

Niños y niñas en tiempos de guerra: estrategias de resistencia¹

Boys and girls in times of war: resistance strategies

Catalina Ospina Mesa*

María Teresa Luna Carmona**

Resumen

Este artículo analiza la manera como, a pesar de la violencia que afecta el cuerpo de niños y niñas que viven en medio del conflicto armado colombiano, ellos utilizan algunas formas de resistencia a la violencia para hacer una defensa de su cotidianidad. Para ello acuden a la reconfiguración del espacio, al juego y a la risa, estrategias que le permiten al cuerpo asumir un nuevo rol, visibilizar lo anómalo e introducir ajustes a lo real, o bien construir un mundo paralelo y olvidarse de la realidad, así sea por cortos momentos, todo ello para enfrentar el juego de dolor que llevan a cabo los grandes cuando “juegan a la guerra”.

Palabras claves: niñez, cuerpo, conflicto armado, poder, resistencia.

Abstract

This article discusses how, despite the violence that affects the body of children living amidst the Colombian armed conflict, they count on some forms of resistance to violence in order to protect their everyday life. To this end, they rely on strategies such as space reconfiguration, games, and

¹ Investigación realizada para optar al título de Magister en Educación y Desarrollo Humano del CINDE y la Universidad de Manizales, 2010-2013. María Teresa Luna Carmona, investigadora principal. Catalina Ospina Mesa y María Isabel Echavarría, coinvestigadoras. Esta investigación fue premiada con el galardón Antioqueña de Oro de la Gobernación de Antioquia, en la categoría Académica por sus aportes a la construcción de la paz en el año 2014.

* Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Trabajadora social. com – Universidad de Antioquia. Docente de la Facultad de Artes y Corporación Universitaria Minuto de Dios. Docente de investigación del programa de Trabajo Social. Correo electrónico: ospinacata@gmail.

** Posdoctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Clasco. Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE). Correo electrónico: mtluna@cinde.org.co.

Recibido: 26 de enero de 2015 **Aprobado:** 12 de mayo de 2015

laughter, which allow their bodies to assume a new role, draw attention to anomalies, and introduce adjustments to reality, or just to build a parallel world and to forget reality even if it is for a short period of time, in order to face the painful game played by adults when they “play at war”.

Keywords: childhood, body, armed conflict, power, resistance.

Sumario: 1. Introducción, 2. Entendiendo el cuerpo, 2.1 Cuerpo y poder, 3. Cuerpo, potencia y resistencia, 3.1 La relación poder-resistencia, 4. Defendiendo el mundo cotidiano, 4.1 El contexto, 4.2 Invirtiendo las fronteras de lo público y lo privado, 4.3 El juego, la principal estrategia de resistencia, 5. Reflexión final, 6. Referencias.

1. Introducción

Este artículo presenta algunos hallazgos de la investigación “Narrando el cuerpo: una alternativa para resignificar las experiencias de los niños y niñas en el contexto del conflicto armado colombiano”, investigación realizada en Granada, un municipio del Oriente Antioqueño, en el cual el conflicto armado tuvo su máxima expresión desde finales de la década de los noventa hasta los primeros años del nuevo siglo, producto del enfrentamiento entre grupos armados ilegales y la fuerza pública colombiana.

En dicha investigación se pretende comprender cómo el conflicto armado toma lugar en el cuerpo de niños y niñas dejando heridas y cicatrices que configuran marcas en su subjetividad. La importancia de esta temática radica en tratar de superar el abordaje tradicional que se ha hecho del tema de la niñez y el conflicto armado, en el cual se han analizado ampliamente los efectos psicológicos y de los síntomas sobre el cuerpo, perpetuando la dicotomía que se instaura en la modernidad y que separa al sujeto en cuerpo y mente, por lo que se olvida la pregunta esencial por cómo habita ese cuerpo el mundo.

Para alcanzar este propósito, la investigación se fundamentó en presupuestos de corte hermenéutico-fenomenológico, y el trabajo de campo se apoyó en narrativas individuales y colectivas sobre la violencia,

las cuales aportaron la forma de lenguaje a la que se pretendió aproximar. Para ello se realizaron talleres, conversatorios y entrevistas con niños, niñas y jóvenes,² cuyos relatos permitieron rastrear cómo han experimentado la violencia corporal.

En este artículo se profundizará en la manera como niños y niñas crean estrategias de resistencia para realizar una defensa de su cotidianidad en contextos de conflicto armado. En el primer apartado se mostrará cómo el cuerpo es unidad epistemológica y condición encarnada, y se retomarán algunos planteamientos de Foucault para explicar cómo el cuerpo es objeto de poder. En el segundo apartado se mostrará cómo, aunque el cuerpo es objeto de poder, tiene una potencia que le permite ejercer estrategias de resistencia (Foucault, 1998). En el tercer apartado se expondrá cómo niños y niñas, a pesar del dolor y la tensión generada por el conflicto armado, aprovechan las hendijas que se presentan en las relaciones de poder para crear estrategias íntimas de resistencia que tienen como finalidad la defensa de la cotidianidad, y en la cuarta parte se plantearán unas reflexiones finales.

2. Entendiendo el cuerpo

Partimos de la idea según la cual el cuerpo es unidad epistemológica. No hay diferencia entre lo que desde Platón se muestra como cuerpo y alma, idea que en la modernidad se nombra como cuerpo y mente. Es decir, en la modernidad el cuerpo no es más que un resto, ya no es el signo de la presencia humana, sino su forma accesoria. Según Le Bretón, “la definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, del otro y de sí mismo” (Le Bretón, 2002: 46), lo que influye en una construcción del conocimiento atado a la razón, a una perspectiva racional, cognoscitiva e intelectual, en la cual el cuerpo está consagrado a la insignificancia.

