

Apuntes de una Visita a Chiapas:

Prácticas de Identidad Nómada y de la Hibridad

Mary Watkins

Contexto:

En 1994, durante la noche en que se pondría en marcha el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLC), después de que el gobierno mexicano revocara el Artículo 27 de la Constitución, el cual concedía derechos sobre la tierra a aquellos vivían en ella y la trabajaban, muchas comunidades indígenas en Chiapas – estado ubicado en el extremo sur de México – se unieron a una resistencia armada para atraer atención a su difícil situación. Quinientos años de colonización, de muerte y de destierro de sus propiedades ancestrales, fue y sigue siendo repetida a través de los acuerdos del comercio internacional que están socavando sus economías locales, desplazándolos de sus hogares y comunidades con el fin de explotar aún más los vastos recursos naturales de su región. “¡Ya Basta!,” gritaban en unísono.

El gobierno mexicano quedó sorprendido de que tanto la sociedad civil como la comunidad internacional apoyarán a las comunidades indígenas que habían vivido un largo tiempo bajo el espectro de prácticas intensa y profundamente discriminatorias. Los acuerdos de San Andrés se negociaron, otorgando a las comunidades indígenas un dominio de autonomía y derechos que debieron haber obtenido mucho tiempo atrás. Desafortunadamente, el gobierno mexicano no ha honrado estos acuerdos, eliminando cualquier legislación que tenga que ver con asuntos indígenas.

Después de trabajar diez años en el gobierno mexicano para llevar a cabo los acuerdos de San Andrés, muchas comunidades indígenas en Chiapas decidieron vivir de cualquier manera según dichos acuerdos, y ellos mismos formaron cinco zonas autónomas llamadas “caracoles.” Se encargaron de construir escuelas, clínicas de salud, sistemas locales y regionales de gobierno representativo y estructuras para desarrollar la igualdad de la mujer. Estas zonas autónomas no se superponen con las zonas del gobierno mexicano, por lo que obran independientemente.

Las comunidades Zapatistas tenían claro que no se estaban separando de México, sino creando un tipo de gobierno democrático que no era corrupto, que era constituido consensualmente, y que representaba y respondía a las necesidades de las comunidades indígenas. Al no tener éxito en reformar la corrupción del gobierno mexicano, los chiapanecos se adentraron de manera creativa en incorporar a sus vidas diarias y comunales aquello para lo que habían solicitado permiso al gobierno. Las zonas autónomas se llaman a sí mismas las zonas rebeldes, pues en ellas se afirma la rebelión. Ellos nos invitan a crear nuestras propias zonas autónomas para vivir.

En el verano del 2004 visité esta región, junto con una delegación de “Global Exchange,” una organización que ha estado estudiado los efectos de la globalización corporativa transnacional sobre las comunidades indígenas.

“Abrir una grieta en la historia”

El portavoz de los Zapatistas, el “Subcomandante Marcos” (2002), dice poéticamente: “eso es lo que somos, me dije a mí mismo, ‘estrellas caídas’ que apenas alcanzan a garabatear en el cielo de la historia...hace treinta años, pocas gentes rascaban la historia, y al saber esto, empezaron a llamar a muchos otros que a fuerza de garabatear y rascar, acababan rasgando el velo de la historia para que por fin se viera la luz. Eso y

solo eso, es nuestra batalla. Y si nos preguntan qué es lo que queremos, les contestaríamos sin pena alguna: ‘el rasgar la historia’” (p.212).

Para “rasgar la historia” debemos interrumpir las pisoteadas constantes de la avaricia que ignora la integridad de las comunidades que desean soñar convertirse en una manera de ser comunal, sostenible y justa. Para los que tienen una mente psicológica, se debe invocar la cuestión de la subjetividad. ¿Cómo es que practicaremos nuestra subjetividad para rasgar la tela de la opresión?

A continuación expongo mis observaciones sobre la visita que hice a varias comunidades Zapatistas en Chiapas.

Oventik, Oficina del Buen Gobierno: Junta en la Frontera.

Tocamos a la puerta para pedir dos cosas: Una es si pueden darnos cita para una junta de nuestra delegación con los educadores de salud en la clínica, y la otra es si nos dan permiso de visitar un campo de refugiados cerca donde viven miles de indígenas desplazados después de que los corrieron de sus casas con bombas napalm, fueron saqueados, envenenados y quemados y las comunidades, habiendo sufrido violencia parlamentaria por los últimos diez años.

