

EL CUERPO DEL DESPLAZAMIENTO, UNA RETÓRICA DE CIUDADANÍA. EL CASO DE MACONDO¹

Rubiela Arboleda Gómez*

1. INTRODUCCIÓN

Si alguna preocupación ha caracterizado los estudios contemporáneos en distintas disciplinas ha sido la indagación en torno al cuerpo y sus vicisitudes; al parecer se lo revisita luego del largo exilio al que lo ha sometido la racionalidad positivista, dominante en la noción de ciencia y en la configuración epistémica de la misma. El cuestionamiento al dualismo cartesiano —*res cogitans/res extensa*— y las campañas que impulsan la concepción del cuerpo como unidad integral, la más de las veces asidas al discurso filosófico, representan una constante en las inquietudes que orientan las actua-

Licenciada en Educación Física y Antropóloga de la Universidad de la Universidad de Antioquia, Magíster en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad de Antioquia, Doctora en Estudios Científicos Sociales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. ITESO. Tlaquepaque, Jalisco, México. Docente en el Instituto Universitario de Educación Física de la Universidad de Antioquia.

¹Las toponimias y nombres propios han sido modificados por respeto al anonimato. Para las denominaciones ficticias he acudido a la creación literaria de Gabriel García Márquez, en *Cien años de Soledad*. Esta elección fue en apariencia azarosa y estética, pero las evidencias de campo, inevitablemente remiten al Macondo de José Arcadio, en su dinámica de “comunidad originaria”. Igualmente la indagación por el conflicto y las negritudes, evoca ya no sólo la enfermedad del olvido, padecimiento propio de la política en Latinoamérica, sino a las desterritorializaciones, producto de la industrialización, como fueron las bananeras.

les reflexiones. Empero, una fuerte sombra planea sobre los avances disciplinares al respecto y es que la enunciación retórica de la fórmula unitaria en torno al cuerpo no basta para la solución del dilema ni asegura la asimilación, comprensión y manipulación de sus avatares, lo cual, una vez logrado, debería desbordar el discurso para expresarse en prácticas cotidianas que aún no despuntan. En mi caso, luego de cavilaciones por más de veinte años, tengo la incertidumbre íntima sobre las mutaciones entre una y otra *res* que padecemos consuetudinariamente.

Con todo y la paradójica ambivalencia, que incluso reconocidos pensadores no logran resolver, tengo el convencimiento de una inevitabilidad de nuestra condición humana-corpórea y es la suscripción a un entorno cultural que nos signa con el rigor de lo ineludible. De la misma manera que estudios anteriores sobre el cuerpo no me han permitido alcanzar todos sus misterios, las dilucidaciones de cara a la relación cuerpo y cultura devienen en nuevas preguntas. Y es que establecer que el cuerpo es producto de las inscripciones culturales no es suficiente para penetrar su dimensión política, su participación en el juego de poder, su significación en la construcción de identidad, su función como territorio de referentes simbólicos colectivos. Interesa aquí abordar el problema del cuerpo escrito por un contexto urbano marcado por el conflicto social y, consecuentemente, proponerlo ya no como temática *per se* sino como lector y traductor de cultura.

La situación crítica que vive Medellín ante el impacto del desplazamiento, reclama una participación disciplinar que ofrezca estrategias, por lo menos, para su comprensión; una suerte de dispositivos que permitan pensar la ciudad: a sus sujetos, actores y agentes, en la lógica del conflicto social que los envuelve y sus huellas en la corporeidad como lugar de cruce y de manifestación de dicho conflicto. *“El cuerpo del desplazamiento: una retórica de la ciudadanía, el caso de Macondo”*, es un pequeñísimo fragmento, reeditado, de la investigación para mi

tesis doctoral: *“La cultura corporal, un lugar de síntesis en la construcción social de miedo, como referente identitario, en escenarios de conflicto”*,² título que entraña una trama conceptual compleja, que transita en la atmósfera reflexiva de la nueva modernidad. Esta doble condición hace difícil aislar alguno de sus conceptos, como la especificidad que este ensayo propone, precisamente porque éstos conforman una urdimbre densa, de mutua afectación y resonancia. Por ello esta divulgación la he dispuesto con tres acentos: unas líneas metodológicas, unos anclajes conceptuales y una interpretación de la evidencia empírica en clave biopolítica.

2. EL CUERPO, DE OBJETO A MÉTODO, EN LA RELACIÓN DESPLAZAMIENTO-CIUDADANÍA

El método, al igual que la moral, sólo funciona si logra inscribirse en los mecanismos de un universo social.

Bourdieu. *Respuestas por una Antropología reflexiva*

La relevancia del cuerpo en la comprensión del mundo actual lo ha situado en una “encrucijada”: un objeto de estudio activo, vinculante, continente y contenido de procesos sociales significativos, ubicado en una suerte de cruce disciplinar, posibilitándolo. El replanteamiento del pensamiento social tiene un centro en la crítica a las normas clásicas de construir conocimiento y, por su parte, la teoría científica no ha podido llevar a cabo una sustentación unívoca de los distintos rasgos del mundo contemporáneo. Un nuevo orden (¿caos?) ha penetrado las estructuras conocidas y con ello los modelos clásicos, apreciativos de la configuración y la interacción

² Las orientaciones para la realización de este ensayo me han conducido a una síntesis muy apretada, en la que he sacrificado: referencias bibliográficas, desarrollos teóricos, exhaustividad metodológica y los testimonios de la comunidad de Macondo. Remito al lector interesado a consultar la tesis mencionada

social, han resultado insuficientes para la interpretación de las tramas emergentes.

La realidad que hoy se vive, caracterizada por fuertes contrastes que dan paso a otras idealidades, expectativas e imaginarios sociales, ha demandado la elaboración de instrumentos teóricos metodológicos, que sin desconocer los saberes acumulados, sean capaces de penetrar la complejidad de estos procesos sociales para generar nuevos mapas de conocimiento. La complejidad ha posibilitado un diálogo eficaz entre diversas disciplinas científicas, diálogo que les ha impedido encerrarse en sus confines. El concepto cultura corporal, por su parte, ha intentado también integrar “lo duro y blando” y poder evidenciar la polisemia del cuerpo, sin perder de vista que hay una cierta indecibilidad en el mismo.

