
CUERPO Y POLÍTICA: ACERCA DE LA PALABRA COMO TÉCNICA CORPORAL

Cecilia Espinosa*

RESUMEN

En este artículo presento algunos resultados del trabajo etnográfico realizado para mi doctorado, centrado en las articulaciones entre relaciones de género y modalidades de *participación* y politización dentro de una organización “piquetera”. Me propongo abordar la práctica de hablar como una actividad que implica un entrenamiento corporal, atendiendo particularmente a las relaciones de género, tanto por las especializaciones persistentes que configuran, como por el trabajo regular que desde esa dimensión se lleva a cabo dentro de esta organización. A partir del análisis de un *Campamento de Formación en Género*, sugiero pensar en términos de “cuerpos pensantes” y políticos un conjunto de actividades donde se articulan no sin tensiones un proceso de formación más clásico (sobre política, sobre problemáticas de género y discusiones feministas), con un entrenamiento respecto a las dimensiones corporales comprometidas en la *participación*, donde el tomar la palabra tiene un valor central.

PALABRAS CLAVE: Relaciones de Género; Cuerpo; Política; Organizaciones Piqueteras.

BODY AND POLITICS: THE WORD AS BODILY TECHNIQUE

ABSTRACT

In this paper I present some results of the ethnographic work I have carried through for my Phd thesis, focusing on the articulations between gender and modes of *participation* and politicization within a “piquetera” organization. I intend to address the practice of speech as an activity which involves a bodily training, paying particular attention to gender relations: not only because of the persistent specializations it shapes, but also, the regular work on that dimension carried out by this organization. Analyzing a

* Prof. en Ciencias Antropológicas, doctoranda en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Pertenencia institucional: Instituto de Ciencias Antropológicas; Facultad de Filosofía y Letras, UBA (Proyecto UBACyT 20020090200253); Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA (Proyecto PIP- CONICET 00565). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Dirección electrónica: chechi_e@yahoo.com.ar

- Fecha de recepción del original: noviembre 2011. Fecha de aceptación: octubre 2012.

Me referiré a lo largo de este trabajo a una cuestión que llamó mi atención desde los inicios del trabajo de campo. Se trata de la centralidad y el esfuerzo que es posible observar en las distintas instancias alrededor del “hablar”, entendida como la actividad donde se espera que los participantes, desde quienes recién llegan a quienes tienen años de militancia, expresan sus pareceres ante los demás. En un artículo anterior mostré cómo a partir de estas expresiones se socializan y actualizan experiencias y valoraciones de distinto tipo, y se construye un marco de discurso común como resultado de la trama de relaciones que en esas instancias se ponen en juego (Espinosa, 2011). Sin embargo, aquí me interesa especialmente poner de relieve el aspecto corporal que se involucra en este hablar, y particularmente, cómo la práctica de hablar puede ser vista como algo que se cultiva y se entrena no sólo en relación a lo que se dice, sino a través de los cuerpos que sostienen esa expresión. Es decir, sin desestimar las dimensiones discursivas verbales de la palabra, o sus condiciones sociales en términos de lo que se ha llamado “rituales de institución” (Bourdieu, 2001), me interesa focalizar en la consideración de las “técnicas corporales” (Mauss, 1979) que se involucran en el hablar.

Me propongo entonces describir y analizar estas prácticas persiguiendo dos objetivos. Por un lado, abordar desde un punto de vista “corporizado” algunas de las vivencias que configuran esta experiencia: su trayectoria, sus estrategias, sus tensiones. Por otro lado, plantear a partir de este caso concreto la pregunta por el cuerpo como ‘presa’ y ‘promesa’ de tensiones y transformaciones, enfocando a la actividad de hablar como un ejercicio corporal.