Esta forma de entender el cuerpo ha dejado una impronta en el sujeto y en la manera como se concibe a sí mismo y como concibe el mundo, puesto “que el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en

²En el diseño metodológico se incluyeron jóvenes que en su niñez vivieron en el municipio, puesto que esto permitiría conocer desde otra perspectiva sus experiencias y vivencias sobre el conflicto armado. Los nombres de niños, niñas y jóvenes han sido cambiados para proteger su identidad.

sí mismo” (Le Bretón, 2002: 13). Por ejemplo, sociedades occidentales³ tratan la enfermedad como algo exclusivo de los órganos del cuerpo, como si la enfermedad no fuera una manifestación encarnada de la existencia, o analizan la capacidad física que tiene el cuerpo como si éste fuera “una máquina en la que no se identifican individuos específicos dotados de voluntad, pensamientos o sentimientos” (Pedraza, 2007: 14).

Esta concepción moderna evidencia un cuerpo ontológicamente vacío y un obstáculo para el conocimiento del mundo que lo rodea, puesto que el cuerpo es un resto (Le Bretón, 2002); y como se señaló anteriormente, se da por hecho que el conocimiento es exclusivamente producto de la razón, y de esta manera se sataniza todo aquello que parta de la experiencia sensorial. Es decir, desde esta perspectiva se construye una visión del mundo alejada de sentidos o emociones, y, como plantea Pedraza (2010: 3), “en esta instancia tanto la emocionalidad, como la sensibilidad y la actividad que actualmente se designa como la subjetividad, limitan y frenan el ejercicio racional y la constitución de la identidad del sujeto moderno”.

Sin embargo, es también en la modernidad donde se devela la importancia de reconocer lo corporal y se afirma que el hombre es indiferenciable de su carne, y por el contrario encarna el ser en el mundo, sin el cual no existiría. Según Heidegger, “el estar-en-el mundo, es una propiedad espiritual, y la ‘espacialidad’ del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad, la que a su vez está siempre ‘fundada’ en la corporeidad física” (1927: 65). Con esto, el autor señala que es indispensable eliminar la ingenua opinión de que el hombre es en primer lugar un ser espiritual, y en segundo lugar una cosa material confinada a un espacio.

Partiendo de estas ideas, se retoman para este artículo enfoques más contemporáneos como la antropología histórica, que han posibilitado indagar en la comprensión del cuerpo como condición misma de la experiencia humana, haciendo un llamado a sentir el cuerpo y a pensar su función como “terreno existencial de la cultura y lugar epistemológico desde el cual captar el carácter afectivo, subjetivo y vivencial de la condición humana” (Pedraza, 2010: 14). Es decir, se parte de posturas que plantean el

³ Según Le Bretón, “muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrada la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona” (2002: 8).

cuerpo como una unidad epistemológica, como condición encarnada en la cual cobra pleno sentido la existencia humana (Pedraza, 2010).

2.1 Cuerpo y poder

Para hablar de cuerpo y poder, es necesario retomar la idea de Descartes, quien plantea que “el cuerpo, hasta el hombre en su totalidad, es una máquina” (Le Bretón, 2002: 7). El cuerpo es uno de los focos principales del capitalismo, el cual inaugura un hombre que se incorpora a las máquinas sin poderse distinguir de ellas, y para ello se requiere intencionar el poder para controlar y adaptar el cuerpo a las necesidades imperantes.

En esta idea de cuerpo máquina, como ya se había planteado, no se identifican sujetos dotados de voluntad, pensamientos o sentimientos (Pedraza, 2007), sino que se ratifica la dualidad cuerpo-alma; por este motivo el cuerpo máquina es el objeto ideal de lo que Foucault llamó una economía del poder, que consiste en “multiplicar las fuerzas de los individuos, para ser más eficientes y para lo cual es más rentable vigilar que castigar” (Foucault, 2002: 82).

Para moldear el cuerpo, se requiere de una serie de mecanismos que lo controlen mediante un poder disciplinario. Según Foucault (2002), para ello se implementan una serie de tácticas y estrategias que penetran los cuerpos haciéndolos dóciles y funcionales a los intereses del poder dominante, configurando sobre estos un campo específico de saber. De aquí se deriva el concepto de “cuerpo político”, en el que se evidencia que el tratamiento del cuerpo configura relaciones de saber y de poder que lo hacen objeto de dominación.

En contextos de conflicto armado, estas tácticas y estrategias se expresan a partir de castigos y del uso de la violencia sobre el cuerpo, de modo que se configura una “economía del castigo” basada en la implementación de dispositivos o tecnologías corporales. Por ello en estos contextos es común castigar los cuerpos de los sujetos mediante relaciones de dominación para ajustarlos al orden social y político por medio de mutilaciones, violaciones, desapariciones, torturas, desplazamientos, entre otros. Ante esto, Foucault plantea:

El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación (2002: 32).

En este sentido, es importante aclarar que el poder para Foucault, más que ser un atributo propio del Estado, se concibe dentro del entramado de relaciones que se producen al interior de las diversas prácticas sociales en las que éste, más que ser adquirido, es ejercido a partir de posiciones estratégicas que producen efectos de dominación:

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos (Foucault, 2002: 33).

Esta idea de poder implica la inclusión del cuerpo como un espacio específico donde se vive y se transmite el poder, lo cual a su vez permite recuperar la idea de cuerpo como unidad epistemológica, pues todo ese conjunto de relaciones sociales que involucran al poder son atravesadas por los propios cuerpos de los individuos dominantes y dominados (Uribe, 2003), dejando en ellos marcas de poder que a su vez configuran marcas en su subjetividad.

3. Cuerpo, potencia y resistencia

Partiendo de la idea de que somos cuerpo y por tal motivo es en el cuerpo en donde se vive y se transmite el poder, cabe entonces preguntarse ¿por qué ejercer el poder sobre el cuerpo? Según Blair, esto

sucede porque “el cuerpo goza de una enorme potencia y una posibilidad inusitada de resistencia que es, finalmente, la que lo hace objetivo del poder” (Blair, 2010: 50), potencia que, según Aristóteles, es inherente a la vida misma, y correlativa a la capacidad de actuar (Rubio, 1999). En otras palabras, la potencia es la capacidad que tienen los seres humanos por perseverar en existir, y esta potencia emerge del cuerpo, el cual al ser afectado, aumenta su capacidad de obrar y resistir (Spinoza, preposición VII, P IV: 295).

