ENTRE LA SUBORDINACIÓN Y LA REBELDÍA: HACIA UN ANÁLISIS DE LAS IDENTIDADES FEMENINAS ENCARNADAS

Mercedes Olivera Bustamante[1]
Luis Antonio Sánchez Trujillo[2]

Pero la Tere, su comadre de usté, que ya ve,
de antes ni se atrevía a hablar, sacó su fuerza
del corazón para pelear por todos nosotros

Entrevista con Marcos Hernández, 2001

Es imposible cerrar los ojos a las transformaciones en las identidades femeninas ocurridas durante los últimos 10 años en el estado de Chiapas, transformaciones que en su mayoría son producto directo o indirecto de la lucha armada iniciada por el movimiento Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde 1994. Sin duda alguna nos encontramos ante un cambio profundo que ha alcanzado no únicamente a las estructuras sociales, sino a las identidades de los diversos actores sociales que de una u otra forma han participado en el proceso de cambio suscitado.

En este sentido, es indispensable reconocer que el movimiento Zapatista ha posibilitado la transformación de los *hábitus*[3] femeninos, pues ha permitido, por vez primera, la participación de las mujeres indígenas en espacios tradicionalmente reservados a los hombres, espacios que las han empoderado, cambiando de manera definitiva sus visiones, sus modos de asumirse y ser mujer. Paralelamente y aun antes de 1994, una serie de otros factores se han entretejido impactando de diversas maneras la vida de hombres y mujeres, modificando sus *habitus*: las políticas desarrollistas del gobierno, el trabajo de las ONG´s, los grupos y organizaciones diversas constituidos como espacios de defensa y confrontación, etc. Sin embargo, es importante no perder de vista que no todo el panorama es de crecimiento, empoderamiento y desarrollo para las identidades femeninas, muchas veces los cambios acaecidos a partir de 1994 no han hecho sino poner de manifiesto las subordinaciones femeninas, refuncionalizarlas, mantenerlas y agregar nuevas formas de violencia simbólica y real a sus ya de por sí pesadas cargas. Así, mientras el tejido social comunitario se ha modificado, tales cambios no siempre han llevado a mayores libertades, pues si la situación de género de las mujeres ha cambiado drásticamente, ello no es así para su condición subordinada de género.[4] Ante tal panorama surgen dos series de preguntas cuya respuesta es fundamental para entender, no sólo la génesis del cambio en las identidades facilitado por el movimiento zapatista, sino para aprender de esta experiencia los elementos

[1] Investigadora huésped del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
[2] Psicólogo profesor de la Universidad Maya, San Cristóbal de Las Casas,
[3] "... los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen" (Bourdieu, 1999: 183)
[4] Retomamos de Marcela Largarde (2001) los conceptos de condición y situación de género: condición es un concepto relacional que se refiere a la posición subordinada de las mujeres en el sistema patriarcal, mientras situación se refiere a las formas culturales específicas en que viven las mujeres. A pesar de la interrelación entre ambas, la situación de género puede cambiar sin que cambie la posición subordinada.

necesarios para impactar positivamente la transformación de las subordinaciones, en la búsqueda para la construcción de relaciones más igualitarias.

Primera: ¿Por qué el movimiento zapatista ha sido capaz de movilizar e incidir, como nadie antes, en la condición subordinada de las mujeres indígenas? ¿Qué elementos han facilitado la transición de las subjetividades femeninas hacia el empoderamiento y la libertad? ¿Cómo ha posibilitado el nacimiento de sus identidades rebeldes?

Segunda: ¿Por qué, en muchas otras ocasiones, este cambio no ha pasado de ser una modificación en la situación de género, y ha permitido la refuncionalización de las subordinaciones? ¿Cuáles han sido los costos subjetivos de la emancipación y la rebeldía que las mujeres han tenido en su lucha?

Para dar respuesta tentativa a estas preguntas no es suficiente el análisis de los procesos sociales y el contexto político en que han ocurrido, sino también es necesario comprender la manera en que los *habitus* sociales anidan en las subjetividades femeninas y cómo las crean y recrean; también necesitamos conocer las especiales condiciones de su nacimiento, interiorización y desarrollo, es decir ¿cómo se conforma el *habitus* en el plano subjetivo? Pregunta fundamental que abordamos en este artículo, pero cuya respuesta es apenas amanecer de un proceso largo de desciframiento, en especial si queremos atender al mencionado componente subjetivo de este proceso de construcción del que cabe cuestionarse: ¿es el *habitus* un espacio disposicional producto de la interacción de factores sociales y genéticos? Y, de ser así, ¿cuál es la naturaleza de dicha interacción? Pues si es cierto que el *habitus* social bourdiano ha resultado de gran utilidad para dar cuenta de cómo las prescripciones culturales (normativas y trascendentes) construyen disposiciones subjetivas, afectan las identidades femeninas y se expresan a un nivel social produciendo transformaciones en las relaciones sociales y la cultura, poco se ha estudiado sobre el proceso concreto y particular de cómo este *habitus* social se interioriza y es reproducido o resignificado por y en el *habitus* subjetivo.

Una posible respuesta proviene de un concepto acuñado por el propio Bourdieu: ***hexis corporal***, término aristotélico cuya traducción es "disposición de carácter" y que se refiere a la forma en que los modos de pensar y de sentir, las visiones que tenemos del mundo, las interpretaciones que de la realidad hacemos y la manera en que las confrontamos están inscritos en el cuerpo como principios activos incrustados, encarnados y por ello profundamente arraigados en la identidad de las personas. Gracias a este concepto es posible superar la dualidad cartesiana de la "mente" escindida de la carne, pero además permite ver al *habitus* como una realidad de piel y huesos, como una serie de principios esquemáticos organizadores de la percepción del mundo que son mucho más que mera cognición. Dicho de otra forma, no sólo los conocimientos transmitidos, sino también los valores, sentimientos y emociones se hacen cuerpo y cobran nuevo sentido.

