

## Carisma y masculinidad en el boxeo

Loïc Wacquant

**N**o obstante su título, *The Passion of the Pugilist* —libro que es una secuela de *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*<sup>1</sup>— inicia con la siguiente línea: “Este no es un libro sobre boxeo”. En realidad, el libro pretende ser un estudio sobre la constitución de los agentes sociales y sobre cómo nos convertimos en practicantes capaces, en integrantes hábiles, expertos, implicados y reconocidos de y en un mundo social particular. La cuestión analítica general con la que (o a través de la cual) trato de abordar este particular material etnográfico y experiencial es la de la manera en que producimos competencia social y excelencia social.

En mis intentos tempranos por descifrar el lugar que ocupa el boxeo en la sociedad y la cultura estadounidenses conforme iba tratando de aprender el oficio al sur de Chicago, venía yo de un medio donde no sabía nada ni sobre el gueto negro ni sobre el boxeo. Cuando empecé a escribir este estudio de boxeo como un oficio corporal subproletario, era más sobre el modelo de una sociología de la pobreza, la (in)movilidad y la cultura afroamericana, y era esencialmente un simple análisis materialista de cómo las estructuras sociales de la marginalidad determinan ciertos tipos de aspiraciones y de conducta. Mis artículos tempranos sobre el tema reflejan eso. Pero entonces, conforme me fui metiendo más y más en el propio juego, conforme me fui sumergiendo cada vez más profundamente en el singular universo sensual y moral anclado, en mi caso, en el gimnasio de boxeo de Chicago donde me entrené durante más de tres años (tanto que contemplé seriamente renunciar por entero a la vida académica para quedarme ahí), me di cuenta de que había mucho más de por medio. Entendí que la relación que vincula a los

<sup>1</sup> De *Corps et âme* hay dos ediciones en español, ver bibliografía.

boxeadores con su negocio no es una restricción material, una imposición externa, sino una relación extraña y poderosa de *pasión*, una compleja mezcla de “deseo pecaminoso” y sufrimiento público: un amor torcido, sin duda, una pasión nacida de la desigualdad de clase, la exclusión racial y la arrogancia masculina, y de las limitaciones que implican, pero una pasión a fin de cuentas.

Se hizo claro, entonces, que si quería aportar una comprensión antropológica adecuada de ese mundo tal y como los boxeadores lo fabrican y experimentan día con día, tendría que inmiscuirme en esa relación, meterme dentro de este nexo torcido de amor y sufrimiento, compulsión y deseo, y tratar de explicarlo. A eso es a lo que me he comprometido. Paradójicamente, me ha llevado casi desde un extremo —la sociología de la coacción estructural y de la desigualdad material— al otro —una sociología fenomenológica del deseo y de la autoproducción carnal. Para mi propia sorpresa, el libro que me ha ayudado más para efectuar ese tránsito y descifrar esa relación es *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Émile Durkheim. Ciertamente, cuando me inscribí en el Woodlawn Boys’ Club y pagué mis doce dólares para obtener mi licencia y mi cuota de diez dólares anuales para el gimnasio, y me “enguanté” por primera vez (pensando realmente que estaba soñando y que eso no me llevaría a ninguna parte dado que nunca en mi vida había siquiera visto una pelea en vivo), jamás hubiera pensado que terminaría escribiendo sobre esto —y ciertamente no en esos términos— unos cuantos años después. Si me hubieran dicho que un día yo iba a sostener que Durkheim tiene una conexión estrecha con el boxeo, hubiera pensado que decir esto es una prueba de que estaba yo mareado por un golpe ¡antes de haberme siquiera subido al cuadrilátero!

En primer término, quiero reflexionar sobre las dificultades singulares que implica escribir y pensar con seriedad sobre el deporte —la expresión “pensar sobre el deporte” tiene una cualidad oximorónica casi palpable.

Todos aquellos que tratan de abordar con seriedad esta área de la vida social desde un punto de partida académico (ya sea desde un ángulo sociológico, literario o histórico) llegan a los mismos obstinados obstáculos, primero, porque *el deporte es un objeto humilde en la vida social*. El deporte pertenece a la esfera del entretenimiento, lo cual significa que se opone al mundo del trabajo. El mundo del trabajo es serio y por lo tanto es digno de investigación académica; el mundo del entretenimiento por definición no lo es (aunque sea uno de los sectores líderes de negocios en la contemporánea economía de servicios).