Al describir y analizar en esta clave distintas modalidades de relación con la palabra, atenderé particularmente a las relaciones de género, porque aparece como un eje que configura especializaciones persistentes, pero también porque es sobre esa dimensión que encuentro un trabajo regular acerca de qué significa hablar. Este trabajo regular, emprendido por un *Espacio de Mujeres* que funciona desde los inicios de esta organización, reúne un conjunto de actividades donde se articulan no sin tensiones tanto un proceso de formación más clásico (sobre política, sobre problemáticas de género y discusiones feministas) como un entrenamiento respecto a las dimensiones corporales comprometidas en un “tomar la palabra”.

El artículo se estructura en cinco apartados. Primero haré referencia a la producción y debates filosóficos y socio antropológicos en torno al cuerpo, focalizando en la relación entre cuerpo y política. Luego, tomaré una serie de registros de campo como material de trabajo más específico, estableciendo un contexto para el análisis. Los siguientes dos apartados intentan describir y analizar esta experiencia desde dos claves diferentes, pero informadas ambas por una inquietud por lo “corporizado”.

SOBRE LAS RELACIONES ENTRE CUERPO Y POLÍTICA

Cuando se traza la historia de las concepciones sobre el cuerpo, el dualismo cartesiano aparece como un umbral fundacional y perdurable (Grosz, 1994; Bordo, 2001; Citro, 2010). Tanto en lo que se refiere a una teoría política o del conocimiento en general, como en relación a sus implicancias históricas en la construcción de una noción de sujeto que, presentado como universal, carga en lo concreto los atributos del mundo de experiencia masculino. No obstante, algunos de estos autores complejizan ese itinerario del pensamiento moderno, tanto al interior de la obra del mismo Descartes (Citro, 2010), como reconstruyendo una trama menos lineal y homogénea para el lugar del cuerpo en la tradición filosófica, también informada por su imbricación constitutiva con las relaciones de género (Grosz, 1994).

Estos intentos de historias menos lineales redefinen incluso el concepto de "modernidad", aduciendo la persistencia de una corriente subterránea de "materialismo aleatorio" (Althusser, 2002), o más radicalmente postulando en su genealogía la existencia de "dos modernidades" enfrentadas (Negri y Hardt, 2002). Desde estas perspectivas, Descartes y los humanistas del Renacimiento encarnan la tendencia "triumfante" y desde entonces hegemónica, tan presentes hasta hoy en las reflexiones sobre el cuerpo, la modernidad y la política. La "otra" corriente, subterránea pero no extinguida, comparte cierto campo epistémico con la primera, pero tendió a elaborar una visión del mundo "monista", sin prioridades ontológicas. Spinoza (1977) y la frase de su *Ética*, "Nadie sabe lo que puede un cuerpo", se considera un momento fundacional de esta corriente, cuyos genealogistas continúan principalmente en Marx y Nietzsche –si llegamos hasta el siglo XIX–. Aplicando aquí a la reflexión histórica lo que sostienen Margaret Lock y Nancy Scheper-Hughes en perspectiva transcultural (1987), *siempre han existido ontologías alternativas*.

En esta línea, Marx (1997; 1998) constituye especialmente un mojón, y una encrucijada. Por un lado, porque colocó cuestiones hasta entonces "plebeyas" no sólo como parte de la crítica política y filosófica, sino como interés de una teoría de la revolución. Como señala Synnott, (1991): el mundo sensorial pasa a ser considerado parte de nuestra "segunda naturaleza". Por otro lado, vale llamar la atención sobre el hecho de que desde entonces las teorías y prácticas de la transformación social han resaltado un componente mentalista también presente en los textos de Marx, dando por resultado una exigencia de "conciencia" que no tiene mucho que decir sobre cómo juegan allí los cuerpos.