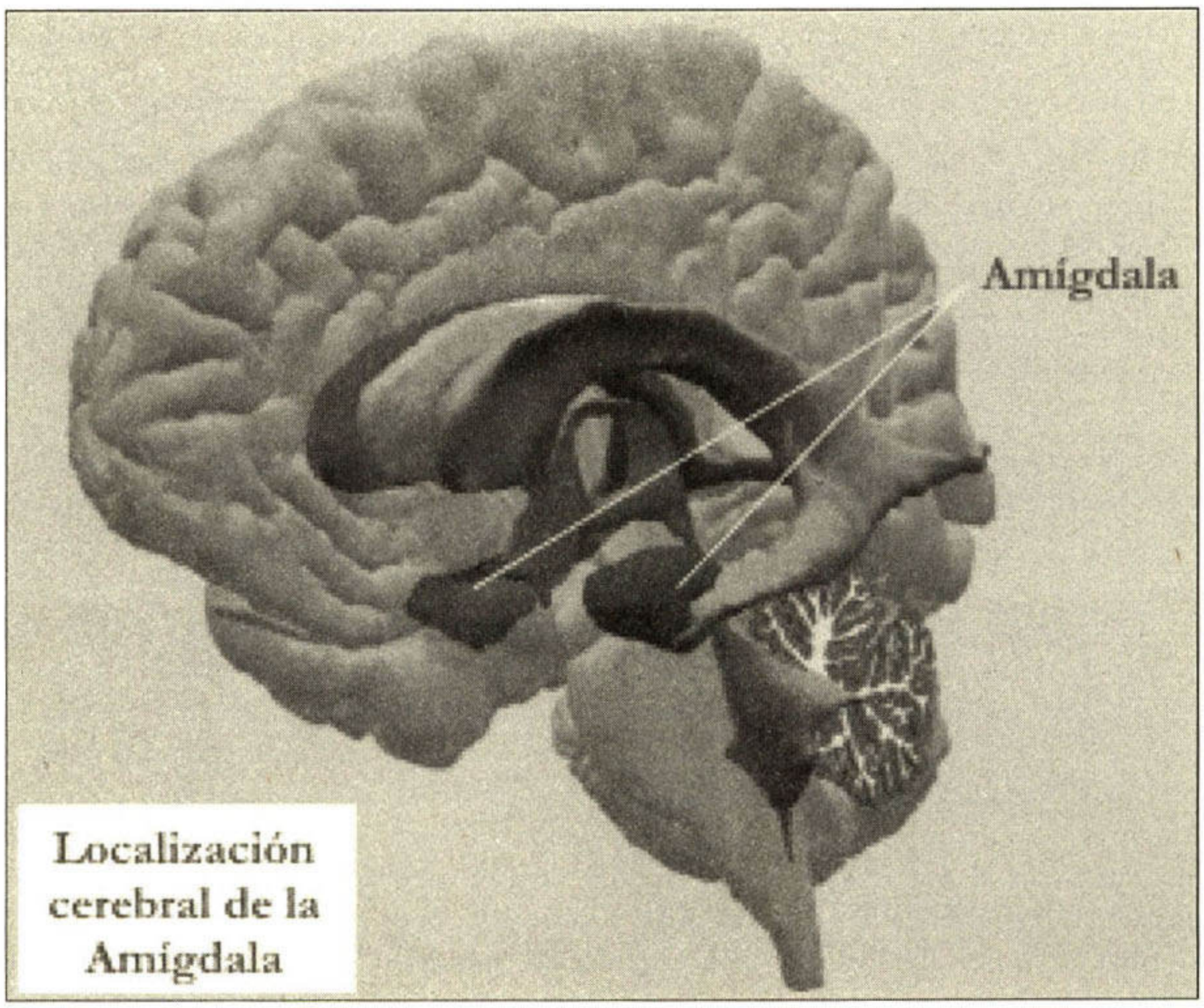
Mas ¿cómo se configura esta apropiación o hexis corporal? Desde luego a merced de los procesos de socialización que son parte fundamental del desarrollo humano; sin embargo, la manera precisa en que esta transmutación del aprendizaje ocurre es aún, en gran parte, un misterio, no obstante que los aportes del profundo estudio neurológico realizado por Joseph E. LeDoux[5] nos permiten acercarnos a este proceso desde un enfoque médico-biológico profundizando el sustento de las tesis bourdianas.

De acuerdo con LeDoux los mecanismos cerebrales que registran, guardan y reactivan los recuerdos de contenido emocional significativo asociados a experiencias traumáticas son diferentes de los procesos de memoria consciente y cogniciones acerca del mismo evento, es decir, existen por lo menos dos clases de memoria actuando de manera simultánea. Así, mientras la memoria cognitiva es

[5] Joseph E. LeDoux (http://www.cns.nyu.edu/home/ledoux/) es profesor de neurología y psicología en el Centro de Ciencia Neuronal de la Universidad de Nueva York y autor de The Emotional Brain (Simon & Schuster, 1996).

producto de la actividad de centros neuronales ubicados en la corteza cerebral y el hipocampo, la memoria emocional es activada por la amígdala (Ver figura 1), pero además, las respuestas emocionales pueden ocurrir sin la participación de procesos cognitivos más complejos.

Figura 1



Tenemos que además de los conocidos procesos de memoria situados en la corteza cerebral, existen otros del sistema amigdálico con características muy diferentes a los procesos de la memoria cognitiva:

- Los procesos del sistema amigdálico son inconscientes, las emociones pueden ocurrir sin una cognición de por medio.
- El sistema amigdálico es más rápido. Una señal de peligro viaja a través del tálamo al mismo tiempo hacia la corteza y hacia la amígdala; sin embargo, llega primero a la amígdala. En el momento en que la corteza ha reconocido la señal de peligro, la amígdala ya ha comenzado a responder.
- El sistema amigdálico es automático. Una vez que la amígdala ha comenzado la respuesta de alarma, las emociones y respuestas corporales ocurren automáticamente. En contraste, los sistemas involucrados en el proceso cognitivo no suelen funcionar automáticamente, por el contrario poseen flexibilidad.

- La memoria emocional en el sistema amigdálico parece ser permanente, dichos recuerdos son resistentes a la extinción, cuando la extinción ocurre, ésta obedece a una capacidad de control ejercida por procesos corticales sobre el sistema amigdálico más que a un "olvido".
- El sistema amigdálico no es capaz de distinciones precisas, responde a cualquier situación similar al evento original que configuró dicha respuesta de alarma.
- El sistema amigdálico es evolutivamente anterior al desarrollo de la corteza, por lo que la respuesta de miedo evocada ha cambiado muy poco y aparece lo mismo en seres humanos que en especies animales inferiores.

Si bien el estudio de LeDoux se refiere específicamente a las respuestas de miedo y ansiedad, él mismo explica que ello se debe a la mayor facilidad para identificar dichas respuestas comparativamente con las de emociones más complejas como el amor, la ternura o el deseo. Esto nos lleva a preguntarnos si toda respuesta emocional posee un anclaje neuronal doble que involucra un factor cognitivo-cortical, y una variable inconsciente producto de un proceso subcortical (amigdálico). Bástenos por el momento la evidencia del miedo como un eje más de apoyo al enfoque bourdiano que puede ayudarnos a comprender con mayor profundidad la hexis corporal y sus consecuencias en la génesis del *habitus* personal, pues ello implica que la conformación de dicha hexis es un proceso bio-psico-social demostrable, que afecta de manera permanente la psique a través de la modificación directa de la red neuronal que la conforma.