La puerta se entreabre y un hombre enmascarado de negro, un pasamontañas, apenas se asoma para vernos. Aquí está el umbral que es por igual literal y liminal, donde “los procesos de interrogación simbiótica brotan a la superficie” (Homi Bhabha, 1994, p.4). Debemos anunciar en español quienes somos y qué queremos. La puerta se abre y entramos a un cuarto sencillo donde están sentados otros dos hombres enmascarados. Su discusión sobre nuestra petición está lejos de nuestra comprensión, en Tzotzil, el idioma indígena de esta región. Después de diez minutos de discusión entre ellos, se saca un

cuaderno para apuntar lentamente los permisos y le ponen el sello del Buen Gobierno de Oventik.

En Estados Unidos, el antifaz negro para practicar el esquí a veces se usa por criminales que quieren esconder su identidad. Aunque sé este no es el caso, al ser recibida por un hombre que esconde su rostro, registra en mí un mal-estar. Sin duda este mal-estar provoca una reflexión similar a ponerse un antifaz de lana en el calor del verano. A golpe de vista agudo, los Zapatistas han dado una imagen polivalente visible a las imágenes tóxicas que asaltan su salud psíquica. Desde la colonización, se sienten invisibles, anónimos. Lo que se valora es su trabajo y la riqueza de la tierra por debajo de sus comunidades. Explotados, desplazados, asesinados, se les ha tratado como seres inferiores e inhumanos. El pasamontaña anuncia, “aquí estamos, los que seríamos “el otro” anónimo”. Tienen entonces que tocar a nuestra puerta y pedir **nuestro** permiso, atendernos y ver cómo deliberamos, en el diálogo y no unilateralmente, para decidir los asuntos. Es importante para ustedes, quienes están acostumbrados a sentirse en casa, sentirse en control, como si tuvieran el derecho de hacer lo que hacen y lo que toman – es importante que nos escriban, que pregunten y que toquen a nuestras puertas y pregunten y sientan que tienen una relación con los que arrebataron el destino de sus comunidades. Estamos en la entrada de nuestro Caracol. Tienen nuestro permiso para visitarnos...pero no pasarán más allá, a menos que sean invitados.”

El Caracol del Oventik, llamado “Caracol en la Resistencia y Rebeldía por la Humanidad”, es un lugar astutamente delimitado, bordeado por rejas, ladera y arroyo. Nos avisan que no podemos jamás dejar esta área sin ser invitados a hacerlo. Cuando andamos en los límites, si nos encontramos con un indígena, debemos pedir “¿permiso?”, para seguir adelante. Cercado por montañas exuberantes, se me antojaba ir a caminar más allá de los límites, pero era ir en contra de todas las reglas y lo tomarían

como una intrusión impertinente. Cuando el brete de los indígenas se dio a conocer por los Zapatistas a la sociedad civil internacional, miríadas de visitantes extranjeros fueron a ver las comunidades. Aunque su apoyo fue bienvenido, se tenía que negociar su intrusión. Esta negociación fue lo que construyó las estructuras dentro de los caracoles que albergaban visitantes. Los caracoles están rodeados por comunidades que están precisamente separados de ellos para que los visitantes no se entrometan en la vida cotidiana de las comunidades. Llegar hasta el límite del caracol como anglo-sajón es encontrarse con la historia de la intrusión en la cual han formado parte los “blancos” euro-americanos.

Los pasamontañas también tienen el deber de dar seguridad por medio de su anonimato. ¿Cómo saber quién es el subcomandante Marcos si está entre las multitudes de gente enmascarada? La seguridad de los agravados se asiste por los antifaces, en un lugar donde la oposición activa a las prácticas injustas y brutales del gobierno es un riesgo para la vida misma. Cuando una comunidad está intentando detener a tanques de guerra que entran a sus tierras, los que rodean los tanques de manera no violenta – hombres, mujeres – pueden hacer uso de su anonimato para la seguridad poniendo de cabeza quinientos años de colonización brutal.