Es en el marco de esta "encrucijada", este fondo de debates sobre el lugar del cuerpo en las subjetividades y sus transformaciones, que propongo situar

mujer o un grupo de mujeres que sostuvieron o formaron parte de alguna lucha particular. Hay ejemplos de distintos lugares del mundo y de distintas épocas, pero en todos los casos se resalta la actuación de las mujeres, sin que se trate de acontecimientos o movimientos donde sólo hayan actuado mujeres, y el 'espíritu de lucha' reflejado en esa historia (mujeres de Chiapas o de la Guerra del Gas en Bolivia, las piqueteras de Cutral-Có, pero también Simone de Beauvoir y Rosa Luxemburgo). Así, al presentarse cada una lee su papelito, a veces haciendo también algún comentario. Es decir, al presentarse ellas, presentan también una experiencia de lucha de mujeres.

El resto del día (lo que se repitió al día siguiente por la mañana antes de irse), se realizan los talleres. Los temas de los talleres –la historia del movimiento feminista y los sentidos de la palabra feminismo, qué es el 'género', relaciones entre luchas de género y luchas de clases, etc.– ponen en relación saberes propios previos con problemáticas reconocidas como 'de las mujeres', o con temas sobre los que dentro de la organización que componen existe una inquietud, una discusión, o una posición (señalando el papel de los medios de comunicación; o proponiendo un vínculo necesario entre la lucha 'antipatriarcal' y la 'anticapitalista' para un cambio social). En el caso del feminismo, la actividad empezó con una pregunta que había que contestar en grupos: ¿qué se dice de las feministas? ¿quién lo dice?

En cada uno de los talleres, las que lo planificaron inician la actividad, y luego dan una consigna. En uno reparten distintas 'frases disparadoras' de temas relativos a las cuestiones de género. En otro, una realiza una pequeña exposición acerca de la historia de los movimientos feministas y su relación con otros movimientos, mientras otra va pegando en la pared del galpón dibujos que había hecho a partir del texto. En cada caso, luego de un primer momento todas juntas se separan en grupos más pequeños y trabajan los temas del taller. Por último se hace una puesta en común donde una o dos de cada grupo exponen lo discutido, acompañadas generalmente de un papel afiche donde se anotaron las ideas que surgieron. En uno de los talleres, el trabajo en grupo consiste en cambio en realizar un collage con pedazos de revistas. Muchas veces la discusión continúa con la exposición común, pero es en el momento de los grupos cuando más circula la palabra. Al final de cada actividad, se pide un aplauso en señal de que salió bien y del esfuerzo realizado.

Al final del día, cenan todas juntas en el galpón. Las integrantes de un colectivo feminista invitadas al campamento, llamado Mujeres Públicas, cuentan su experiencia y muestran diapositivas de unos stencils que realizaron. Puestos en paredes y paradas de colectivos, decían, por ejemplo: '¿qué haría usted si su hija le dice que es heterosexual?'. La que cuenta la actividad comenta que mucha gente se les acercaba mientras hacían los stencils para decirles: '¡Pero está mal escrito!'

VOCES ASTILLADAS. TÉCNICAS CORPORALES, PRIMERA PARTE

Un elemento frecuentemente mencionado respecto de las organizaciones *piqueteras* ha sido lo que Svampa y Pereyra (2005) llamaron "clivaje de género". Así se hizo referencia al hecho de que ellas se conformaron mayormente con mujeres, que realizan gran parte de las tareas administrativas y laborales, pero que sin embargo no se han transformado en "dirigentes a nivel nacional" sino en todo caso en "cuadros medios". En la discusión académica (aunque fue también el discurso de muchos y muchas integrantes de estas organizaciones), la explicación de esta situación reside en que, aún si la mayoría de las participantes eran mujeres, los varones son los que poseían una socialización en la política y una militancia previas. El resultado era la división de tareas asumidas por varones y mujeres en las organizaciones.