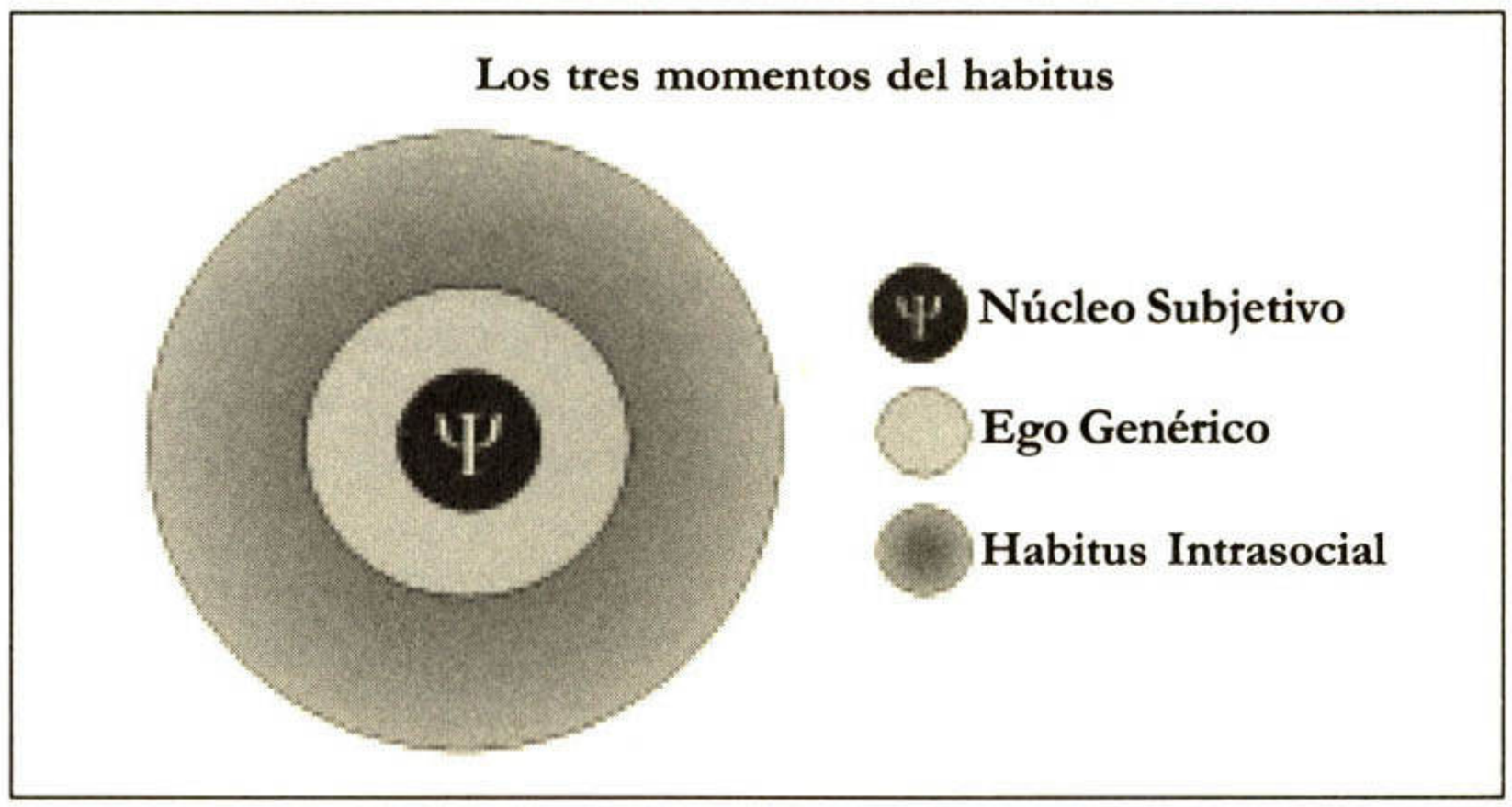
Analicemos las múltiples implicaciones que el modelo de LeDoux puede tener para la noción de *habitus*.

En primer lugar, la demostración de la existencia de una memoria emocional inconsciente que actúa de manera automática y con anterioridad a los procesos cognitivos, definitivamente resulta muy similar y útil para explicitar el funcionamiento del *habitus* como sentido práctico resultado de la incorporación e interiorización de ciertas estructuras objetivas (prescripciones trascendentes), pues si dicho proceso de incorporación ocurre desde etapas muy tempranas de la vida, incluso antes de poseer las estructuras cognitivas requeridas para el manejo simbólico de información, implica que la conformación inicial de todo *habitus* es siempre una verdadera encarnación, una real hexis corporal. Pero además, si las interpretaciones, creencias, ideas y racionalizaciones que de tales experiencias tempranas hacemos son posteriores, ello significa que estos procesos "racionales" se limitan a justificarlos creando argumentos válidos y convincentes que permitan mantener y refuncionalizar estos primeros aprendizajes. Dicho de otra forma, todo *habitus* personal se origina de una hexis corporal particular, producto de una compleja red de experiencias de aprendizaje de carácter emocional ocurridas durante las primeras etapas de vida, estas mismas experiencias configurarán la disposición posterior a adquirir o no ciertos esquemas de pensamiento que actuarán como ejes predisponentes a la acción, produciendo una visión del mundo siempre imbuida de ciertas estructuras objetivas y por ende nunca libre de alteraciones.

Aun cuando lo anterior resulte por sí mismo demostrativo de la penetrante mirada de Bourdieu, nos atreveremos a ir más lejos aún y proponer, a partir de los elementos propuestos por LeDoux, un modelo de conformación del *habitus* que pueda dar cuenta de las evoluciones, retrocesos y conflictos que configuran y perpetúan su doxa en el caso concreto de la identidades femeninas.

Lo que se pretende explicitar en la figura 2, es precisamente una visión esquemática de esta noción ampliada del funcionamiento del *habitus*. En ella es posible observar tres momentos diferentes en la conformación del *habitus*, cada una con características propias, pero que en realidad funcionan como un todo unitario, dialécticamente entrelazado, sin que ello implique la ausencia de zonas de conflicto.

Figura 2



Existe, en un primer momento el ***Núcleo subjetivo***, es decir el componente biológico esencial de la personalidad, el "temperamento", sede de las pulsiones, cuya analogía podría ser la de una semilla que, alimentada o constreñida por el medio ambiente, genera las raíces de nuestro Yo real, entendido éste como aquella predisposición previa a la disposición, lo subjetivo de lo subjetivo: la huella digital de la psique a la que el medio cubrirá de cicatrices y tatuajes, pero que, pese a ello, tratará a toda costa de manifestarse, de "realizarse", pues la realización de sus potencialidades es esencial en la vida de las personas; precisamente en la frustración de tal realización es posible encontrar la raíz de muchos de nuestros conflictos.

De este primer momento procede la capacidad estructurante del *habitus*, desde luego siempre mediatizada por nuestras respectivas hexis corporales provenientes de la historia personal —capacidad cuyos cauces y senderos serán trazados en función del espacio social ocupado y por la cantidad y calidad de capitales culturales y simbólicos que han sido heredados o adquiridos— a fin de cumplir un objetivo nunca libre de incertidumbres y andares laberínticos que, a veces, desconducen y se rebelan, gracias al mencionado atributo estructurante del Núcleo Subjetivo. Sin embargo, para ejercer esta capacidad estructurante se requiere de unas especiales condiciones sociales que posibiliten el surgimiento de las rebeldías, pues no ocurren en un estéril vacío subjetivo, sino en un complejo campo de interacción relacional que las afirma o las niega, pero que al descubrirlas y nombrarlas, las posibilita para ser.