Es importante hacer esta aclaración sobre la potencia de los cuerpos, puesto que así se parte de la idea de que las relaciones de poder sólo pueden articularse con base en dos que siempre estarán presentes: cada uno de los cuales es “el otro” de “el otro”. Es entonces en “el otro” en quien se encuentra a su vez toda la potencia para actuar, generando un campo diverso de respuestas, reacciones y posibles resultados (Foucault, 1996). Es decir, en dichas relaciones la balanza que ostenta el poder nunca está de un solo lado, sino que existe la posibilidad de que se mueva de un lado a otro, de manera inusitada.

3.1 La relación poder-resistencia

Según Foucault, existe una estrecha relación entre poder y resistencia, que resulta muy útil para explicar la “economía del poder” (Foucault, 2002) la cual se debate entre la búsqueda del equilibrio entre diversos poderes y los grupos que se resisten, dado que no hay relación de poder que no contenga en sí misma una resistencia (Foucault, 1998). Ejemplo de ello es que, a pesar de que en contextos de conflicto armado se acude al uso de la violencia sobre los cuerpos, a través de las diferentes “tecnologías corporales” utilizadas con la finalidad de dominar y aterrorizar, dejando cuerpos mutilados, violados, desaparecidos o, torturados, según Blair (2009) las personas han apelado a diferentes formas de “resistencia” con las cuales desafían el “equilibrio” del poder.

Es decir, a pesar del miedo y del terror infundido por los grupos armados legales e ilegales, las comunidades utilizan estrategias de resistencia que ponen en movimiento la balanza del poder, puesto que, según Foucault, el poder surge desde abajo, pero además aclara que “poder y resistencia

son condiciones de posibilidad interdependientes, pues no hay poder sin resistencia” (1998: 116).

Por tal motivo, las comunidades tienen la posibilidad de crear estrategias que pueden ir desde plantones, comunicados o denuncias hasta grandes marchas y movilizaciones, las cuales han sido documentadas por investigadores que han estudiado el tema de la resistencia en relación con los movimientos sociales y la acción colectiva. Por ejemplo, Della Porta y Diani (2000) definen los movimientos sociales a partir de distintas perspectivas teóricas, como las redes informales, basadas en las creencias y la solidaridad, que se movilizan sobre cuestiones conflictivas, por medio del uso frecuente de varias formas de protesta; mientras que Garretón (2002) caracteriza los movimientos sociales como aquella posibilidad que tienen los actores sociales de generar acciones colectivas relativamente estables y con un mínimo de organización, orientados al cambio o conservación de la sociedad o de alguna esfera de ella, encaminados en el horizonte próximo a afrontar novedosas formas de lucha, más autónomas y cortas.

Estas definiciones implican un acto de movilización y visibilización, pero además una lucha por cambiar o conservar algo de la sociedad. A partir del trabajo de campo realizado en la investigación emergieron preguntas que hacen repensar estas ideas: ¿Existen otros tipos de resistencia diferentes a las grandes movilizaciones y marchas que realizan las personas o colectivos?, ¿cómo resistir en contextos de conflicto armado cuando hay ordenamientos que restringen la aparición en la escena pública?, ¿es posible resistir para cambiar o conservar algo de la sociedad, cuando en contextos de conflicto armado lo primero que se afecta es la cotidianidad?, ¿se podría hablar de resistencias más íntimas y menos colectivas?, ¿cómo resisten los niños y niñas que viven en contextos de conflicto armado?.⁴

⁴ En el siguiente apartado se tratará de profundizar en algunas de estas preguntas partiendo de la experiencia surgida en la investigación.

4. Defendiendo el mundo cotidiano

Para que el cuerpo no se reduzca a la nada está en la obligación de resistir. Spinoza

A pesar de que en contextos de conflicto armado se acude al uso de la violencia sobre los cuerpos con la finalidad de dominar y aterrorizar, según Spinoza (1980) para que el cuerpo no se reduzca a la nada está en la obligación de resistir. Esta afirmación permite entender con mayor claridad algunas perspectivas analíticas de Foucault que plantean la trilogía cuerpo, poder y resistencia, como conceptos totalmente interdependientes.

Es relevante mencionar que la violencia sobre el cuerpo puede ser física, que es la violencia que se ejerce directamente sobre éste, simbólica “donde los sujetos sienten la potencia del otro generador de identidades” (Seveso y Aimar, 2012: 2) afectando su subjetividad y, finalmente política: “la producción de terror como forma extrema de ejercicio del poder y estrategia de control sobre las vidas y los cuerpos de los individuos y las poblaciones” (Blair, 2009: 153).

Estas formas de violencias configuran la emergencia de sujetos que quedan “en situación” de padecimiento, de desesperanza y de miedo ante el influjo de fuerzas en tensión que parecen ser inmodificables; pero es, precisamente, en estas tensiones en donde los sujetos encuentran resquebrajamiento que permiten ejercer resistencias y acciones tendientes a no claudicar (Seveso y Aimar, 2012).

Es así como, a pesar del terror y del sometimiento, existe una fuerza que impulsa a los sujetos constantemente hacia la búsqueda de su bienestar (Foucault, 2002); de esta manera, el dolor y la tensión del cuerpo se potencian para aprovechar hendijas que se crean en las relaciones de poder y crear estrategias íntimas de resistencia que tienen como finalidad la defensa de la cotidianidad. Según Heller, esta cotidianidad está conformada “por las costumbres, las normas y la ética de otras integraciones mayores” (1985: 42), que son transmitidas cara a cara en diferentes grupos como la familia, la escuela y comunidades menores, garantizando la reproducción de la sociedad. El problema es que, en contextos de conflicto armado, una de las

principales consecuencias para la población es que se limita la opción de encontrarse cara a cara en la esfera pública. De esta manera la defensa de la cotidianidad cobra sentido, ya que ésta garantiza no solo la reproducción de la sociedad, y por tanto su permanencia en el tiempo, sino además la posibilidad de construir colectivamente un cambio social. (Eliás, 1987).