Este diagnóstico podría expresarse teóricamente en los términos de Mauss (1979), o Bourdieu (1986; 2007a): el sexo (vivido y expresado a través de una "natural" división sexual del trabajo) es un fundamental principio clasificador en las "técnicas corporales", o en un "habitus". Mientras que en los análisis de Mauss esta experiencia corporificada se completa con la noción de "persona" (Lambek y Strathern, 1998) y el sentido dado por ellas a tradiciones e imitaciones exitosas, el énfasis "corrido a la estructura" de Bourdieu plantea que es precisamente su posibilidad de corporificar creencias lo que da la medida de lo arraigado de un habitus.

En este sentido, ambos autores tratan a las personas, es decir, los cuerpos, como 'morales', y en ambos casos se trata de una 'experiencia práctica' y no una representación, es decir, una construcción mental ontológicamente secundaria a la práctica (Jackson, 1983). Dicho esto, una diferencia que puede observarse entre estos dos autores es la centralidad que tiene para Bourdieu cómo las diferencias en ese lenguaje social, vividas como diferencias naturales (naturalizadas), se homologan a diferencias en el sistema de posiciones sociales, principalmente de clase; en Mauss –cuyo análisis Bourdieu está retomando– hay en todo caso una intención en principio analítica, que como ha sido señalado pasó bastante tiempo hasta que fue retomada por la antropología (Citro, 2004; Lock, 1993).

Esta problemática está presente en el campamento, en lo que he denominado 'primera escena', de dos maneras. Por un lado, en todo un conjunto de actitudes corporales con las que estamos familiarizados pero no son tan fáciles de analizar: brazos y piernas cruzados; pechos cerrados; voces bajitas o muy fuertes, es decir, poca costumbre de usar la voz delante de varias personas; una cierta actitud de timidez, incluso vergüenza. Dentro de estas características más generales, la edad aparece como la mayor diferenciación: a las más jóvenes (que eran pocas) se las ve más 'sueeltas' en sus movimientos,

pero también más pendientes de su ropa, más preocupadas por un cuerpo ideal que les funciona de medida (a veces por medio de bromas entre ellas), haciendo comentarios sobre la ausencia de varones.

Hay otra diferenciación: quienes hace más tiempo que participan del *Espacio de Mujeres* –hayan participado o no de la planificación del campamento– se ven más cómodas en las actividades, participan más ‘espontáneamente’, opinan más abiertamente en las discusiones.

No propongo dar a entender con esto que las que participan más están menos inhibidas: lo más notorio es en todo caso lo ‘forzado’ que resulta ‘dejar de’ estar quieta, callada, cerrada. Más que liberador, parece que fuera un esfuerzo relacionarse de otra forma con el propio cuerpo y con las demás, hablarles a todas juntas... Esta ‘violencia’, vale aclarar, no está personificada en nadie, ni se trata de un grupo ejerciéndola sobre otro. De hecho, no hay obligación tampoco del tipo de las ‘contraprestaciones’, porque el *Espacio de Mujeres* es un ámbito “opcional” del FPDS. En todo caso, sí funciona una dinámica del ‘ejemplo’, dado por las que participan más activamente y planifican las actividades (pero las reuniones de planificación son abiertas, de modo que esto no sanciona una separación en dos grupos). Por último, aquellas que planificaron participan igualmente de todas las actividades durante el campamento, es decir que tampoco se da una división de tareas entre ellas.

Por otro lado, esta primera escena referida está presente sencillamente porque es ‘el contenido de todas las actividades’: los modelos de belleza, qué es el género, por qué se habla tan mal del feminismo y cuál es su historia, qué tiene que ver la desigualdad de clase con la desigualdad de género... Estas actividades hacen algo más que reflexionar sobre los temas mencionados: reformulan vivencias cotidianas dentro de un orden histórico particular (Comaroff, 1985), y proponen también una “política citacional” (Butler, 2002) que produce deslizamientos hacia otras escenas a repetir (las canciones y los *piquetes*, la historia de otras mujeres luchadoras).