A este momento inicial se refieren la mayoría de las visiones humanistas en psicología, momento de fracturas y escisiones que empujan a la búsqueda de "libertad" pero cuyo peso, producto de una fenomenología estática e ingenua, es siempre sobreestimado por tales visiones, mismas que en su afán subjetivizante vestido de una fe irracional, creen posible una mirada empática proveniente del simple deseo del observador de captar al otr@ en sus realidades internas, sin tomar en cuenta que dicha mirada es improbable pues los ojos de quien mira son siempre ensombrecidos por el velo de su propia historia encarnada, de su *habitus*.

La segunda capa o ***Ego genérico*** es lo que comúnmente identificamos como YO, es decir, nuestra identidad personal, nuestro carácter, aquello que decimos es "lo más auténtico" en nosotros/as; y que es constante a tal grado que puede parecer inalterable, pues es aquello que creemos que nos define y que se mantiene unificado pese a la diversidad de roles que juguemos en los diferentes campos del espacio social al que pertenecemos.

Mas la estructura de este YO, es decir del *Ego genérico,* dista mucho de la simpleza que solemos conferirle y en realidad es el resultado de un proceso histórico tanto filogenético como ontológico que le ha configurado como tal. Hablar de la estructura y características del *Ego genérico* implica hablar de una etapa intermedia cuya aparición es posterior en el desarrollo de la personalidad y que es el resultado de la "solidificación" de ciertas partes de la energía total que contiene el *Núcleo subjetivo*, que debe hacerse capaz de lidiar con las exigencias de la realidad, adquiriendo las habilidades para bandearse efectivamente entre las necesidades internas y las externas. En la medida en que estas habilidades son proporcionadas precisamente por el medio, su adquisición dependerá de la riqueza y disponibilidad de las mismas, por lo que la identidad estará en gran medida determinada por las condiciones sociales en las que se desarrolla.

Así, el *Ego genérico*, se erige como polo intermedio y punto de contacto entre el *Núcleo subjetivo* y la realidad relacional y social impuesta.

Una característica esencial e implícita en la designación *Ego genérico* es precisamente el género,[6] que debe ser entendido y colocado como eje central en el proceso de creación de las identidades, pues el Yo es siempre mediatizado por el género, es decir la forma de ser hombre o mujer como primera categoría impuesta que crea una permanente carga vital, una disposición heredada que define la capacidad y posibilidad exclusiva y excluyente de adquirir ciertos capitales, de ocupar ciertos espacios sociales predeterminados, de actuar de cierta forma, etc. El género se configura como una primera limitante que se fija en y por el cuerpo en el proceso de la hexis corporal, constriñendo y asfixiando al *Núcleo subjetivo*. Pero esta determinación no resulta definitiva, pues al ser nuestra red neuronal de una riqueza plástica inagotable, las diversas experiencias que nutren nuestra vida permiten afirmar o contrarrestar estas primeras configuraciones de la autoimagen genérica de identidad. No es, pues, que las primeras experiencias que sustentan el desarrollo del autoconcepto sean borradas o eliminadas, por el contrario su huella mnémica permanece a lo largo de la vida, pero los nuevos aprendizajes, los conocimientos, las experiencias y posicionamientos pueden resignificarlas amortiguando los efectos nocivos de estas memorias o acrecentándolos, de ahí la importancia de brindar a las personas una continua alimentación de vivencias diversas que les permitan confrontar y desestructurar sus primigenias formulaciones y visiones del mundo.

Para entender el proceso de configuración y consolidación del *Ego genérico* es indispensable comprender que durante los primeros años de vida, la personalidad es vulnerable, pues al no encontrarse completamente formada y no estar dotada de los elementos cognitivos simbólicos que le permitan llegar a interpretaciones lógicas, no posee los elementos necesarios para confrontar la realidad de manera eficaz y tiene que recurrir, en múltiples ocasiones, a mecanismos de defensa que le permitan sobrevivir y adaptarse a los requerimientos de un medio social que, la mayoría de las veces, resulta hostil e inhibe y coarta a la psique en sus búsquedas y expresiones imponiéndole modos de ser estereotipados (costumbres), a semejanza de modelos fabricados a gran escala capaces de mantener y reproducir las dinámicas del sistema social del que son producto. Desde luego, en el caso de las identidades femeninas el eje de construcción gira en torno a la naturalización de las subordinaciones, a la construcción de *habitus* predestinados a la reproducción, a la creación y perpetuación no sólo de nuevos seres, sino de identidades que encarnen la doxa y mantengan las desigualdades inherentes al sistema sin cuestionarlas.

Ello es posible precisamente porque estas primeras configuraciones se fijan en la red neuronal del individuo produciendo modificaciones cuya huella actúa precisamente alterando la percepción de las futuras experiencias, y que por ello serán interpretadas bajo el marco de referencia creado por los primeros sucesos en la vida del individuo. Esto, más que una predisposición genética, podría ser la respuesta a las

[6] Entendemos por género las características histórico-culturales que basadas en las diferencias sexuales se introyectan (corporativizan) en las subjetividades y son elementos determinantes en las relaciones sociales, las identidades y el ejercicio desigual del poder.

diferencias observadas entre el cerebro femenino y el masculino, diferencias que de hecho son usadas como un argumento más de justificación de las desigualdades supuestamente inherentes al sexo los seres humanos.

Boudieu (2000) plantea que "el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como principios de visión y de división sexuantes...de acuerdo con una visión mítica del mundo arraigada en la visión arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social. Estudios realizados en San Andrés Larrainzar por el antropólogo Horacio Gómez, (2002:74) nos ilustran cómo la familia y la comunidad indígena de esa comunidad transmiten en las generaciones jóvenes real y simbólicamente esos principios sexuantes del hábitus iniciándolos desde el momento mismo del nacimiento:

> si es niño el papá hace un manojo de cosas ...el azadón, el machete, la coa, todos los utensilios masculinos y sobre ellos la partera corta el cordón umbilical [a fin de que al ser mayor sea un hombre trabajador].. Si es niña... el cordón debe ser cortado sobre el palo de tejer o de hilar...cuando sea grande esa niña ya sabe mentalmente que eso está mandatado, que le va servir todo eso para hacer su ropa del esposo y de los hijos, para hacer bien su servicio de mujer. (Pascual Díaz, consejero ritual)

Visto así, el proceso de conformación del *habitus* es una narración inacabada cuya realidad inmediata es siempre y a la vez, histórica, es una constante actualización del pasado que se resignifica y reestructura en un interjuego interminable de espejos cuyas reglas están dadas por el *habitus* mismo.

El tercer momento, que llamamos ***hábitus intrasocial***, se configura precisamente a partir de la interacción con l@s otr@s; pero lejos de tratarse de una situación directamente observable, como generalmente se le entiende, en verdad ocurre en dos planos: por una parte el plano de la realidad social externa tal y como la conocemos, y por la otra, el plano interno simultáneo, pues dicha realidad relacional tiene que ser aprehendida por los actores que la protagonizan, debe ser apropiada integrando a la otredad, sometiéndola al mismo juego de esquemas que puebla y gobierna mi realidad interna, es decir, el otro no ocurre independiente de mí, pues para ocurrir, para que le sea posible tocarme, debe estar siempre internalizado, subjetivizado, simbolizado, poblado de mis voces interiores, interpretado según mis preformaciones, por lo que es visto arropado desde mis propias proyecciones.