Existe una ética para reunirse en la frontera que emerge de esta revivida historia. La estructura de cómo acoge a sus visitantes un caracol, es parte de la imagen de un caracol al que han recurrido. Mientras existe una estructura flexible como puerta en la entrada del caracol donde se lleva a cabo un intercambio, el interior del caracol protege las cuestiones más privadas de la comunidad. Han aprendido de la intrusión de misionarios, antropólogos y demás, que la vida interior de la comunidad debe de ser protegida para apoyar la vida diaria cultural. Los encuentros en la frontera no deben de proceder de manera confiada, como si el presente se pudiera arrancar de los gritos históricos. “La

historia despierta” en la frontera si es que algún intercambio se torna en una junta, y si nuestra manera de conducir nuestra identidad emerge de una repetición inconsciente de injusticia colonial, hay que practicar el respeto que tanto desean los Zapatistas.

Los sitios delimitados por los caracoles se parecen a lo que Homi Bhabha (1994) llama “espacios entre sitios”, “terceros espacios”, “espacios intermedios”, que él define como lugares que “proveen el terreno para crear estrategias de identidad – individual y comunal – que inician nuevas señales de esa identidad y sitios nuevos de colaboración y de contestación en el acto de definir la idea de la sociedad misma” (p.1). En el caracol de Oventik, los “blancos” y los de color, privilegiados económicamente y explotados económicamente, euro-americanos e indígenas, no aparecen como opuestos binarios, sino como piezas de un rompecabezas común que se enlazan y traslapan donde el contorno psíquico de uno es reflejado en la forma del otro; donde las líneas se hacen borrosas, condescendientes a una hibridad espumosa. Las chicas adolescentes caminan juntas de la mano, usando ropa Maya, tradicionalmente tejida y bordada de colores brillantes, mientras que nosotros escuchamos en los dormitorios de la escuela música a todo volumen de Los Beatles. Los chicos juegan baloncesto vigoroso en camisetas blasonadas con logos americanos y junto a ellos está un neoyorquino judío que le enseña la *capoiera* brasileña a un grupo de chicos americanos. Adentro, un grupo de dentistas franceses discuten su esfuerzo por exportar café a Francia. Esta hibridad existe en medio de luchas para la igualdad de mujeres, extremos cuidados de la salud, ingresos para la agricultura que se van a pique y fuerzas parlamentarias y militares que estrangulan a las comunidades fuera de su región.

El Espejo en Morelia: “¿A Qué Lucha Perteneces?”

También visitamos el Caracol de Morelia; un lugar de torturas, asesinatos y opresión por parte de las fuerzas parlamentarias en 1994. Llegamos por la tarde, temprano, esperando tener una conversación a las tres de la tarde con la Oficina del Buen Gobierno. Habíamos pedido permiso previamente por escrito y nos habían concedido la visita. Estaban ocupados instalando tanques de agua y nos pidieron esperar. En lo que esperábamos, leí una descripción de cómo traumatizaron a la comunidad, lo que había sucedido justo al lado de donde calentábamos nuestros frijoles. En “La Guerra Contra El Olvido”, (2000) de Ross, constató:

El 7 de enero de 1994 temprano, docenas de vehículos armados entraron tranquilamente a la comunidad cafetera de Tzeltal, y cuatrocientos soldados atacaban de casucha en casucha, arrastrando a hombres y aventándolos en la cancha de baloncesto en medio de la sede – lo que era la oficina militar acostumbrada en comunidades indias sospechadas de subversión.

Morelia se consideraba una bolsa de resistencia por sus esfuerzos de alquilar sus tierras como ejidos – lo que son un pueblecito organizado como una unidad común para la agricultura –

Aparte de enfocar su atención sobre la sede empobrecida, la mañana del 7 de enero de 1994, el abandono en Morelia por su gobierno ha sido espectacular. El ejido tenía una cancha de baloncesto sin canastas; una clínica gubernamental pero sin doctor; una gran sed, pero sin agua potable; una escuela llena con una maestra que iba tres veces al mes; un sacerdote que atendía al ejido cada cuatro meses.