Para hacer esa defensa de la cotidianidad en contextos de conflicto armado, especialmente en el Oriente Antioqueño, niños y niñas acuden a la reconfiguración del espacio, al juego y a la risa como estrategias íntimas de resistencia a la violencia. Esta última permite, en palabras de Anna María Fernández, “liberar la tensión dramática que impone el mundo, vertiendo un carácter ridículo, de inesperado y grotesco a cuestiones muy serias [...] para dar lugar a una forma de vida que deviene esperanza y destituye el lugar del miedo, del horror y de la desconfianza” (Citada en: Seveso y Aimar, 2012: 4).

4.1 El contexto

En el Oriente Antioqueño, el conflicto armado tuvo su máxima expresión desde finales de la década de los noventa hasta principios del nuevo siglo. Durante este período aumentaron los enfrentamientos entre grupos armados legales (policía y ejército nacional) e ilegales (grupos de autodefensa y guerrillas de las FARC y el ELN), y con ello el bloqueo de vías, la siembra de minas antipersona, las voladuras de torres de energía e hidroeléctricas, las restricciones horarias a la circulación de personas, los retenes, entre otras acciones orientadas al control del territorio y sus recursos. Además, aumentó el uso de las “tecnologías corporales” sobre las poblaciones, por lo que creció el número de asesinatos selectivos, desplazados, masacrados, desaparecidos y falsos positivos,⁵ y se incrementaron las violaciones, las amenazas y el reclutamiento forzado de menores, entre otras acciones.

Una de las principales consecuencias de estas violencias, dirigidas contra el territorio y contra el cuerpo, es la afectación de la cotidianidad de los

⁵ Los falsos positivos son ejecuciones extrajudiciales, reportadas por el ejército, en las cuales se manipula la escena del crimen para simular combates, vistiendo a la víctima con los atuendos propios de la guerrilla. Con la Política de Seguridad Democrática del presidente Álvaro Uribe Vélez, se apacigua el conflicto armado pero se incrementa el número de falsos positivos en la zona (OPROA, Línea de Base, 2007, citado en Blair, 2009).

niños y niñas, puesto que, a pesar de estar protegidos por leyes nacionales e internacionales, son vinculados de manera indiscriminada al conflicto armado, convirtiéndolos en víctimas y testigos de la violencia. Ejemplo de ello es la restricción de la aparición del cuerpo en el espacio público, ya sea por la exigencia de los grupos armados, quienes acostumbran imponer toques de queda que restringen esta aparición la mayor parte del día, o ya sea como mecanismo de protección por parte de la población debido al temor a quedar en medio de enfrentamientos, hostigamientos u otras expresiones de violencia. Sobre esta situación es ilustrativa la siguiente afirmación de un chico: “es que ellos bajaban de todas las esquinas y a ellos no les importaba y al que veían le disparaban. En la calle nadie podía estar” (Taller, Juegos y resistencia, 2011). Es decir, en la incursión de los grupos armados no importa asesinar campesinos, docentes o niños y niñas, puesto que no importa su condición de civiles, sino la transgresión al aparecer en el espacio público.

Según Arendt (1968), el espacio público permite la convergencia y cohesión en torno a un espacio y un mundo común compartido, caracterizado por la pluralidad de opiniones y visiones del mundo; entonces, si en contextos de conflicto armado se restringe el espacio público, ¿a qué estrategias acudir para transgredir dicha restricción?

Una de las primeras opciones es desplazarse,⁶ abandonando el territorio como mecanismo de protección de la vida y lo que esto implica, es decir, abandonar lazos comunitarios, raíces o bienes materiales. Pero ¿qué pasa con aquellos habitantes que a pesar del miedo y del terror no quieren desplazarse o no tienen la posibilidad de hacerlo? Algunas chicas y chicos expresaron lo siguiente:

Susana: Nosotros nos quedamos porque mi abuelita no se quería ir.

Felipe: Gente por falta de recursos.

Natalia: Algunos no tenían para donde irse.

Diego: Otras por miedo de que arriba en el alto los cogieran y los mataran.

Ana: Yo creo que el municipio antes de la guerra era feliz... era muy

⁶ Según cifras de la Personería de Medellín al año 2008, en Granada - Antioquia el 50% de la población fue desplazada, pasando de 19.500 habitantes en 1998 a tener 9.800 habitantes en 2008, como producto de la violencia.

habitado y de por sí de acá no salía tanta gente para otras ciudades... entonces eran familias enteras acá y no tenían para donde irse, y si de pronto se iban para Medellín no tenían donde quedarse (Taller ¿Qué pasó con los niños y niñas?, 2011)

Este testimonio muestra dos efectos del conflicto armado sobre las poblaciones: por un lado, están las víctimas del desplazamiento forzado, que deja como resultado vastas zonas deshabitadas en beneficio de los actores armados; pero, por el otro lado, se encuentran personas o familias que no tienen la posibilidad de irse para otro lugar o se quedan voluntariamente asumiendo las implicaciones que tiene vivir en contextos de conflicto armado. Ante esta situación, quienes se quedan en el territorio porque no tienen otra posibilidad, o bien porque es su voluntad, se encuentra en la necesidad de crear estrategias para realizar, según Arendt (citada en Sánchez, 2003), la defensa de un mundo común compartido.

4.2 Invertiendo las fronteras de lo público y lo privado

En contextos de conflicto armado, cuando se constriñe el espacio público, y por consiguiente la posibilidad de compartir un mundo común, las personas se ven en la necesidad de crear un mundo propio que les permita conservar su cotidianidad. Para ello invierten las fronteras de lo público y lo privado.

Para hacer esa defensa de la cotidianidad, niños y niñas se ven en la necesidad de invertir las fronteras de lo público y lo privado, puesto que ello no solo permite la reproducción del individuo en la esfera privada sino también la reproducción de la sociedad y con ello la posibilidad de construir un mundo diferente.