El cuerpo ha podido ahora ser sustraído del dominio unilateral de las ciencias naturales y ser integrado en el sistema de valores culturales e históricos que han condicionado, definido y explicado la existencia humana; como dice Appadurai (2001, p. 58) “Puesto que el cuerpo es uno de los ámbitos íntimos, en los que se llevan a cabo las prácticas de reproducción, también es un sitio ideal para la inscripción de las disciplinas sociales.” La modernidad reflexiva le ha abierto la puerta al cuerpo para su participación explícita como evidencia, como discurso, como mensaje, como pasión, como estrategia, como constructo y ha surgido como problema de indagación.

El enfoque metodológico es una postura del investigador, una opción de cara a la concepción del conocimiento; el objeto, por su parte, demanda su propia forma de indagación y es copartícipe de las decisiones y rutas que llevan al análisis e interpretación.

Conduce esto a inferir que el momento definitorio del método se da allí, en la elección del objeto y, a su vez, dicha elección está mediada por la matriz perceptiva del investigador.

La metodología con la que he llevado a cabo la investigación la he denominado Etnografía reflexiva,³ significativo con el que he sintetizado: los momentos del proceso de trabajo de campo, la obtención de datos por distintas fuentes, la vinculación de “otros” observadores, los variados perfiles que ofreció el problema, los deslizamientos de investigado a investigador: una doble vía de la observación, que deviene en múltiples vías, la imbricación de estrategias de acercamiento desde el paradigma cualitativo, la consistencia “resbaladiza” de los asuntos a rastrear y la correspondencia con el enfoque de ciencia del que he partido. Para ello he llamado a escena la imagen del prisma, recurso con el que he ilustrado la diversidad de relaciones que genera el objeto, los diferentes ángulos de observación y la variedad de matices que ofrece la realidad social. Pero la invocación, más que a la imagen, ya variable en sí, es al efecto físico de la reflexión y refracción, lo cual, para la nada metafórica idea de la “miradas cruzadas”, resulta elocuente y simbólico.

Con el adjetivo reflexividad he promovido conjunción de diferentes sustratos metodológicos: la etnografía: descripción densa de la cultura, donde están en juego tanto las interpretaciones de los propios actores como los presupuestos conceptuales del investigador (Geertz, 1991); la teoría fundada: la distinción entre la teoría formal y la teoría

³ Este significativo ha sido el resultado de disquisiciones teóricas en el proceso de esta investigación, en el que dos adjetivos estuvieron en concurso: de un lado consideré la denominación de “etnografía compleja”, la cual descarté por el su uso reiterativo del calificativo complejo en el discurso cotidiano, lo que lo hace aparecer como un comodín. Y del otro, el de “etnografía reflexiva” que fue la opción definitiva, dada la complicidad y resonancia que he encontrado en la teoría reflexiva y los estudios del cuerpo. Debo reconocer que coincidentalmente me topé con el mismo significativo en un escrito del profesor Napoleón Murcia, quien anticipó, cronológicamente, la denominación metodológica, nutrida de otros contenidos. A él mis reconocimientos.

sustantiva, con la posibilidad de generar teorías comprensivas (Glasser & Strauss, 1967); la transducción: intento de resolver las “disparaciones” en el espacio y las contradicciones en el tiempo, huyendo hacia delante (inventado nuevas dimensiones) (Ibáñez, 1994), el constructivismo: la realidad no está dada sino que está configurándose y reconfigurándose permanentemente (Berger & Lukmann, 1999); la fenomenología: la experiencia del cuerpo permite reconstruir sentidos y significaciones (Merleau Ponty, 1975). En esta dinámica metodológica se han entrelazado para dar cuenta de los diferentes tópicos de la investigación y han ofrecido bandas de cruce epistémico cuando refieren a la realidad de la vida cotidiana.

Para el desarrollo metodológico he establecido como ejes de analíticos: cultura corporal —miedo— identidad y política, y he planteado los denominados observables —actores, ámbitos de acción, escenarios de acción, representaciones— que son los “lugares metodológicos de observación” (Reguillo, 1998, p. 97). A nivel de instrumentos he incluido: observación participante, entrevistas, diario de campo, registros visuales, somatoscopías, censo, talleres, seguimiento de prensa escrita y audiovisual. Las lentes desde las que se han observado estos ejes, en correspondencia con la fenomenología, han sido las dimensiones de la cultura corporal: sexualidad (interacciones, intersubjetividades: cuerpo-cuerpo), estética (apariencia corporal), salud (higiene, alimentación, medio ambiente vivienda y consumos), producción (fuentes de subsistencia formal e informal) y motricidad (actividades lúdicas, deportivas, artísticas, cotidianas, laborales). Estas dimensiones, ubicadas en los ángulos del prisma, me han permitido leer los distintos ejes temáticos, las migraciones entre los componentes y han operado como pautas para presentar los resultados del estudio. “La ciudad contada a través de la experiencia corporal de las personas” (Sennet, 1994, p. 81).

El cuerpo es multidimensional como objeto y organizacional como método, estas condiciones lo han hecho salirse de los protocolos

metodológicos “planos” y consolidarse como una mediación para la interpretación de la cultura: del dualismo cartesiano materia/espíritu, objeto/sujeto a una integración cuerpo/corporeidad, sujeto/sujeto.

Refundar (re-crear) un objeto no es cuestión de voluntad o de imposición es, más vale, un juego de relaciones entre las disciplinas y los contextos, entre las realidades y las idealidades, entre lo *emic* y lo *etic*, entre pasado y presente; es comprender que los paradigmas son convenciones vulnerables al tiempo.

3. LA POBLACIÓN SUJETO

Tras la migración forzada a la ciudad, el abandono de sus pertenencias, el sometimiento a la incertidumbre de una nueva vida no buscada, ha estado el terror impuesto por las lógicas económicas, la dinámica social y el Estado mismo. Así se ha ido despoblando Urabá, agotando la región y su propia naturaleza. En un medio ambiente generoso y promisorio se ha instalado el miedo como regulador de la vida cotidiana, un régimen de terror que ha expulsado a los habitantes, los ha convertido en migrantes y, de suyo, en extraños. La comunidad de interés en este estudio es el asentamiento Macondo ubicado en los límites de la Comuna Centro-Oriental de Medellín. Está enclavado en las montañas, cercado por la cañada y por la sierra. Entre escombros, árboles y piedras se erige un mosaico de tugurios contruidos con materiales que van desde cartón, latas, plásticos hasta el adobe y el cemento, lo que se puede observar en la cotidianidad a la luz del día. Allí en 163 viviendas, habitan 756 de los miles de desplazados, en su mayoría provenientes del Urabá antioqueño, que han llegado a la ciudad buscando albergue; se trata de ellos y con ellos.