Así, la mirada es siempre mediatizada por los parámetros de la realidad interna, las y los otros/as son al mismo tiempo Yo, lo que implica que la mayoría de la veces se distorsionan, adjudicándoles atributos, capacidades y limitaciones que en gran medida son producto de mi historia personal. Ello posibilita la existencia del prejuicio, en el que los actos del otro(a) son siempre rodeados de intenciones y categorizaciones que, la mayoría de las veces, no le pertenecen. Al ocurrir y ser este proceso transparente,[7] posibilita y recrea la distancia que escinde del mundo al YO, de las y los otros(as) a quienes se revisten de máscaras maniqueas que les mantienen lejanos y por ende incapaces de actuar de otro modo que no sea como obstáculos contra los que se debe luchar.

Los tres niveles del *habitus* interactúan simultáneamente, como un todo continuado que se retroalimenta a sí nutrido de una subjetividad siempre estructurada por la realidad social vivida, por el espacio social ocupado que le imbuye la doxa y le hereda no sólo una visión del mundo, sino los capitales necesarios para vivir y reproducir esta visión predestinada.

[7] Al decir transparente nos referimos al hecho de que lo absurdo y vago de este juicio de las intenciones del otro(a) pasa desapercibido para quien lo realiza pues lo considera un hecho "normal". Precisamente el papel de la doxa es éste, el de lograr hacer transparentes las incongruencias y sin razones de nuestras conductas, encubriéndolas con un discurso coherente que les permita pervivir.

Precisamente el interjuego de estos tres momentos es lo que le confiere vitalidad al *habitus*, pues si bien nuestras identidades se encuentran en gran medida constreñidas y limitadas por numerosas cargas sociales, tal limitación nunca es total, por el contrario el *habitus* es capaz de autotrascenderse, de romper el desiderátum, pero para que ello suceda se requiere que posea una hexis corporal particular, capaz de realizar dicha ruptura; a la vez, la estructuración de una hexis corporal flexible, que contenga la posibilidad potencial de realizar las transmutaciones necesarias de la transición inacabada hacia un espacio de libertad construido de universalizables, requiere de unas específicas condiciones, del cumplimiento de una serie de factores indispensables; en este punto es posible y necesario recurrir nuevamente a la psicología para conocer un poco más de estas condiciones especificas.

Jefrey Young (1999) ha realizado una extensa investigación para confirmar un modelo de intervención terapéutico al que ha llamado Terapia de Esquema; en su estudio destaca el hecho de que los Tempranos Esquemas Desadaptativos (TED), a los que se refiere como el conjunto de constructores disfuncionales en un grado significativo, que incluyen creencias, emociones, recuerdos, cogniciones y sensaciones, que se desarrollan primordialmente durante la infancia y la adolescencia son reelaborados y perpetuados a lo largo de la vida, son el producto de la frustración de cinco tipos de necesidades que Young considera universales a todos los seres humanos:

1. Necesidad de seguridad y pertenencia (incluye estabilidad, cuidado y aceptación).
2. Necesidad de autonomía, competencia y sentido de identidad.
3. Necesidad de libertad para expresar necesidades, emociones y sentimientos.
4. Necesidad de espontaneidad y juego.
5. Necesidad de límites realistas y autocontrol.

Si las primeras experiencias infantiles son de naturaleza tal que proporcionan la satisfacción de estos cinco principios, la personalidad dispondrá de los elementos necesarios para transitar en el mundo con una disposición hacia el crecimiento y el cambio, en una orientación hacia la realización de sus potencialidades, es decir dirigida hacia su Yo real; por el contrario, si estas necesidades son frustradas, cortadas o inhibidas, el resultado será el de personalidades temerosas, deformadas en sus fines y orientadas hacia el cumplimiento de roles externos y muchas veces incongruentes con su Yo real.

Lo que Young menciona puede ser aplicado en específico a la conformación del *Ego genérico*, que como tal representa al momento del *habitus* que se consolida por encima del Yo real, del *Núcleo subjetivo*, ya bien sea fusionándolo y confluyendo con él en sus fines, o reprimiéndolo, manteniéndole alejado y en el fondo. En la práctica el *Ego genérico* actúa como una coraza que defiende a la personalidad total de los embates del mundo externo, pero también del mundo interno representado por el Yo real, del equilibrio que el *Ego genérico* sea capaz de sostener, lo que dependerá del desarrollo de la personalidad, de su flexibilidad, del nivel de conciencia de sus necesidades, pero también de la evaluación objetiva de la posibilidad real de cumplirlas. Por el contrario, la rigidez del *Ego genérico* acarreará una conducta bien orientada hacia y por el/la otr@ y por consecuencia en franca oposición al Yo real, o bien un *Ego genérico* que pese estar orientado hacia el Yo, será incapaz de desarrollar la autodeterminación, pues no posee los elementos para sopesar la realidad y acoplarse activamente a ella modificándola en función de sus fines. Esto pasó y pasa con las identidades indígenas subordinadas a la "superioridad" impuesta por los conquistadores primero y los finqueros y el estado nacional después, que limitaron hasta anular la autodeterminación de los pueblos. Otro ejemplo es la dependencia de las mujeres, construida por el sistema patriarcal para controlarlas y someterlas al poder masculino.

Como la rigidez o flexibilidad del *Ego genérico* se anclan en la hexis corporal, ésta pasa a formar parte de los modos típicos y automáticos de responder de la personalidad, se convierten, literalmente, en carne

y piel, espejo del espacio social y de los diversos campos que le conforman. Las particularidades de las estructuras sociales, sus ambigüedades, violencias y conflictos se solidifican en el cuerpo de los seres, de ahí la dificultad de los procesos transformadores y del cambio, pues toda innovación requiere de un cambio equivalente en el cuerpo de quienes la actúan. De no ser posible dicho cambio, se produce lo que Bourdieu nombra ***histéresis***, concepto que se refiere a los anacronismos que surgen de esta incapacidad actualizante del *habitus*, producto de la rigidización de su hexis corporal. En el caso concreto de las identidades femeninas, esta histéresis se encuentra nítidamente representada en los conflictos suscitados por los diversos cambios acontecidos en la estructura social durante los últimos años. Cambios que confrontan las suposiciones engendradas durante largo tiempo en el *habitus* femenino y que obligan a las mujeres a repreguntarse quiénes son, qué espacios les corresponden, cómo crecer y avanzar hacia la libertad sin sucumbir bajo el peso de su vieja piel de subordinaciones entretejida.