Según Arendt (citada en Sánchez, 2003), la esfera privada es un lugar oscuro y apagado frente a la permanente brillantez de la esfera pública; pero esa oscuridad no está asociada a las tinieblas, sino que proporciona la seguridad necesaria para desarrollar las condiciones de la existencia humana. La luz como metáfora de lo público alude a la visibilidad, al poder aparecer, al poder decir. Entonces si hay un constreñimiento del espacio público, y por tanto no se puede contar con la presencia de otros diferentes, con los cuales confrontar opiniones y compartir intereses públicos, existe

la necesidad de transgredir las fronteras de la esfera privada en la cual ya no solo nos vemos con los propios sino con la otredad. Sobre esta situación es ilustrativa la siguiente narrativa:

Entrevistadora: ¿Ustedes creen que haber vivido el conflicto les dejó cosas positivas?

Pablo: La unión de las familias y de los barrios... sí, eso era positivo. Eso era malo, pero ayudaba también a la unión.

Entrevistadora: ¿Y en qué se veía o se sentía esa unión?

Pablo: En reuniones, porque hacían reuniones así, que por si pasaba algo esto es lo que hay que hacer... ¡uyyy todos colaboraban! Eso era para mí algo positivo.

Entrevistadora: O sea, ¿pensaban estrategias de protección?

Pablo: Pues sí, eso hacían reuniones, en las Juntas de Acción Comunal, en las casas y ahí se veía mucha gente que antes uno no conocía y ahí era que uno las veía... todavía había esperanzas de seguir (Entrevista a dos niños, 2011).

Situaciones extremas que conllevan a la inversión de la esfera pública y privada permiten, en primer lugar, el desarrollo de “vínculos de fraternidad que proporcionan una gran calidez a las relaciones” (Arendt, 1968: 13). Dichos vínculos propician la expansión del círculo ético, puesto que, al fortalecerse los lazos de hermandad, las personas ya no solo se preocupan por sus más cercanos, sino que además se vinculan y se preocupan por otras personas que están a su alrededor. En otras palabras, el cuerpo individual se expande para conformar el cuerpo social, puesto que ya no solo hay una preocupación del individuo por sí mismo, sino una preocupación por la familia, por la comunidad, lo cual a su vez se convierte en una estrategia de resistencia y de protección. El siguiente testimonio permite entender esta situación:

Pablo: Yo me acuerdo que un día... también estaba jugando carros... y una balacera y de una pa' la casa... eso era ¡hummm!... maluco porque uno estaba jugando bueno cuando esas balaceras, se acababa el juego y pa' la casa a esconderse uno con miedo.

Carlos: Y a la casa que llegara uno a esconderse, a la que cayera, a la que estuviera abierta.

Entrevistadora: Entonces, ¿se perdía la posibilidad de reunirse con amiguitos o buscaban estrategias para reunirse?

Pablo: A veces en casas.

Carlos: Si los papás de los amiguitos eran amigos de los de uno, se iban para la casa.

Pablo: Tenía que ser gente muy cercana.

Carlos: Y visita con toda la familia porque si uno no veía a alguien de la familia se desesperaba (Entrevista a dos niños, 2011).

En segundo lugar, invertir las fronteras de lo público y lo privado permite desarrollar el espíritu de acogida y de hospitalidad propuesto por Levinas (2001), puesto que, en palabras de Luna, “tejer relaciones con el otro, no es solamente del fuero de lo privado, sino es un imperativo para la vivencia de lo público, solamente así podremos avanzar en la elaboración de un tejido social que nos contenga” (2006: 58). Es decir, en contextos de conflicto armado el espíritu de acogida y hospitalidad en la esfera privada permite la protección no solo del individuo sino del cuerpo social y el cuerpo familiar.

Es así como en el testimonio anterior Carlos plantea que en momentos de conflicto, el cuerpo tiene la posibilidad de refugiarse donde sea, puesto que las familias están dispuestas a abrir las puertas de su esfera privada para proteger la vida de los individuos y, por consiguiente, la vida social. Pero además, también se observa la importancia que cobra entender la familia como un cuerpo completo, para lo cual, a manera de resistencia, la familia se consolida y transita como una sola unidad; es decir, en el cuerpo familiar los integrantes de la familia representan sus miembros, por tal motivo es impensable descuidar o perder a uno de estos, puesto que se afecta todo el cuerpo familiar.

No obstante, a pesar de los aspectos positivos, niños y niñas identificaron tensiones producto de la restricción de la aparición en el espacio público que no se pueden pasar por alto. Una de ellas tiene que ver con el confinamiento y el aglutinamiento de los cuerpos en el espacio doméstico.

Emilia: Entonces mi papá dijo “nos vamos”... y vinimos acá a pasar necesidades, porque vivíamos en una casita muy pequeña y en mi casa

éramos 16 hijos y mi papá y mi mamá... entonces casi todos, incluyendo los casados, vivíamos en la misma casa, porque mi casa acá en el pueblo mi papá la tenía para ir los fines de semana a la misa, a Semana Santa, pero la mayoría del tiempo uno se la pasaba en el campo. Entonces esas cosas así nos hicieron que nos volviéramos rebeldes... Porque el espacio de la casa era muy reducido para uno estar todo el tiempo, entonces uno quería estar en la calle, y la calle no estaba para quedarse.

Entrevistadora: ¿Querían estar en la calle, pero no podían estar allí?

Emilia: Pero es que la calle no estaba para habitarse, porque estaba muy peligrosa en ese tiempo (Conversatorio con mujeres, 2011).

Ese confinamiento en el espacio doméstico, junto con el sofocamiento que provoca la contigüidad de los cuerpos —así sean los cuerpos de los más cercanos—, genera choques e inconformidades, las cuales se pueden manifestar de múltiples formas: rebeldía, exposición del cuerpo en el espacio público a pesar del riesgo, toma de decisiones apresuradas, pero además produce la fragmentación de las familias. Ante esto, Emilia comenta “todos ahí mismo empezamos a coger como rumbo. Mire que nosotros llegamos solteros, había dos casados, y yo desde que me vine me casé” (Conversatorio con mujeres, 2011). Aquí vemos la tensión que se genera en el confinamiento: afianzar el modo de habitar familiar, o bien fragmentarlo.

Igualmente, el confinamiento en el espacio doméstico no es garantía para la protección del cuerpo, puesto que el conflicto armado traspasa las fronteras de lo privado. Por tal motivo, los cuerpos se tienen que replegar al espacio más íntimo dentro de lo íntimo, al punto de no poder satisfacer completamente las necesidades del cuerpo.