Toda la mañana los hombres tenían que permanecer acostados boca abajo en el suelo, con la nariz apuntando al concreto. “Hoy es el día en que convertiremos a

Morelia en un orfanatorio”, ladraban los soldados. Sus interrogantes querían saber de un doctor, no indio, que a veces visitaba el ejido. Salieron en fila tres hombres forzados hacia la ermita desierta de Jesús Cristo de Buena Esperanza – un edificio cuadrado deteriorado por la intemperie frente a las canchas de baloncesto. Durante cuatro horas, los compañeros de Sebastián Santiz López, 60, Severino Santiz, 47 y Ermelindo Santiz Gómez, 39, escucharon sus gritos. La cabeza de Severino la hundían repetidamente en la pila bautismal. Les ataban calves eléctricos a sus testículos y se los quemaban. “Los soldados los sacaban bañados en sangre”, decía un testigo. “Lo único que podíamos hacer es escuchar sus lamentaciones...” (Ross, 2000, p.28-30)

Treinta hombres más fueron reunidos mientras saqueaban las tiendas de comida de la comunidad. Dos semanas después, tras un trato brutal y deshumano, regresaron a todos a Morelia a excepción de tres hombres cuyos huesos fueron encontrados más tarde.

Cuando fui a caminar para ver los murales, allí, de repente, cerca del lugar de las torturas, había un mural conmemorando a los mártires de Morelia. Toni Morrison habla del arte como “una presencia totalmente realizada sobre la historia atormentada”. Seguramente este mural por el cual todos pasan varias veces al día, mantiene lo atormentado que informa activamente al presente. La historia está despierta.

Se nos pidió ingeniar preguntas para los miembros del Buen Gobierno para que las leyeran y discutieran antes de la junta con nosotros. En algún momento de la mañana siguiente podríamos escuchar sus respuestas. Nos reunimos reflexionando para trabajar como grupo y a entender cuáles eran realmente nuestras preguntas más esenciales. En una sesión muy incómoda de cuatro horas, trabajamos para convertir nuestras dudas en preguntas respetuosas y sabias. Cuando empezó nuestra junta la mañana siguiente con

ocho miembros del consejo gobernante, era claro que todo lo habían visto en detalle al igual que nosotros. Cada pregunta estaba asignada a un portavoz que enunciaba respuestas a nuestras consideraciones. Al final, uno de nosotros preguntó si tenían preguntas que hacernos. Sólo uno de ellos emergió. En lugar de reflejar un interés curioso y quizás frívolo sobre nuestra vida cotidiana, nos hizo una pregunta retadora: “¿En qué luchas están ustedes involucrados en sus propias comunidades?”. Fue como si estuvieran diciendo: Hemos tomado mucho tiempo explicándoles sobre la lucha en la que estamos comprometidos; la lucha en la cual estaremos involucrados nosotros y nuestros hijos por el resto de nuestras vidas. Les pedimos reflexionar sobre la manera en que estas luchas están conectadas a los reglamentos y prácticas de su gobierno y de su gente. ¿Cómo están **ustedes** entablando estos asuntos? No recibimos petición para ayudar en las tierras, para enseñar inglés y computación, para asistir en la cocina. Lo que nos dieron a cambio fue un piso en el que podíamos dormir, letrinas y duchas provisionales, arroz y frijoles abasto, clases de idiomas, clases sobre el Zapatismo. Luego se levantó un espejo para podernos ver a través de una sola pregunta: ¿En qué lucha están involucrados o a qué lucha se unirán, habiendo entendido cómo su situación se hace a la nuestra? La deducción fue que como estadounidenses, la sede de nuestra lucha debería estar en la panza de la bestia, ya que es en la panza de la bestia donde se prolonga la avaricia que los consume con hambre; consume a sus tierras, a su cultura y a su gente. Mientras hacen que la apropiación del bosque de la Montaña Azul parezca estar salvaguardando la ecología, los integrantes del consejo en el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, NAFTA y las agencias falsas de conservación provienen de empresas farmacéuticas. Es la Escuela de las Américas que ha entrenado a los entrenadores de las fuerzas parlamentarias. Señalaron de vuelta hacia nuestro país

como diciendo: “estas son las bestias con las que van a pelear.” En momentos sentía un gran alivio si me pidieran trabajar en la cosecha de maíz o enseñar inglés.

Luchando en las montañas, Marcos lleva solo un zapato color de rosa y de tacón alto. Después de ser lanzada su lucha a la fama internacional, miles de donaciones llegaron a las montañas, algunas eran lujos descartados sin señas de compromiso empático con su situación: una zapatilla rosa separada de su par llega a la región donde muchos navegan por el lodo y el frío de la montaña sin zapatos. La zapatilla rosa llega como una ofrenda abandonada que hace hincapié en la tremenda deterioración entre dos mundos desadaptados.