Esta primera escena me llevó a una pregunta. Cuando Bourdieu (2007b) se cuestiona, en “¿Es posible un acto desinteresado”, cómo sería un “cambio de habitus”, lo que plantea es que necesariamente tienen que habilitarse otros valores, otra “distinción”. Es verdad que para Bourdieu un habitus implica siempre una “complicidad ontológica” y para participar del juego hay que olvidar que se trata de un juego (la *illusio*), pero justamente en este trabajo Bourdieu elabora otra posibilidad. Lo que considero más interesante recuperar es su señalamiento de que sólo si salimos de una *filosofía de la conciencia* puede concebirse un comportamiento desinteresado que no tenga el desinterés como un cálculo, al tiempo que necesariamente una disposición basada en el desinterés necesitará de condiciones para afirmarse, peleará por universalizarse. Estaríamos así frente a un ejemplo donde un conflicto

se expresa, se vive, como comportamientos o "citas" –que constituyen *disposiciones corporales y creencias corporificadas*– en disputa.

Quisiera sostener como clave de inteligibilidad que este escenario es el que encontramos en el campamento relatado, y se juega en gran parte en torno a las citas 'a repetir' en términos de género, lo que no significa que se juegue únicamente en términos de 'conciencia'. Estamos aquí en un terreno desde donde es posible problematizar la propuesta de Bourdieu.

Es decir, como ya se ha señalado respecto a los límites en el esquema de Bourdieu (Comaroff, 1985): necesariamente hay una dimensión "consciente", explícita, en estas disputas. Y esto precisamente porque, en palabras del mismo Bourdieu (1986:190) "*La definición dominante del cuerpo y de sus usos no ejerce, pues, su específico efecto de desposesión más que cuando es desconocida, es decir reconocida, bien sea a través de la vergüenza corporal o cultural*". En este caso, entonces, tenemos que situar ese *habitus* en relación tanto con lo que se le resiste (consciente o no), como con las narrativas que en estas relaciones se producen (los pliegues sobre las subjetividades que viven esas relaciones). Como afirma Csordas (2010), el concepto de *habitus* pierde valor analítico si no permite incluir la capacidad para su propia transformación. Si esto se contempla, el cuerpo permanece como el *locus* donde se unen y se expresan las contradicciones de estas múltiples percepciones (Comaroff, 1985) y sus virtuales transformaciones.

Introduzco entonces respecto a esta última cuestión teórica planteada dos elementos. En primer lugar, me interesa retomar estas críticas a Bourdieu y hacer lugar a la intensidad observada explícita de "cultivar" otros valores (valores que, en el *campamento*, se hacen presentes como elementos de lucha contra toda una serie de valores y creencias socialmente aceptados, corporificados). Esto no significa que pueda haber "consciencia sin inercia": todo el presente trabajo habla precisamente de la necesidad de incorporar estas consideraciones a cualquier intervención (Bourdieu, 2007a). Segundo, de todas maneras, me interesa atender a los que desde mis observaciones de campo aparecen como entrenamientos para otro "habitus" pero no siempre están explicitados como tales en el discurso. En este sentido, no es sólo la dimensión simbólica de una política de las citas lo que me interesa retomar aquí, sino precisamente su dimensión de corporificación.

PASCAL CONTRA DESCARTES. TÉCNICAS CORPORALES, SEGUNDA PARTE

Volviendo entonces al campamento, podemos verlo ahora como un ejercicio respecto a esa división de tareas asumidas por género, ejercicio encarado en este caso a través de actividades de formación que se basan

fuertemente en promover el prestar atención y el hablar como formas de participar.