> Si revisamos un poco sobre nuestras vidas desde antes hasta ahora, nos damos cuenta que las mujeres del campo, toda la vida hemos vivido situaciones muy difíciles: trabajamos igual que los hombres, preparamos la tierra, sembramos, limpiamos, cosechamos y cargamos costales de maíz, frijol o café, vamos al monte a traer leña, de 3 a 4 kilómetros caminamos, y luego encima de nuestra carga llevamos uno o dos chiquitos; pero además hacemos los trabajos de la casa: preparamos la comida, damos de comer a la familia, lavamos la ropa, mantenemos a los animales...nos levantamos desde la madrugada ...y nos dormimos muy noche. Lo que pasa es que como mujeres hemos recibido un trato muy desigual, es decir desde un principio se nos ha negado nuestro derecho, por ser niña tenemos menos derecho de recibir atención del padre...muchas madres reciben maltrato por no tener hijo varón, tenemos menos de derecho de ir a la escuela... Cuando somos grandes los papás nos obligan a casarnos con alguien que no elegimos, nos entregan a un borracho o a un viudo... y nosotras no decimos nada por miedo. Por ser mujeres no tenemos derecho a la tierra y otras pertenencias, porque dicen que no sabemos trabajar, que sólo sabemos cuidar niños, por eso compañeras debemos participar en la organización del pueblo, en la lucha revolucionaria, para que juntos hombres y mujeres cambiemos la situación, alcancemos la justicia, la libertad y la democracia en nuestro país, para que a las mujeres nos tomen en cuenta, nos den el derecho y nos respeten como personas (EZLN. 1995:2,6,10)
>
> Pues antes todas no salíamos a ningún lado, sólo en nuestras casas estábamos, con el trabajo. Como que no teníamos tiempo para ir a hacer otras cosas... sólo a nuestras casas. Pero después pues decidimos... con este trabajo ya podemos salir, nos dan permiso para poder salir, para ir en San Cristóbal cuando hay algo pué,, cuando hay algún encuentro... ya ahorita sí, ya salí, ya me vengo acá... si no, hay veces que nos vamos a comprar en la tienda. Y yo me gusta pué, me gusta este trabajo de la organización... sí mi esposo lo ve bien... ellos se dan cuenta que nosotras venimos a trabajar Porque... bueno habrán algunos que piensan mal: que te vas allá, sólo te vas a perder tiempo, o vas a ir a hacer otras cosas... (Carmela de 32 años, Chilón, 1999)

Pero para que este proceso de transformación de las identidades haya sido factible ha requerido de cambios reales en las relaciones, cambios que han afectado el espacio normativo permitiendo el surgimiento de maneras de vivir que posibilitan el acceso a espacios de poder antes negados o ni siquiera pensados como lugares accesibles en el *habitus* femenino, éste es precisamente el mayor logro de la lucha zapatista, pues ha construido una red de relaciones en la que el discurso afirma el derecho de las mujeres a buscar su emancipación.

> El EZLN ha hecho mucho. Hemos tenido muchos beneficios, sabemos nuestros derechos como mujeres, tenemos más participación en la comunidad, ya nos toman en cuenta... Esto me ha servido como mujer porque sé mis derechos, ya no me quedo callada con mi papá me regaña mucho porque dice él que soy respondona, pero ya no me voy a dejar que me hagan lo que quieran, soy persona y como persona me duele lo que me hacen, y si me caso tampoco voy a dejar que me peguen. (Berta, 20 años, Miliciana, Tsotsil, Simojovel, 2004)

Desde luego es imprescindible reconocer que aun cuando el eje discursivo de género en el movimiento zapatista afirma y reconoce los derechos de las mujeres, en la práctica los cambios en el *habitus* femenino no están nunca libres de conflictos, pues tales cambios no ocurren simultáneamente ni en igual nivel en los *habitus* de quienes rodean y se interrelacionan con las mujeres. Una mirada recelosa y una respuesta opresiva es lo que en gran número de situaciones origina esta búsqueda de libertad. Y esto es así *aun* dentro de quienes pertenecen a los espacios desde donde se han impulsado los cambios, lo que pone de manifiesto que discurso y práctica son dos niveles diferentes y en muchas ocasiones no coincidentes.

> ...Yo le dije mi papá que me dejara casarme porque sí lo quiero al muchacho con el que hablaba cuando me encontraron, pero resulta que al decir eso, mi mamá me pegó y mi papá me amenazó que si me iba con ese hombre que me olvidara de él y que lo va a llegar a matar al muchacho. (Berta, 20 años, Miliciana, Tsotsil, Simojovel, 2004)
> Mi vida como mujer ha cambiado, porque hay cosas que no sabía pero ahora por medio de otros hermanos que vienen de otros lados, sociedad civil, sabemos nuestros derechos, hemos recibido talleres de género por parte de la CODIMUJ, pero sólo nosotras sabemos, pero no lo compartimos con nuestros maridos porque nos pegan, dicen que son puras mañosadas que aprendemos. (María Consuelo, 27 años, miliciana, Ocosingo, 2004)

El proceso de deconstrucción de las subordinaciones no ocurre de manera lineal, su avance es lento precisamente porque requiere un cambio profundo, que incida en los tres momentos del *habitus*. Un cambio en el *habitus intrasocial*, es decir en la manera de relacionarme con las y los otros(as), en la manera de percibirlos, pues en la medida en que la otredad afirma mi derecho a la libertad, en la medida en que esta misma otredad actúa como un espejo que trasciende el velo de los prejuicios y me permite verme, encontrarme y escucharme en la palabra salida de otros labios, el espacio relacional se trasforma en fuente de energías, en verdadera comunión solidaria por la que se desarrollan alianzas, complicidades y estrategias para confrontar la realidad activamente.

> Dentro de la organización valoran la participación de la mujer, nuestra palabra dentro de la organización del EZLN es tomada en cuenta, tenemos derecho a decir el no y el sí, la estructura militar ha cambiado, las mujeres ya no somos subordinadas, ya tienen conocimiento los hombres que la mujer vale igual que el hombre.
> El levantamiento armado ha ayudado a cambiar nuestro proceso de vida de mujeres, a nivel comunidad, pueblo y ciudad, se ha visto que hay muchas organizaciones, ONG que están con programa de los derechos de las mujeres y esto ha llegado a la selva Lacandona y esto ayuda que las mujeres vivamos con un territorio que es nuestro cuerpo, que despierta al caminar y alimentar nuestra autoestima como mujer que llevamos dentro de nuestro ser". (Laura, 35 años, Base zapatista, El Bosque, 2004)

Requiere cambios en el *Ego genérico*, pues lo que se transforma es precisamente la propia percepción de la identidad, la manera en "cómo me vivo", el "cómo asumo y evalúo aquello que soy", un cambio real implica la capacidad de reconocer en mí las limitaciones, pero de igual forma, las potencialidades requeridas para solventar mis necesidades y que conlleva la creencia de que mis acciones y las de otros(as) son capaces de transformar la realidad, aun cuando ésta se me presente como adversa.