4. CULTURA CORPORAL, CONFLICTO E IDENTIDAD

Para generar un discurso que atienda a la relación que se exhibe en el título de esta lección: “El cuerpo del desplazamiento, una retóri-

ca de ciudadanía. El caso del asentamiento Macondo”, dedicaré algunos renglones a precisar la lógica que permite establecer dichos nexos.

El cuerpo del desplazamiento es una expresión con la que hago referencia a la reconfiguración de la cultura corporal a la que los desplazados se ven avocados una vez llegan a la ciudad. He partido del presupuesto según el cual el abandono del “terruño”; conlleva la renuncia a los símbolos identitarios que han dado sentido a cada sujeto y a su comunidad, lo que de facto compromete su condición de ciudadanos. Los migrantes forzados se han encontrado con un entorno diferente con respecto al cual sus usos y costumbres o bien no han sido posibles o bien no han encajado en las nuevas perspectivas ciudadanas y, desde sus propias lecturas del entorno, desde sus recursos históricos, antropológicos, personales y colectivos, han dispuesto de orientaciones por medio de las cuales han expresado propuestas, interrogantes, emociones, reacciones y soluciones, ante un entorno amenazante, como es el caso de Medellín. Han atendido pues, a la necesidad de crear nuevos referentes de identidad y a la consecuente necesidad de reconfigurar las prácticas cotidianas en ambientes urbanos, lo que ha significado una transformación poco inteligible, tanto de los inmigrantes como de los receptores.

Según el artículo 1 de la Ley 387 de 1997: «es desplazado por la violencia toda persona que se ha visto obligada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividad económica habituales porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, en ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto armado interno, disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas de los derechos humanos, infracciones al derecho internacional humanitario u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público». Esta condición acarrea

consecuencias que si bien tienen que ver con la pérdida del espacio, van más allá de ello. La pérdida del territorio pone en jaque la pertinencia cultural y con ello la identidad.

Las nociones convencionales de cultura y de identidad se arraigan en el territorio para su propia existencia, de tal manera que al no contar con este asidero, los desplazados podrían entenderse como personas sin cultura, sin identidad. De alguna manera el desplazado se inscribe en una especie de ausencia de cultura; pero ¿puede alguien vivir por fuera de la cultura, esto es, sin territorio? Es innegable que vivir en la incertidumbre, la inestabilidad y no tener un lugar “subjetivado” es un hecho trágico. Si bien la “huida” del territorio significa una disrupción en la continuidad entre el sujeto y el lugar que habita, es decir una disrupción en la identidad, también es cierto que existen otros territorios posibles. Como dice Castillejo

El lugar no es solamente el espacio físico sobre el cual se agencian los símbolos; es quizás, y más aún, el instante en el que las fisionomías confusas de un sujeto en un momento determinado se transforman en líneas y límites que reconfiguran nuevamente los contornos. La del desplazado es la búsqueda también de este lugar: aquel que le permita, una vez frente al espejo, reconocerse nuevamente (2000, p. 148).

Cultura e identidad forman un epítome ineludible de la condición humana. Cuando estos constitutivos de las necesidades básicas, no sólo para la articulación social sino para la integración personal, están en juego gracias a la voluntad de terceros —en este caso los agentes del conflicto— y contra las propias expectativas, es posible hablar de la violación de los derechos y así de una lesión a la ciudadanía.

Si se conviene que la cultura se inscribe en el cuerpo, lo cual se expresa en los “usos” de éste, se convendrá que la cultura corporal representa un referente indentitario, un lugar para lo que Giménez (1994) ha denominado “distinguibilidad”. Así las cosas, los desplaza-

dos puestos en regiones desconocidas deben redibujar sus referentes, lo que en esta lógica significa una suerte de reposición de un derecho que los habita como ciudadanos.

La relación desplazamiento – ciudadanía, está enmarcada en lo que he denominado el paisaje biopolítico, conformado por los tópicos: conflicto, instituciones y resistencias. Para este acápite me he situado en la resistencia como intersticio para mirar al cuerpo como emisor y receptor del conflicto y destacarlo como opción para la elaboración de estrategias que permiten explorar el potencial protector de los actores.

La construcción del concepto de biopolítica pasa, por supuesto, por Michel Foucault (1994, 1999), quien ha sido reconocido como el creador del significante biopolítica. Sin embargo, he acudido a otros autores que no se han apartado de Foucault, pero que han avanzado un poco y, digamos que, han “contemporaneizado” su teoría, me refiero: Hardt & Negri, (2000), Agnes Héller (1995), Bryan Turner (1989), Lechener, Norbert. (1986), Lazzarato (2004), Hannah Arendt (1950) y a Pierre Bourdieu (1991, 1995), en cuya teoría del habitus, percibo una resonancia clave con la definición de cultura corporal.

Me interesa, en razón del problema de este estudio, la producción de subjetividades en el paisaje biopolítico, porque posibilita la articulación de tres elementos: los derechos, la ciudadanía y la identidad. La biopolítica, entendida como ejercicio del poder que penetra las esferas vitales de las personas y de las estructuras sociales, “al punto de una investidura” que genera colectividades, toca con la determinación y el reconocimiento de los derechos de los individuos. Al originar subjetividades, “un cuerpo colectivo”, se compromete con la identidad; la relación de unos y otra da paso a la noción de ciudadanía cultural, como derecho y como identidad.

El concepto de biopolítica está originariamente asociado al de ecología, en palabras de Héller (1995, p. 83) “El contingente de la

mentalidad más filosófica de la biopolítica es el ecologismo”. Así, desde sus inicios en 1985, la Organización Internacional de Biopolítica (B.I.O.) ha estado promoviendo el concepto de la bio-cultura como un factor unificador poderoso para la futura co-evolución de la humanidad con el medio ambiente, hacia una coexistencia de todas las formas vivientes. La bio-cultura provee los incentivos necesarios para que cada acción este gobernada por principios “biocéntricos” que conlleven a un mejor entendimiento y preservación del medio ambiente (Vlavianos-Arvanitis, 2005).