Lina: Cuando empezaron a dar balas, mi mamá me tiró al piso y me metían debajo de una cama hasta el otro día.

Susana: Sí, uno era ahí y en muchas partes no tenían que comer.

Diego: Mi mamá tenía un coso de agua bendita y era echando por todas las paredes.

Felipe: Mi mamá tapaba todas las ventanas con cobijas pa’ que no se viera la luz y uno se asomaba. Yo vivía por el cementerio y uno veía ese gentío pa’ arriba... todo el mundo armado (Taller ¿Qué pasó con los niños y niñas?, 2011).

Sebastián: Yo orinaba en el cuarto, en la cama no. Si había un tarrito pues bien, y si no en la cosa de la volqueta.⁷

Entrevistadora: Cómo así, ¿en una volqueta de juguete orinaban? ¿Por qué?

Sebastián: Porque me daba miedo salir al baño, porque no había sino uno en el patio. (Taller ¿Cómo juegan niños y niñas en contexto de conflicto armado?, 2011).

Además de estar en la obligación de desaparecer de la comunidad de interlocución para buscar refugio en un entorno íntimo, ni siquiera dentro de ese entorno existe garantía de protección, y se debe refugiar el cuerpo en lo más privado de lo privado. Este confinamiento produce un rompimiento de las reglas que se le imponen al cuerpo. Según Le Bretón (2002), en sociedades occidentales se exige una discreción relativa de las actividades corporales: higiene, micción, excreción; exigencia que es insostenible cuando los cuerpos se encuentran sometidos a un espacio restringido, obligándolos a resistir el hedor de las excrecencias, el sudor de otros o la propia suciedad.

Por otra parte, en situaciones extremas, es común que las personas acudan a la religión como resguardo y como estrategia de protección. Pero es importante aclarar que para niños y niñas la religión apenas se está configurando como historia de salvación; por tal motivo, ésta se convierte más en una estrategia colectiva utilizada por las familias para invocar la salvación:

Sebastián: Mi abuelita ahí mismo me levantaba. No sé cuál será la manía que tendrá, uno bien relajado y sin escuchar las balas tipo tres de la mañana para madrugar y uno que le tiene miedo a la balacera y lo levantan a uno a esas horas, dizque “vamos a rezar”.

Entrevistadora: ¿Por qué no te dejaban durmiendo?

Sebastián: Yo no sé, me levantaban a rezar “que vea un rosario” y me levanto yo, y tan, “Santa María, madre Dios... Amén” (Taller ¿Cómo juegan niños y niñas en contexto de conflicto armado?, 2011).

⁷ Las volquetas son vehículos que se utilizan para transportar material pesado en un contenedor abierto que tienen en la parte trasera. En este relato se hace referencia a una volqueta de juguete.

Aunque en las narraciones de niños y niñas aparece la oración como una práctica cotidiana, se podría pensar que dicha estrategia es más un asunto de sobrevivencia obligado, el cual cobra sentido a medida que van creciendo debido a la influencia de los adultos, quienes profesan su fervor y devoción hacia la religión católica.

4.3 El juego, la principal estrategia de resistencia

A pesar del peligro que corre el cuerpo en el espacio público, niños y niñas transgreden la norma con el fin de generar estrategias de resistencia que les permitan encontrarse con otras personas y hacer una defensa de su cotidianidad. Se podría decir que la principal estrategia de resistencia es el juego, ya que, como plantea Huizinga, el juego permite fluir el espíritu creador, así niños y niñas “crean constantemente su expresión de la existencia, un segundo mundo inventado, junto al mundo de la naturaleza” (1972: 16). Es decir, el juego permite reinventar la realidad, lo que, en el caso de los niños y niñas que viven en contexto de conflicto armado, es una realidad cargada de sentimientos de miedo y dolor. Por tal motivo, en tiempos de crisis, cuando todo parece resquebrajarse, acudir al juego y la risa es una “manera crítica, resistente o insurrecta, que no respeta jerarquías, normas sociales, ni nada que tenga que ver con la estructura social establecida” (Rosaldo, 1989; Bajtin, 1995; Burke, 1997, citados en Fernández, 2012: 14).

Entrevistadora: ¿Qué lugares utilizaban como estrategia para encontrarse con los amiguitos?

Sebastián: En el coliseo, o por ahí en la calle. De todas maneras, uno no encontraba a nadie, entonces salía desesperado buscando en La Variante “¡Ahh! que escucho una bulla...o un carro de rodillos”.

Entrevistadora: Era como buscar donde sonaba algún niño para ir a unirse.

Daniel: jejejeje, sí.

Sebastián: Cuando eso no salía nadie, uno por ahí solo como una pelota... como esto estaba lleno de viejitos (Taller ¿Cómo juegan niños y niñas en contexto de conflicto armado?, 2011).

El testimonio anterior permite entender que, a pesar del constreñimiento de la esfera pública, el cuerpo de niños y niñas se agudiza sensorialmente con la finalidad de romper algunas reglas, ya sea para jugar solos en las calles o para ir tras los sonidos de la infancia: un carro de rodillos desplazándose, el rebote de una pelota, risas, o los pasos acelerados de alguien que corre; sonidos que, en medio del silencio y de la restricción, van dejando pistas para posibilitar el encuentro con la pluralidad y la oportunidad de construir un mundo paralelo que les permita alejarse de la vida misma absorbiendo completamente el cuerpo en un nuevo rol.

Asimismo, en la esfera privada el juego y la risa se convierten en una estrategia de resistencia para evadir la tensión y los enfrentamientos que se presentan en la esfera pública:

Entrevistadora: En momentos de conflicto, ¿cuál era la estrategia?

Sebastián: Yo, por ejemplo, en las balaceras, yo estaba solo y tenía otro hermanito de brazos, de todas maneras él estaba muy mocosito y me ponía a jugar con él.

Entrevistadora: En medio de las balaceras te ponías a jugar con él, y ¿a qué jugaban?

Sebastián: A tocarlo, a hacerlo reír.