> Lo que me gusta como mujer es que no dependo de mi marido, sé hacer las cosas como los oficios de la casa y salir como mujer donde quiera que nadie me impide las cosas. Y que tengo cuatro hijas maravillosas. (Agustina, 33 años, Tsotsil, Huixtán, 2004)

Y desde luego se requiere que la transformación resignifique lo impreso en el n*úcleo subjetivo*; el cambio más profundo se da cuando soy capaz de escucharme, de validar mis necesidades y seguirlas, de

prestar atención a mi interior y orientarme por sus dictados en lugar de depender por entero del exterior y sus mandatos. Este último nivel sólo será posible cuando los cambios en el discurso se reflejen en cambios en las prácticas, cuando las palabras se trasciendan a sí, encarnándose en las identidades de hombres y mujeres, pues para que el *habitus* subjetivo sea capaz de derruir los barrotes de su hexis corporal construida en torno a la subordinación y la reproducción de las desigualdades genéricas, se requiere de un cambio en el espacio relacional del *habitus* social que le da sustento. Paradójicamente un cambio más allá del discurso, requiere antes de una transformación del *habitus* subjetivo.

Comprender y desmenuzar tal paradoja hasta sus últimas consecuencias es fundamental para permitirnos surcar más allá del mar de las palabras huecas que pueblan nuestra realidad, pues las verdaderas revoluciones sólo son posibles si quienes las protagonizan se atreven a desafiar a sus propias predeterminaciones, y esta transición del discurso a la práctica es la que en realidad indígena de Chiapas, en general no ha sido dada, ya que por más alentadores y motivantes que resulten el "construir un mundo en el que quepan todos los mundos" y el "mandar obedeciendo", en la realidad las contradicciones del *habitus* subjetivo, constreñido por las determinaciones históricas incrustadas y solidificadas en la hexis corporal, no han sido resueltas y continúan en forma de costumbres matizando la red de relaciones que se entrelazan reproduciendo las subordinaciones femeninas.

> ...nunca pensé que íbamos a durar pocos años casados, en la comunidad cuando una mujer se casa comprada es para siempre, si se quieren, él no la deja a su esposa pues, y los dos con la suegra y la partera reciben a los hijos cuando nacen. Pero en la selva todo era diferente, él no me compró. Sucedió que me embaracé y decidí tener a mi niño... Cuando tenía como 5 o 6 meses acordaron los mandos que debía ir a mi comunidad, dijeron que una vez que naciera el niño y lo dejara con mi familia podría yo seguir en mi trabajo. Mi compañero estuvo de acuerdo y yo pues no podía hacer otra cosa, de cualquier forma tenía que hacer lo que él dijera.
> Cuando llegué a mi casa, mi papá no me recibió, allá la costumbre es que si nadie ha pagado por la mujer y cumplido con la costumbre, pues no están casados. Yo ya no valía, nadie me iba a recoger con un hijo... no se podía aceptar que yo llegara con semejante panza y sin marido, la gente no iba a estar de acuerdo. Mi papá le pidió a mi mamá que me fuera a dejar con mi abuela a otra comunidad. Nunca pude avisarle a mi compañero dónde estaba yo y si ya iba a nacer la criatura. Después de que nació mandé carta, pero nunca me respondió. Después supe que ya tenía otra mujer. Pasé unos dos años con mi abuela, pero casi no teníamos nada que comer. Me vine a San Cristóbal a trabajar. Cambié de patrona muchas veces porque nos tratan a las sirvientas como si fuéramos animales, una sólo me daba de comer las sobras, tenía que trabajar todo el día y no salir de la casa, aguantar los malos tratos y hasta que su marido me metiera mano. Me salí una y otra vez de los trabajos. Pero tenía que mandar dinero a mi abuela y busqué este trabajo en que me ves, primero era yo mesera. Me aceptaron porque no parezco india. Ahora, para qué voy a negar, gano bien, pero tuve que aprender a tomar y en el cuarto a atender bien a los clientes. (Margarita, ex insurgente. (Citada por Olivera, 1994)

Los ejemplos de este discurso escindido de la práctica son múltiples, en ellos es posible observar claramente cómo las formas de subordinación se han reproducido al interior del EZLN y continúan siendo ejes fundamentales que estructuran las relaciones interpersonales. Más allá de la narrativa libertaria, el drama que ilustran estos ejemplos es el de las identidades desgarradas por la histéresis generada, histéresis que debe ser entendida como el crudo, pero lógico resultado, de la superposición de una retórica introyectada[8] que difiere ampliamente del complejo universo de experiencias y aprendizajes que configuran el *habitus* subjetivo y la normativa social.

[8] La introyección del discurso rebelde debe ser entendida como un proceso de incorporación de elementos externos que, sin ser procesados, sin ser asimilados y apropiados sobre la base de las propias necesidades, se fijan en la psique como mandatos, como "los deberías" que al entrar en contradicción con los tempranos esquemas adquiridos, son reinterpretados de manera tal que refuncionalizan las violencias internas y las reproducen en todo el sistema de relaciones, para permitir a la identidades mantener un destino condenado a la subordinación.

> Hubo una primera generación de mujeres dirigentas como Ana María, Maribel, Fidelia... y otras que como éstas ya no están en el EZLN pero que tuvieron una formación y una práctica política sólida que aprendieron desde que casi eran niñas. Lo que a mi me sorprende de esta primera generación de mujeres indígenas fuertes es cómo, desdibujando casi totalmente sus identidades anteriores junto con la militancia reprodujeron el modo de ser masculino, vertical, autoritario, excluyente y cómo a pesar de lo que decían en función de la ley revolucionaria de las mujeres, en realidad su discurso muchas veces no coincidió con su práctica, pues igual que los mandos varones discriminaron a muchas mujeres y subordinaron a su arbitrio a muchas mujeres y a muchos hombres dentro y fuera del ejército, con el argumento de la disciplina militar... Era evidente que el discurso y el estilo zapatista que interiorizaron desde muy niñas se sobrepuso en su subjetividad a digamos las concepciones tradicionales, actuando los nuevos valores con mucha rigidez en los principios y disciplina hacia ellas mismas y hacia los demás..., esto era así y no solamente es impresión mía, sino también de mucha gente que salió a causa del funcionamiento autoritario que se volvió tradicional.
> Lo muy interesante es que ellas fueron víctimas de este mismo funcionamiento, pues en un momento dado se les excluye de la organización zapatista sin la oportunidad ni siquiera de hablar, de expresarse, de defender sus derechos, digamos que fue como vivir una sopa de su propio chocolate como dice el dicho y, que les ha dejado muy mal física y emocionalmente, aunque mantienen su posicionamiento político revolucionario... he visto algunas de ellas recientemente y pues están muy afectadas en su integridad porque pusieron todos los elementos de su fuerza, de su ego, es decir de su cuerpo y su alma en el proyecto zapatista y cuando se ven desplazadas, además sin ninguna explicación... pues resulta que se desbaratan, se quedan sin piso, con las identidades doble o triplemente rotas. (Olivera, 2005)

¿Son estas identidades rotas el costo subjetivo de las rebeldías femeninas? ¿Acaso es posible aspirar a las libertades, sin transitar por el espacio de las subjetividades y conquistar un mundo compuesto de muchos mundos, excepto del femenino?