He retomado para el análisis el significante más que el significado: bio-cultura y lo he definido como las estratagemas políticas que posibilitan la co-evolución de las culturas; ello entraña el reconocimiento de los derechos como ciudadanos y la valoración de las diferentes manifestaciones culturales, como posibles.

Lo anterior acerca el concepto de bio-cultura al de ciudadanía cultural e identidad, esta última entendida como una construcción social; proceso cultural y político que se aparta de la noción monolítica, esencialista y unívoca, toda vez que la vida contemporánea está marcada por un movimiento general de eclosión de las sociedades: globalización, migraciones, relocalizaciones, que han producido “el delirio” de las identidades particulares. Y la reconfiguración identitaria, concebida como los diferentes recursos, materiales y simbólicos, ancestrales y emergentes, reales e imaginados, adscritos y adquiridos, con los que los macondianos han reaccionado ante el desarraigo generado por el conflicto y han dado respuesta a las preguntas por su pertenencia (el territorio) ¿quiénes son? (nosotros) y ¿quiénes no son? (los otros).

Sobre el concepto de ciudadanía cultural planean autores como Kimlicka (1996), quien ha afirmado que la ciudadanía es el reconocimiento de los derechos diferenciados en función del grupo; los miem-

bros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependen, en parte de su propia pertenencia de grupo. Otro autor significativo para el tema ha sido Triadafilopulos (1997), quien ha sugerido que la ciudadanía sólo se puede lograr con acuerdos entre grupos mayoritarios y minoritarios que defiendan la tolerancia y el respeto profundo por la diversidad. Para su efectividad, el multiculturalismo debería ser considerado como un principio ordenador del régimen.

La ciudadanía cultural, la he interpretado pues, como los derechos y las obligaciones, que tienen las personas, en tanto miembros de una comunidad, a construir, preservar y resignificar sus acervos (sistemas de creencias, manifestaciones cotidianas, creaciones y adaptaciones tecnológicas, formas de interacción, legislaciones, prácticas corporales), a ser portadora de una identidad y a gozar del reconocimiento de su singularidad en el concurso multicultural que caracteriza el mundo contemporáneo.

La biopolítica ubica al cuerpo en el escenario del poder y en éste se cruzan los es un ducto para la configuración de la ciudadanía. Para Bryan Turner (1989) la biopolítica debe atender la cuestión de ¿Qué es una persona? Esta cuestión sólo puede ser resuelta a través del examen más fundamental de lo que es el cuerpo, desde el momento en que la ingeniería biológica contemporánea ha transformado el tradicional problema fisiológico de la persona Vs. el cuerpo en el problema crítico de la guerra y la política de Estado. “Toda sociedad enfrenta cuatro tareas: la reproducción de las poblaciones en el tiempo, la regulación de los cuerpos en el espacio, el refrenamiento del cuerpo ‘interior’ por la vía de las disciplinas, y la representación del cuerpo exterior en el espacio social” (Turner, 1989, p. 26). Un orden social reformulado en términos del gobierno del cuerpo.

En la lógica identidad – biopolítica, he hallado que la legislación participa como detonante de prácticas “a conveniencia” que otorgan legitimidad y “distinguibilidad”. Para los negros macondianos ha operado, de una parte, la *Ley 70 de 1993*, por la cual se reconoce a las comunidades negras como constitutivas de la población colombiana y ha incentivado un proceso de “desblanqueamiento” de las prácticas culturales, antes ocultas o transfiguradas y ha inaugurado lo afrocolombiano. Por otra parte, la *Ley 387 de 1997*, por la cual se adoptan medidas para la atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados, ha inducido a un “acomodamiento” en la categoría social de desplazados, en tanto facilita una circulación y articulación mediada, al tenor de la nueva vida. Ambas leyes construyen un piso jurídico que los negros macondianos han aprovechado para develar sus ancestros, resarcir su historia de omisiones, asirse a algunos bienes y servicios y reivindicarse como ciudadanos.

Las “Cartas de Desplazados”, otorgadas por la institución, han sido un símbolo eficaz de la tensión estigma–identidad. Con éstas logran beneficios de diferente índole y un reconocimiento por parte de los otros que, de un lado, les propone una consideración (conmiseración) de tenor socio político y, de otro, les ofrece una jerarquía diferente a la de “pobres” y con ello se les admiten prácticas comúnmente condenadas, como es el caso de la mendicidad. Si las “Cartas de Libertad” en tiempos de la trata de Cartagena, significaron la posibilidad de iniciar un proceso de manumisión y de restauración de expresiones culturales; las “Cartas de Desplazados”, simbolizan el ingreso en una lógica social que entraña adecuación de prácticas, reinención de la vida cotidiana y configuración de referentes.

El cuerpo se vincula a esta urdimbre, a la manera de bastidor, territorio de cruce de los ardides de poder y de las reacciones con las cuales los desplazados interpretan su experiencia y las transforman

en prácticas de protección y supervivencia, que se leen en cultura corporal. En contrastación con los términos de Bourdieu (1994): Estructuras (conflicto-instituciones: miedo) – Habitus (reacciones – adecuaciones – transformaciones: identidad) - Prácticas (sexualidad, estética, salud, motricidad, producción: cultura corporal). Para el caso de los negros macondianos, la cultura corporal adquiere la potencia de retórica de la ciudadanía: la unidad de piel, los laberintos trenzados, los ríos en las uñas, los tambores, las danzas y contradanzas, simbolizan las voces del silencio con la que defienden sus derechos y resguardan su vida y su cultura.

En suma: la biopolítica es una tensión entre el poder y la vida cotidiana que penetra los dominios de la esfera pública, lo cual coloca al cuerpo en la bisagra personal/ político. Aspectos como la salud, la ecología, las prácticas estéticas, las prácticas motrices, el ejercicio de la sexualidad, entre otros, son competencia de la biopolítica y dan cuenta del control social sobre el cuerpo. Las prácticas corporales devienen en una suerte de respuestas protectoras, que he llamado conjuros.