En segundo lugar, la escritura sobre deportes puede empañarse porque lidia con el cuerpo y, como decía Nietzsche, “todos despreciamos el cuerpo”, particularmente en la academia. Esto es cierto incluso para la reciente ola —y cuando digo ola quiero decir tsunami— de estudios sociales del cuerpo que proclaman haberlo traído de vuelta al ruedo. Si sometemos a escrutinio esta extraordinaria efusión de escritos, en las humanidades pero también en antropología, sociología e historia, veremos que rara vez se encuentra en ellos cuerpos verdaderos y existentes de carne y hueso: el cuerpo se ha convertido en otro texto, un conjunto de “efectos discursivos” para ser leído, y en ese proceso se ha perdido toda su especificidad.

La tercera razón por la que es difícil hacer una buena sociología del deporte (especialmente del deporte profesional) es que es un mundo poblado principalmente por parias de la sociedad: las clases bajas, los grupos étnicos subordinados y estigmatizados, aquellos que no son parte de “la corriente principal”, aquellos que tienen que recurrir a los deportes porque no pueden recurrir a ninguna otra cosa ni a algo mejor.

Estas tres razones, combinadas, explican en gran medida por qué estudiar el deporte es comprometerse en una empresa de automarginación intelectual. Se tiene que estar preparado para sufrir desprestigio y oscuridad profesionales si se persevera en este tipo de trabajo. Podría mencionar aquí la historia del sociólogo que fue invitado por el jefe de su departamento a pensar en un tema más respetable cuando estaba llevando a cabo un estudio de campo sobre la creación social del “yo glorificado” con el equipo de basketbol de su propia universidad (estudio que condujo a un hermoso libro titulado *Blackboards and backboards*, Adler y Adler 1991). Le dijeron en términos nada ambiguos que su definitividad estaba amenazada si no lo hacía. Podría también mencionar la descorazonadora experiencia de uno de los principales historiadores del deporte y autor de un excelente estudio del boxeo en la sociedad estadounidense, que también es una historia soberbia de las relaciones raciales en este país, *Beyond the ring* (Sammons 1990): su adscripción a un programa de estudios afroamericanos en una prominente universidad fue objetada por algunos estudiantes afroamericanos quienes alegaban que contratar a un historiador que estudia el deporte es contratar a un historiador de segunda categoría.

Debo confesar que a veces me he preguntado, en medio de la noche: “¿Por qué te estás haciendo esto?” Parte del impulso —que debo combatir— para sobreteorizar los materiales que he reunido sobre mi gimnasio de boxeo, viene de la necesidad de *ennoblec*er semejante tema. Quizá no me hubiera

puesto la tarea de escribir este libro (ni me hubiera tardado tanto tiempo en escribirlo) si no hubiera publicado también un libro de teoría social con Pierre Bourdieu, el cual me protege de la desaparición en el olvido de la sociología del deporte (Bourdieu y Wacquant 1992). (Tampoco creo que nadie pueda ser sociólogo *de* algo). No estoy estableciendo esto como un juicio de valor personal; sólo estoy reportando un hecho social durkheimiano.

Todavía hay otra razón por la cual el deporte es difícil de capturar, que es particularmente visible en el caso del boxeo. Es el hecho de que los mundos deportivos son mundos mitificados y que se mitifican a sí mismos interminablemente para hacerse tolerables. El resultado es que el analista queda atrapado entre dos mitos. De un lado están los mitos nativos que necesitamos desconstruir si vamos a explicar la realidad objetiva y vivida de ese mundo. En el otro lado descansan los mitos académicos y particularmente los mitos artísticos que se desarrollaron como resultado de la especial atracción que escritores de todas las raleas sienten por el boxeo.

Desde George Herbert Mead hasta Jean-Paul Sartre, desde Jack London hasta Norman Mailer, pasando por Carol Joyce Oates, desde los surrealistas hasta los cineastas de la serie B, académicos y artistas han estado fascinados por el mundo del boxeo (quizás esto es ilustrativo de la ley de la atracción de los contrarios sociales: blanco y negro, femenino y masculino, alto y bajo). Los retratos artísticos y académicos del boxeo son precisamente eso: artísticos y académicos. No empiezan a capturar lo que ocurre porque típicamente se sitúan *afuera* y *por encima* de la acción. Revelan más sobre el punto de vista del espectador sobre el oficio que sobre el propio oficio.