Es claro que este hacer no se lleva a cabo sin tensiones, sobre todo a la hora de elaborar prioridades: en principio, el sentido de trabajar cuestiones de género que parece prevalecer estriba en lograr un *codo a codo* entre varones y mujeres, para lograr una *participación* 'en igualdad'. A partir de allí, sucede que puede ser recibido con recelo, y a veces incluso hostilidad, todo aquello que pueda problematizar las relaciones entre *compañeros* y *compañeras*, o busque allí mismo, en esas relaciones, explicaciones para los desperfectos o la incompletitud de esa 'igualdad'. Sin embargo, dentro del *Espacio de Mujeres* tiene mucha presencia otra posición, sostenida por varias de sus militantes, que asume estas cuestiones tanto en estas actividades como en otras instancias organizativas.

Como observé en otras instancias durante mi trabajo de campo, las intervenciones en torno al uso de la palabra, incluyendo señalamientos respecto a cómo el género afecta ese uso, son una constante en estas militantes. La resistencia que estos señalamientos producen en varones tanto como en mujeres, se hizo presente durante los primeros tiempos en una frase que escuchaba con frecuencia: "yo apoyo la lucha de las mujeres, pero el feminismo no". No casualmente *feminismo*, *feminismos*, *feministas* son palabras invocadas y, digamos, 'militadas' desde el *Espacio de Mujeres*. Ahora bien, en primer lugar, ¿En qué consiste entonces este ejercicio? Tenemos un conjunto de artificios: instancias más o menos convencionales de aprendizaje (que alguien dé una charla, el trabajo en grupo a partir de consignas, ver y discutir una película); hacer en equipos un afiche; inventar una canción...

Todas estas actividades trabajan con 'contenidos'. Un lugar aparte tendría en cambio el *momento místico*, un trabajo sobre el propio cuerpo y las emociones difícil de encajar en un camino que vaya de la ignorancia al conocimiento. Estaríamos aquí más bien en el campo de la *kinesis* y sus potencialidades.

¿Sólo el *momento místico* mantiene esas características? Entiendo que no: esa 'inscripción sensorial y emocional' se encuentra estrictamente allí ("corporificando" por otro lado un elemento fuertemente identitario de estos movimientos, como es un *piquete*), pero está presente en todo el campamento porque lo vemos invistiendo la actividad misma de hablar. ¿Por qué propongo usar un registro para pensar al otro? Porque encuentro que, junto a un trabajo relativo a la información, más "clásico", hay una insistencia, una valoración puesta en que las mujeres presentes hablen, se habiliten por la palabra ante las demás, compartan y confronten con las demás. No se trata tan sólo de una política de las citas, mucho menos de un ideal comunicativo habermasiano (la cuestión no es ponerse de acuerdo): lo importante parece ser –es lo que he observado– que ese cuerpo pase por la experiencia.

Pascal contra Descartes: lo que materializa a esos sujetos no es pensar o dudar; lo que produce materialidad ('poder') es hacer la experiencia –y repetirla–. *Hablar* se constituye así como *técnica corporal*. Ésta es una "lógica práctica" que comparten el *momento místico* y el resto de las actividades del campamento. No son actividades disociadas: están conectadas no sólo por las particulares condiciones sociohistóricas de las que son producto, sino por formar parte de una insistencia que interpela al "cuerpo pensante" ("*mindful body*").

Nuevamente, no estamos hablando de un expresarse 'libremente'. En primer lugar, porque hay una poética disponible, que tiene una historia y resuena de otras instancias previas y más generales (la *asamblea* o la *ronda* son situaciones por las que todas ellas pasaron). Tiene también interlocutores, otras posiciones y otras poéticas con las que discute, otras con las que tiene alianzas. Más que una idea de liberación, encuentro aquí sugerente la perspectiva que Lock y Scheper-Hughes (1987) llaman del "cuerpo político". Pero en tanto este enfoque no sólo interesa al querer abordar cómo los cuerpos han sido socialmente producidos, sino también para reflexionar sobre esta particular experiencia de resistencia de la que aquí se habla: tomando entonces aquí un poco de distancia de estas autoras, propongo que este enfoque puede ser útil para pensar más allá del 'control', aunque no más allá del poder.