5. DESPLAZAMIENTO Y CIUDADANÍA

El cuerpo es invitado de primer orden a la escena del conflicto, piénsese en la huida, en la “primera noche”, en las formas de subsistencia y en los recursos alimentarios sometidos a los nuevos regímenes, en el impacto que tiene en las interacciones personales. La cultura corporal, no sólo registra las experiencias vividas, sino que, en sí misma, simboliza una opción de exploración de formas de resistencia, participa de las transformaciones ante el conflicto y es mediación entre éstas y la reconstrucción de la realidad.

Un componente del concepto de biopolítica es el del potencial que subyace en el “bios” sobre el que se ejerce el poder. El poder, asociado al sufijo política, del vocablo biopolítica, no es, necesariamente, una

fuerza avasallante que todo lo domina para aniquilar así al sujeto sometido. La biopolítica también supone la posibilidad de una dialógica, donde aquello vivo sometible puede a su vez participar en la dinámica de poder.

Y más aún, la tarea de los sujetos no consiste solamente en resistir las arremetidas del poder, sino reorganizarlos y redirigirlos hacia nuevos fines y hacia sus propias demandas. La tarea es, por lo demás, intentar construir un contra-poder, una organización política alternativa, correspondiente con las propias circunstancias.

Es importante pensar que si el poder toma la vida entre sus manos, entonces habrá que determinar lo que en la vida se resiste y crea formas subjetivadas que desbordan los biopoderes establecidos y, dialécticamente, devienen en otras formas del biopoder. La apreciación del potencial de respuesta que puede tener el sujeto(s) sometido(s) me permite una lectura de las adaptaciones de los desplazados en el escenario ciudadano y de los “usos” de cuerpo como protección y conjuro; el cuerpo, los desplazados como una experiencia biopolítica, que permite ubicar rutas para mitigar los poderes controladores.

6. LA CULTURA CORPORAL EN LOS NEGROS MACONDIANOS: UNA RETÓRICA DE LA CIUDADANÍA

Los desplazados negros de Urabá, que habitan Macondo, son explícitos y fácticos en las prácticas y los significados, en relación a la producción, la sexualidad, la estética, la salud y motricidad. Esta es una diferencia con los blancos y mestizos e incluso los indígenas, quienes intentan mimetizar su apariencia con la comunidad receptora. Por el contrario, los negros exageran sus rasgos hasta llamar la atención sobre sí y retener la mirada de los otros como un dispositivo de protección social y de reivindicación de sus derechos ciudadanos.

7. LA PRODUCCIÓN, NUEVOS APRENDIZAJES. O EL CUERPO INSCRITO POR LA CIUDAD

La ciudad es un entramado de interacciones que se elabora cotidianamente, éste se lleva a cabo por el conglomerado que la habita, el mismo que lo llena de contenidos y le otorga sentidos. Las significaciones de los distintos componentes de la ciudad tienen raigambre en los sujetos (ciudadinos) que la transitan, la marcan y la desgastan. Cada uso de la ciudad deja sus huellas de “mutua afectación” que construyen colectividad dado que los sujetos son permanentemente engramados por la misma.

Esta cualidad de la ciudad: de ser experimentada, vivida y convivida para su existencia, deviene en obstáculo para quienes necesitan habitarla sin que medie un proceso de adecuación. Por esto Medellín se brinda al desplazado como mitigación y, a su vez, como amenaza. El desplazado llega como nuevo a la ciudad, “entra quedando” en el juego de la subsistencia, en un espacio que no sólo él no conoce sino que, el espacio mismo, no lo reconoce como elemento constitutivo de su esencia de ciudad. Medellín está asociada al trabajo, pero no al que es propio de la vida en el campo; el trabajo aquí es una obligación, una imposición y una emergencia:

Medellín deja de ser la oferta salvadora para los inmigrantes: las grandes vías, la afluencia de vehículos, el ruido, los edificios, los sistemas de señales, en engranaje institucional, el dinero como agente de cualquier intercambio, la aridez del cemento, los otros pobres, los otros desplazados y las miradas desconfiadas de la población receptora, enrarecen el panorama del recién llegado y se inicia un proceso de “desutopización” de la ciudad, de transformación de la “ilusión” de otro mundo posible, en una realidad a la que deben adecuarse.

La ciudad se posa sobre los desplazados y en su gestualidad se leen las inscripciones que el encuentro deja en una y otros. Así como al

decir de algunos receptores (los otros), “empiezan a dibujar un paisaje maluco”, la ciudad también empieza a dibujar la cultura corporal en los desplazados y no permite la confusión, de tal manera que esos que “caminan así, miran así, se paran así...” son desplazados.

Sennet (1997) establece una relación entre el cuerpo y la ciudad, las paredes y las formas, los muros y las prácticas, dice que

El espacio se ha convertido en un medio para el fin del movimiento puro — ahora clasificamos los espacios urbanos en función de lo fácil que sea atravesarlos o salir de ellos— Navegar por la geografía de la sociedad contemporánea exige muy poco esfuerzo físico, y por tanto, participación (Sennet, 1997, p. 20).

Sin embargo, para los desplazados, el espacio ciudadano no es una espacio para el movimiento puro, sus movimientos están allí constreñidos, limitados, intimidados hasta el punto de anunciarse al otro desde esta parálisis que les funda la ciudad.

Los desplazados han adecuado las laderas de Medellín ante la necesidad de habitación y con ello dejan su impronta en la ciudad. La topografía empinada y la carencia de instalaciones públicas, hacen que emprendan procesos de adaptación espacial que los sitúan en una suerte de “premodernidad”:⁴ ubicación de fuentes de agua, fogones de leña, alumbrado incipiente y alcantarillado inexistente. Una manera de incrustarse en la ciudad, desde la producción, es la actividad que denominan “el recorrido”, lo que quiere decir pedir limosna: ropa y comida —de casa en casa — con rutas y días establecidos en el grupo.

⁴ Las comillas, connotan reservas con este significante, que en conjunto con modernidad y posmodernidad, sugieren una linealidad, impensable para el tema. Tampoco encuentro otro que describa esa atmósfera cultural.

Así, de recorrido en recorrido, los desplazados transitan la ciudad, la conocen y la domeñan y, a su vez, empiezan a ser signados por ésta, por sus calles, sus lomas, sus “nativos” y donativos.