Entrevistadora: Y el bebé ¿se tranquilizaba?

Sebastián: Él se reía y yo también me reía porque estaba contento (Taller ¿Cómo juegan niños y niñas en contexto de conflicto armado?, 2011).

Es así como el juego y la risa se convierten en un conjuro lúdico que permite transformar la realidad momentáneamente, para entrar en un submundo caracterizado por el afecto, la confianza y la complicidad, reforzando vínculos afectivos entre aquellas personas que lo comparten. La risa no es, como algunas veces se ha entendido, una reacción que simplemente naturaliza lo que sucede, o lo banaliza. Bergson (2008) afirma que la risa ayuda a visibilizar lo absurdo, fungiendo como una especie de corrección del mundo.

No obstante, aunque una de las principales características del juego es que permite crear un mundo paralelo en el cual “se juega dentro de determinados límites de tiempo y de espacio, agota su curso y su sentido

dentro de sí mismo. [...] Éste comienza y, en determinado momento, ya se acabó” (Huizinga, 1972: 20); en contextos de conflicto armado esta regla se rompe, puesto que el juego no siempre empieza y termina cuando niños y niñas así lo deciden, sino que están expuestos a que terceros influyan en esta decisión.

Susana: Por ejemplo cuando la bomba en el 2000 yo iba para el coliseo a jugar baloncesto, entonces una muchacha... estaba armada y en esas pasó un carro y me cogió y me dijo “¿pa’ donde va?”, y yo le dije “voy a entrenar”, dizque “no, vamos pa’ su casa que su mamá la mandó a llamar” [...], entonces ella me llevó hasta la casa y ahí empezaron a dar bala, [...] por ahí subían y no nos dejaban entrar.

Entonces yo corriendo en zigzag y yo era la única que salía a hacer mandados.

Entrevistadora: ¿En zigzag?, ¿cómo así?

Susana: Pues así, usted se para en este paral,⁸ pasa a ese y así, porque si yo me iba derecho, el helicóptero tiraba las balas y me caían,⁹ en cambio en zigzag yo las podía evadir (Taller ¿Qué pasó con los niños y niñas?, 2011).

Este testimonio permite entender la potencia que tiene el cuerpo para buscar estrategias que le permitan jugar y transgredir la norma, pero a la vez buscar estrategias de protección cuando así lo requiera. Entonces para poder jugar y encontrarse con otros niños y niñas, el cuerpo no solo está en la obligación de conocer las reglas del juego —en este caso el juego de la guerra—, sino que además debe conocer las rutas de escape, el transitar de otros cuerpos, aprender a escuchar, a observar, a ser intuitivo y saber en qué momento se puede jugar y en qué momento la prioridad es protegerse.

Sebastián: Nos escondíamos y de pronto estábamos jugando así y ¡tan! Cuando íbamos a ganar... cuando se prendía esto.

Entrevistadora: ¿Entonces qué hacían?

Sebastián: Decíamos “llegaron a jugar los grandes, m’ijo” (Taller ¿Cómo juegan niños y niñas en contexto de conflicto armado?, 2011).

⁸ Cuando habla de “paral” se refiere a un lado de la acera o la calle.

⁹ Estrategia utilizada por el Ejército Nacional Colombiano en el área urbana o rural para atacar a los actores armados ilegales. El problema es que los ataques aéreos no discriminan la población civil de los combatientes.

Esta frase, “llegaron a jugar los grandes, m’ijo”, evidencia que el cuerpo aprende a protegerse, puesto que niños y niñas tienen claro que deben refugiarse en lugares seguros cuando hay enfrentamientos armados para no perecer; pero además el siguiente testimonio permite entender que en contextos de conflicto armado el cuerpo no solo aprende a protegerse sino que también aprende “el juego de la guerra”. Según Huizinga, otra de las características del juego es que “cobra inmediatamente sólida estructura como forma cultural. Una vez que se ha jugado permanece en el recuerdo como creación o como tesoro espiritual, es transmitido por tradición y puede ser repetido en cualquier momento” (1972: 23). Por tal motivo, “el juego de la guerra” que juegan los adultos, en este caso los actores armados legales e ilegales que hacen presencia en el Oriente Antioqueño, es aprendido por niños y niñas en su cotidianidad.

José: En el 2000, cuando entró la guerrilla [...] estaba en el Plan jugando. A nosotros nos colaboraba mucho el San Vicente¹⁰ porque a ellos les regalaban juguetes y ropa, entonces como nosotros vivíamos en las casas de ellos, me regalaron un carro tanque de los Estados Unidos y mandaba cosas y todo [...] uno le halaba una cosita y le metía un palo y lo mandaba. Y armamos de tierra [...] porque cuando eso no existía la cancha, eso era pura tierra... allá nos llevaban a jugar en la guardería e hicimos unas casitas, entonces comenzábamos a darles a las casas y a tumbar todo con los carros.

Entrevistadora: ¿Jugaban a la guerra?

José: Sí, jugando a la guerra, siempre, porque uno mantenía jugando pistoleros... era lo único que hacía uno, jugar pistoleros porque hasta en la escuela uno iba a eso (Entrevista a un joven, 2011).

Es innegable que “el juego de la guerra” deja marcas en la subjetividad de algunos niños y niñas, puesto que aprenden de ella y juegan constantemente a matar, a destruir, a aniquilar; por tal motivo, en este caso aprender “el juego de la guerra” no hace parte de las estrategias de resistencia, pero es relevante señalar que, a diferencia del juego de los grandes, niños y niñas replican este juego sin consecuencias para la vida. En palabras de Huizinga, “el juego no es la vida ‘corriente’ o la vida ‘propiamente dicha’,

¹⁰ La Fundación San Vicente de Paúl es una institución religiosa sin ánimo de lucro que tiene como misión evangelizar a través de la caridad.

más bien consiste en escaparse de ella a una esfera temporal de actividad que posee su tendencia propia. Y el infante sabe que hace ‘como si’, que todo es pura ‘broma’” (1972: 21). Es decir, aunque niños y niñas juegan a la guerra, es un juego que no trasciende a la realidad y no deja en el campo de juego cuerpos heridos o asesinados. Este planteamiento pone en tensión aquellas afirmaciones según las cuales niños y niñas aprenden la guerra o la violencia por imitación. A nuestro modo de ver, si bien pueden reconocerse asuntos instrumentales que se restringen a aprendizajes imitativos, decir que una niña o un niño que juega a la guerra será violenta o violento es una explicación simplista. Se trata más bien de cómo incorporan o no la guerra, en consonancia con horizontes de sentido provenientes del cuerpo familiar o social, que legitimen la guerra como experiencia.

