *Proprietários, lavradores e jornaleiros (desigualdades sociais numa aldeia transmontana, 1870-1978)*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PAIS, José Machado Pais (2003). *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- SAVAGE, Jon (2001). *England's dreaming: Les Sex Pistols et le punk rock*. Londres: Faber and Faber.
- SILVA, Augusto Santos (1994). *Tempos cruzados - um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Afrontamento.
- VILELA, Eugénia (1998). *Do Corpo Equívoco, reflexões sobre a verdade e a educação nas narrativas epistemológicas da modernidade*. Coimbra: Angelus Novus.