Las prácticas alimentarias de los macondianos procedentes del Urabá, son una marca de los negros en la ciudad: los asentamientos están rodeados de cultivos de plátano, algunas personas tienen pollos y por sus senderos se ve deambular vendedores *paisas* que pregonan “el pescado fresco”. Los negros son interpretados por los receptores, quienes buscan hacer negocio acomodándose a sus necesidades: los macondianos adecúan así la nueva topografía a sus necesidades y la transforman en su territorio y, de paso, comprometen el cuerpo de los *paisas*, en las actividades de producción.

8. SABER FEMENINO: RECURSO Y MEDIACIÓN

El saber femenino, expresado tanto en sus habilidades laborales, — fundamentalmente los quehaceres domésticos— como en la organización, toma de decisiones y enfrentamiento de los acaecimientos cotidianos del desplazamiento, es una potencial reactivo que permite una defensa ante las condiciones amenazantes.

La disposición laboral femenina ante la inminencia del hambre, propia y de la prole. El arrojo para marcar la salida del la zona del conflicto, el arranque para someterse a la mendicidad y la búsqueda de unas condiciones menos indignas, han hecho de las mujeres un poder regulador de la vida y una defensa.

Los roles de género se han trastocado y en el caso de las negras macondianas aparece más explícita la mutación entre “proveedor y doméstica”. Las mujeres, expuestas a los estragos de la violencia, exploran su potencial productivo, recurso que impide su eliminación y la de su grupo. Puestas en la ciudad despliegan su acervo y construyen

una imagen que despierta emociones en razón de la situación que viven: la conmiseración, la lástima y la confianza que su maternidad incita, hacen de sus saberes una mediación entre el miedo que padecen y el miedo que generan y ello acarrea no sólo el beneficio inmediato de la limosna, sino que permite establecer una interacción entre desplazados y receptores. Regulan la estigmatización y proponen mecanismos de acercamiento que mitigan las suspicacias y horadan los poderes del destierro. No es que el pleno de los hombres desplazados estén desempleados, a la espera de una manutención femenina y, menos aún, que estén contentos con lo que está pasando; lo que sí es cierto es que las mujeres tienen más opciones en la ciudad y han aceptado el reto y que sobre los hombres sobrevuelan más sospechas, mayores demandas y menos oportunidad en su oficio aprendido; es decir, el saber masculino de los desplazados no encaja en la ciudad.

Así las cosas, las mujeres situadas en los semáforos, en los recorridos, en las cocinas o como niñeras, se constituyen en un biopoder desde la dimensión producción de la cultura corporal: intervienen la cotidianidad de los otros, (piénsese en la preparación de la comida, o en el cuidado de los niños, por ejemplo), asumen las riendas de su casa, como proveedoras y defienden la vida. Perfilan pues, una fuerza que resiste las imposiciones que su condición les signa.

9. SEXUALIDAD Y SALUD: UNA EPISTEMOLOGÍA LOCAL

Un atributo que históricamente se les ha concedido a las negritudes en Colombia, es el de su capacidad para convivir con otros grupos étnicos o culturales. Ya desde el tiempo del cimarronaje aprendieron a construir su cotidianidad, hombro a hombro, con los indígenas. Compañeros en la segregación social y en la explotación como mano de obra, hicieron alianzas que les permitieron la liberación, la sobrevivencia y la lucha por el reconocimiento social (Arocha, 1998).

Hoy día, quienes participan de los procesos de reubicación de los desplazados, dan cuenta de la capacidad de aceptación “del otro diferente”, a la manera de “lección moral” para quienes los excluyeron. Los negros desplazados de Urabá, tienden a buscarse entre sí, a relacionarse como familia —concebida más allá de la consanguinidad— y a “fundar” comunidades, de corte casi endogámicos, pues en esta práctica han encontrado protección.

Esta inclinación a la congregación étnica, esta propensión a la “comunidad”, es un potencial por los significados que comporta: complicidad e identidad, se dibuja como una capacidad de orden biopolítico, pues ha resguardado sus vidas y prácticas contra los poderes opresores: esclavistas, Estado, grupos en conflicto, que han incidido en su historia.

No obstante el *domino* y el exterminio perpetuado, las negritudes se han defendido consolidándose como “bloque” en la vida cotidiana y dicha capacidad se expresa tanto en idear este recurso como en la habilidad para la interacción con los desconocidos, algo en lo que los desplazados de Urabá se diferencian de los provenientes de otras regiones de Antioquia. En la teoría Biopolítica se explica:

Esta potencia será adscrita a lo largo del desarrollo de la búsqueda, como la emergencia de una potencia múltiple y heterogénea de la resistencia y creación que pone radicalmente en cuestión todo ordenamiento trascendental y toda regulación que sea exterior a su constitución (Lazzarato, 2004, p. 3).

En efecto, el asentamiento es un ordenamiento político, en el que existen normativas tácitas para la vida en común: el respeto a sus prácticas “invasoras”, (los decibeles musicales propios de la rumba negra, por ejemplo); la solidaridad ante los agobios personales (derribamiento de las viviendas, cuidado de los niños, préstamos en dinero, auxilio alimentario); la pacificación de la zona y la elabora-

ción de proyectos conjuntos, entre otros. En un universo en el que la separación público/privado es más virtual que real, más imaginada que vivida, donde lo íntimo está separado por “cortinas de humo” del escenario colectivo; la política vuelve a su sustrato filosófico: experimentar la vida juntos de la mejor manera posible. Si para los desplazados colombianos, al parecer, el modelo político se erige sobre el principio “sálvese quien pueda”, para los macondianos, el principio ético de vida en común es el de “no meterse con nadie”, como garantía del buen vivir, una especie de contra-poder para defenderse de la vulnerabilidad que los envuelve. Las interacciones afectivas y sociales, categorías de la sexualidad, hacen pues que la cotidianidad macondiana transcurra entre intercambio de patrimonios culturales, cruces raciales, trueques de beneficios y la solidaridad ante las emergencias diarias.

La comunidad es un gueto al que sólo pueden acceder quienes la conforman, es un mecanismo claro de resistencia y sobrevivencia ante una exclusión cultural que trata de eliminarlos.