Desafortunadamente, cuando pasamos de los mitos nativos y artísticos a las ciencias sociales, no obtenemos tampoco mucha ayuda porque, históricamente, las ciencias sociales se construyeron a sí mismas a partir de la revolución racionalista de los siglos XVII y XVIII que descansa en la premisa de la división tajante entre pasión y razón. Y por lo tanto han expulsado de su dominio de investigación todo aquello que está del lado de las emociones, el deseo, el cuerpo, lo "irracional". (Pensemos en el estatuto residual de la *affektuel Aktion* en Max Weber, por ejemplo.)

Quizá la mayor diferencia entre el abordaje que propone Gerald Early en trabajos como "Battling Siki: The Boxer as Natural Man" y "Three Notes Towards a Cultural Definition of Boxing" (Early 1995), y el que yo he tratado de seguir en mi trabajo es el siguiente: en lugar de construir el universo del deporte, ya sea boxeo, beisbol o lucha, como la expresión de otra cosa, o como un reflejo, una metáfora, yo trato de verlo, en un primer momento,

como un *mundo en sí mismo*, un mundo que contiene en sí mismo sus propios elementos constitutivos y sus principios regulativos. En lugar de entender el deporte *alegóricamente*, propongo mirarlo, siguiendo a Schelling, *tautegóricamente*, como algo que no se refiere a nada, sino a sí mismo. (Desde luego, esto es un momento en el análisis y no excluye sumergir al boxeo en su escenario local, sino lo contrario.) En esa medida, el boxeo no es una metáfora de la vida o de la sociedad; no es “un reflejo de la sociedad estadounidense” (o del capitalismo, la esclavitud o el patriarcado). Es un *negocio corporal* que tenemos que entender como tal, no a través de una “descripción densa” a la Geertz, sino más bien mediante una *sociología carnal* que ponga en primer plano la comprensión que los propios boxeadores tienen de su propio mundo a través de sus propias experiencias y sus propias habilidades corporales.<sup>2</sup>

Ahora voy a abordar la noción de “carisma”. El término carisma es uno de los más frecuentemente usados y de los que más se abusa en las páginas deportivas y en los comentarios sobre los atletas (como cuando la gente exclama: “Es un jugador tan carismático...”). En la jerga sociológica, la noción viene de Max Weber, que la tomó prestada del historiador de la iglesia y jurista de Estrasburgo, Rudolf Somm, quien la definió como “don de gracia” (Weber 1997). Para Weber, la historia occidental es, en gran parte, el producto de la dialéctica en que contraponen la racionalización y el carisma, entrampamiento en la jaula de hierro y escapatoria de ahí mediante actos extraordinarios de rebelión individual o colectiva contra la fría lógica de las estructuras impersonales. Weber vio a los actores carismáticos como fundadores de religiones y sectas mundiales, profetas, héroes militares y promotores políticos; interesadamente, no como figuras deportivas o del espectáculo, aunque ya hubiera varias de ellas durante su época. Jesús, Napoleón, Hitler, Ghandi vendrían a su mente si estuviera entre nosotros todavía, no Mickey Mantle, Mike Tyson y Michael Jordan. Líderes carismáticos, para Weber, son fuerzas verdaderamente revolucionarias de la historia. Sus palabras y acciones mueven a los individuos; son la causa de que la gente escape de y cuestione las relaciones de estatus, las barreras de clase, la sumisión política, y por consiguiente, de que abran nuevos mundos. El carisma se opone a toda rutina institucional, tanto de tipo tradicional como de tipo racional.

<sup>2</sup> Este enfoque se aborda en Wacquant 2004 y 2005.

En una situación carismática hay contacto directo interpersonal, real o percibido, donde la "personalidad" se abre paso entre la masa, la creatividad desconoce la regla institucional, donde el vuelo imaginativo o emocional nos saca de la inercia de la existencia ordinaria. Weber también discute ampliamente la rutinización del carisma como uno de los procesos clave de la modernidad. Uno podría decir, siguiendo esta línea de pensamiento, que la burocratización y racionalización de los deportes (la NBA, la NFL, la NCAA, etc.), tan bien documentadas, por ejemplo, en el trabajo de Allen Gutman, han rutinizado el carisma, lo han atrapado en contenedores organizativos regulares, predecibles (1979). El carisma se ha transformado ya sea en tradición o en burocracia, pero todavía está ahí, aunque en hibernación.