Cuando la historia despierte, las juntas fronterizas desilusionarán a los deseos románticos por la unión. Los trabajadores, migrantes y exiliados desprovistos de privilegios conocen la situación fronteriza entre el primer y el tercer mundo. Como dice Homi Bhabha, “es de esos hombres – que han sufrido sentencias históricas – subyugación, dominación, diáspora, destituciones – de los cuales aprendemos las lecciones más grandes sobre vivir y pensar” (citado en Sandoval, 200 p.1). Han aprendido inglés, cómo ordenar los equipos militares de la clase alta mientras limpian, han aprendido sobre el cuidado de jardines florales de los que no necesitan un jardín vegetal. Se les pide arriesgar sus vidas calladamente mientras cruzan la frontera, trabajan por los demás y regresan con sueldos bajos. Han adquirido una consciencia dual de la cual escribe DuBois y a menudo obtienen un estatus cosmopolita que alguna vez pertenecía a los económicamente privilegiados (Bhabha, 2004).

¿Pero cual será la ética de la situación fronteriza cuando nosotros – los relativamente privilegiados – nos vamos del centro por nuestra propia voluntad? Los educadores de los caracoles nos señalaban hacia el centro, al no residir en su confort, la represión de su

historia, su sentido del futuro como sede de adquisición personal y corporativa. Nos lo señalaban para que nos comprometiéramos, interpretáramos y lucháramos con el, con estos indígenas en el corazón. Claro está que los educadores que nos acogieron por primera vez en la escuela de idiomas, nos querían decir que habíamos entrado a una zona anti-neoliberal, un espacio rebelde donde el corazón se abriría, donde tendríamos que abrazar nuestra propia rebeldía para “hacer un mundo nuevo donde el amor es posible” (Freire, p.19). La pedagogía para la sublevación recibe bien las preguntas y que hace preguntas que ayudan en nuestros caminos hacia una comprensión del mundo más compleja y sistémica.

La situación post-colonial manda a los antropólogos de regreso a casa. No existe necesidad de hablar por los marginados o silenciados. Ellos hablan por sí mismos. Un ejemplo maravilloso de esta evidencia está en el *Chiapas Media Project*. Expertos en medios no vinieron a Chiapas para hacer documentales **sobre** el movimiento indígena sino para hacer equipo cinematográfico y saber qué tan disponibles estarían la mayor parte de las comunidades. En este proceso de compartir el cómo hacer las cosas (“know-how”), se invierte la mirada colonial. Ahora, cuando los soldados mexicanos toman videos desde sus tanques de las miríadas de indígenas que los rodean, las cámaras Zapatistas filman la intrusión militar, ingeniándolas dentro de documentales que quedan disponibles a través del internet para la comunidad internacional.

Gramsci escribió que cuando él y sus colegas latino-americanos fueron a España durante la Revolución, se dieron cuenta que habían salido de casa para conocerse mejor. Dejar el centro y reunirse en la frontera es necesario para ser arqueólogos que ven la sede desde nuestra propia formación social (JanMohamed, 1993, p.113). El cruzar fronteras nos permite regresar al centro y observarlo nuevamente como una sede potencial fronteriza en sí, donde se hacen posibles la revuelta y la creatividad.

La Hospitalidad y La No Hospitalidad

Con la primera revolución post moderna uno se imagina el crear zonas autónomas por todo el mundo, formando un archipiélago de comunidades en busca de la justicia, democracia, igualdad y paz, así como una red de solidaridad y de colaboración potencial. Al no negar la identidad nacional, estas zonas re-imaginan la identidad al expresar múltiples capas de identificación compatible – “una más grande que acaba con la territorialidad que refleja intercambios transnacionales; una capa regional que permite fortalecer la democracia participativa (Kearney, 1998, p. 12), y un nivel étnico en el que se salvaguardan las culturas e idiomas indígenas. iii