Lo que probablemente percibirán los individuos... en la visión de la comunidad es una garantía de la certidumbre y seguridad, las cualidades que más echan de menos en los empeños de su vida y a las que no pueden acceder mientras sigan actuando en solitario y dependiendo sólo de los escasos recursos de los que disponen privadamente (Bauman, 2003, p. 87)

Macondo, es una comunidad que ha garantizado, en lo posible: seguridad y configuración de un nosotros que les permite autodefinirse y luchar por el refrendamiento, en los otros, de esos atributos, contruidos o imaginados, con los que van asignando contenidos, al nosotros, a los otros y al territorio. Por esto la congregación ha sido una estrategia de resistencia y así, una salida biopolítica, en torno a la cual han organizado sus vidas, controlado sus emociones, configurado su

identidad e imaginado un padre, o un soberano o un Leviatán. Entre tanto, el líder comunitario, presidente de la Acción Comunal, ha fungido como instancia reguladora de la vida. “La lucha por los derechos individuales, y la asignación de los mismos, tiene como resultado una intensa construcción de comunidades” (Bauman, 2003, p. 92).

En Macondo, se respira un aire de gueto, pero no un gueto autoimpuesto, como vigilancia a un otro amenazante es, más bien, un gueto impuesto por los otros excluyentes y no es eso solamente, es la certeza que otorga la comunidad, el sueño de la refundación de la cultura, la posibilidad del doble nacimiento y, aún más, la posibilidad de inventarse y “redibujarse”, en razón de las necesidades y en función de las idealidades y las representaciones colectivas de las etnias: la certeza de las raíces redescubiertas otorga un estatus en un mundo de identidades irresolutas y pérdidas, es más, en Macondo los blancos adhieren las prácticas de los negros por añoranza de la comunidad, del nosotros.

Las comunidades se sostienen gracias a los lazos de unión, algo como la familia en el sentido político de Arendt (1950) y Bauman (1999, p. 62) lo razona así: “Lo que une a ciertas criaturas humanas, no es la solidaridad.... sino el parentesco.... ‘el hecho de ser de la misma raza, de la misma familia forma un determinismo psicológico: en este sentido entiendo la palabra parentesco.” Pero otra cosa pasa con las negritudes macondianas, para quienes el parentesco es una construcción permanente, mediante la cual orientan sus propios miedos. Para los negros la solidaridad y las alianzas extra-sanguíneas, les ha garantizado vivir colectivamente. La sexualidad, la estética, la salud y la sexualidad convergen para favorecer las creaciones simbólicas que les permitan la memoria y el olvido.

Un eje integrador de la comunidad lo constituye la vivienda. Macondo se conformó por la necesidad de un asidero espacial donde

arraigar su corporeidad amenazada. Por esto, brindar la posibilidad a quien solicite un terreno es una función central del líder comunitario, quien otorga permisos o realiza concesiones y esto lo inviste de un poder que interfiere en lo que, en la lógica conceptual de este estudio, he denominado salud. La Acción Comunal es la simbolización del biopoder emergido en la dinámica de autodeterminación que el grupo ha generado, de tal manera que el asentamiento, a más de ser una defensa ante la vulnerabilidad, es una regulación propia en función de aquello que encierra significados vitales: certidumbre, raigambre y resistencia. Como si quisieran tomar entre sus manos aquello continente de sus circunstancias.

Si en algún aspecto los macondianos exhiben su capacidad solidaria es al brindar “asistencia” en términos de habitación. Se reconocen en la fatalidad compartida y aprecian sus logros para sí mismos y para el grupo. Si en tiempos del Palenque los negros recibían a los indígenas para evitar su exterminio, en los tiempos de los asentamientos los negros colombianos concilian con los otros desplazados para afrontar su destino incierto.

10. MOTRICIDAD: MITIGACIÓN Y REGULACIÓN

La motricidad, históricamente ha cumplido con funciones antropológicas: conquista y adaptación del espacio, exploración del sentido lúdico, preocupaciones estéticas, encuentros entre grupos, preparación para la guerra y para el trabajo, alimentación del sueño de perdurar.

En Macondo, la motricidad ha operado como una defensa ante la amenaza que el terreno del asentamiento implica, igualmente ha establecido una complicidad con los desplazados para adecuarse a las nuevas formas de producción. Pero, más contundente aún, además ha participado en la consolidación de un poder desde el cuerpo para

mitigar su propia incertidumbre y para regular su inserción social y el poder que la comunidad receptora ejerce sobre los recién llegados negros. Tradicionalmente: la música, la danza, los rituales, emergen a manera de antídoto y favorecen que las tradiciones con asiento en el cuerpo se constituyan en el recurso inmediato para la reinención de lo africano en Colombia. “Música, ritmo y baile son considerados como desencadenantes privilegiados de estados alterados de conciencia y constituyen parte fundamental de la religiosidad africana y afroamericana” (Serrano, 1998, p. 255).

La motricidad, en la versión rumbera, opera como vínculo social y como reivindicación cultural. Ya Martín Barbero (1986) incluye al cuerpo vía motricidad, como dispositivo comunicativo y como vía de reivindicación social, esto es, como conjuro ante el miedo. En su conocido texto “De los medios a las mediaciones” narra la importancia, por ejemplo, del baile para el proceso emancipatorio de los esclavos negros:

En el Brasil la música ha permitido expresar de modo muy fuerte la conexión secreta que liga el ethos integrador con el universo del sentir (...) El camino que lleva la música en el Brasil atraviesa por una multiplicidad de avatares que pueden organizarse en torno a dos momentos: 1 la incorporación social del gesto productivo del negro y 2. El de la legitimación cultural del ritmo que contenía aquel gesto (...) Este tránsito desborda un proceso que no cabe en el esquema político (...) Fue entonces cuando se concluyó: si el negro produce tanto como el inmigrante, désele al negro su valor (...) Es en el gesto, en la manifestación física de su humanidad como impone su cultura. Entre el gesto del trabajo y el ritmo de la danza se anuda una articulación desconocida para los blancos. Una simbiosis de trabajo y ritmo que contiene la estratagema del esclavo para vivir... El gesto negro se hace popular masivo, esto es, contradictorio campo de afirmación del trabajo y el ocio, del sexo, lo religioso y lo político (Martín Barbero, 1986, p. 187-189).

La insistencia de los negros macondianos en autodenominarse rumberos y la saturación en los otros, al reconocerlos por sus ritmos y sus bailes configura una acción simbólica eficaz, de ida y vuelta, que facilita la interacción receptores – desplazados negros en un escenario

definido, que no se arriesga a competencias, desvanece los agobios y propicia identidades.