Quiero disentir de este punto de vista. Pienso que el universo del deporte no es el mundo del carisma, sino el mundo de la *persona*, en el sentido que lo discute Marcel Mauss en su clásico ensayo sobre "La categoría de la persona" a través de la historia (1938). En este texto, Mauss recupera la definición de la noción que emergió en los inicios de la civilización latina, para la cual *persona* es "una máscara, una máscara trágica, una máscara ritual". Propongo pensar a los atletas como *actores que usan máscaras*, como artesanos corporales que desarrollan un estilo individual, pero que permanecen en una tradición y cuyas acciones están pesadamente ritualizadas, aunque mediante la ritualización buscan crear individualidad.

Los atletas no son figuras carismáticas sino actores, artistas, lo cual es muy diferente. Son héroes populares, no figuras trascendentales. Son *de* la gente, no están *por encima* de la gente. No tienen poder; más bien lo que poseen es *estilo*. No importa tanto lo que hacen, sino la manera en que lo hacen y el hecho de que lo hagan de una manera que afirma, establece, atestigua su singularidad y su capacidad de crearse a sí mismos.

Los atletas no mueven a la gente ni aportan una nueva visión del mundo tanto como esculpen su propia individualidad en el muro de la cultura pública, transforman su vida y proveen modelos de virtuosismo para que otros traten de transformarse a sí mismos. No son *de otro mundo*, sino *de este mundo*. No son violadores de la tradición sino expresiones de esta; no innovadores sino ritualistas. Esto es particularmente cierto para la historia y la cultura afroamericanas donde, como lo mostró Lawrence Levine (1977), los atletas ocupan una posición central como portadores de orgullo, dignidad y aptitud individuales y colectivos. (La afirmación de Gerald Early sobre las diferentes relaciones que los diferentes deportes tienen con su propia historia es muy apropiada: esa relación de consumo es muy diferente de la relación de ruptura y negación que se encarna en la figura carismática.)

Si nos remontamos a la excepcional monografía de Charles Keil sobre el *Urban Blues* (1966), veremos que provee una clara demostración de que el espectáculo “es ese dominio especial de la cultura negra donde los hombres negros han probado y preservado su humanidad”. Llama a los artistas “ritualistas” y escribe: “Los ritualistas que tengo en mente son cantantes, músicos, predicadores, comediantes, disk-jockeys, y algunos atletas” —y, de manera interesante, cita aquí a Sonny Liston y a Muhammad Ali, los dos boxeadores dominantes de la época— “y quizá también unos cuantos novelistas negros”. Keil argumenta convincentemente que el espectáculo es el corazón de la cultura afroamericana como un todo, primero, porque no fue erradicado por la esclavitud; segundo, porque prosperó en la adversidad; y tercero, porque generó una tradición en pleno desarrollo por su propio derecho. Sugiere que “los maestros del sonido, el movimiento, la sincronía, la palabra oral” formaron el corazón de la cultura popular afroamericana.

Entonces viene a la mente la cuestión de qué es lo que tienen en común los comediantes, disk-jockeys, cantantes de blues, bailarines, predicadores y atletas. Mi respuesta es que todos tienen *destrezas corporales*. Destrezas basadas en conocimientos, habilidades y poderes cinéticos, que están inscritos profundamente y entonces re-emergen del cuerpo. Y la gran virtud del *capital corporal*, si queremos llamarlo así, es que su distribución es *relativamente* independiente de otras formas de capital o poder que circulan en la sociedad, de las cuales los afroamericanos han sido largamente excluidos (debo subrayar *relativamente* aquí porque el cuerpo nunca escapa de la provincia de las leyes sociales).<sup>3</sup> Es independiente del capital cultural: no se necesita triunfar en la escuela para triunfar en la cancha de basketbol; se podría incluso ir a la escuela si se tiene suficiente capital corporal de cierto tipo valorado en una universidad. Es independiente del capital económico: no hace falta ser rico para meterse a un campo de futbol americano; se puede incluso obtener una afiliación y dinero de promotores para hacerlo (en el caso de los pocos afortunados que llegan a la tierra prometida del estrellato profesional: el cuerpo puede hacer que alguien gane millones de dólares). Finalmente, el capital corporal es relativamente independiente del capital social: no es a quién conoce, sino lo que hace en el campo, lo que determina el destino de alguien; de hecho, se acumula bastante capital social si se llevan a cabo grandes hazañas en el campo deportivo.

<sup>3</sup> Para una elaboración, véase Wacquant 1999.