A primera vista, mi ciudad Santa Bárbara, pareciera ser pobre en tales zonas autónomas, calladamente ejecutando sus imperios étnicos y económicos con los de descendencia mexicana en algunas colonias, escuelas y clínicas y en otras, los anglo-sajones. Los Chiapanecos son nuestros maestros en lo que concierne a tener la valentía y la imaginación para crear en el presente “un mundo en el que todos caben”; donde algunos mundos no se desechan como descartados o simplemente explotables. Al regresar a casa me es claro que “casa” – así como las casas en Chiapas – no es aún un lugar donde quepan todos los mundos. Abarca prácticas tácitas excluyentes que deben salir a la luz. Las juntas fronterizas nos permiten tener un encuentro con nuestras casas literales y psíquicas y considerarlas “no hospitalarias” en el sentido que le da Homi Bhabha, en el cual la domesticidad común de nuestras vidas estalla y revela las historias que contienen. Aquí el sujeto fijo y estable, apoyado por la pertenencia y el revestido de individualismo, revela un ser más nómada descrito por Braidotti, Deleuze y Guattari (1986). En este contorno de uno mismo, la identidad es un proceso, no un producto; una práctica marcada por sus gestos hacia los demás y por sus propios lugares de formación; son las prácticas nómadas que Foucault ha llamado la “contra memoria”, “una memoria

que se activa a contra corriente” para olvidar las injusticias (Braidotti, 1994, p.25). El nómada trabaja para desarrollar una consciencia periférica. Echando un vistazo al margen, no es fácil olvidar la injusticia. “El nómada tiene la determinación de destruir la forma de estado y la forma de ciudad con las que choca” (Deleuze & Guattari, 1986, p.113). Se resiste a asimilarse en formas dominantes de representar su identidad (Braidotti, 1994). Braidotti dice que los nómadas “efectúan una rebelión de conocimientos subyugados. El estilo nómada contiene transiciones y caminos sin destinos predeterminados, ni patrias perdidas” (Braidotti, 2002, p.7). Mientras un cuento nos habla de los mexicanos que se vinieron al norte, absortos en asimilar el idioma inglés y las costumbres estadounidenses, otra historia cuenta cómo los anglo-sajones como yo nos hemos hecho conscientes sobre el hecho de que vivimos en California sobre lo que antes era tierra mexicana. El español se infiltra en los nombres de las calles y de la comida. Los rituales mexicanos y el arte moldean nuestra sensibilidad. A la luz de este intercambio, nuestra falta de hospitalidad ensombrece una pequeña soleada ciudad como esta.

En el Programa de Maestría y Doctorado de Psicología Profunda en Pacifica que patrocina esta conferencia, hemos querido nutrir la identidad nómada al ofrecer un hogar público de paradójica ocurrencia dual que promueve experiencias “no hospitalarias” como las llama Homi Bhabha. Hemos ayudado a nutrir la voz, el diálogo y el uso de las artes para promover la expresividad a experiencias marginales. Se les pide a los alumnos, en sus prácticas de campo comunitarias y ecológicas, indagar sobre su propia locación cultural, de investigar su historia y sus sombras, su manera de manejar su personalidad así como sus encuentros con los demás, con el “otro”. Al mismo tiempo se les pide que en su comunidad, trabajo de campo e investigación, se adentren en el contexto de su comunidad como aprendices de las preguntas que surjan

allí y así “dejar atrás destinos predeterminados” para que ocurra el aprendizaje en las fronteras, que es donde las juntas se hacen posibles (Braidotti, 2002, p.5). Como lo describe Braidotti, uno está en “tránsito” y también es responsable de su lugar histórico. Por “tránsito” no quiero decir que está en el acto de viajar, sino en la subversión de convencionalismos fijos.

En este trabajo cultural, existe una práctica de subjetividad nómada con su ética asociada. Es una práctica de encuentro en la que rebasamos lo que anticipamos, permitiéndonos mirar hacia atrás y vernos a nosotros mismos de manera diferente. Seshadri-Crooks lo ve de esta manera: “es un deseo radical de la disolución de nuestra subjetiva certeza” (Seshadri-Crooks, En Oliver, 2002, p.75). Nuestra meta ha sido el evitar el trabajo misionero de un ego colonial, ofreciendo las creencias de nuestra cultura en una envoltura hecha con sobras de bienes materiales o de prácticas locales, universalizadas de manera equivocada. También hemos querido evitar el voyerismo de la mirada colonial, al traer artefactos y descripciones de rituales pintorescos o exóticos por parte de los que aún se apegan al centro. Hemos alentado el que cada quien haga su propia observación clínica de su posición proliferante subjetiva, creyendo que esta manera crítica de hacerse conscientes de lo que es el centro, es una manera de disolver la atadura opresiva a “verdades” que se dan por sentadas; una manera de descolonizar la imaginación.