11. ESTÉTICA: RAÍCES Y PERVIVENCIA

Los peinados elaborados con extensiones sintéticas, con *chaquiras* de colores y en complicados tejidos, son una característica destacada en las negritudes en Macondo. Éste ha sido un importante referente de identidad, que similar al baile, ellos se adjudican y los otros les reconocen. Al indagarlo como trazo de la “distinguilidad” he podido observar un afán en los actores por enraizarlo en la tradición africana; en otras palabras, los desplazados negros en Macondo, están convencidos del origen de sus prácticas estéticas y quieren, desde las mismas, reivindicar su condición de afrocolombianos. Esta revelación tiene un contenido que va más allá del componente tradicional de la práctica y adquiere connotaciones políticas por cuanto son expuestos como un derecho conquistado. Con los desplazados marcha paralela al fortalecimiento de sus referentes la construcción de una simbología mediadora entre ellos y los otros, una mediación que mitigue sus miedos ante la desterritorialización, por la vía de la certidumbre, que otorgan las prácticas con orígenes reconocidos y reconocibles por quienes no pertenecen a la comunidad.

Los macondianos hacen gala de sus orígenes, aspecto frente al cual la comunidad receptora se queda sin palabras. ¿Envidiosa?, podría ser. La certeza de tener una ascendencia Africana, al parecer les otorga un estatus, que se torna estrategia en virtud de la pérdida de su lugar y de la necesidad de encontrar un “espacio” donde reconstruirlo. Tener raíces identificadas, justo cuando la identidad se hace “líquida” (Bauman, 2005) y las estructuras se desmoronan, es un privilegio, que con certeza no logran esclarecer, pero que la mirada admirada de los otros les permite intuir. Esto podría significar que la reconfiguración de prácticas propias se da de manera fluida y que existe una conformidad entre unos y otros.

No obstante, tras esta “apariencia” armónica, se esconden factores determinantes que involucran: resignación, dolor, ocultamiento y resistencia. Este “orgullo afro” surge después de siglos de omisión y rechazo, como un recurso étnico para confrontar la “levedad” que acarrea el desplazamiento y ante la amenaza de una nueva exclusión social.

Mediante el ejercicio en grupo del maquillaje de las uñas, ilustrado con los paisajes perdidos, o de los tejidos en el cabello que evocan los ancestros, se fortalecen vínculos sociales que anudan nostalgias e idealidades de futuro; el trenzado transforma una expresión estética en una herramienta biopolítica. El supuesto sustantivo del estudio se ha dibujado claramente: el cuerpo como territorio de significación ante la pérdida del lugar geográfico del arraigo identitario.

Los macondianos han revertido la violencia, percibida como desalojo y pérdidas, en un dispositivo visibilizador de su cultura e intentan aprovechar las nuevas ofertas urbanas como opciones para vincularse en la categoría de ciudadanos de derechos (escuela, salud, etc.) Por esto haber sido desplazado va más allá de asumirse como víctima civil del conflicto armado en Colombia, ha representado también la opción de participar de las conquistas ciudadanas y, ya se ha dicho, ha significado la alternativa del reconocimiento como una alteridad cultural y racial, también posible.

La situación de los desplazados macondianos ha pasado de ser un padecimiento del espíritu a constituirse en: reacción política y realidad social; vida cotidiana y motivador emergente; experiencia subjetiva y solución colectiva. Esta población, pese a ser una víctima política, se ha revestido de fuerza emancipadora y de potencial liberador y ha derivado a otras opciones que mitigan el impacto pasado y les posibilita soñar con un futuro.

He ahí una retórica en el sentido griego de *rhetoriké*, que a más que el arte del bien decir y del embellecimiento de la expresión de los

conceptos —que para el caso es pertinente— cobra aquí el significado de dar al lenguaje escrito o hablado [o del cuerpo] eficacia para deleitar, persuadir o conmover (Diccionario Enciclopédico ESPASA. 2000). Y aún más, me permito proponer una resignificación, que sin reñir con la definición enciclopedista, posibilite un juego con la etimología, que seduzca, complazca y nos advierta algo más: digo pues, que en referencia a la cultura corporal de los desplazados negros macondianos, la retórica es un reto a los poderes amenazantes desde un discurso hecho con la inmediatez del cuerpo.

REFERENCIAS

- Appadurai, A (1996-2001). *Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina y México: Fondo de Cultura Económica.
- Arboleda, R. (1996). *No matarás. Las expresiones motrices, una alternativa de construcción de cultura en la ciudad de Medellín*, Tesis. Medellín: Pregrado Antropología, inédita, Universidad de Antioquia.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós ICE.
- Arboleda, R., Castro, J., Correa, E., Díaz, B. & Duque, B. (2002). *El cuerpo en Boca de los adolescentes*. Armenia: Kinesis.
- Arocha, J. (1996). La inclusión de los Afrocolombianos. ¿Meta inalcanzable? En *Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos*. (Tomo VI). Bogotá, D.C.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- Bateson, G. & Bateson, M. (1988). *Los ángeles temen. Hacia una epistemología de lo sagrado*. Toronto, Nueva York: Bantman new age books.
- Bauman, Z. (1999). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1991). *El sentido práctico*. España: Tauro ediciones.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una Antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

- Castillejo, A. (2000). *La poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá, D.C.: Ministerio de Cultura, Instituto Nacional de Antropología ICAN, Colciencias.
- Foucault, M. (1996). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Imperio*. Massachusetts. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Heller, A. & Fehér, F. (1995). *Biopolítica: La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península.
- <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>
- Ibáñez, J. (1994). *Del algoritmo al sujeto, perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Piados.
- Lazzarato, M. (2006). *Del biopoder a la biopolítica*. [Homepage]. Consultado el día 15 de marzo del 2006 de la World Wide Web:
- Lechener, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Chile: Lom ediciones.
- Martín-Barbero, J. (1986). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Convenio Andrés Bello Editorial Gustavo Gili S.A
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Reguillo, R. (1998). De la pasión metodológica o de la (paradójica) posibilidad de la investigación. En *Tras las vetas de la investigación cualitativa*. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO, 19-38.
- Sennett, R. (1994). *De carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Triadafilopoulos, T. (1997). Culture vs citizenship? A review and critique of Will Kymlicka's multicultural citizenship. *Citizenship Studies*, 1, (2)
- Tuner, B. (1993). *El cuerpo y la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.