En segundo lugar, más precisamente no se puede perder de vista que estas actividades forman parte de una estrategia de intervención. Por lo tanto, quienes organizan –en este caso integrantes del *Espacio de Mujeres* de un movimiento piquetero– dan una fuerte impronta política, delimitan hasta cierto punto 'lo posible', e incluso ejercen presión sobre las demás (y sobre ellas mismas). La historia de la *ronda* es en este sentido la historia de una técnica para habilitar a todas a hablar, así como para limitar la posibilidad de instalarse como espectador, y para acceder a lo que cada una piense o, aunque sea, lo que cada una diga.

Estos elementos están presentes y operan, en tanto algunas militantes están pendientes de qué tipo de impresiones se están llevando quienes llevan menos tiempo *participando*, y más en general, porque todas las instancias *orgánicas* funcionan también como espacio de "disputas por la ortodoxia". Pero esto no puede disociarse de una "voluntad de poder", de afirmación y creación de una experiencia colectiva, que en este caso entrelaza –bien que tormentosamente– luchas de clases y de género.

Es a partir de estas dimensiones que encuentro sugerente pensar en términos de un "cuerpo político" este ejercicio reglado, repetitivo y vinculante: un ejercicio que invoca un re-ligar poder y cuerpo, a partir de "ejemplos exitosos" (Mauss), y reforzado por la repetición (Pascal).

CONCLUSIONES PARA CONTINUAR

En una realidad que volvió extrañas muchas habilidades y tradiciones, surgieron formas de resistencia mezclando elementos conocidos con otros ‘inventados’. En estos procesos se sitúan prácticas significativas que están en parte sujetas a reflexión crítica consciente, y en parte no. Pero se trata de una experiencia que en todo momento se produce en y con los cuerpos. No sólo cortar una calle o bailar, sino también *hablar* es una actividad corporificada. La práctica de hablar se entrena no sólo en relación a lo que se dice, sino a través de los cuerpos que sostienen esa expresión. Y opera también con la historia: el ‘homenaje’ realizado a experiencias de lucha anteriores (incorporado como parte de la *presentación*) tiene como referencia la disputa por el sentido histórico de estas experiencias, así como el más actual combate contra la frecuente estigmatización mediática de las protestas sociales, entre ellas las de *movimientos piqueteros*.

Esta serie de actividades –con su propia poética y sus técnicas corporales– no está aislada pues de una historia más amplia; así como tampoco está aislada de una insistencia que palpita en ese *Espacio de Mujeres*, cuyas militantes llevan ya varios años sosteniendo.

¿Desestabiliza todo esto un orden de género, la ‘gramática patriarcal’ a la que me refería al comienzo? Diría que sí. Puede ser que por una parte se promueva una “soltura” al hablar (Bourdieu, 1986) –muy propia de un modelo masculino– que corrige más que atacar una desigualdad de género. Y es verdad que continúa un ‘núcleo duro’ alrededor de las tareas asignadas, y de las realidades hogareñas. Pero no es un “paliativo” (Segato, 2003). Primero, porque a partir de aquí se han abierto desde el inicio otras cuestiones (¿Qué pensás de las mujeres que no son madres?, o las actividades con *Mujeres Públicas*, que cuestionan directamente la matriz heterosexual). La resistencia que las actividades del *Espacio de Mujeres* provocan son una muestra de cómo las perciben quienes no están siendo parte. Segundo, y aquí hacemos caso de cómo ellas piensan sus propias prácticas, porque estas disposiciones corporales se construyen y se narran como el producto de una solidaridad, un trabajo colectivo ‘de mujeres’:

“Cecilia- *¿Y a vos te pasó que vos puedas hacer otras cosas, a vos te modificó en los espacios, por ejemplo, la asamblea, hablar delante de los demás...?*”

Tamara- *Sí, aunque tengo limitaciones. Hay...por ejemplo...qué sé yo, Romina es una persona que me empuja, ¿viste? Ella me dice: ‘Bueno, hablará [risas] y llega un momento que tengo que, que defender...Que tiene que ver también eso, por ahí en equipo y con resolverlo entre todas, te da la posibilidad de poder sacarlo, ¿viste? Porque muchas tenemos capacidad que por ahí nos autolimitamos, por eso te digo, pero a veces me ha pasado en situaciones que*

Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama, pp. 139-158.