En síntesis, el juego es una estrategia de resistencia, puesto que les permite a niños y niñas aprender a defenderse y a defender a otras personas, a hacer equipo, a respetar las reglas, a vivenciar la lealtad y desarrollar la confianza, pero además les permite conocer no solo los límites que tiene el cuerpo, sino también los límites que impone interpretar cada rol dentro del juego. Es así como, a pesar de las restricciones que imponen los grupos armados, de los riesgos que implica habitar el espacio público y de las marcas que deja el conflicto armado en niños y niñas, el cuerpo aprende a permanecer en constante alerta, a ser intuitivo, cauteloso y arriesgado, con el fin de no perder la vida y crear estrategias de resistencia para defender su cotidianidad.

5. Reflexión final

Colombia, desde hace más de medio siglo vive en una situación de conflicto armado. En esta situación miles de niñas y niños han sido vinculados ya sea como testigos de manera directa o indirecta al conflicto armado, dejando algunas veces en sus cuerpos heridas y cicatrices que, a su vez, provocan profundas marcas en su subjetividad, puesto que el cuerpo es materialidad simbólica y por lo tanto no hay una separación entre cuerpo físico y cuerpo inmaterial.

Pero, a pesar de que el cuerpo ha sido objetivo de poder de los actores armados legales e ilegales, sometiéndolo a múltiples suplicios, la potencia que tiene el cuerpo para sobrevivir, es aprovechada por niños y niñas, para mover la balanza del poder y aprovechar las fisuras que se crean en las relaciones para crear estrategias íntimas de resistencia que tienen como finalidad la defensa de la cotidianidad.

En el Oriente Antioqueño niños y niñas invierten las fronteras de lo público y lo privado con el fin de encontrarse con la pluralidad y hacer una defensa del mundo común compartido. A pesar del aglutinamiento de los cuerpos y de que el confinamiento no es garantía de protección, la inversión de la esfera pública y privada, permite estrechar los vínculos de fraternidad, ampliar el círculo ético, desarrollar el espíritu de acogida y de hospitalidad y desarrollar la creatividad para trasgredir la norma y resistir al aquietamiento y el confinamiento que se impone a los cuerpos.

El juego y la risa se convierten en estrategias importantes de resistencia que utilizan niños y niñas en contextos de conflicto armado, puesto que permiten al cuerpo asumir un nuevo rol, el cual posibilita visibilizar lo anómalo e introducir ajustes a lo real en su situación de juego, o bien, construir un mundo paralelo y olvidarse así sea por cortos momentos de la realidad, todo ello para enfrentar el juego de dolor que juegan los grandes, cuando “juegan a la guerra”.

6. Referencias

- Arendt, Hannah (2002). *La vida del espíritu*. Madrid: Paidós.
- Arendt, Hannah (1968). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Nueva York: Harcourt Brace & World.
- Bergson, Henry (2008). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza.
- Blair, Elsa (2010, enero-junio). “La política punitiva del cuerpo: ‘economía del castigo’ o mecánica del sufrimiento en Colombia”. *Estudios políticos*, 36: 39-66.
- Blair, Elsa; Berrío Ayder; Arroyave, Leidy y Sanín, Paula (2009). “Los órdenes del cuerpo en las guerras contemporáneas o un análisis de la relación vida/muerte/poder”. Informe final de investigación. Grupo de Investigación Cultura, Violencia y Territorio CVT. Instituto de Estudios Regionales, INER. Universidad de Antioquia.

- Della Porta, Donatella, y Diani, Mario (2000). *Social Movements. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: FCE.
- Fernández, Anna (2012, abril-junio). “Huyendo del miedo, desterrando el enojo, escapando de la tristeza y cayendo en los brazos de la risa: los chistes en México en tiempos de la influenza 2009”. *Revista Latinoamericana de estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 8: 7-16.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- (1996). “El sujeto y el poder”. *Revista de Ciencias Sociales*, 12: 1-5.
- (1998). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garretón, Manuel Antonio (2002). “La transformación de la acción colectiva en América Latina”. *Revista de la CEPAL*, 76: 7-24.
- Heidegger, Martin (1927). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heller, Agnes (1985). *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México: Grijalbo.
- Huizinga, Johan (1972). “Esencia y significación del juego como fenómeno cultural”. En: *Homo ludens*. Madrid: Alianza, pp. 11-44.
- Le Bretón, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Levinas, Emanuel (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*. Valencia: Pre-textos.
- Luna, María Teresa (2006). “La intimidad y la experiencia en lo público”. Tesis doctoral inédita. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Universidad de Manizales – CINDE.
- Pedraza, Zandra (2007). *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO. Departamento de Antropología.
- (2010). *Acercamientos transdisciplinarios y perspectivas latinoamericanas en los estudios del cuerpo*. Módulo de Investigación, Maestría en Educación y Desarrollo Humano. Convenio Universidad de Manizales-CINDE
- Rubio Angulo, Jaime (1999). “Libertad y potencia en Spinoza”. *Revista Universitas Philosophica*, 16 (32): 183.
- Sánchez Muñoz, Cristina (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Seveso Zanin, Emilio y Aimar, Lucas (2012). Presentación: Cotidianas violencias, padecimientos y resistencias. *Revista Latinoamericana de estudios sobre*

- cuerpos, emociones y sociedad* 8: 4-6. En <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/172/118>. Consultado el 25 de junio de 2012.
- Spinoza, Baruch (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.
- Uribe, Ana Bertha (2003). "Notas sobre la relación del cuerpo en la obra de Michel Foucault". *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, IX (018): 127-139.