Pareciera que los silencios y las evasivas que generan estas preguntas son muchas veces el reflejo de las resistencias, de los miedos a profundizar en el análisis de tan manifiestas contradicciones y que en muchos casos se justifican detrás de la tradición y el respeto a las "costumbres indígenas". Hemos vivido en San Cristóbal y recordamos que hasta finales de los 70 y principios de los 80, la "costumbre" dictaba que cuando un ladino caminaba por la acera, los y las indígenas que transitaban por la misma debían bajarse cediéndole el paso al ladino que se consideraba superior. La desigualdad y la injusticia se han construido y perpetuado sobre la base de razones de raza, cultura y sexo socialmente fundamentadas y naturalizadas, sin que por ello dejen de ser desiguales e injustas. Por encima de la palabra habrá que elucidar la cuestión de si en verdad se anhela llevar a la libertad hasta sus últimas consecuencias, o bien si la esgrimimos como un títere más al servicio de la doxa que recrea las subordinaciones.

> ¿Cómo se ha reproducido la situación de subordinación dentro del EZ?, esto es algo que ha sido poco analizado y se piensa que el discurso de igualdad que pueden ellas y ellos expresar es lo real, lo cierto, y claro que es cierto pero sólo a nivel de palabra no del núcleo de sus subjetividades, ni del ego genérico reflejado en una nueva práctica social... entonces no se han generado transformaciones profundas en su manera de ser y de vivir, de estar... (Olivera, 2005)

Visto así, la realidad del proceso de deconstrucción de las subordinaciones no ha hecho sino comenzar, los cambios vividos por las identidades femeninas por y a través de la experiencia zapatista son, en muchos casos, el reflejo de cambios en la situación de género, lo que en sí mismo es importante

y el paso inicial para transformar las desigualdades y subordinaciones genéricas. Sin embargo, como lo muestran los ejemplos citados, a menos que el discurso sea capaz de trascender a las palabras, a menos que pueda penetrar en los cuerpos resignificando y desrigidizando las maneras típicas de vivirse como mujeres y hombres, a menos que se puedan cuestionar explícitamente, sin cerrar los ojos, las ambigüedades que la práctica pone de manifiesto, libertad y democracia continuarán siendo una palabra vacía, con ecos de incongruencia y atrincheradas tras el temor a la autocrítica que toda revolución necesita para no metamorfosearse en rígido y ciego dogma.

Para incidir verdaderamente en las dinámicas del *habitus* subjetivo resulta indispensable entender el funcionamiento de sus tres niveles, el del *Núcleo subjetivo*, base biológica sobre la que se erige el genérico, y que da cauce a la concreción de un temperamento particular. El del Ego genérico, constituido a partir de las primeras determinaciones provenientes del exterior, de entre las que el género resulta la primera y la fundamental, y en el que se anclan las prescripciones tanto normativas como trascendentes, las primeras (normativas), modificando la memoria cognitiva de base cortical, y las segundas (trascendentes) cinceladas y mantenidas por la memoria amigdálica, lo que explica su permanencia y su capacidad de trasmitirse como metacomunicaciones que, entre líneas, reproducen las incongruencias y disparidades a pesar de lo contrario que nos pueda parecer el contenido de los discursos. Y finalmente, el del *habitus* intrasocial, que realiza en el plano relacional interno, las disposiciones adquiridas permitiendo la existencia y permanencia de los destinos prefijados por el desiderátum. Los tres niveles interrelacionándose entre sí en perpetua y cíclica relación de ida y vuelta que los retroalimenta, relación que además se desarrolla dentro del *habitus* social que actúa posibilitando o inhibiendo el cambio, imponiendo o fracturando los esquemas internos de las subjetividades, empujándolos hacia el posicionamiento político esencial para la verdadera trasgresión, o aletargándolas en la apática espera de paraísos aún por venir.

Finalmente cabe mencionar que la crítica hecha a Bourdieu en torno a la idea de que el *habitus* social sólo ha servido para explicar las dinámicas de reproducción y nunca las de cambio, es en verdad falaz, pues lo que Bourdieu nos hereda es una herramienta metodológica cuya utilidad aún está lejos de ser agotada y no podemos responsabilizarle del uso o desuso que le hemos dado.

Así pues, la manera en cómo los *habitus* subjetivos encarnan en su interior las contradicciones y violencias externas ha sido apenas esbozada, se requiere de un análisis extensivo que permita dar cuenta de aquellos elementos de la realidad que posibilitan la existencia de la doxa que nos controla, para comprender y emprender las estrategias necesarias para que las revoluciones se efectúen, también, al interior. Pues si es del todo cierto que el *habitus* social es una herramienta clave que nos ha permitido acercarnos a la realidad con nuevos anteojos, aún queda mucho por hacer pues de su componente subjetivo poco sabemos. Descifrar su funcionamiento es fundamental para generar nuevas rutas por las cuales transitar hacia el cambio, conocer y precisar las bases sobre las que este cambio se construye y generar relaciones que, al permitir la satisfacción de las necesidades mínimas inherentes a la especie humana, reproduzcan identidades orientadas hacia el crecimiento, el desarrollo y la búsqueda de un mundo tan diverso como igualitario. Estamos al comienzo.

Bibliografía

Bourdieu, Chamboredon, 1996. *La Reproducción*, Ed. Fontamara, México.

Bourdieu, Pierre, 1987. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, España.

—, 2000. *La Dominación Masculina.* Ed. Anagrama, España.

Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1979. *El oficio de sociólogo,* Ed. Siglo XXI, México.

EZLN, 1995. "Antzetic, jtzombatic ta jun jlequilaltic. Compañera participa en la lucha revolucionaria zapatista" Oventic 1995.

Gómez Lara, Horacio, 2002. Educación, identidad y género en San Andrés Sakamch'en (Larráinzar), Chiapas. Tesis de Licenciatura en Antropología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNACH

Lagarde, y de los Ríos, Marcela, 2001. *Los cautiverios de las mujeres: madreesposas, putas, presas y locas,* UNAM, México.

LeDoux, Joseph, 1996, The emotional brain, New York University Center for Neural Science, USA.

Olivera, Bustamante, Mercedes, 2004. *Subordinaciones y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas a 10 años del levantamiento zapatista.* Journal of Peasant Studies. Londres.

—, *Sobre las profundidades del mandar obedeciendo,* 2004. En Chiapas: Miradas de Mujer. PTM-Mundabat. País Vasco.

—, Coordinadora, 2004, *De sumisiones cambios y rebeldias. Mujeres indígenas de Chiapas,* volumen I, UNICACH, CONACYT, UNAM.

—, Entrevista 2005 realizada por Luis Sánchez Trujillo. (grabación).

Pinto, Louis, 2002. *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social,* Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

Sánchez, Trujillo, Luis Antonio, 2005 *"Identidades encarnadas: hacia un análisis de las complejas dinámicas del hábitus" SCLC. (ms.)*

Vázquez, García, Francisco, 2002. *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón,*, Montesinos, España.

Young, Jeffrey, 1999. Schema Therapy, USA.