Bourdieu, Pierre

2001. "Lenguaje y poder simbólico". En: Bourdieu, Pierre, ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid: Akal, pp. 63-104.

Bourdieu, Pierre

1986. "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En: Bourdieu, Pierre, *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La Piqueta, 183-194.

Butler, Judith

2002. "Introducción", "El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión", "Acercas del término *queer*". En: Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, pp. 17-49, 179-203 y 313-339.

Citro, Silvia

2010. "La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar". En: Citro, Silvia (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 17-58.

Citro, Silvia

2004. "La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico". En: *Anales del VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Simposio: propuestas para una antropología del cuerpo. Villa Giardino, Córdoba, s/d.

Comaroff, Jean

1985. "Introduction", "Conclusion". En: Comaroff, Jean *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, pp. 1-14 y 252-263.

Csordas, Thomas

2010. "Modos somáticos de atención". En: Citro, Silvia (comp.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 83-104.

De Spinoza, Baruch

1977. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Acervo Cultural/ Editores.

Espinosa, Cecilia

2011. "Cansadas de ceder. Sentidos de la politización del género en el Espacio de Mujeres de un movimiento piquetero". En: *(Con)textos. Revista d' antropología i investigació social* N°5, Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 46-61. Recuperado el 30 de abril de 2012 de: <http://revistes.ub.edu/index.php/contextos/article/view/2178>

Grimson, Alejandro

2009. "Introducción: clasificaciones espaciales y territorialización de la política en Buenos Aires". En: Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, M. Cecilia y Segura, Ramiro (Comps.) *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 11-38.

Grosz, Elizabeth

1994. *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc

1995. "La modernidad y el cuerpo". En Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc: *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península, s/d.

Jackson, Michael

1983. "Knowledge of the body". En: *Man*, New Series, vol. 18, N° 2, pp. 327-345.

Lambek, Michael y Starthern, Andrew

1998. "Introduction. Embodying sociality: Africanist- Melanesianist comparisons". En: Lambek, Michael y Strathern, Andrew (ed.) *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: University Press, pp. 1-27.

Lock, Margaret

1993. "Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge". En: *Annual Review Anthropology*, N° 2, McGill University Libraries, s/d, pp. 133-155.

Marx, Karl

1997. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza.

1998. "Libro primero: el proceso de producción del capital". En: Marx, Karl *El Capital*. Madrid, Siglo XXI.

Mauss, Marcel

1979. "Las técnicas del cuerpo", "La noción de persona". En: Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 309-336 y 337-356.

Negri, Antonio y Hardt, Michael

2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Scheper-Hughes, Nancy y Lock, Margaret

1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". En: *Medical Anthropology Quarterly* (New Series) N°1. American Anthropology Association, pp. 6-41.

Scribano, Adrián

2009. "A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las

emociones?". En Scribano, Adrián y Figari, Carlos (Comps.) *Cuerpo(s), Subjetivada(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Ciccus/CLACSO, pp. 141-151.

Segato, Rita

2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Svampa, Maristella y Pereyra, Sebastián

2005. "La política de los movimientos piqueteros". En: Schuster, Federico, Francisco S. Naishat, Gabriel Nardacchione y Sebastián Pereyra (comp.) *Tomar la palabra*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 343-364.

Synnott, Anthony

1991. "Puzzling over the Senses". En: Howes, David (ed.) *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*. Canada: University of Toronto Press, pp. 61-76.