De este trabajo se está elaborando una metodología de la consciencia nómada para trabajar sobre una “flexibilidad de identidad auto-consciente” (Sandoval, 2000, p xii), en donde se pueden conducir las juntas fronterizas y los límites dentro de uno mismo, entre uno mismo y el otro, entre una comunicad y otra y entre nosotros y los alrededores naturales y contruidos. Desalojados de identificaciones que ya no son ambiguas ni

únicas, puede evolucionar una odisea que despierta a la historia y nos permite ser testigos de la multiplicidad de voces y experiencias alrededor y dentro de nosotros.

La esperanza: Darle peso a nuestras prácticas de subjetividad nómada para abrir hendiduras en la historia donde pueden vivir juntos múltiples mundos con más justicia, paz y belleza.

Referencias:

Bhabha, H. (1993). *The location of culture* (“El lugar de la cultura”). NY: Routledge.

Bhabha, H. (2004). *Lectures, Literature and Interdisciplinary Humanities Departments* (Conferencias, Literatura y Departamentos de Humanidades Interdisciplinarias). University of California, Santa Barbara.

Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory* (Asuntos nómadas: Personificación y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea). NY: Columbia University Press.

Braidotti, Rosi. “*Difference, Diversity and Nomadic Subjectivity*” (Diferencia, Diversidad y Subjetividad Nómada). <http://women.ped.kun.nl.cbt/rosilecture.html>, (2002).

Deleuze, G., Guattari, F. (1986). *Nomadology and the war machine* (Estudios Nómadas y la máquina de guerra). NY: Semiotext(e).

Freire, P. (1989). *Pedagogy of the oppressed* (Pedagogía del Oprimido). New York: Continuum.

JanMohamed, A.R. (1993). *Some implications of Paulo Freire's Border Psychology* (Algunas implicaciones de la pedagogía fronteriza de Paulo Freire), *Cultural Studies*, 7, 107-117.

Kearney, R. (1998). *Towards a British-Irish council* (Hacia un consejo Británico-Irlandés). *Céide*, 2,2, 11-13.

Marcos, Subcomandante (2002). *The Word is our weapon* (Nuestra arma es la palabra). NY: Seven Stories Press. Mexico Solidarity Network, www.mexicosolidarity.org

Ross, J. (2000). *The war against oblivion: The Zapatista chronicles* (La guerra contra la inconsciencia: Las crónicas Zapatistas). Monroe, ME: Common Courage Press.

Sandoval, C. (2000). *Methodology of the oppressed* (Metodología del Oprimido). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Seshadri-Crooks, K. (2002). In K. Oliver & S. Edwin (Eds.), *Between the psyche and the social: Psychoanalysis and social theory* (Entre la psique y lo social: psicoanálisis y teoría social). Lanham, MD.

Watkins, M. (tbp 2005). *Adoption and identity: Nomadic possibilities for reconceiving the self* (La Adopción y La Identidad: Posibilidades nómadas para volver a concebir el ser). In K. Wegar (Ed.), *Adoptive families in a diverse society* (Familias adoptivas en una sociedad diferente). Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

i Este ensayo se presentó en la conferencia “Cuando Despierta La Historia: Recuerdo Cultural y Ecológico”, Programa de Psicología Profunda de Maestría y Doctorado, Pacifica Graduate Institute, 10/16/04, Santa Barbara, CA.

ii “En la última década, mas de un millón de campesinos mexicanos perdieron sus tierras. Subsidios en Estados Unidos para la agricultura corporativa, acuerdos del mercado libre (leer NAFTA) y control del monopolio de mercados internacionales están destruyendo manutención de una quinta parte de la población mexicana. Subsidios corporativos y el mercado libre permiten que empresas estadounidenses tiren maíz en el mercado mexicano a un costo menor que el de producción. Casi veinte millones de campesinos mexicanos dependen de pequeños terrenos de maíz y/o de café para sobrevivir. Con ingresos que declinan rápidamente, muchos solo tienen la alternativa de migrar a grandes ciudades, a la frontera del norte o a Estados Unidos en búsqueda de trabajo”. (Red de Solidaridad Mexicana).

iii Hablando del dilema Irlandés, el filósofo Richard Kearney (1998), escribe:

“No existe tal cosa como la nacionalidad primordial. Cada nación es un híbrido, una “comunidad imaginaria” que se puede volver a imaginar en versiones diferentes. El reto es adoptar el proceso de hibridación del cual venimos y al cual estamos comprometidos de cualquier manera” (p.13).