Los artistas y los atletas son héroes culturales en la vida afroamericana por las razones que acabo de sugerir, pero también porque son *figuras masculinas* quintaesenciales. Por razones fácilmente comprensibles, el elemento dominante de la cultura afroamericana es la cultura de la clase trabajadora; también es fundamentalmente masculina, por lo menos en su lado público. Y los atletas son modelos de masculinidad —de la misma forma que los boxeadores (Eldridge Cleaver [1991] escribe en *Soul on ice* que “el ring de boxeo es el último foco de la masculinidad en Estados Unidos; la prueba de fuego, con los puños, de la hombría”). El cuerpo, reequipado, restaurado, restablecido en y para el mundo del deporte, es un recurso masculino arquetípico, una herramienta para la competencia individual y el éxito económico.

En su libro, Keil (1966) dice muchas cosas bien interesantes sobre los hombres del blues respecto de este tema. Muchas de las observaciones que él hace se aplicarían, con las adaptaciones del caso, a mis amigos boxeadores del lado sur de Chicago. Tanto los hombres del blues como los peleadores anhelan y porfían por desarrollar un estilo distintivo masculino. El concepto de hombría que proponen y encarnan difiere de la hombría blanca, de clase media, e incluso de la hombría blanca de la clase trabajadora. Los artistas del blues, por ejemplo, no se jactan de su potencia sexual porque esta cualidad se da por descontada tanto para los artistas como para su auditorio, de modo que no hay necesidad de vocalizarla extensivamente. Lo mismo ocurre con los boxeadores. Para mi sorpresa, encontré que el mundo del boxeo profesional no es misógino simplemente porque no tiene que serlo. En contraste con lo que aparece en las imágenes de los medios de comunicación, no es un mundo de violencia y denigración en contra de las mujeres: no tiene que serlo porque las mujeres *ni están en este mundo ni pertenecen a él*. Una de las reglas clave que los boxeadores aprenden en su largo aprendizaje es que uno no pelea ni en la calle ni en la casa; uno no le pega a las mujeres porque son seres frágiles que están reglamentariamente inhabilitadas para meterse en ese terreno. Un boxeador está envileciendo y manchando su propia dignidad cuando se engarza en una riña en la calle o golpea a su novia en casa. Esto no quiere decir que tales cosas no ocurran; ocurren. Pero ocurren en violación de la ética profesional del boxeo.

El blues y el boxeo también están enmarañados en prácticas de *ritualización*. De manera parecida a lo que hacen los predicadores, los hombres del blues tienen que crear su propio estilo, adquirir un tono, una modalidad, un tiempo distintivos, para que puedan ser reconocidos. Pero lo hacen inno-



vando dentro de los límites de una tradición. Para establecer su lugar entre lo que Alfred Schultz (1972) llamó “co-asociados y contemporáneos”, tienen que referirse a un “predecesor”. Tienen que inscribirse en la peculiar historia del oficio (Gerald Early diría “consumirla”). Lo mismo se aplica a los boxeadores, que son ávidos consumidores de la historia de su negocio. No es casualidad que Mike Tyson sea un espectador obsesivo de viejas películas de box. Una de las formas en que un campeón coge los bártulos del oficio y asume su lugar en la historia del boxeo es al impregnarse de esa historia, al asimilar sus giros y desvíos, al re-citar esa historia en esos rituales que son las entrevistas antes de las grandes peleas. Y al exhibir en el cuadrilátero la sabiduría corporal acumulada de su predecesor. B.B. King no era diferente: el respeto que se ganó en los escenarios de music-hall proviene de su “exitosa manipulación de una fórmula probada de tiempo en un estilo lleno de matices y sombras que volvió distintivamente suyos” (en palabras de Keil). Que es lo que cada gran boxeador ha hecho en su propia profesión.

Reapropiarse de la historia del oficio para “hacer” historia, emplazarse en un linaje para extenderlo, situarse en relación de oposición y parentesco con predecesores y co-asociados: estos movimientos son antitéticos de los del líder carismático, que rompe con la historia, pone fin a un linaje, se sitúa en un espacio más allá del trazado por otros. Esto se puede comprobar en la transmisión de nombres entre boxeadores: cuando Ray Leonard toma prestado el apodo de “Sugar” Ray Robinson (seguramente el más grande boxeador de la historia), es para ganar prestigio, pero también para marcar su respeto por su héroe personal, y tomar y extender su legado.

La dimensión de la masculinidad es crucial aquí porque la elección de una profesión en el gueto está ampliamente dictada por la hombría percibida en la actividad de acuerdo con los cánones de la calle. La extraordinaria atracción que los atletas y los artistas del espectáculo ejercen sobre los hombres negros de clase baja pueden explicarse por el hecho de que ofrecen escenarios públicos para certámenes masculinos de destreza y actuación. Este espíritu de rivalidad y conquista (del propio yo y de los otros) impregna la vida cotidiana en el gueto, que es un mundo de intensa e inmisericorde competencia por sobrevivir y triunfar. Para citar a Keil de nuevo: “Este espíritu vital que inviste su vida [es]: el deseo de probar e improvisar en un continuo esfuerzo por luchar con efectividad”. El boxeo, como el blues, ofrece a los hombres jóvenes del gueto un medio para crear una *persona*, un vehículo para esculpir un lugar protegido y resplandeciente de orgullo en un mundo que amenaza con relegarlos a la oscuridad.

Lo que el oficio del boxeo brinda a aquellos que ingresan en él es un universo donde el más tenue fragmento de la conducta es problemático, y tiene consecuencias —es “fatídico”, en el sentido que le dio Goffman (1967) al término. Al entrar a una ocupación que se convierte en lo que Goffman llama “el involucramiento voluntario en riesgos graves”, los peleadores reestructuran la totalidad de su existencia, su organización temporal y cognitiva, su carácter emocional y sensual, su perfil psicológico y social, en formas que los ponen dentro de una posición única para afirmar su capacidad de modelar su destino, de una manera, no obstante, limitada. Con el riesgo viene la posibilidad del control; con el dolor y el sacrificio, la posibilidad de la elevación moral y el reconocimiento público; con la disciplina y el compromiso, la ganancia existencial de la renovación personal e incluso de la *trascendencia ontológica*: la oportunidad de crear un nuevo (y glorioso) ser a partir del viejo.<sup>4</sup> Sólo si se entiende el mundo deportivo tautegóricamente podemos comprender cómo sus miembros crean colectivamente un nuevo universo sensual y moral para sí mismos, y un universo sumamente valioso para ellos dado que los pone precisamente en el punto de la producción ●

Traducción del inglés: **Hortensia Moreno**

### Bibliografía

- Adler, Patricia y Peter Adler, 1991, *Backboards and blackboards: College athletics and role engulfment*, Columbia University Press, Nueva York.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant, 1992, *An invitation to reflexive sociology*, University of Chicago Press, Chicago (en español: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Madrid, Buenos Aires, México, 2005).
- Cleaver, Elridge, 1991, *Soul on ice*, Delta Books, Nueva York.
- Durkheim, Émile, 1993 [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- Early, Gerald, 1995, *The culture of bruising: Essays on prizefighting, literature and modern American culture*, Ecco Press, Nueva York.
- Goffman, Erving, 1967, “Where the action is”, *Interaction ritual: Essays on face-to-face behaviour*, Pantheon, Nueva York.

<sup>4</sup> Este argumento se desarrolla en Wacquant 1995.

- Guttman, Allen, 1979, *From ritual to record: The nature of modern sports*, Columbia University Press, Nueva York.
- Keil, Charles, 1966, *Urban Blues*, University of Chicago Press, Chicago.
- Levine, Lawrence, 1977, *Black culture and black Consciousness: Afro-American folk thought from slavery to freedom*, Oxford University Press, Nueva York.
- Mauss, Marcel, 1938, "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi', un plan de travail", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 68, pp. 263-281.
- Sammons, Jeffrey, 1990, *Beyond the ring: The role of boxing in American society*, University of Illinois Press, Urbana.
- Schutz, Alfred, 1972, *The phenomenology of the social world*, Heinemann, Londres.
- Wacquant, Loïc, 1995, "The pugilistic point of view: How boxers think and feel about their trade", *Theory and Society*, vol. 24, núm. 4 (agosto), pp. 489-535 (en español: en *Revista de Educación física y ciencia* (La Plata), primavera de 2007).
- Wacquant, Loïc, 1999, "Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales: capital corporal y trabajo corporal", en Javier Auyero (comp.), *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, UNQUI, Buenos Aires, pp. 237-92.
- Wacquant, Loïc, 2004a, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Alianza, Madrid.
- Wacquant, Loïc, 2004b, "El sabor y el dolor de la acción", prefacio, en *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Alianza, Madrid.
- Wacquant, Loïc, 2005, "Carnal connections: On embodiment, membership, and apprenticeship", en *Qualitative Sociology*, vol. 28, núm. 4 (invierno), pp. 445-71.
- Wacquant, Loïc, 2007, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Weber, Max, 1997, *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid.