GRIAL

121

XANEIRO, FEBREIRO, MARZO

TOMO XXXII / 1994

ROBERT B. LE PAGE
LINGUA, ECONOMÍA E TOLERANCIA

HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ:
Literatura e compromiso na obra de Luís Seoane.

JAVIER SAN MARTÍN:
Fenomenoloxía e filosofía da cultura.

BENIGNO FERNÁNDEZ SALGADO:
Entrevista con Robert B. Le Page.

HERNÁN NEIRA:
Do amor por dona Inés. A traxedia de Lope de Aguirre.

XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ:
Eloxio da crioulidade.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA:
Pensar hoxe desde Galicia.

ANTÓN RISCO:
Na apocalipse

XULIO RÍOS:
O labirinto iugoslavo.

GRIAL

121

XANEIRO, FEBREIRO, MARZO

TOMO XXXII / 1994

Director:
CARLOS CASARES
Secretario de Redacción:
XOSÉ MANUEL SOUTULLO
Consello de Redacción:
XAN BOUZADA, XAVIER CASTRO,
CARLOS X. FERNÁNDEZ, GUSTAVO ADOLFO GARRIDO,
MODESTO LÓPEZ BOUZAS, HENRIQUE MONTEAGUDO ROMERO,
MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, DAMIÁN VILLALAÍN
Deseño: M. JANEIRO
EDITORIAL GALAXIA, S. A.
Redacción, suscrición e distribución:
Reconquista, 1. 36201 VIGO. Telfs.: 43 21 00 - 43 32 38. Fax: 22 32 05
Imprime: OBRADOIRO GRÁFICO, S. L., Avda. Rebullón, 49 - MOS

ISSN: 0017-4181 / DEPÓSITO LEGAL: VG-99-1963

Esta revista é membro de ARCE (Asociación de Revistas Culturales de España).

ROBERT B. LE PAGE
LINGUA, ECONOMÍA E TOLERANCIA

5 HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: Literatura e compromiso na obra de Luís Seoane.

15 JAVIER SAN MARTÍN: Fenomenoloxía e filosofía da cutura.

27 BENIGNO FERNÁNDEZ SALGADO: Entrevista con Robert B. Le Page.

47 HERNÁN NEIRA: Do amor por dona Inés. A traxedia de Lope de Aguirre.

59 XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ: Eloxio da crioulidade.

67 ANDRÉS TORRES QUEIRUGA: Pensar hoxe desde Galicia.

79 ANTÓN RISCO: Na apocalipse.

91 XULIO RÍOS: O labirinto iugoslavo.

107 LIBROS:
SILVIA GASPAR, MIGUEL ANXO SANTOS REGO, ROSA ADANJO CORREIA, VINCENZO JACOMUZZI, ALBERTO ÁLVAREZ LUGRÍS, XOSÉ LUÍS AXEITOS, CARLOS FERNÁNDEZ.

127 TEATRO:
DAMIÁN VILLALAÍN

131 A CULTURA NO MUNDO:
MANUELA PALACIOS GONZÁLEZ.

135 ÍNDICE DE COLABORADORES.

Literatura e compromiso na obra de Luís Seoane

Helena González Fernández

A historia da literatura recente acostuma a estar asentada sobre verdades que acadan a categoría de dogma e que precisan ser revisadas, por iso coidamos que o feito de que a Real Academia Galega acordara dedicarlle este ano o Día das Letras Galegas a Luís Seoane debe servir asemade como homenaxe a unha figura clave no desenvolvemento da cultura galega de posguerra no exilio e como motivo para poder achegármonos ó seu labor literario e á verdadeira importancia que ten para o discurso literario de posguerra desde un punto de vista historiográfico e crítico.

Ningún estudioso que se achegue ó incansable labor de dinamización e creación de Seoane pode negar que estamos diante dun artista verdadeiramente comprometido, xa desde o principio, coa causa galeguista de esquerda, pois as súas convicciónns ideolóxicas subxacen sempre en calquera mostra do seu labor artístico e actuaron como o verdadeiro motor das iniciativas editoriais e literarias que abandeirou este home polifacético e inquedo. Ben é certo que a súa vinculación co mundo editorial se desenvolveu pola necesidade de atopar algún traballo no seu exilio en Arxentina. Así, en 1939 faise cargo da dirección do boletín do Centro Galego en Bos Aires, *Galicia*, e un ano despois comeza a traballar na editorial Emecé, na que amais do seu labor como ilustrador foi corresponsable, con Arturo Cuadrado, de dúas colecciónns importantes para a literatura galega de posguerra, "Dorna" e "Hórreo". Elas convertéronse nas mantedoras alén mar da anormal continuidade do noso discurso literario, violentamente fanado nun momento de verdadeiro esplendor cultural que parecía augurar boas perspectivas para a nosa recuperación cultural. Destas colecciónns saíu unha interesante

selección de títulos de autores galegos, tanto escritos orixinariamente en castelán coma traducidos desde o galego. Isto é debido, por suposto, a que foron publicados en Arxentina, pero tamén porque para o sector galeguista de esquerda que logo sufriu o exilio, a lingua non marcaba a fronteira entre o sistema literario español e o sistema literario galego, mesmo aínda que recoñecesen explicitamente a súa importancia como sinal identificador do ser galego. Deste xeito, reedítase a Emilia Pardo Bazán, Concepción Arenal, Madariaga, Murguía, Feixóo, Sarmiento, Nóvoa Santos, Valle Inclán, Rosalía, Manuel Antonio, Dieste, Pondal, Macías o Namorado... e publícase por vez primeira *Las palmas del convento* (1941) de Ramón Otero Pedrayo e *Veinte cuentos gallegos* (1941), de Arturo Cuadrado. Sen embargo, Seoane non se limitou a animar iniciativas galeguistas desde as facilidades que lle outorgaba o seu traballo en Emecé. Ben ó contrario, antepuña as súas convicciónns ó seu traballo[1] e embarcouse en novos proxectos editoriais e xornalísticos. As editoriais Nova, Botella al Mar, Citania e Cuco-Rei ou as revistas *Correo literario*, *Cabalgata* e, nomeadamente, *Galicia emigrante* naceron da necesidade de dotar de canles de expresión pública ó fato de exiliados galeguistas que pretendían manter viva a chama da galeguidade e/ou do republicanismo entre a importante comunidade emigrante de Arxentina, nomeadamente os membros de AGUEA (Asociación Galega de Universitarios, Estudiantes e Artistas). Estes proxectos, algúns deles debidos unicamente ó labor teimudo e solitario de Seoane, tiveron un eco desigual entre os galegos de alén mar, que foron pouco e pouco despreocupándose da realidade social e política do país por cousa da falta dun persoeiro que actuase como aglutinador de forzas e mais pola consolidación do réxime franquista.

Paralelamente a estas iniciativas, Seoane comeza a cultivar a literatura. Por suposto, tamén neste caso as súas incursións en novos códigos artísticos nace da necesidade de aproveitar calquera canle para espallar as súas convicciónns. Xa que logo, os textos resultantes tiñan que ser combativos, de denuncia e concienciación. Se deixamos á marxe os seus primeiros títulos, o libro de contos en castelán *Tres hojas de ruda y un ajo verde* (1948) e mais o conto en galego "Un Cristo da montaña" (1954), tanto o seu teatro como a súa poesía pertencen ós albores do socialrealismo galego no exilio, nos que a contribución de Seoane só é comparable en importancia a *Longa noite de pedra* de Celso Emilio Ferreiro. De feito, Xesús Alonso Montero, autor de rigorosos e esclarecedores estudios sobre a poesía comprometida e os seus precursores na literatura de posguerra de aquén e alén mar, sinala

1. Arturo Cuadrado e mais el deixaron o seu traballo en Emecé porque o editor se negou a publicar un poemario de Lorenzo Varela, *Torres de amor*, alegando que era comunista, e con este libro estreouse a Editorial Nova.

que "na historia da poesía civil galega o seu libro *Fardel de eisilado*, de 1952, é un fito, en certo modo un fito inaugural, porque o anterior é a prehistoria do fenómeno"[2].

Xa que logo, queda fóra de toda dúbida que tanto o seu labor como iniciador e dinamizador de propostas culturais comprometidas coma o valor historiográfico do seu primeiro poemario son motivos abondos para incluír a Seoane na nómina dos escritores importantes deste século. E, ademais, son unha excelente mostra do compromiso ideolóxico que caracterizou todo o seu labor artístico e intelectual.

Ó falarmos da poética de Seoane, nunca debemos esquecer que estamos diante dun artista integral que, levado polas súas convicciónns ideolóxicas, considera preciso acudir a outros códigos que se axeiten mellor á función moral que lle corresponde ó artista en tanto que guieiro das estructuras sociais das que fai parte.

> O que eu fago é unha especie de extensión descritiva da miña obra pintada ou debuxada. Pretendo dicir con verbas o que eu supoño que non podo expresar de abondo con liñas e cores[3].

A literatura aparece como un complemento á súa actividade plástica, un complemento no que, polas características deste código, é máis doado concentrar a atención do receptor no discurso, na transmisión de ideas. E, aínda que o seu primeiro título (*Tres hojas de ruda y un ajo verde*) deu en ser moi próximo ó realismo máxico, a liña que había gobernar realmente o seu achegamento á literatura tiña que ser por forza a da escritura expresamente comprometida, ou sexa, o socialrealismo. Seoane foi consciente de que non dominaba a linguaxe teatral, malia os seus esforzos por incorporar nos textos recursos tirados do novo teatro que estaba a triunfar en Europa. *A soldadeira* (1957) e mais *El irlandés astrólogo* (1959) son moito máis interesantes polo que aportan á reconstrucción do seu pensamento que como pezas dramáticas, pois nelas domina a tese sobre a dramaturxia.

> Xa tiñamos feito *A soldadeira*, publicada, traducida ó castelán, e *El irlandés astrólogo*, mais non era iso o que matinabamos. Estas obras na súa concepción, aínda non renegando delas, xa teñen quedado atrás. Quizais o parlamento dos inquisidores co profesor irlandés sexa o que está máis de acordo co que hoxe pensamos, ou o final da obra, en canto a *El irlandés astrólogo*, e a continuidade

2. Alonso Montero, X. *"Manifestos" en verso en favor da poesía civil nos primeiros tempos da posguerra na Galicia da Terra e na Galicia emigrante*. Real Academia Galega, A Coruña, p. 41.

3. Seoane, L. "Poética". *Escolma de poesía galega. Os contemporáneos IV*. Ed. de F. Fernández del Riego. Galaxia, Vigo, 1955, p. 230.

> dos problemas a través dos tempos en *A soldadeira*, a intemporalidade mesmo dos personaxes na mesma obra[4].

Finalmente, foi no verso onde soubo casar escritura e ideoloxía e, polo tanto, onde os resultados acadarán mellores cotas[5]. Con *Fardel de eisilado* comeza verdadeiramente a súa andaina polo realismo social. Esta nova concepción da poesía baséase nunha maior atención ó plano do contido e nunha diminución da complexidade formal para facer máis accesible o código poético a un amplo abano de receptores, mesmo aqueles que contan con poucas lecturas anteriores ou carecen de coñecementos previos sobre os mecanismos específicos do xénero.

O realismo constitúe unha reacción contra a arte deshumanizada, artellada á marxe do home e dos seus conflictos, e xa que logo, aposta por unha nova concepción da relación entre o autor e a escritura pois no canto de se centrar en certos conflictos metafísicos prefire os conflictos de carácter social e político, tirados directamente da realidade e pasados pola peneira do compromiso marxista.

> Un poema non pode ser só un prisma de cores, un xeito de xuntar verbas fermosas e producir sons: é o berro dun home, o esgazamento que producen no seu espírito os feitos do pasado trocados en eternidade, en mito[6].

A incorporación e creación de mitos conforma unha grande parte da súa obra literaria e plástica e non son máis ca un xeito de reapropiación da memoria histórica común desde novos presupostos interpretativos artellados asemade desde a conciencia nacional e a reivindicación marxista. O mito non é máis ca un recurso ideolóxico, un xeito de relación dialéctica entre o pasado esplendoroso e o presente que se pretende modificar. Esta estratexia estético-ideolóxica goberna a maioría dos seus poemas e mesmo chega a condicionar a estructura dos poemarios, nomeadamente *Fardel de eisilado* e *As cicatrices*; mais onde se manifesta máis abertamente é no texto teatral *A soldadeira*, pois todos os recursos expresivos (personaxes, conflictos, estratificación social, ambientación...) están concebidos dun xeito tal que todo parece corroborar a sorprendente simultaneidade e semellanza de dous espacios temporais, a Galicia medieval e a Galicia que coñeceu Seoane, que son na realidade sucesivos.

4. Seoane, L. "Un teatro popular galego" en *Comunicacións mesturadas*. Galaxia, Vigo, 1973, p. 149.

5. Publicou catro libros de poemas: *Fardel de eisilado* (1952), *Na brétema, Sant-Iago* (1956), *Cicatrices* (1959) e o serodio *A maior abondamento* (1972), amais de dous poemas soltos que só aparecen na edición de Basilio Losada (*vid.* Seoane, L. *Obra poética*. Castro, Sada, 1977)

6. Seoane, L. "Poética", *art. cit.*, p. 230.

O CAMPESIÑO NOVO. [...] Isto non é asunto noso.

A SOLDADEIRA (*case gritando*). Si, é asunto noso, teu e meu e de tódolos que son coma nós. [...] Aféctache a ti, a eses cobardes e a min, a todos. É algo que medra co tempo, coma unha catedral, que está simplemente no tempo, que non ocorre un ano e outro non, e unha época e outra non. Vén desde séculos deica ti, deica min e aféctanos a todos, ós mortos e ós vivos. Unha guerra túa é unha guerra dos teus fillos, e esta non é exclusivamente unha guerra dos teus antepasados, continúa sendo unha guerra deles, túa e miña, dos nosos, de mañá ata que todo mude. Non podes estar así, quieto, campesiño, e limitarte a seguirme[7].

Sen embargo, o seu derradeiro poemario, *A maior abondamento,* publicado en 1973, moitos anos despois do resto da súa obra literaria, experimenta un cambio na estratexia. Domina neste caso a crónica da realidade, o retrato da cara inxusta do cotián, facendo que a denuncia do poeta civil se mostre máis nítida.

O poeta civil non pretende fotografar a realidade senón seleccionar aspectos que pola súa inxustiza ou dureza moven á concienciación social, por iso escolle como protagonistas de toda a súa obra artística, tanto na literaria coma na plástica, personaxes populares e desfavorecidos (o emigrante, o traballador, a nai, Basalo Gómez...). Trátase de personaxes cos que facilmente se identifica o destinatario ideal da súa poesía, ou ben provocan nel o desacougo da solidariedade.

A reivindicación da identidade galega é constante ó longo da súa obra. Aínda que é na segunda parte de *As cicatrices* onde a voz poética aparece manifestamente comprometida coa causa de Galicia (o poema "As ratas" causou aínda moitos anos despois de ser publicado un forte impacto entre os lectores sensibilizados pola cuestión nacional), tamén no nivel da expresión Seoane emprega motivos abondo identificadores (a lingua e os personaxes inequivocamente galegos, como o emigrante, Celsa R. I., Roi Xordo...), tanto máis ó se trataren de obras publicadas en Arxentina, mentres en Galicia o réxime dictatorial condenaba o galego á marxinalidade.

7. Seoane, L. *La soldadera.* Ariadna, Bos Aires, 1957, pp. 46-47. Nós citamos pola versión orixinal en galego aínda que remitimos á traducción en castelán, a única publicada, xa que coidamos que se debe incluír este texto no sistema literario galego porque o autor sempre se refire a ela empregando o título en galego (mesmo nos textos en castelán), porque a considera unha simple traducción da primeira versión, a galega, e porque existe o mecanoscrito orixinal con correccións feitas por Seoane. (Para a descrición do mecanoscrito, *vid.* González Fernández, H. *Luís Seoane: vida e obra.* Galaxia, Vigo, 1993, pp. 101-102).

Xa que logo, seis son os postulados básicos sobre os que se constrúe a poética desta arte comprometida co home e cos seus conflictos comúns: o realismo, a arte feita para o home, o compromiso co entorno, a reapropiación da memoria histórica, a importancia do colectivo e a defensa da identidade nacional. Estamos diante dunha poética socialmente comprometida, coherente coa súa ideoloxía e, sen embargo, sometida á tiranía da recepción. Unha tiranía que é, neste caso, dobre pois se por unha banda sofre a alienación do exilio e a imposibilidade de acceder ó pobo para o que foron concibidos,

> Aí traballades e o voso traballo aínda no silencio ten un destino, nós se o facemos xa non temos un pobo co que comunicarnos e entendernos e toda a vida do artista e do escritor estivo destinada sempre a establecer unha linguaxe co seu pobo, coa historia e a tradición do seu pobo, con todo o que el ama e odia[8].

por outra, o propio autor obriga a que nos textos predomine a sinceridade dos contidos e da forza da palabra comprometida sobre os resultados estéticos para poder chegar a un público máis amplo.

Méndez Ferrín foi quizais un dos primeiros en recoñecer as carencias expresivas dos seus poemas.

> Usa dun verso libre brusco e xoto. Usa torpemente ou descoñece os recursos da anáfora. A épica de Seoane resólvese xeralmente nun discurso sen matices a achegado á prosa[9].

A lingua empregada aparece núa e coloquial, tanto nos textos en verso coma en prosa. Estamos diante dunha linguaxe nova que ten máis semellanza coa linguaxe extraliteraria que co código poético fixado e establecido como ritual estético, diante dun novo subcódigo que tamén triunfa noutras literaturas (lembremos, por próximos, os poemas de Blas de Otero, Celaya...). Por suposto, nunha poesía na que, como esta, prevalece o contido, a linguaxe figurada (ou sexa, as metáforas, a metonimia, as antíteses e calquera outra figura literaria) queda moi minguada pois pode distraer a atención do lector e levalo a reparar máis na forma ca no fondo, polo que, a linguaxe figurada converteríase nun ruído. Pero ademais, as figuras literarias son un recurso expresivo polivalente, capaz de evocar e transmitir varios significados simultaneamente, acumulando nunha mesma expresión varias configuracións semánticas e novas redes evocativas. Por iso a poesía fai delas as verdadeiras mantedoras da plurisignificación do texto. Mais un texto

8. Seoane, L. "Relación epistolar de Luís Seoane e Carlos Maside". *Textos inéditos.* Ed. M. Núñez Rodríguez. Universidade de Santiago, Santiago de Compostela, 1990, p. 73.
9. Méndez Ferrín, X. L. *De Pondal a Novoneyra.* Xerais, Vigo, p. 101.

destas características, plurisignificativo e aberto, pode entrar en contradicción cunha concepción da escritura como a que tiña Seoane, artellada sobre a producción de textos de tese, que fan da poesía unha arma de concienciación, un vehículo de transmisión de ideas. Por iso Seoane abonda na linguaxe común, coa que se pode identificar de inmediato calquera lector.

A narratividade é consecuencia lóxica da procura dun texto unisignificativo, sen dúbida a estratexia expresiva que mellor lle acae (quizais a única) á poesía civil, porque a forma aparece núa, desprovista de calquera trazo suprasegmental que poida actuar coma un ruído e distraer a atención do lector, o que provocaría unha perda de tensión informativa e, polo tanto, minguaría a forza do contido. A serie "Ramón Cernadas" de *Fardel de eisilado* é a mostra máis narrativa da súa poesía, tanto nos recursos empregados coma na súa estructura.

Pola súa banda, a voz poética opta por ser decididamente épica e poucas veces se fan concesións ó lirismo e ó individualismo pois a primeira persoa do singular, a voz lírica por excelencia, a penas se usa. Sen embargo, cando aparece, oculta o seu carácter autobiográfico e procura unha dimensión colectiva. Por iso, no primeiro poema de *Na brétema, Sant-Iago* titulado "Desterrados", a función testemuñal non se limita a reflectir a experiencia individual do eu poético (que é claramente Seoane) senón que é tamén a voz de todos os exiliados e emigrantes galegos. A primeira persoa do plural aparece máis a miúdo, non en van é a que mellor representa a voz colectiva, e por iso segue a ser tan rendable na poesía civil. Vexamos un anaco do poema "No combate", incluído en *As cicatrices*, pois ilustra perfectamente esta procura do canto común.

No combate todos ocupámonos de todo
ninguén fica soio
nin é il,
cada un si é necesario fai o deber do outro
e corre en apoio do tombado
ou retifica o erro feito por un irmán.

Porque todos facemos a par
aquelo que ninguén mandou que fixeramos
e temos afiuzanza do que fai aquil que fica
con nós na loita.

A terceira persoa, a voz menos marcada e a que menos trazos significativos incorpora, é a voz dominante. Aparece moitas veces individualizada como a voz dun personaxe anónimo e popular (o campaneiro, o

miniaturista...). Noutros casos serve como disfraz para un narrador aparentemente obxectivo que nos narra un suceso, co que o poema atinxe a categoría de crónica e adquire unha fasquía de verosimilitude máis propia dos xéneros historiográficos ou periodísticos que a da literatura, que é por definición un producto da ficción. Por suposto, esta procura da verosimilitude está apoiada noutros recursos, e en especial, na abundancia en datos que permiten unha localización espacial ou temporal concreta e, alomenos en apariencia, comprobable: nome completo do personaxe retratado, idade, profesión ou condición social, lugar onde transcorre... Un dos mellores exemplos é, sen dúbida, o poema "Basalo Gómez, emigrante, vive nun cano", un dos dous poemas soltos que só se inclúen na edición de Basilio Losada[10].

O home vive nun cano.
Ten 64 anos e vive nun cano.
Xosé Manoel Basalo Gómez
o home que vive nun cano
que ten medida de dous metros e meio de longo
por un metro quince de diámetro.
Un cano de cemento.
Basalo Gómez escolleu ese cano
na praza Libertade
no centro da cidade.
Alí vive. Trouxeron a noticia os xornaes,
e a fotografía.
[...]
Esta noticia é do 26 de setembro de 1972:
"O home que vive nun cano"

Polo tanto, trátase dunha expresión facilmente accesible para calquera receptor, pois a lingua poética procura ser coloquial, carente de recursos figurativos (tanto os meramente ornamentais coma aqueles demasiado marcados pola plurisignificatividade), apelar á colectividade e procurar transmitir feitos tirados da realidade dun xeito aparentemente obxectivo.

Quizais se deba á loulea da moda, o realismo social dos anos setenta, que Seoane fose canonizado como un dos grandes poetas do século XX. Como xa indicamos, non nos cabe a menor dúbida sobre a súa importancia e integridade intelectual nin sobre a sinceridade do seu compromiso coa escritura e o seu entorno social. Trátase ademais dun artista reflexivo e non intuitivo, como demostra o seu

10. Seoane, L. *Obra poética*, op. cit.

labor ensaístico e a súa correspondencia. Por iso, as estructuras sobre as que se constrúe a súa poética e mais os recursos expresivos empregados son unha excelente mostra da fidelidade e a coherencia ética do autor, sen embargo esta sólida concepción da literatura non ten correspondencia coa altura estética dos seus versos. Por riba da vontade de elaborar un producto estético está o desexo de transmitir ideas baixo o disfraz da palabra poética, un código que o lector asocia automaticamente a un xeito particular de comunicación no que contido e verdade van unidos indisociablemente. Por riba da creación está a recepción. Falta a emoción estética e a tensión expresiva que sen embargo si consegue na súa obra plástica, na que domina e coñece ben os recursos expresivos e as características do código.

H. G. F.

Fenomenoloxía e filosofía da cultura

Javier San Martín

O motivo deste traballo é salientar o fío conductor que vai da *Sexta Meditación cartesiana* de Eugen Fink á filosofia da cultura. Se a antropoloxía filosófica é a análise da vida humana conta con dúas posibilidades fundamentais para o seu desenvolvemento, en primeiro lugar debe expoñer a estructura fundamental, ou como di E. Fink, a "constitución fundamental", a *Grundverfassung*[1], do ser humano; en segundo lugar debe analizar ou interpretar a vida concreta e efectiva do home; mais, posto que o ser humano rexe a súa vida conforme normas tradicionais, os costumes, usos ou hábitos culturais que constitúen a totalidade da cultura, a segunda posibilidade da antropoloxía filosófica ten que ser unha filosofía da cultura. Entre os filósosfos que acometeron o desenvolvemento dunha antropoloxía filosófica, Eugen Fink ocupa un lugar de primeira orde. Na miña antropoloxía filosófica asumín as análises antropolóxicas culturais de Eugen Fink e expúxenas expresamente como unha *filosofía da cultura.* Paréceme importante salientar esta aportación de Eugen Fink. .

A publicación da *Sexta Meditación cartesiana* axudounos a comprender o fío conductor que vai da fenomenoloxía de Husserl á antropoloxía filosófica como unha *filosofía da cultura.* A relación negativa entre a fenomenoloxía transcendental e a antrolpoloxía que foi peculiar en Husserl, é inversa cando percorremos o camiño que Eugen Fink seguiu, a saber, o camiño desde un concepto de home obxectivado ata un ser humano *interpretado especulativamente.* A *Sexta Meditación cartesiana* non ofrece, na miña opinión, a clave deste camiño.

1. Fink, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins.* Albert Verlag, Friburgo i.B., 1979, p. 320.

Naturalmente, nesta Meditación podemos considerar e interpretar moitas cousas; podemos ver tamén nela un tratado no que aparecen expostos con gran claridade e mesmo dun modo crítico os conceptos máis importantes da fenomenoloxía de Husserl. Desde esta perpectiva, sen lugar a dúbidas, converterase nun futuro próximo nunha obra de consulta imprescindible para se achegar á fenomenoloxía de Husserl. A aportación de Fink á interpretación e comprensión da reducción, a *epojé,* a constitución, a intersubxectividade, o absoluto, o idealismo, etc., é tan ampla que aínda se tardará ata que poidamos interiorizar e aplicar todo isto. Pero interésanos aquí máis ben investigar a relación da fenomenoloxía coa antropoloxía, pois creo que a *Sexta Meditación cartesiana* contén desde esta perpectiva un significado moi especial e que é importante para entender a traxectoria filosófica de Eugen Fink. O escaso espacio de que dispoño obrígame a me expresar case en forma de tese.

I. A PROBLEMÁTICA XERAL DA *ENTMENSCHUNG* (DESHUMANIZACIÓN) NA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL E NA FENOMENOLOXÍA

A filosofía transcendental en xeral e a fenomenoloxía transcendental están caracterizadas pola búsqueda continua dun suxeito que garanta a obxectividade dos xuízos tanto da ciencia como da moral. Mentres o ser humano sexa unha parte do mundo, de modo que apareza totalmente integrado no xogo cego das circunstancias cambiantes, non pode figurar como o suxeito buscado pola filosofía, ou respectivamente fenomenoloxía, transcendental. Porque a obxectividade significa, entre outras cousas, independencia das circunstancias mudables. As estructuras cambiantes que caracterizan o ser humano fáctico ou real, non poden garantir a obxectividade. O suxeito empírico fáctico que está no mundo non pode ser nin o suxeito epistemolóxico nin o suxeito ético, porque tampouco as normas éticas serían tales se conforme as circunstancias puidese ser doutro modo.

A meditación transcendental, sen embargo, debe ter o seu punto de partida dun modo ineludible no ser humano, que é cada un. Como di Ernest Orth[2], o recurso á subxectividade co obxecto de fundamentar as ciencias significa "unha tematización decisiva do ser humano". Como di Fink tamén na *Sexta Meditación cartesiana*[3], "é totalmente innegable que o fenomenoloxizar é unha práctica teórica de coñecemento do *ser humano* que fai nese momento filosofía". Por tanto, a primeira actividade dunha filosofía transcendental levada a cabo con rigorosidade é

2. Orth, E.W. "Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie" en *Husserl Studies,* 4, 1987, p. 103.
3. I, p. 121.

executar unha acción que pode ser chamada *deshumanización, Entmenschung*. De aí que, se en primeiro termo a filosofía transcendental representa unha tematización do ser humano, inmediatamente esixe "desconectar a consideración do ser humano concreta en aras da *pureza da súa concepción*"[4].

Eugen Fink describe esta situación con grande claridade no apartado 5 da súa *Sexta Meditación cartesiana*. Segundo Fink, a teoría transcendental do método debe responder ás preguntas do por que e o como da filosofía transcendental. Mais se preguntamos polo por que, non atopamos ningunha resposta na autorreflexión humana, porque "a autorreflexión fenomenolóxica reductiva non é unha radicalidade alcanzable para o ser humano"[5]. Tampouco é unha posibilidade do ser humano, polo que "en absoluto se atopa no horizonte das posibilidades humanas"[6], pois "non é o ser humano —segue Fink— o que reflexiona sobre si mesmo, senón que é a subxectividade transcendental, oculta na autoobxectivación do ser humano a que reflexiona, na medida en que aparentemente comeza como home, supérase e vai ó fundamento, a saber, ó propio e último fundamento da vida"[7].

A anotación marxinal de Husserl a estas frases ratifica a opinión de Fink. A autorreflexión transcendental comeza na actitude natural pero non permanece nela, é dicir, "na autopercepción ser humano", senón que se acada a vida transcendental "só dun salto no que supera a súa mesmedade natural, o seu ser humano"[8]. Cando Fink se pregunta polo como aparece tamén esta superación do ser humano: "A tendencia transcendental que esperta no ser humano e que o leva a inhibir dunha vez todas as vixencias, supera tamén o ser humano, o ser humano deshumanízase na execución da reducción"[9].

II. PRESUPOSTOS DA DESHUMANIZACIÓN

O presuposto para falar, como comezo da filosofía, da necesidade dunha deshumanización, non é fácil de descubrir. En todo caso é distinto *antes* e *despois* da teoría; é dicir, é distinto antes de configurarmos o enfoque fenomenolóxico unha vez que recoñezamos a subxectividade transcendental como constituínte. Na miña opinión, é tamén moi distinto segundo se fale desde a teoría ou desde a historia, é dicir, desde a estructura do método fenomenolóxico tal como o desenvolveu Husserl, ou desde a función que a fenomenoloxía ten que cumprir na

4. Orth, E. W. *Op. cit.*, p. 105.
5. Fink, E. *Op. cit.* p. 36.
6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*.
8. Vid. Husserl, en Fink, E. *op. cit.* p. 36, nota 84.
9. Fink, E. *Op. cit.* pp. 43 e ss.

historia. En Fink, que fala desde a teoría, é dicir, conforme o desenvolvemento da teoría dos elementos, na que por outro lado non aparecen os problemas éticos e filosófico-históricos que Husserl tratara nos primeiros anos vinte, está claro que o ser humano é un ser no mundo, un producto final da actividade constitutiva da subxectividade transcendental, e polo tanto un ser da actitude natural.

Quixera eu expoñer como proposta miña que o presuposto xeral do comezo da filosofía como unha *deshumanización* radica en que a filosofía comeza cunha idea limitada do ser humano, que por outra parte está impregnada das determinacións procedentes da Bioloxía, ou respectivamente das Ciencias Naturais e que pertence xa á nosa tradición cultural occidental. De acordo con esta ideá, o ser humano é unha realidade obxectiva determinada polas circunstancias concretas do mundo e polas que, en consecuencia, estaría totalmente explicado. De modo que *ser humano* significa exactamente ese ser, a saber, un ser que pertence ó mundo como ámbito das relacións de exterioridade. De disolverse o ser humano nas relacións de exterioridade, non pode xa pasar como un suxeito necesario ou de vixencias necesarias. Nos manuscritos A V 5 e A V 7 di Husserl moi fecuentemente que o ser humano é un título para unha realidade no mundo do *Aussereinander*, do que é exterioridade[10]; ou que o mundo é a totalidade das realidades na que non só está todo o real senón que, de acordo co sentido propio do mundo da experiencia, todo está causalmente mesturado. En tanto o ser humano sexa unha desas realidades, estará tamén el determinado dun modo causal inductivo, como di noutro manuscrito: no mundo o ser humano está "por unha causalidade inductiva externa"[11].

Naturalmente, sería unha cuestión crucial saber ata que punto a tematización husserliana da actitude natural está orientada por esta concepción. De seguida anota Husserl que na actitude natural é tamen posible unha actitude personalista. Pero, de todos xeitos, o sentido da fenomenoloxía está determinado pola refutación do psicoloxismo, e esta teoría epistemolóxica opera cunha idea moderna de ser humano. Por iso debemos entender o sentido da *deshumanización* desde este punto de partida. En Iso Kern vese tamén con claridade que a superación da actitude natural se entende tamén como superación da fenomenalidade como exterioridade, ou como superación do estar un fóra do outro, o *Aussereinander*[12]. Se este estar fóra, ou esta composición polas relacións de exterioridade, onde non pode haber ningunha autonomía, é o punto de partida para entender a deshumanización, podemos entender a anotación de Husserl número 81, segundo a cal a autorrefle-

10. Por exemplo, Mn. A V 5, p. 88.
11. Mn. A V 7, pp. 52 e ss.
12. Vid. Kern, I. *Methode und Idee der Philosophie.* Walter de Gruyter, 1975.

xión do ser humano é "o seu camiño cara á autonomía"[13]. Nesta anotación de Husserl pódese ver un indicio sobre o verdadeiro sentido da pureza fenomenolóxica perseguida coa *deshumanización.*

A operación de *deshumanización* ten como obxectivo poñer entre parénteses este concepto dun ser humano disolto en simples exterioridades, para acadar o que en tal idea non se pode pensar. Na filosofía de Husserl esta operación chámase practicar a *epojé* e a reducción transcendental.

III. PROBLEMAS DE DESHUMANIZACIÓN

Os problemas que conlevan estas prácticas non son pequenos. En primeiro lugar, e xa nunha *teoría dos elementos*, a situación do propio corpo desenvólvese nunha ambigua escuridade, na medida en que dunha parte no corpo temos experiencia da súa realidade mundana, que depende de circunstancias exteriores, de modo que é unha realidade que se pode compoñer de diversos modos eficaces con outras realidades, por exemplo, ocupa un lugar entre outras cousas, exerce resistencia a outras cousas e deste modo pode interactuar. Pero en segundo lugar, temos experiencia nel tamén dun carácter *somatolóxico*, do que temos experiencia ou vivimos desde dentro e que xa non se pode compoñer con outras cousas do entorno. Ó revés, este carácter somatolóxico sitúase como punto de partida da actividade no mundo así como campo de expresión das intencións do eu, de modo que o meu corpo parece escapar da alternativa mencionada, a saber, ser dependente ou independente do mundo.

En terceiro lugar, temos aínda que considerar un problema moi forte: o suxeito transcendental que debe garantir a obxectividade non pode ser o suxeito individual senón que se debe presentar como unha intersubxectividade transcendental; pois precisamente ó sentido da obxectividade pertence esencialmente a validez para todo o mundo. Agora ben, para a formación deste suxeito intersubxectivo requírese de modo necesario a *mediación do corpo*, porque tal constitución só pode ter lugar desde esa mediación. A constitución da intersubxectividade implica incondicionalmente a posibilidade real ou posible do outro, o que só é posible na percepción —quizais fose tamén pensable a ficción— do comportamento externo do outro, para o que os outros teñen que exteriorizarse nos seus corpos.

Todo isto significa que o suxeito deshumanizado ó comezo debe aparecer de novo no mundo como ser humano, se ten que funcionar como un suxeito pleno. A primeira *deshumanización* debe converterse

13. Husserl, en Fink, E. *op. cit.* p. 35.

así nunha *rehumanización*. Temos por tanto unha "rehumanización da deshumanización reductiva", por empregar palabras de E. Fink[14]. Isto é polo menos o que Fink mostra na *Sexta Meditación cartesiana* con gran claridade, se ben desde o punto de vista da teoría transcendental do método, é dicir, desde a pregunta pola pecularíedade da fenomenoloxía como actividade teórica científica. A problemática vén preparada xa nos parágafos 8 e 9, nos que se esixe a reducción da idea de ser, de modo que a actividade teórica transcendental non ten como obxecto ser ningún senón algo que é *pre-ser* e onde a ideación transcendental ten a mesma productividade que a actividade teórica en xeral, a saber, "a posición como existente (existente transcendentalmente) do que teñen a natureza constitutiva do pre-ser" e polo tanto a ontificación das "posibilidades puras do pre-ser nas formacións vixentes dunha eidética transcendental"[15].

A última consideración serve de preparación para a verdadeira problemática que vai levar a Fink ó xiro que dará. Tales formacións só se poden converter nunha forma predicativa se a actividade fenomenolóxica sae da actitude transcendental[16], pois temos só unha linguaxe, dado que non existe unha linguaxe transcendental senón só a linguaxe ordinaria natural; por iso é esa linguaxe a única que pode utilizar a fenomenoloxía tanscendental, polo que a fenomenoloxía *aparece no mundo* e aparentemente polo menos abandona a actitude transcendental: "Neste só aparente abandono da actitude transcendental pasa a fenomenoloxía á súa manifestación"[17]. Isto é a exteriorización da fenomenoloxía. A notación 302 de Husserl[18] sinala a profunda problemática desta interpretación de Fink. Husserl di: "Ata de agora non se falara de 'exteriorización'" e distingue dous tipos de exteriorización, a da intersubxectividade tanscendental, a coexistencia na totalidade do mundo, na temporalidade (espacialidade) monádica, e unha segunda exteriorización, a "in-existencia segunda" da que de seguida vai falar Fink.

Eu vexo a problemática fundamental na primeira exteriorización, a da transcendentalidade, pois cabe preguntar se é posible en absoluto, sen a natureza exterior, pois, ¿non supón sempre a natureza exterior cos corpos integrados nela? A solución que dá Fink paréceme moi significativa xa que nela se indica a dirección que seguirá o pensamento de Fink. A fenomenoloxía exteriorízase na linguaxe natural, posto que non existe outra linguaxe; pero a linguaxe natural non cambia en nada

14. Fink, E. *Op. cit.* p. 120.
15. *Ibidem,* pp. 92 e ss.
16. *Ibidem,* p. 94.
17. *Ibidem,* p. 96.
18. Husserl, en Fink, E. *Ibidem.* Hai que salientar que a esta altura do texto Husserl aceptou xa os postulados de Fink. Vid. tamén as notas 412, p. 132 e 428, p. 134.

"dada a súa utilización polo espectador fenomenolóxico", senón que "cambia o modo do seu significar, porque ningunha das súas palabras mantén o sentido natural" senón que "o significado indicado cun vocábulo determinado sérveme mesmo como sinal para un sentido transcendental da palabra"[19], o que se consegue axudados pola afinidade analóxica das palabras, de modo que "mediante un significado que se refire ós seres exprésase un significado transcendental (un significado que se refire a un pre-ser)"[20]. Isto implica naturalmente unha "tensión interna", que en diante será típica de toda interpretación finkiana dos fenómenos humanos. Os fenómenos humanos son todos eles fenómenos biolóxicos naturais, pero todos eles indican outra dimensión. Esta tensión interna da predicación fenomenolóxica non se pode superar, nin sequera sería un desexo a súa superación. A mediación da linguaxe natural é necesaria. Para lexitimizar esta necesidade, Fink introduce a teoría da *mundanización impropia*, que quizais representa a aportación máis significativa desta meditación.

Posto que na miña reflexión esta teoría é moi importante, quixera expoñela brevemente. Segundo Fink, constitución é un proceso ou un facerse (un *Werden)* que parte da subxectividade e remata no producto final mundo: "todo constituír é un constituír de seres no contexto universal do mundo"[21]. O mundo é o conxunto (*Inbegriff)* de todos os productos finais constituídos. A isto chama Fink "a auténtica ou mundanización primaria". Entre estes productos da constitución atópase tamén o ser humano que é unha autoconstitución do suxeito transcendental como ser humano no mundo: "o suxeito constituínte mundanízase a si mesmo como ser humano intramundano, na medida en que se sedimenta e en certo modo toma un lugar no medio do conxunto constituído por el"[22]. Esta automundanización é necesaria e sempre está xa de antemán. Quizais por iso esta necesidade non encaixa perfectamente coa expresión de Fink que fala de "efectuacións propias de constitución activa"[23]. Husserl protesta contra a palabra "propia" (*eigene*), pois se esa constitución é necesaria, xa non se pode falar de que é algo meu propio, polo menos nun sentido estricto, porque como di Husserl, pertence "ó entramado intencional", non é algo que eu faga[24].

A diferencia desta mundanización, Fink fala dunha segunda ou mundanización impropia do fenomenoloxizar, que para poder expresarse predicativamente ten que aparecer no mundo, co que a fenomenoloxía mostra un camiño para saír do mundo pero significa simulta-

19. *Ibidem*, pp. 96 e ss.
20. *Ibidem*, p. 97.
21. *Ibidem*, p. 108.
22. *Ibidem*, p. 117.
23. *Ibidem*, p. 119.
24. Vid. Husserl en Fink, E. *op. cit.*, p. 119, nota 380.

neamente un camiño de volta ó mundo. En todo caso hai que anotar que segundo Fink, o fenomenólogo só pode ser funcionario se volveu á actitude natural[25]. A soidade que crea a reducción non significa solipsismo ningún, porque abonda explicitar o sentido da experiencia do outro —o que significa practicar a reducción intersubxectiva— para comprender o carácter intersubxectivo do eu transcendental. Pero a necesidade de volver de novo á actitude natural, é dicir, a tendencia á predicación ou expresión, xorde, segundo Fink, desta situación intersubxectiva do eu, daqueles "impulsos transcendentais pedagóxicos... unha tendencia da vida transcendental xeral cara a un ser-para-si-mesma (*Fürsichwerden*) universal"[26].

O parágrafo 11 segue profundizando na aclaración desta mundanización secundaria. É certo que esta segunda mundanización ocorre sobre a base da primeira, pois só porque xa se deu a primeira, pode o fenomenoloxizar aparecer no mundo. Pero "toda interpretación mundana" desta actividade queda moi curta, de aí que unha interpretación simplemente antropolóxica do suxeito efectivo que fai fenomenoloxía non pode bastar. Pero entón ¿quen é o suxeito da fenomenoloxía?, pois non é nin o suxeito transcendental nin o ser humano que se esqueceu da súa transcendentalidade, senón *o ser humano xa iluminado tanscendentalmente*, é dicir, "a subxectividade transcendental que *aparece* —pola mundanización indirecta— no mundo"[27]. Por iso este suxeito é un suxeito dialéctico, un suxeito que mostra "unha 'unidade dialéctica' entre a esfera do transcendental e a do mundano".

Daquela, mentres na primeira mundanización se esquece o sentido transcendental, a segunda mundanización, a indirecta ou a impropia, é precisamente "a obxectivización mundana do saber sobre a orixe transcendental"[28]. Isto é o que lle confire o carácter de impropia, porque o suxeito transcendental non se disolve na pura exterioridade do mundo. A actividade cognoscitiva do eu que fai fenomenoloxía non representa ningún coñecemento simplemente humano. Pero isto significa que *o ser humano xa non é só ser humano*. Pero na medida en que a fenomenoloxía non foi invención senón *descubrimento* da transcendentalidade, o ser humano non foi nunca só ser humano.

Polo que concerne á nosa tese, de todo isto pódese concluír que Fink, xa pola época da Sexta Meditación, observa que a fenomenoloxía é unha proba de que o ser humano non é simplemente ser humano no sentido en que nos chegou a imaxe do home da Modernidade. Podemos dicir o mesmo doutro modo: para ser humano, o ser humano

25. *Ibidem*, pp. 109 e ss.
26. *Ibidem*, p. 110.
27. *Ibidem*, p. 127.
28. *Ibidem*, p. 128.

debe non ser só humano. Así se entende a afirmación de Fink: o ser humano é superado e conservado. Ese é o sentido da dialéctica fenomenolóxica e aí está o canon da razón fenomenolóxica: a firme división das dúas dimensións no ser humano. Fink chega á mesma conclusión na consideración do absoluto, onde "a oposición entre ser humano e espectador transcendental xa non debe ser eliminada"[29], senón que debe ser concibida como unha antitética necesaria na unidade sintética do absoluto.

IV. AMBIGÜIDADE DA RELACIÓN ENTRE A FENOMENOLOXÍA E A ANTROPOLOXÍA

A problemática da deshumanización que foi proxectada desde unha perspectiva metodolóxica por Husserl e que Fink aceptou no fundamental —explicouna con precisión e desenvolveuna— obríganos a certas consideracións sobre a relación entre a antropoloxía e a fenomenoloxía. Na medida en que a fenomenoloxía trata dun ser deshumanizado, non pode ser considerada como antropoloxía. Pero tan pronto como o seu suxeito se mundanice de novo, tamén ela se converte en antropoloxía. Sen embargo, cómpre cuestionarse sobre qué se acadou nesta ida e volta en relación á antropoloxía. Na miña opinión, do que se trataría sería da necesidade dunha nova interpretación do ser humano, de modo que o filósofo non pode permanecer prisioneiro da primeira idea de home, pois aquela que estaba na base da deshumanización é unha idea insuficiente. No mesmo sentido era tamén insuficiente unha antropoloxía que considerara o home só como un ser biolóxico.

Achegarémonos agora ós diversos camiños que seguiron Husserl e Fink no contexto desta problemática, xa que a diferencia me parece sumamente interesante, pois nela se pode ler a diferencia das respectivas traxectorias vitais.

En Husserl a situación é bastante complexa[30] e sen lugar a dúbidas está aínda aberta a moi diversas interpretacións. Proporei unha aquí. Mentres que Husserl na fenomenoloxía pura seguiría o camiño que reconstruímos nas liñas anteriores, na *filosofía práctica*, ou o que é o mesmo, na filosofía da historia e na filosofía política, que constitúen a forza motora da filosofía de Husserl, resolveu a contradicción na medida en que sempre fala de ser humano, humanidade ou carácter humano, obviamente nun sentido que xa non é o sentido obxectivista do ser humano. Por iso poderiamos dicir que el traballa xa cunha idea de ser humano que pode ser considerada como resultado

29. *Ibidem*, p. 166.
30. *Ibidem*, capítulo V.

da reflexión transcendental, por outro lado sen que Husserl lograse plena claridade ó respecto, pois do contrario expresaríase doutro modo na disputa sobre a relación entre a antropoloxía e a fenomenoloxía dos últimos anos vinte ou principios dos trinta. De todos xeitos, hai que ter en conta que Husserl está de acordo cos resultados ós que chega Fink, aínda que parece que tamén tiña problemas para lograr unha unidade na súa fenomenoloxía. As anotacións que engadiu nos parágrafos da *Sexta Meditación cartesiana* en que Fink fala da necesidade da fenomenoloxía como fenómeno, mostran que Husserl era consciente de que seguía no ámbito transcendental.

No que concerne a Fink, o axudante de Husserl seguiu un camiño moi distinto. Non ve excesivo interese na filosofía práctica de Husserl, como llo dixo expresamente a Dorion Cairns[31]. De aí que permanecese no nivel que deseñou na *Sexta Meditación cartesiana*, é dicir, no nivel da fenomenoloxía pura, e desde aí asume o resultado desta meditación, a viaxe de ida e volta da fenomenoloxía en relación á idea de ser humano. Este resultado non é outra cousa que a intuición de que o home só pode ser filosoficamente pensado se é interpretado especulativamente, é dicir, debemos descubrir no ser humano un sentido que transcende o sentido intramundano do home, de maneira que esa interpretación ten como obxecto a esencia propia do ser humano, sendo unha tarefa ineludible da filosofía tomar o ser humano nese sentido.

Fink toma este sentido no seu significado cosmolóxico, de modo que o sentido especulativo que constitúe o ser humano é a relación necesaria ó mundo que é a que constitúe o ser humano. Como tarefa da súa filosofía Fink deseña interpretar a conducta concreta do ser humano desde este sentido especulativo, é dicir, o que Fink emprende é exactamente unha *antropoloxía filosófica* na que se esclareza o *sentido cosmolóxico* da cultura humana.

V. FINK E A FILOSOFÍA DA CULTURA

O que acabamos de afirmar paréceme moi importante para captar o sentido correcto dunha filosofía da cultura, pois só partindo desa nova interpretación do home pode darse unha auténtica filosofía da cultura, o que quizais en Husserl non se podía dar. Dado que a fenomenoloxía pura non trata en sentido estricto do home, a fenomenoloxía da cultura ou ben se emprende no ámbito da aplicación da fenomenoloxía, da fenomenoloxía práctica, é dicir, en relación á ética, co que a cultura non é abordada directamente en si mesma, ou é abordada nun sentido

31. Cairns, D. *Conversations with Husserl and Fink.* M. Nijhoff, 1976, p. 57. Vid. tamén p. 50.

estrictamente antropolóxico, pero entón xa non é un sentido filosófico. No caso de Fink ocorre doutro modo. Asume de entrada o sentido especulativo que constitúe o ser humano, esa unidade dialéctica que viamos, e na medida en que o ser humano se manifesta na cultura, o sentido especulativo debe aparecer na cultura. Por iso emprender unha análise filosófica da cultura significa descubrir e mostrar o sentido especulativo na cultura. Para isto deberíase ter resolto con decisión o problema da deshumanización da filosofía transcendental.

Para rematar quero aínda considerar dúas cuestións. En primeiro lugar, podemos cuestionarnos se a filosofía da cultura de Fink ten un fío conductor, de modo que Fink chegue gracias a el a unha interpretación da cultura no seu núcleo fundamental e que poida tomarse como modelo ou como unha comprensión profunda do concepto de cultura manexado nas ciencias da cultura, é dicir, se o concepto de cultura de Fink estaría en consonancia co concepto de cultura das ciencias da cultura, de modo que a súa interpretación especulativa sexa unha interpelación do concepto de cultura das ciencias sociais e culturais. En segundo lugar, quixera cuestionar un asunto que, ó meu entender, é moi importante para fixar a aportación de Fink neste terreo. Diciamos que a fenomenoloxía significa a búsqueda dun suxeito que garantice a obxectividade ou a racionalidade. A imaxe do home que nese caso mostra e reivindica a fenomenoloxía é a imaxe do ser humano como un ser racional; pois ben, cabe agora preguntar ¿ratifica a interpretación especulativa da cultura por parte de Fink esa imaxe do home? A resposta a esta pregunta fálanos en primeiro lugar da importancia que a pregunta mesma pode ter, así como a importancia do desprazamento da análise dun ser deshumanizado, é dicir, da subxectividade transcendental á cultura. En segundo lugar pode mostrar a importancia da aportación de Fink á antropoloxía.

Respecto á primeira cuestión, debo só indicar que nos cinco famosos fenómenos dos que trata Fink trátase dos fenómenos fundamentais da cultura, nos que o ser humano vive. O que nas ciencias da cultura se chama o modelo universal (*universal pattern*), encaixa perfectamente cos cinco fenómenos de Fink. O *traballo* nomea a relación da natureza, o que por parte da cultura constitúe a ecoloxía humana e a economía. O *amor* está no contexto da reproducción da vida, o que culturalmente visto está sedimentado na capa fundamental do parentesco. O *poder* e a *violencia* constitúen os elementos da estructura política da sociedade. A comprensión da *morte* abre o horizonte do máis alá, o que está en íntima conexión coa aparición do relixioso. Por fin, o *xogo*, pola súa parte, e na medida en que se refire a todas as outras capas da cultura e a sociedade, mantén sempre aberto o ámbito da posibilidade.

Respecto á segunda cuestión só quero dicir que a análise cultural filosófica de Fink ratifica a imaxe do home de Husserl, na medida en que o traballo, o poder e a reproducción son fenómenos adaptativos, nos que o ser humano ou a sociedade non ten máis remedio que adaptarse ó mundo. Neste sentido evidénciase neles *o lado fixo do mundo*, o que é. Este primeiro momento corresponderíase coa imaxe do home promovida pola fenomenoloxía de Husserl. Pero unha análise da cultura mostra outras posibilidades do ser humano nas que este non só se adapta senón que se converte en creador, de modo que cambia ou finxe unha nova realidade. Husserl ten falado abondo da imaxinación, mesmo a chegou a declarar o instrumento fundamental do método fenomenolóxico, pero non a declarou como un dos elementos fundamentais que constitúen os fenómenos humanos.

O xogo, no que non nos adaptamos senón que, por dicilo dalgún xeito, adaptamos o mundo a nós, mesmo creamos novos mundos, é o outro elemento da cultura en que o ser humano investiga e ensaia a súa liberdade e posibilidades. Aí se manifesta a outra cara da relación co mundo e con isto outra posibilidade do sentido cosmolóxico do ser humano. Por iso, segundo Fink, o ser humano non é só o ser racional da tradición, faceta na que sempre insistiu Husserl, senón que tamén é un ser que xoga, co que Fink descobre e interpreta o verdadeiro ser humano, o da festa, o da arte, o da experimentación, en definitiva o ser humano da outa dimensión do mundo.

J. S. M.

Entrevista con Robert B. Le Page

Benigno Fernández Salgado

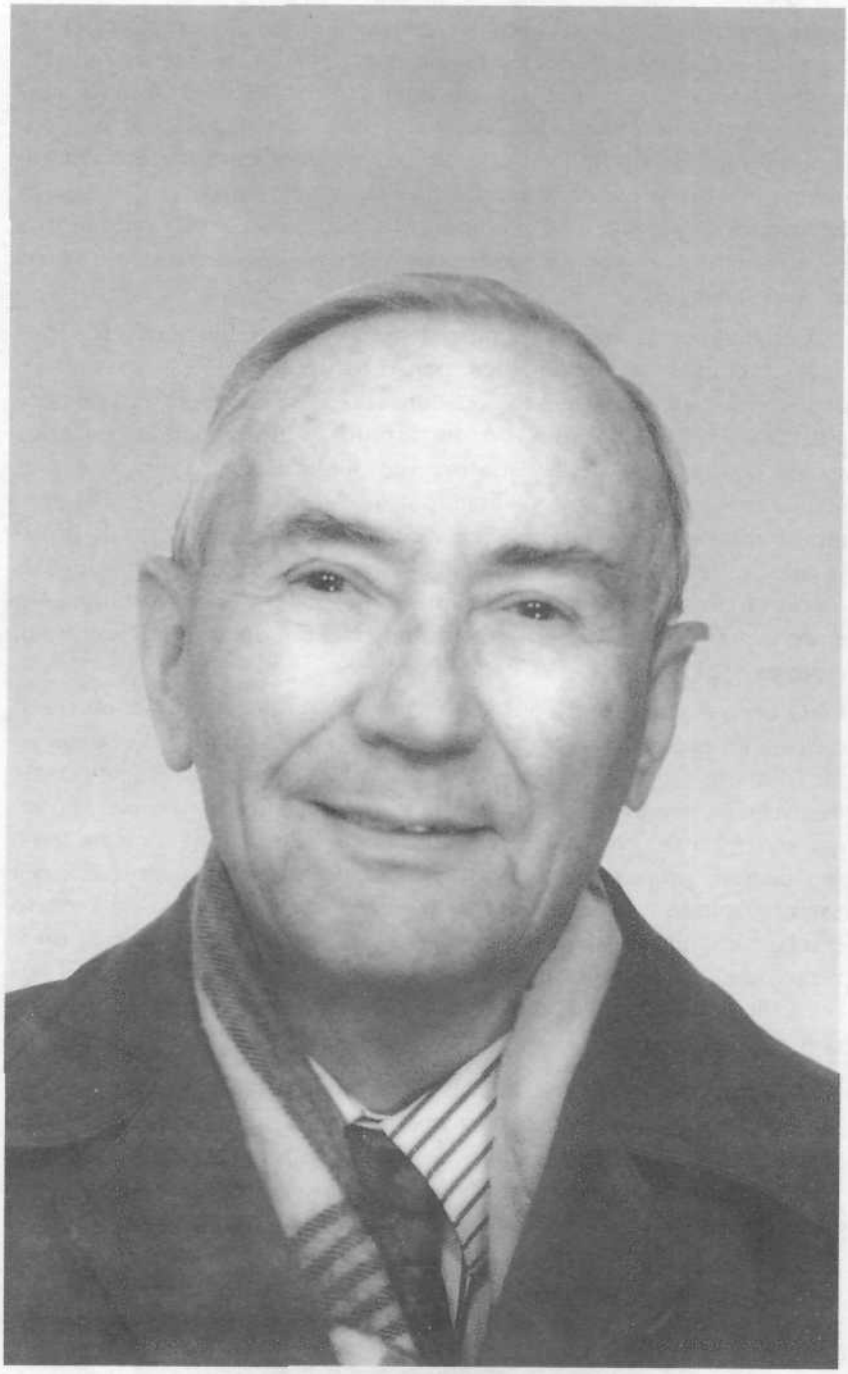
Robert Brock Le Page (Londres 1920) é un dos prestixiosos teóricos da lingüística e da sociolingüística asemade, motivo polo que vén hoxe ás nosas páxinas. A súa experiencia como profesor de inglés no Colexio Universitario das Indias Occidentais, en Xamaica, e como Catedrático de Inglés e Decano da Facultade de Artes da Universidade de Malaia, en Kuala Lumpur, deu como froito un traballo que realizou xunto con F. G. Cassidy, Dictionary of Jamaican English, *e, con anterioridade,* Creole Language Studies. *Outras obras súas relativas ó estudio da linguaxe son* The National Language Question, *onde trata, entre outros temas, dos conflictos existentes nas comunidades bilingües ou multilingües e* Acts of Identity, *publicada en 1985 en colaboración con Andrée Tabouret-Keller,* Acts of Identity *onde se esbozan os problemas de definición do que é realmente unha lingua e dos estereotipos lingüísticos. Ensinou tamén noutras universidades como Michigan, Wisconsin, Singapur, Hyderabad, Tromso, Pittsburg e Oxford. Ademais da súa producción bibliográfica xa mencionada conta no seu haber con máis de cen artigos e reseñas espallados por diversas e acreditadas publicacións.*

—Se lle parece ben, profesor Le Page, poderiamos empezar a nosa entrevista a partir da primeira reflexión sobre as funcións que a lingua desempeña no individuo, referida no seu libro The National Language Question, *escrito vai haber agora trinta anos. ¿Seguiría sostendo aínda hoxe a súa afirmación de que as linguas non son só medios de "comunicación" senón de "comuñón" tal e como argüía naquel libro?*

—Eu diría que si, certamente. En dous sensos. "Comuñón" é o que aprendemos a establecer cando somos nenos con nosas nais e coas persoas que están ó noso redor. En moitas culturas, este preliminar é absolutamente necesario para unha comunicación efectiva. Comuñón significa que ti queres comunicar. Sen ela, a comunicación, sexa entre amigos ou compañeiros, é moi difícil. Tes o caso, por exemplo, alomenos neste país, de xornalistas e políticos falando uns cos outros sen realmente escoitárense porque o exercicio en si non é o da comunicación senón o dun mero xogo de habilidade. Se gravamos e escoitamos as conversas da xente, as conversas normais de cada día, encontramos que unha boa parte delas non serven realmente para comunicar nada en particular senón para establecer e reforzar o que eu denominaba "comuñón", ou quizais para romper esa "comuñón", no caso das discusións. Desde logo, os amantes entenden moi ben que a "comuñón" é realmente moito máis importante que a comunicación no seu discurso.

—¿De que maneira cre vostede que as funcións que a lingua desempeña no individuo poden entrar en conflicto coas funcións que a lingua desempeña na sociedade no seu conxunto, especialmente en comunidades bilingües ou multilingües?

—Eu creo que mantería a liña do que dixen naquel libro. Coido que os individuos desexan, en primeiro lugar, realizarse na vida, o cal na meirande parte dos casos consiste en obxectivos centrados en si mesmos, e só de maneira secundaria en contribuír ó ben común da sociedade, ó ben social. O que sucede en sociedades bilingües é que mentres que o avance económico e o poder político, que son o que máis a miúdo lle importa á xente, se canalizan nunha lingua que non é a do país, só unha minoría, polas razóns políticas ou ideolóxicas que sexan, se sente impelida a enriquecer a lingua propia. Noutras palabras, ese enriquecemento da lingua vernácula é un aspecto do que se coñece como nacionalismo, e o nacionalismo é a causa principal que abrazan. Claro está que xeralmente hai numerosas motivacións mesturadas nos sentimentos e na ideoloxía que cada un ten acerca disto pero, no seu conxunto, as forzas políticas e económicas tenden a impoñerse ó final. Espero que aínda non chegasemos ó final e supoño que no futuro haberá considerables voltas e reviravoltas en todos estes procesos. Por tomarmos un exemplo de posible reviravolta que ten lugar baixo influencias económicas, podemos citar o caso da antiga colonia francesa do Senegal. Ata hai moi pouco, a penas se dera interese ningún na utilización das linguas locais no ensino. O francés era a lingua da educación, do dereito, da administración e do avance económico, pero o panorama está a cambiar por varias razóns. Por suposto, Senegal xa non é na actualidade unha colonia e aínda que o francés



ROBERT B. LE PAGE

retivo durante bastante tempo a influencia doutros tempos, hoxe hai tanto desemprego que disfrutar de educación nesa lingua, ser quen de falar francés, deixou de ser un medio eficaz para conseguir un traballo. A situación actual é que a clase dominante constituída por comerciantes wollof usa normalmente wollof nos seus negocios e non ten especial interese no francés, e a xente que quere ascender economicamente trata de identificarse cos falantes de wollof. Baixo a influencia da urbanización que favorece así mesmo os matrimonios mixtos entre esta e outras etnias, o wollof estase a converter na lingua franca de varias cidades senegalesas.

Certamente, a lingua desempeña outras moitas funcións en sociedades bilingües ou multilingües, pero isto depende de se esas sociedades son sociedades "gueto" ou non, isto é, se diferentes grupos lingüísticos están separados ou mesturados. Dunha banda, en tales sociedades existe a necesidade urxente dunha lingua franca que permita o contacto entre grupos lingüísticos diferentes; doutra banda, diferentes grupos senten a necesidade de dispoñer dun certo tipo de privacidade, e esta só se pode conseguir a través da súa propia lingua. Nesas circunstancias, o uso da lingua propia ocasiona resentimento entre falantes doutras linguas, como no caso de Ontario, por exemplo, entre os anglo-falantes e os franco-falantes.

O certo é que á xente gústalle recorrer á súa lingua propia ou ó seu dialecto en presencia doutros. Moitas veces o que se trata é de excluír os "estranxeiros", aínda que pode ser que non se faga necesariamente co fin de excluílos, senón para reclamar *status* local con respecto a eles. Eu sei que este é o caso do condado de York onde vivo. A xente do lugar ten o seu dialecto propio e está moi orgullosa del e contenta de usalo, por exemplo cando queren mostrarlles ós recén chegados o seu sitio exacto e rebaixalos un chisco. O mesmo pasa na Gales de fala galesa, onde xente que é capaz de falar inglés, insiste sen embargo en falar galés nos pubs, nos mercados e noutros lugares co fin de excluír ós ingleses que non dominan o galés e baixarlles un pouco os fumes.

—Dado que a alfabetización é unha premisa básica da maneira en que as sociedades modernas están organizadas, a primeira cuestión que se suscita en países bilingües ou multilingües é que lingua, a vernácula ou a metropolitana, escoller para o goberno e para a educación. ¿Que problemas e que solucións, se é que existe algunha solución razoable, tivo vostede a oportunidade de coñecer durante a súa vida nas ex-colonias inglesas? ¿Coida vostede que existe algún tipo de beneficio para o individuo e para a sociedade no ensino (e na administración) en lingua vernacular?

—Acabo de escribir un capítulo para un libro sobre esta materia, e creo que cada un dos casos que alí trato é unico nalgún senso por

razóns de historia cultural, demografía, economía e circunstancias políticas, relacións das linguas concernidas, historia literaria, etc., etc. No caso do vernacular xamaicano, o crioulo xamaicano foi un producto da escravitude e fortemente asociado con varios aspectos desta historia, con prexuízo racial, coa xente que era mantida suxeita e ignorante mentres as clases rectoras, a xente rica, usaba un inglés moito máis estándar. Dado que o inglés estándar era unha lingua escrita e a xente podía falar de usar un inglés estándar, formouse o estereotipo de que só a lingua escrita podía ser correcta. De feito, ninguén falou nunca de crioulo correcto. É mais, en realidade ninguén falou nunca crioulo senón mal inglés ("bad English"), inglés chapurrado ("broken English") ou "patois". A idea de escribir crioulo en asuntos serios foi sempre obxecto de burla, aínda que de feito había colecciónns de contos de contido humorístico en crioulo. A pesar de que a independencia política chegou en 1962, estas actitudes persistiron, de non ser entre unhas poucas persoas motivadas politicamente, tanto entre a xente que o falaba como entre as clases dirixentes: o crioulo non podía ser correcto e polo tanto non debería ser usado no ensino nin como medio de alfabetización. Ora ben, os problemas non tardaron en aparecer. Tal e como fora suscitado xa en Londres en 1911 na Imperial Education Conference con referencia ó galés, é máis que probable que o rexeitamento da lingua familiar do neno cando empeza a ir á escola teña como resultado unha máis pobre e lenta aprendizaxe. Os inspectores de escola defendían que o cambio do inglés obrigatorio ó galés nas escolas primarias dobrara a eficiencia do ensino. Téñase en conta que daquela o galés non estaba estigmatizado entre os galeses na maneira en que o crioulo o estaba entre os xamaicanos, e ademais era xa unha lingua escrita. Na práctica, os mestres xamaicanos sempre usaron variedades locais de inglés na clase, informalmente e de maneira non oficial. Excepto moi recentemente, sen embargo, e de xeito experimental, estas variedades nunca foron usadas como medio de alfabetización e os estereotipos persisten acerca de que o crioulo non pode ser correcto.

Cando estiven en Malaia, a situación era moi diferente. O país estaba conseguindo a súa total independencia, pero Malaia nunca fora unha colonia no senso xamaicano. A poboación era en grande parte malaia e falaba malaio. Había tamén unha poboación importante de chineses e indios que tiñan as súas propias linguas e tradicións. A pesar de que o ensino na meirande parte das escolas era en inglés, existira de sempre alfabetización elemental tanto en malaio coma en chinés e nalgunha das linguas da India. Polo tanto, cando o malaio chegou a ser, logo da independencia, unha lingua nacional, existía xa unha firme base para que os malaios fosen ensinados en malaio. Para os indios e chineses, a aprendizaxe do malaio tornouse entón unha necesidade

política pero a posición económica do inglés permaneceu sólida. A pesar de todo, o uso do malaio no sistema educativo, incluído o nivel universitario, trouxo consigo moitos problemas. Para algúns, o ensino empobreceuse no senso de que simplemente non existían os recursos bibliográficos e de profesorado en malaio que existían en inglés. A última vez que estiven en Malaia, en 1983, os comentarios que oín eran de que en moitos casos o papel dos profesores universitarios malaios se reducira a dar apuntamentos, pois moitos dos estudiantes universitarios non tiñan o suficiente dominio do inglés para leren os libros da biblioteca que necesitaban ler.

Por unha parte, existen grandes desavantaxes para o individuo e para a *psyche* individual se os nenos van á escola e se lles ensina a rexeitar a súa lingua. É realmente deplorarable que se ensine que a túa lingua e a cultura do teu país son desprezadas, pois iso pode causar traumas e resentimento, pero isto non é o mesmo que ser ensinado a usar outra lingua razóns de alfabetización. Por outra parte, eu pregunteilles ós meus alumnos cal fora a súa reacción ó asistiren á escola en inglés desde o primeiro momento e ningún deles me confesou que experimentara trauma de ningunha clase, porque en ningún caso houbera desvalorización da súa lingua e cultura. Era simplemente unha técnica máis que necesitaba ser aprendida para ser persoa estudiada e poder manexarse na vida. Como dicía ó comezo, eu estudiei esta cuestión en relación a unha gran variedade de países e virtualmente cada caso é diferente por unha razón ou por outra.

—Gustaríame pasar agora a un dos usos culturais máis prestixiosos de calquera variedade lingüística, ós usos literarios. ¿Cal é na súa opinión o papel da literatura e dos escritores na conformación dunha lingua estándar ou literaria como intérpretes de situacións lingüísticas reais e idealizadores dunha comunidade imaxinada?

—Eu non creo que os escritores teñan un papel fixo nas súas sociedades. Cada un deles debe seguir o seu propio estilo e as súas propias simpatías e paixóns. É certo que os escritores poden ter unha influencia enorme na consolidación, quizais de xeito inconsciente, da súa propia lingua e no levantamento de patriotismo para a súa comunidade. No caso do inglés, temos a Chaucer na segunda metade do século XIV. Naquel momento o esperable era que unha persoa educada usase latín para calquera tipo de traballo científico ou humanístico e francés para calquera obra de tipo cultural. O uso do inglés saíu deles, de maneira que Gower escribiu en latín, en francés e en inglés. E Chaucer foi o primeiro gran poeta en volver ó uso da lingua vernácula e en conseguir para o inglés o que Dante lograra para o dialecto florentino escribindo poesía seria en inglés, (para min *Troilus and Criseyde* de

Chaucer é unha das grandes obras en lingua inglesa) e amosándolle á xente como o inglés podía ser arrequentado e usado estilisticamente, aínda que en ningún momento, alomenos polo que eu sei, se propuxese deliberadamente facer algo patriótico. Claro que Shakespeare pode levantar todo tipo de apaixonado patriotismo e nas súas obras históricas este sentimento é constantemente incitado,... pero eu creo que hai perigos nisto. A min gustaríame traer aquí as verbas de Cavell, unha enfermeira que foi executada polos alemáns como espía na Primeira Guerra Mundial: "O patriotismo non é bastante. Eu non debo ter odio nin rancor contra ninguén". O patriotismo é de feito un tipo de sentimento envolvente e perigoso. Todos nós somos capaces de sentilo, e a literatura pódenos facer sentir cousas acerca do noso país de maneira moi poderosa. Shakespeare é a miúdo citado aínda que el non estivese intentando idealizar Inglaterra. Estou seguro de que os seus discursos, como o de Ricardo II que empeza: *This royal throne of kings, this sceptred isle...*, che son familiares. É o tipo de cousas que se utilizaron con moito éxito na recente guerra contra Alemaña para instigar o patriotismo. Tamén tes os poetas escoceses que escribiron en varios dialectos escoceses. O máis grande foi Robert Burns, entre os séculos XVIII e XIX, que combina o patriotismo co localismo, e en quen os escoceses e o Partido Nacional Escocés, que quere a independencia de Escocia, se inspiran en boa medida. En calquera caso este é un asunto máis que nada emocional e a miña posición é un tanto ambivalente. Tes, por exemplo, no caso dos Estados Unidos dúas correntes de sentimentos. Por unha parte o temor de moitos americanos a que o seu país sexa asolagado por falantes de linguas non-inglesas, particularmente polos hispanos no sur do país, en Nova York e noutras partes, de maneira que hai intentos para aprobar leis que fagan do inglés a única lingua oficial dos Estados Unidos. Por outra parte, xente coma Joshua Fishman sostén que nunha sociedade multilingüe existe un certo tipo de riqueza cultural que non existe nas sociedades monolingües en canto que un ten acceso a moitas diferentes culturas e isto é, de seu, unha cousa boa. Eu non estou, con todo, totalmente seguro de que unha sociedade monolingüe sexa máis pobre ca unha multilingüe, aínda que certamente creo que loitar polo monolingüismo é un exercicio innecesario.

—Vostede adicou boa parte da súa investigación ós crioulos do Caribe. ¿Ata que punto lle parece que o estudio dos pidgins e crioulos contribuíu á expansión da sociolingüística e á corrección dos excesos da gramática xenerativo-transformacional?

—Esa é unha pregunta moi interesante. A confluencia da sociolingüística e da crioulística comeza realmente nos anos cincuenta. Ata ese momento, os estudios sobre variación lingüística foran históricos ou

dialectolóxicos. Temos por exemplo os estupendos atlas lingüísticos dos diferentes países europeos, pero a sociolingüística non foi un termo coñecido ata que Martinet o usou para referirse ó estudio de linguas en contacto de Weinrich Uriel que apareceu en 1953. Ese foi o mesmo ano que eu dei unha conferencia na *Linguistic Society of America,* na que invitaba ós investigadores americanos a iren ó Caribe e a se interesaren polas linguas do Caribe, polos crioulos, que eu comezaba a estudiar despois de organizar a *Linguistic Survey of the British Caribbean.* Unha das persoas atraídas foi David DeCamp, que estivera estudiando os dialectos americanos da Costa Oeste como contribución a un eventual atlas lingüístico. Xuntos organizamos a *1st International Conference on Creole Language Studies* en Xamaica en 1959, á que asistiron unicamente trece persoas. Foi David DeCamp quen ó volver á súa universidade de Texas lle deu ós seus estudios unha dimensión social ademais da rexional que xa tiñan, prestando atención ó continuum que existía entre o crioulo máis cerrado e o inglés máis ou menos estándar e a maneira en que a xente dominaba un abano dentro deste continuum. Tratábase dun novo problema dentro da tradicional división entre lingüística sincrónica e histórica. Tanto el coma eu tentamos darlle expresión dentro dunha nova teoría lingüística.

Dez anos máis tarde, moitos investigadores nos Estados Unidos interesaríanse tanto polos crioulos do Caribe coma polo que se deu en chamar "Black English Vernacular" ou "inglés negro" ou "inglés afroamericano". Unha desas persoas foi William Labov, cos seus estudios en Nova York, aínda que para esa época non traballaba sobre a fala negra. De calquera xeito, en 1969 na *Second International Conference on Creole Studies,* celebrada na Universidade das Indias Occidentais, á que asistiu xente interesada en crioulos e nos máis diversos aspectos da variación histórica e social, unha das ponencias lidas en Xamaica foi a de Bill Labov, "The notion system in creole languages", que está publicada no volume que editou Dell Hymes. Nese volume existe unha sección enteira de perspectiva disciplinaria na que se resaltan os numerosos problemas teóricos aparecidos co advento na década dos sesenta da gramática chomskiana e da súa noción de "competencia lingüística", que obrigaba a traballar co individuo que o coñece todo nunha comunidade lingüística homoxénea. Nada podía estar máis lonxe daquilo co que nós nos estabamos atopando. En todo caso, a presión xenerativista dentro da lingüística norteamericana era tan forte que había que atopar algunha forma de resolver ese obvio conflicto. David DeCamp intentouno formulando a súa idea dunha "escala implicacional de gramáticas", na que un podía describir a lingua da comunidade como unha serie de gramáticas unha ó lado doutra, cada unha delas diferindo nunha única regra da seguinte. Derek Bickerton, traballando con mate-

rial da Güiana, intentou ir aínda máis lonxe con este concepto ó propoñer que este continuum tamén posuía unha dimensión histórica, de maneira que o dialecto máis cerrado representaba a variedade máis antiga e o inglés estándar a variedade máis recente. Ningún destes conceptos resistiu o test do tempo. Antes de morrer, David DeCamp escribíame dicindo que nunca puidera asentar máis do trinta por centro dos seus datos dentro dese continuum de dialectos. Estes foron os tipos de problemas que as linguas crioulas presentaban e que serviron para destacar os problemas subxacentes da sociolingüística. O libro de Thomason e Kaufman, *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics* intenta resolver estes problemas propoñendo que as linguas crioulas son a excepción e que, dalgún modo, caen fóra dos procesos de desenvolvemento lingüístico. Coido que isto é falso. Non vexo razón ningunha para distinguir entre linguas crioulas e calquera outro tipo de linguas e creo que, polo contrario, a investigación das maneiras en que a xente se comporta en comunidades crioulas botou luz sobre varios dos problemas que trataron en xeral tanto a sociolingüística cuantitativa coma os varios tipos de sociolingüística cualitativa, etnografía da fala ou etnometodoloxía. Só por citar un exemplo desta última variedade mencionaría un libro de Roger Hewitt titulado *White Talk, Black Talk*, no que se investiga a maneira en que os rapaces crearon para si mesmos unha variedade de xamaicano co fin de dotarse dun certo tipo de identidade lingüística.

Volvendo un pouco ó tema da túa pregunta, eu penso que un debe aceptar que o entendemento dos sistemas e dos procesos lingüísticos pode ser axudado desde moi diversas direccións e un dos maiores erros de Chomsky foi sen dúbida o de reivindicar exclusividade para a aproximación dos gramáticos xenerativos. Paréceme razoable que os lingüistas que o desexen intenten todo tipo de hipóteses sobre as regras que funcionan dentro de cada lingua en particular, aínda que creo que as persoas son extremadamente intelixentes facendo uso da analoxía. Eu coido que, de feito, a construcción gramatical parécese máis a un asunto no que se trata de inventar xogos nos que cada participante pode facer de árbitro e ofrecer unha modificación das regras. Este proceso pode ser exemplificado co desenvolvemento do Tok Pisin en Papúa-Nova Guinea, do que tes numerosos exemplos no último libro de Suzanne Romaine, *Language, Education and Development.*

—Moi poucos lingüistas lle negarían hoxe a categoría de "linguas" ás variedades coñecidas como "pidgins" e "crioulos". En Galicia, sen embargo, este argumento é utilizado hoxe por unha pequena minoría da intelectualidade galega como xustificación para propoñer o portugués como a lingua escrita do galego aducindo que a fala do país é unha variedade degradada e contaminada. ¿Coida vostede que un con-

tinuum lingüístico desde o dialecto nunha parte da escala ó estándar na outra xogan contra a reaserción das variedades en contacto ou dos crioulos como linguas por dereito propio?

—Eu manteño que de feito non hai criterios lingüísticos polos que separar linguas, pois as linguas son abstraccións do comportamento dos membros dunha comunidade. O que a xente fai é crear estereotipos dun tipo ou doutro. Se ti tes un continuum desde o dialecto á lingua estándar, entón o dialecto pode ser tratado como lingua de seu, pero o certo é que ningunha lingua é lingua por dereito propio. Repito, as linguas son abstraccións feitas a partir do comportamento da xente. Estas abstraccións están formadas e remodeladas polas emocións e os sentimentos que a xente ten acerca da súa sociedade e polos estereotipos lingüísticos en que esa xente foi educada. Pódese citar o caso do crioulo da illa Mauricio. As clases altas francesas que viven na illa reclaman que o mauriciano non pode ser descrito como lingua. Se ti lles preguntas que é unha lingua, a definición que recibes é de feito o que cadra unicamente co francés. É dicir, unha lingua debe ter literatura, unha lingua debe ser discreta fronte a outras linguas, e debe ser usada por poboacións extensas, por exemplo fóra das fronteiras de Mauricio. Todo isto son simples racionalizacións da posición que eles queren defender e que queren expresar en termos lingüísticos. Se ti tomas o argumento do continuum lingüístico seriamente, entón terás que dicir "ben, non hai nada que separe o holandés do alemán, o noruegués do danés, o anglo-escocés do inglés, ou o inglés do alemán". O que hai en efecto é un continuum que vai a través dos países xermánicos que se somerxe noutro continuum que vai a través dos países latinos europeos. As chamadas linguas "discretas" como o italiano, o francés ou o español, foron modeladas por acontecementos políticos que nada teñen que ver coas propiedades lingüísticas reais desas linguas. Son o resultado do dialecto das clases dirixentes ou do dialecto usado por escritores coma Lutero ou dos feitos históricos accidentais dunha determinada comunidade política.

—O problema de como definir unha lingua foi un dos temas da súa investigación no seu libro Acts of Identity *publicado en 1985. ¿Podería desenvolver algún dos puntos referentes ós estereotipos lingüísticos dentro da súa teoría "atomística" (se me permite denominar así a súa orixinal contribución no senso en que inclúe o "individuo" como "axente" dentro da sociedade) e o tipo de marco teórico que propón para o estudio científico da lingua en contextos lingüísticos heteroxéneos?*

—Eu diría que os estereotipos lingüísticos son inherentes a cada individuo na medida en que foron socializados e aceptados por el. En realidade son os estereotipos da sociedade, e a min gustaríame que un

dos principais ingredientes do ensino fose o exame das maneiras en que os estereotipos se desenvolven dentro das nosas sociedades. Paréceme que é importante distinguir de entrada entre "estereotipos" e "modelos" baseados nunha máis científica observación e análise dos datos. Non estou suxerindo que isto poida ser feito sen unha teoría, pero o certo é que as mesmas teorías atópanse afectadas polos estereotipos do momento, por exemplo polas teorías lingüísticas dominantes, pola maneira en que a xente sente acerca da lingua, no senso en que o discutín no artigo "What is a language" (1989) publicado no volume 30 de *York Papers in Linguistics* e noutros moitos sitios. O marco teórico que propoño non é unicamente para contextos lingüisticamente heteroxéneos, senón para todo tipo de contextos, aínda que poida ser aplicado en situacións heteroxéneas.

Unha das percepcións importantes, ou se ti prefires conceptos, é o de "focalización" e "difusión". A idea é que hai situacións que poden ser descritas lingüisticamente como moi difusas —o caso de Surinam, onde existen varios *pidgins* e crioulos baseados no inglés e nas linguas amerindias con máis de dous séculos de uso do holandés—, ou como posuíndo un alto grao de focalización lingüística, no caso de comunidades que estiveron illadas durante un longo período.

Tes o caso, por exemplo, das diferentes plantacións xamaicanas no século XVIII. As plantacións estaban moi lonxe unhas doutras e o acceso entre elas era difícil, pois a illa é ademais moi montañosa. Os escravos chegaron de moi diferentes partes, primeiramente de África Occidental, nos séculos XVII e XVIII. Os traballadores ingleses, escoceses e irlandeses chegaron falando dialectos ingleses non estándares e algúns deles falando gaélico. Sobre esta considerable mestura, en dúas xeracións, parece ser que diferentes plantacións en diferentes partes de Xamaica desenvolveron variedades distintivas de uso crioulo focadas en torno ós grupos dominantes de escravos e de traballadores europeos. Vestixios desas diferencias permanecen hoxe en diferentes dialectos rexionais de crioulos. O proceso de focalización chegou máis tarde a través da intensa interacción local de escravos e inmigrantes nestas plantacións.

O que se necesita neste tipo de contextos é ter un modo coherente de conectar o coñecemento lingüístico do individuo e a maneira en que o comportamento lingüístico do individuo é motivado co que pode ser descrito para a comunidade na súa totalidade. A solución do meu modelo é a de ligar o individuo coa comunidade a través da idea de "proxección", un concepto que trato con certo vagar en *Acts of Identity*. Non é "proxección" no senso psicolóxico senón no senso "cinemático". En certa maneira, cada individuo, ó usar a lingua, proclama o tipo de persoa que é e o tipo de persoa polo que quere ser tomado, ó tempo que a resposta que teña dos demais individuos pode causar no pri-

meiro a modificación do seu comportamento, de maneira que sexa máis coma outras persoas.

—¿Pode ver vostede nos tres conceptos que acaba de esbozar algunha aplicación práctica no que concerne á planificación lingüística?

—Cando un chega ós problemas que os planificadores deben afrontar e ó uso que tales conceptos teñen para eles, eu sigo pensando que o único que un pode dicir tras examinar a planificación lingüística en diferentes partes do mundo é que un mesmo concepto significa cousas tan diferentes en contextos tan diferentes para xente e circunstancias tan diferentes que o comentario feito anteriormente acerca da dificultade de xeneralizar pode ser asumido aquí de novo. O que intentamos facer no Departamento de Lingua da Universidade de York é darlles ós nosos estudiantes, moitos dos cales van ser profesores e asesores e políticos lingüísticos en diferentes partes do mundo, os coñecementos necesarios para que presten atención ós estereotipos que a xente ten ó seu redor, así coma un entendemento máis cabal de como os sistemas lingüísticos funcionan. Dado que os sistemas lingüísticos residen na cabeza de cada individuo, o instrumento máis eficaz de levar a efecto unha boa planificación lingüística é a través do sistema educativo, empezando por educar ós educadores, é dicir, facéndolles entender a natureza das variantes, paixóns e motivos que interveñen e os estereotipos ós que eles mesmos están suxeitos. Sobre as linguas case todo o mundo ten opinións que non son doadas de cambiar. Non paga a pena tentar presentar programas de planificación lingüística a menos que haxa algunha intención de levalas á práctica de maneira efectiva. Isto significa que debe facerse moito traballo preparativo, pois aínda que soe terriblemente arrogante dicilo, non é menos certo o feito de que as máis das cousas que a xente cre acerca das linguas, da súa gramática e da corrección, en xeral non son verdade. Eu creo que os cambios teñen que facerse na teoría lingüística. Á xente que está tomando decisións sobre política lingüística, eu só lle podo dicir que cando deixei Xamaica despois de dez anos, a min parecíame que conseguira moi pouco na cuestión de educar ós políticos e ós mestres en xeral, pero agora vexo doutra forma. O clima de opinión cambiou totalmente, pois a xente que eu ensinei son agora eles mesmos mestres de xeracións futuras.

—Gustaríame volver sobre o tema da creación de identidade individual e colectiva do seu "modelo multidimensional". Se un individuo trata de identificarse lingüisticamente cun certo grupo, ¿que tipo de forzas lle parece que entran en xogo nese proceso?

—As forzas que participan nos nosos actos de identidade son moitas. Se eu trato de proxectarme a min mesmo como algo que certa-

mente non son ó grupo de xente que o é, que posúe as propiedades que eu pretendo, é posible que se decaten e que non me deixen unirme a eles. No meu *Acts of Identity*, eu referín estas forzas baixo catro tipos de restriccións.

En primeiro lugar, pode suceder que eu non estea seguro acerca da natureza precisa dos grupos ós que eu trato de identificarme na sociedade. A meirande parte da xente en Gran Bretaña posúe un grupo moi vago chamado "eles". "Eles" son a xente que fai todo o que está mal. "Eles" viñeron cortar as árbores ó cabo do camiño, ou "eles" están a facer algo que eu desaprobo totalmente. Este "eles" é un grupo moi vago para min e a dicir verdade seríame moi difícil revestilo dalgún atributo lingüístico. No outro extremo atópanse os grupos que podemos identificar máis claramente, aqueles que están ó noso arredor, empezando pola nosa propia familia. Certamente a través do comportamento, un pode demostrar que quere identificarse estreitamente coa súa familia ou apartarse dela.

O segundo grupo de forzas restrictivas é que o acceso que teñamos ós grupos que podemos identificar en torno noso pode ser limitado. Por máis que queiramos ser tomados por un flamante banqueiro, ou un membro dos yuppies máis modernos, poida que, en realidade, non teñamos a oportunidade de chegar o bastante cerca deles nin poidamos estudiar suficientemente o seu comportamento para reproducilo con suficiente perfección.

O terceiro grupo de forzas concerne ós nosos motivos, que poden ser de natureza moi diversa. É moi común que a xente sexa arrastrada nunha dirección por motivos económicos e noutra dirección polas súas lealdades culturais. Pero hai todo tipo de maneiras en que pode haber conflictos emotivos sobre a clase de identidades e lealdades que queremos proxectar.

O cuarto conxunto de restriccións é o que dicta como e ata que punto somos capaces de modificar a nosa forma de comportarnos. Como dixen, isto vai normalmente asociado coa idade. A xente encontra máis difícil cambiar o seu comportamento en canto se fai maior e de aí que a mellor idade para aprender novas linguas e a usalas correctamente sexa cando un é novo, aínda que eu creo que non se trata só dunha cuestion de idade senón, posiblemente, de cantos diferentes sistemas aprendiches a manexar cando eras novo. De maneira que estas limitacións son unha complexa mestura de forzas sociais e psicolóxicas, e é isto o que determina o éxito ou o fracaso dos nosos actos de identidade.

—Nas súas conferencias en Oxford sobre "Lingua e grupos humanos" vostede desenvolvía unha nova aproximación ó feito de que

percepcións individuais do comportamento dun grupo se convertan en propiedade dos grupos a través dos procesos que vostede describe como "reificación", "idealización", "totemización" e "institucionalización" dunha variedade lingüística. ¿Podería explicarnos un pouco estes termos e darnos algúns exemplos destes procesos?

—Podería darche moitos, pero referireiche só un ou dous. A miña intención nas conferencias de Oxford foi desenvolver unha historia da evolución das linguas. As persoas "reifican" o comportamento lingüístico dos grupos entre os que viven. Isto é evidente na maneira en que se orixinan os nomes das localidades, das tribos e das nacións. Comezan sendo un prefixo, moi a miúdo a primeira parte dunha palabra composta, prefixada pola palabra que designa a lingua ou maneira de falar, de maneira que no inglés antigo as referencias que atopamos fanse para a "englisc-gereord", isto é, para a maneira de falar dos anglos, en oposición á maneira en que falaban os saxóns. Co tempo, o composto acurtaríase en inglés: o nome do pobo convértese no nome da abstracción reificada, que acaba por ter un certo tipo de existencia autónoma. Tal idealización orixínase baixo varias influencias. Unha das máis importantes é por suposto a súa conversión en lingua escrita nos escritorios monásticos. Aparecen convencións acerca de como escribir inglés e as chamadas formas "boas" ("correctas"), as mellores maneiras de escribir o inglés e polo tanto o mellor inglés. É entón cando aparece o sentimento da lingua como tótem da tribo, o obxecto a través do que os seus membros se poden definir. Este concepto altamente "focalizado" quizais orixinado nun centro literario ou nunha corte pasa a ser a pedra de toque pola que facerse membro da tribo. É daquela, cando o sistema educativo e o sistema legal empezan a empregar esa lingua e cando aparece o sistema idealizado que acaba sendo institucionalizado a través da aprobación de leis nesa lingua e acerca desa lingua.

Entón ten lugar a redacción de descricións lingüísticas e de gramáticas, a compilación de diccionarios e vocabularios, as descricións da pronunciación correcta e a prescrición de sistemas ortográficos. Isto pódese observar de maneira clara no caso do hindí, que aparece na constitución india como unha das dúas linguas oficiais do estado. O hindí non é só hindí, senón hindí escrito no sistema "devanagari". Outro bo exemplo é o caso do basco, no que a variedade estándar ensinada nas escolas é a descrita polas gramáticas, o "batua", que é unha versión literaria baseada nos dialectos rurais e urbanos, anque moi distinta en bastantes aspectos daqueles dialectos. Estes, sen embargo, non son casos illados. Pódense atopar moitas situacións similares en moitas partes do mundo. É o caso do swahili en Tanzania, país no que a forma oficial desta lingua é a variedade descrita polos planifi-

cadores lingüísticos do Instituto de Investigación Swahili en Dar-es-Salam, que moitos falantes rurais a penas poden entender.

Moitas veces o resultado da planificación lingüística na definición de variedades é que as variedades desenvolvidas para uso na escola e para usos oficiais están moi lonxe dos dialectos que a xente fala. Hai, xa que logo, neste proceso de reificación, totemización e institucionalización un factor social inherente que influencia enormemente as formas lingüísticas reais, que case sempre resultan na aparición de novas formas literarias que son lingüisticamente distintas das dos dialectos de que se valeron os mesmos propagadores da lingua vernácula, cando empezaron.

—*Unha das súas ocupacións nos pasados anos foi a organización das* Workshops of the International Group for the Study of Language Standardization and the Study of Literacy. *¿Cales son os obxectivos deste grupo de estudios e cales son as metas que se perseguen nas súas xuntanzas desde 1986?*

—Son dúas as razóns polas que eu me obsesionei co estudio dos procesos de estandarización lingüística. A primeira razón é que eu me sentía moi pouco contento coas definicións chomskianas do "falante ideal". Era tan completamente diferente de todo aquilo que eu encontrara, que as súas ideas semellaban unha base moi pouco firme para unha teoría lingüística que puidese dar conta do tipo de linguas coas que eu traballara. Tiña polo tanto un interese ontolóxico acerca do que as linguas eran e de como evolucionaban. A segunda razón foi de orde práctica. Estaba interesado e preocupado pola educación dos nenos nos países que foran colonias británicas, especialmente nas Indias Occidentais (as Antillas) e en Malaisia (Malaia). Para traballar formei un equipo coa profesora Tabouret-Keller, que era a xefa do Departamento de Psicoloxía da Universidade Pasteur de Estrasburgo, e estaba moi interesada no bilingüismo, un tema sobre o que fixera investigación tanto nos Pirineos como na súa Alsacia nativa. O noso grupo formouse arredor do meu departamento en York e do seu departamento en Estrasburgo e de xente que traballaba en países en vías de desenvolvemento nas ex-colonias inglesas e francesas. Fomos un grupo no que cada un posuía experiencia persoal de primeira man sobre problemas de alfabetización e sobre os problemas políticos asociados con movementos en favor, por unha banda, das linguas vernáculas para o ensino, e por outra, en favor do acceso ás linguas metropolitanas para a educación e o avance económico. A primeira das nosas reunións celebrouse en 1986. Nela tentamos xuntar xente que estaba aínda a facer traballo de campo en diferentes partes do mundo para discutir estes problemas de maneira tan franca como puidesemos. Nun prin-

cipio estudiamos o tema da estandarización lingüística, en tanto que nun segundo e terceiro estadio o noso interese centrouse máis en problemas relacionados co alfabetismo. Para a nosa próxima xuntanza, que será a cuarta e terá lugar en Sèvres, decidimos preparar os capítulos dun libro que será publicado este mesmo ano baixo o título de *Vernacular Literacy Revisited*, na que tentaremos presentar tantos ángulos diferentes dos diferentes problemas como sexamos capaces. A través da publicación das nosas investigacións gustaríanos influír na maneira en que os profesores sexan ensinados no futuro e influír tamén na maneira en que os políticos sexan aconsellados. É claro para nós que non hai solucións universais para estes problemas e que unha gran parte da planificación feita no pasado tivo moi poucas posibilidades de producir ningún ben práctico.

—Vostede, profesor Le Page, foi catedrático de lingüística na Universidade de York durante moitos anos. ¿Podería ofrecernos a súa visión e avaliación da lingüística no presente, tal e como é estudiada e practicada nas universidades inglesas?

—A min gustaríame pensar que a lingüística no meu departamento goza, con relación a outros departamentos do Reino Unido, dun bo estado de saúde. No departamento temos a colaboración de especialistas lingüísticos que cobren unha boa parte das linguas europeas, africanas e asiáticas, por unha parte, e diferentes puntos de vista teóricos, por outra parte. Creo que non podo, sen embargo, defender os mesmos postulados doutros departamentos ingleses dos que teño noticia. En xeral, tenden a ser máis pequenos que o noso e a estaren dominados ou ben por xenerativistas a miúdo moi teóricos, ou por especialistas en "inglés como segunda lingua" (ou outro tipo de lingüística aplicada) ou por sociolingüistas ou especialistas con algún interese moi particular. Na Universidade de Durham, dentro do Departamento de Socioloxía, hai por exemplo unha sección moi boa de estudios sobre a xordeira que acaba de publicar un excelente diccionario da linguaxe de signos británica. Ti mesmo viches o fragmentada que está a lingüística en Oxford por varias razóns históricas, entre elas a división entre a Lingüística Románica, a Facultade de Inglés, os Orientalistas, e o resto. En Londres, a Escola de Estudios Africanos Orientais era un dos centros dominantes de lingüística na Gran Bretaña cando eu regresei en 1964, pero resentiuse polo feito de que o departamento, puramente lingüístico, estaba separado doutros departamentos como antropoloxía e historia. Eu coido que esta certa debilidade dáse hoxe non só en Inglaterra, senón tamén nos Estados Unidos como consecuencia do influxo do xenerativismo. En moitos casos é posible graduarse en lingüística sen adquirir coñecementos de fonética. O meu departamento é pola contra moi forte en

fonética e en fonoloxía firthiana, o cal coido que é boa cousa. Temos xente tan importante coma John Local e John Kelly. A lingüística en Cambridge tivo sempre unha ou dúas figuras sobranceiras, coma W. S. Allen e John Lyons, pero non existe un equipo coherente. A ese respecto, Oxford é bastante similar. A Universidade de Reading tivo un departamento forte baixo Frank Palmer, pero tendeu a desfacerse un tanto desde que el se retirou e Peter Trudgill se foi para Essex, e finalmente marchou ó estranxeiro. A Universidade de Edimburgo ten de tempo en tempo unha lingüística forte. Certamente o departamento foi moi bo con David Abercrombie. Eu diría que a lingüística da Gran Bretaña ten potencialmente unha contribución distintiva que facer a partir das ideas que J. Firth desenvolveu na Escola de Estudios Africanos e Orientais. Está levando o seu tempo, pero eu penso que foi debido a que a atención distraeuse demasiado coas propostas xenerativistas do que eles chamaban lingüística "main stream" (corrente principal) ou "main line" (liña principal). Aínda así, coido que a lingüística en Gran Bretaña está en xeral en mellor forma do que o está en Francia. Aquí sempre houbo unha forte tradición de lingüística histórica e penso que continúa con xente coma Rebecca Posner. E houbo por moito tempo unha forte tradición de dialectoloxía, como, por exemplo, a *Survey of English Dialects* da Universidade de Leeds, que se beneficiou enormemente do traballo de campo de Stanley Ellis, e do traballo similar levado a cabo en Escocia, a *Scottish Dialect Survey.* Outra das áreas nas que este país certamente se destaca é a lexicografía. Tes, por exemplo, os logros do *Oxford English Dictionary* con todos os volumes suplementarios que apareceron recentemente. Houbo así mesmo moitos avances no ensino da lingua e do inglés, e de novo aquí a Universidade de York fixo grandes progresos baixo a dirección do meu colega Eric Hawkings. Nesta área, debido en parte á explosión en demanda de profesores de lingua inglesa para o estranxeiro, a British Association of Applied Linguistics desenvolveu unha grande actividade no ensino lingüístico de métodos de investigación. Gustaríame pensar que unha das ramas máis fortes da lingüística neste país está representada polos varios aspectos do estudio social da lingua no seu contexto con xente coma os Milroys, Suzanne Romaine e Peter Trudgill e xente preparada por min mesmo. Penso que é probablemente a tendencia máis forte neste momento. Así que me gustaría pensar que no futuro o meu departamento seguirá tendo tres fortes pernas: unha de teoría lingüística de varios tipos, unha de sociolingüística e outra de psicolingüística.

—A miña última cuestión é dobre. Ás veces arguméntase que a diversidade lingüística pode ser un freo na administración e crecemento económico de países pouco desenvolvidos e que as diferencias lingüísticas son usadas normalmente como armas contra outros máis que

como medios de enriquecemento cultural. A miña pregunta é ¿que avantaxes e inconvenientes ve vostede no mantemento da diversidade lingüística? E en segundo lugar, xa para concluírmos, propoñeríalle en caso de que o desexe, esbozar as liñas dunha política lingüística para a Comunidade Europea.

—O primeiro aspecto que me gustaría resaltar é o que Joshua Fishman e mais eu intentamos facer ver nun congreso celebrado hai moitos anos, cando o goberno francés do Quebec trataba de rectificar o que vía como inxustiza social contra os franceses por parte dos canadianos anglófonos, lexislando o requirimento do uso do francés e a proscrición do inglés en moitos ámbitos, incluídos a escola e os letreiros das tendas. O que nós nos sentimos obrigados a dicir é que a lingua é un síntoma e non unha causa de inxustiza ou desavantaxe económica e social e que un non pode endereitar as causas se un se ocupa simplemente dos síntomas. Un pode soster como moito que a lingua se atopa nunha relación simbiótica cos procesos sociais, isto é, que existe un tipo de movemento oscilatorio entre as inxustizas sociais e as inxustizas lingüísticas e que estas retroalimentan a escena social perpetuando as inxustizas sociais. É dicir, a maneira en que a xente se comporta lingüisticamente é por e para o seu propio beneficio máis que por seguir os dictados de movementos políticos dun tipo ou doutro. Despois de ter dito isto, un ten que recoñecer que a lexislación de tipo draconiano tivo moito éxito tanto en Francia, ó asegurar o ensino obrigatorio e universal unicamente en francés estándar, como de maneira similar na España de Franco co castelán, ó seren proscritos o catalán, o basco e o galego con efectos sociais considerables.

Desde o punto de vista do estado, argumentouse que era esencial para a súa unidade que todo o mundo usase a mesma lingua. Non embargantes, os intentos de imposición da uniformidade lingüística teñen levado antes á "desunión" e ó puro resentimento nacionalista das minorías que á "unidade" procurada. É mesmo imaxinable que o nacionalismo das minorías non sería tan extremado se os asuntos lingüísticos non fosen tomados como plataforma sobre a que os líderes políticos puidesen posicionarse contra o estado. É difícil facer un balance do éxito da represión contra o feito da represión contraatacando.

Con respecto á visión do multilingüismo e do multiculturalismo como enriquecemento ou como rémora, eu creo que depende sobre todo da idea que un teña da economía política do seu país e do tipo de modelo económico co que un a mida.

Dunha parte, se as preferencias dun van por unha sociedade democrática e tolerante, unha sociedade liberal, o máis seguro é entón que un tamén mire a diversidade lingüística e cultural máis como avantaxe

que como inconveniente. Pola experiencia que teño de moitas culturas, o dominio de varias linguas suponse que axuda certamente a alargar a mente e ampliar os horizontes.

Por outra parte, se te pos na perspectiva que tomaron institucións como o Banco Mundial de que ter acceso ó comercio, as institucións e os sistemas de ensino internacionais é esencial para o desenvolvemento de países atrasados, e de que a mellor maneira de facelo é a través da alfabetización nunha das linguas internacionais, entón un ten que ver as sociedades multiculturais e a diversidade de linguas como algo desavantaxoso.

O certo é que canto un máis examina os casos dos chamados "países en desenvolvemento" máis se decata de que as prescricións emanadas do Banco Mundial e do Fondo Internacional para o seu desenvolvemento simplemente non funcionaron. A meirande parte dos países de África non progresan e as razóns non hai que buscalas na diversidade, senón sobre todo na enormidade da débeda contraída co mundo occidental e na maneira en que o mundo occidental impuxo nestes países africanos os conceptos occidentais de desenvolvemento, industrialización e urbanización, conceptos que seguramente son máis ca inapropiados para a súa realidade. Pode ser que mesmo ideas occidentais coma a da chamada "democracia" sexan tamén pouco apropiadas e que todos estes estereotipos teñan que ser reanalizados. Creo que un debe ser crítico cos modelos de sociedade que está a usar, sexan estes marxistas, capitalistas ou relixiosos. A verdade é que no presente non atopo sociólogos que realmente me impresionen cos modelos que nos ofrecen como sociedade. Pode ser que, aínda que Mrs. Thatcher diga que a sociedade non existe e que é simplemente unha cuestión de individuos, o que realmente nos falte sexan modelos de sociedade contra os que medir xuízos coma o do multilingüismo ou multiculturalismo. Os máis dos países hoxe camiñan cambaléandose sen grandes éxitos que anotar, van do case desastre para o desastre total dun tipo ou doutro. Sinto se estou a parecer desesperanzado con respecto ó futuro da especie humana, pero non son moi optimista sobre o que poida pasar nos próximos cen anos. Gustaríame referirche un libreto publicado recentemente pola Oxfam chamado *Africa Make or Break*, no que as estatísticas son non soamente alarmantes no que atingue ó crecemento da poboación ó sur do Sahara, senón á expansión da pobreza nos países do Corno de África. Solucións coma a da reducción da débeda polas que a Oxfam loita foron feitas pola Comisión Norte-Sur, da que Willy Brandt e Edward Heath eran membros dirixentes, hai quince anos, pero lamentablemente as súas recomendacións non foron seguidas. Os mesmos problemas están aparecendo en Europa entre as rexións máis prósperas e as menos prósperas. Todo isto non ten nada que ver con se eses países teñen

unha, dúas ou máis linguas e culturas. Non pode ser defendido que a falta de unidade sexa unha pexa para a economía de moitos países. De feito, no caso de Alemaña, foi a unificación das dúas Alemañas, o que constituíu un lastre económico. A realidade é que resulta difícil ver como é posible manter a diversidade lingüística cando existen presións económicas na dirección oposta. O resultado de boa parte da acción política no Quebec para manter o francés foi que moitas das maiores sociedades con capital dos Estados Unidos ou do Canadá anglófono retiráronse do Quebec para Ontario, e isto tivo como resultado unha maior pobreza para o Quebec. Sinto ter que dicir isto, pero ó final son os factores económicos os que deciden asuntos deste tipo.

Non me gustaría propoñer outra política lingüística para a comunidade europea que a da máis grande tolerancia e un programa educativo no que se ensine a natureza sintomática da diversidade lingüística máis que a súa natureza causativa. As tensións entre os belgas de fala holandesa e os belgas de fala francesa non están causadas en primeiro lugar polas diferencias entre as dúas linguas nin sequera por diferencias culturais, senón por factores económicos que nun tempo levaron á parte francófona que contiña as minas de carbón a ser dominantes. Agora perderon a súa dominancia porque as minas pecharon e o norte está tornándose economicamente dominante. É a estes factores realmente ós que os políticos dan forma en termos lingüísticos. Son estas cuestións as que na fin deciden o resultado. Sinto se isto está a parecer unha herexía intolerable, pero é que realmente non vexo os políticos merecentes do meu favor.

B. F. S.

Do amor por dona Inés. A traxedia de Lope de Aguirre

Hernán Neira

Di o cronista que logo de dez anos de marcha e sufrimento, dos dez mil indios que subiron polo Amazonas ata o Ecuador, só deron chegado trescentos[1]. Non conta cantos españois foron engulidos polo río ou pola selva, pero houberon ser, abofé, varios centos. A idea de Ursúa de facer o camiño á inversa, baixar no canto de subir, parecía moito máis lóxica, na medida en que se poida chamar lóxica a pretensión de descubrir, conquistar e someter as terras de El Dorado, aquelas nas que o seu rei se bañaba todos os días en ouro. A expedición Ursúa cumpre con todas as condicións de certas expedicións organizadas polos españois en América, mestura dunha orde burocrática, xerárquica e centralizada, que vén desde España, e o afán dalgúns grupos de homes por se enriquecer axiña e a calquera prezo. A expedición de Ursúa é bo exemplo do que pode chegar a producir o poder metropolitano cando os seus representantes se dispersan polas infindas terras de América degradando tanto o espírito como a propia organización estatal. Desta mantense só a forma, tanto máis rimbombante e esaxerada como desprovista de todo contido. Canta máis dispersión, máis espacio para a iniciativa individual, pero sempre, ou case sempre, como veremos, en nome do rei. E máis aínda, porque non é xa a iniciativa dun home asisado e ligado ós seus semellantes por lazos afectivos, culturais e políticos, senón dun tipo de home que algúns nin sequera consideran humano: o desesperado.

A fins de 1558, o Marqués de Cañete, virrei de Perú, encomendou a Pedro de Ursúa unha empresa tan desmesurada, tan goiesca, tan xur-

1. Vazques, Francisco e de Almesto, Pedrarias. *Jornada de Omagua y Dorado. Crónica de Lope de Aguirre.* Ed. Los Malos Tiempos, Madrid, 1986, p. 12.

dida non do soño senón do pesadelo da razón, como foi a conquista de El Dorado. Nin o marqués nin o propio Ursúa estaban exentos de sospeitas, que en certa medida foron confirmándose na expedición. Dicíase que o Marqués de Cañete, sabendo que ía ser relevado do seu posto, se preparaba para levantar o virreinato de Perú e que Ursúa era o seu home de confianza. A morte do novo virrei, ocorrida en Sevilla pouco antes de embarcar, aplacou a rebelión sen necesidade de guerras. O marqués conservou o seu posto, pero os que soñaban cun Perú baixo as súas propias mans non esqueceron os seus soños. A escasez de ouro na metrópole e a imposibilidade por parte da Coroa de sufragar os gastos da conquista, obrigaron a que esta fose financiada polo diñeiro que localmente se puidese recadar. Os reis de España atopábanse ante o paradoxo de aumentar as súas terras mediante a delegación de poderes. Ademais, enroláranse moitos conquistadores nesta empresa para non morrer de fame en España. Daquela, resultaba imposible pensar nunha empresa de conquista que non solucionase, previamente, o seu financiamento autónomo, o que acentuaba o sentimento de independencia e aumentaba a intensidade con que se vivía o feito de estar expatriado. En certa medida, todos os conquistadores son mercenarios nunha terra onde a única moeda válida é o ouro. De aí a ambigüidade da empresa de El Dorado: o marqués quere conquistar, non o ouro senón a fonte do ouro, porque era iso o que El Dorado representaba. Pero ¿con que finalidade? O que posuíra un pouco ouro posuía o requisito que a coroa esixía para lle conceder o dereito a emprender novas conquistas e administrar máis terras. Pero posuír a fonte do ouro é posuír a fonte de toda conquista e de todo dereito, é estar en condicións de pagar un exército capaz de afrontar as tropas da Coroa; o que dera conquistado El Dorado podería substraer Perú ó dominio da Coroa e converterse en rei.

A idea de partir en busca de reinos quiméricos non era nova en América. O destino de Ursúa non carece de paralelismos co de Ponce de León. Ambos os dous se sitúan no máis alto da xerarquía e posúen riquezas e gloria, sobre todo Ponce quen, logo de escoitar unha lenda indíxena, abandonou as súas terras, nada menos que a fértil illa de Porto *Rico,* na procura dun soño, que era o da fonte da xuventude. O desafortunado non atopou máis que farallóns e correntes que cando por fin lle permitiron desembarcar, en lugar de facelo en terra firme fixoo en pantanos. Descubrira A Florida, pero a penas puido gozar do seu descubrimento: poucos días máis tarde unha frecha dos seminoles acabou cos seus soños ó durmilo para sempre. En 1558 xa ninguén cre que América sexa un paraíso ou que nela se poida atopar a fonte da xuventude, e quizais por iso mesmo avivece a lenda e a esperanza de El Dorado. Pobre substituto é a riqueza fronte á xuventude, pero Ursúa,

con pouco máis de trinta anos interésase, nesa época da súa vida, máis polo diñeiro que pola vellez, da que non teme aínda a súa chegada na súa brillante e rápida carreira. Acepta, xa que logo, Ursúa a empresa que lle propón o Marqués de Cañete e, provisto cos fondos deste, percorre Perú na procura de capitais para tal empresa, e ás veces vese obrigado mesmo a ter que roubalos. Co mesmo propósito, vese obrigado a recrutar, máis por necesidade que por neglixencia, aventureiros, delincuentes que fuxían da xustiza e unha morea de indios que leva canda si como bestas de carga ou como guías. Porque non todos crían na empresa, nin en Lima, nin na serra, e nin sequera na selva: entre os nativos, ninguén pode indicar con certeza onde se atopa o rei que baña todos os días o seu corpo en ouro.

En xullo de 1559 parte Ursúa con douscentos cincuenta brancos, trescentos cincuenta indios e mais uns trescentos cabalos, pero ha ter que se deter moi axiña. Dos once navíos e numerosas xangadas poucos resisten as augas do Amazonas. Uns por mal feitos, outros por podres, varados ou atrapados nos remuíños dos que non podían saír durante horas, durante días mesmo, son abandonados no río, que daquela chamaban Marañón e, con eles, case todos os cabalos e boa parte das provisións. En setembro detéñense e, cos restos das embarcacións, constrúen tres chatas e dous bergantíns. Nun deles viaxa un personaxe moi particular e non alleo ó desastre final. Na popa, contra o parecer de todos, Ursúa embarcou a dona Inés de Atienza, "moza y muy hermosa"[2], unha "chola" ó parecer de gran beleza e da que o Gobernador non se separa. Non é a única muller, Lope de Aguirre leva a súa filla, a penas adolescente, e van outras mulleres, ben para realizar tarefas domésticas, ben para servir a dona Inés. En canto ós restantes navíos, as madeiras, ó iren absorbendo a auga, navegaban cada día máis fundidas e, pouco a pouco, eran escasos os sitios onde os homes podían atoparse secos e relativamente seguros. Relativamente, porque se ben hai indios amigos, hai outros ós que endexamais ven o seu rostro e deles só perciben, ó lonxe, as canoas, ou reciben as frechas que, desde as fragas, atravesan o aire zoando ata se deter no peito ou na malla metálica que só a algúns dos españois a calor lles permitía soportar. Relativamente tamén, porque tal vez o principal perigo non proveña dos indios, senón do interior, e non no interior físico, non da debilidade militar, senón da falta de convicción na viabilidade da empresa.

Hainos que dan en desconfiar e non sen razón. Contra o Nadal de 1559 comproban que os "indios brasiles dos que por este río saíron cara a Pirú, conforme se dixera, deran falsa relación e mentían en toda

2. *Ibidem*, p. 17.

3. *Ibidem*, p. 31.

a noticia que nos deran"[3]. No campamento o aire vaise facendo mesto, pesado, e máis aínda cando Ursúa nomea cargos, en especial un vicario ó que outorga dereito para excomungar ós que conservasen, sen orde, instrumentos ou armas útiles para facer a guerra ou para facer xangadas. Hai entre os mercenarios algúns letrados, corren rumores de que o Gobernador carece de autoridade para outorgar tales prerrogativas e que polo tanto son nulas. Hai moitos descontentos, uns pola sorte que o Gobernador lles asignou na empresa, outros polo simple cansazo ou a vontade de desertaren volvendo a Perú. Alonso de Montoya é descuberto tratando de fuxir nunha canoa e o Gobernador ponlle os ferros. Feble castigo para unha desobediencia que, multiplicada, podía poñer en perigo o éxito da expedición. A debilidade do xefe embravece os ánimos dos máis afoutados e exalta os máis apoucados. Pouco e pouco, o que nun principio era só descontento, malhumor pola dureza da xeira e o invisible do premio, foise transformando en xenreira. Mais non só as dificultades da navegación é o que ofusca os ánimos. Alí, no medio daquel río, hai quen máis que unha fuxida o que arela é tomar o poder. ¿Que poder? O da expedición, é dicir, o de El Dorado, é dicir, de Perú, porque de Perú se extraen máis riquezas das que produce España enteira. Ursúa comeza a ser detestado, quizais pola maioría. Sen embargo, o Gobernador non ten ollos para os seus homes nin para a selva e descoida e ignora o que se está a tramar:

> E dicían [de Pedro de Ursúa] que [...] dona Inés, a súa amiga [...] dalgún xeito lle fixera mudar de condición, que o tiña enmeigado, porque de moi afable e conversable que adoitaba ser con todos, volvérase algo grave e túzaro e inimigo de conversar, e comía só, que nunca antes tal fixera, e non convidaba a ninguén; fixérase amigo da soidade e mesmo se aloxaba sempre só e afastado o máis que podía da conversa do campo, e canda si a antedita dona Inés, soamente, e co fin, segundo parecía, de que ninguén lle amoucase os seus amores; e engaiolado por eles, parecía ter esquecidas as cousas de guerra e do descubrimento[4].

A partir dos tres mèses da súa partida, Ursúa, capitán de experiencia, adoito a tratar con avèntureiros como en realidade eran case todos os conquistadores, descoida ou dá en descoidar, máis que as artes militares, o goberno dos seus homes, cos que se mostra inhábil, tardío e débil. Descóbrese un segundo intento de fuxida a Perú por parte dalgúns soldados. Se xa se mostrara débil, ante o mesmo crime, con Alonso de Montoya, desta vez vaino ser aínda máis, e á súa febleza vai engadir a humillación, algo que os criminais non darán soportado. No canto de os castigar coa forca como todos pensaban que merecían,

4. *Ibidem*, p. 32.

Ursúa ponos a remar o bergantín de dona Inés. A aldraxe non podía ser maior. Soñaban con apoderarse de terras e fundar reinos. Partiron para se transformaren en príncipes e posuíren escravos e velaí están convertidos en galeotes, ou mesmo peor en servintes. Insoportable. Preferían a morte, dicían, e non tardan en falar con Fernando de Guzmán. En efecto, o criado deste fora castigado cos ferros por motivos que o cronista agocha, o que ofendía tanto máis ó seu señor que á propia víctima. Ó señor porque conforme a mentalidade feudal, ninguén senón o señor pode castigar os seus súbditos e ademais, ¿que é un señor sen o seu criado, que é un príncipe ou alguén que se cre príncipe, sen os seus súbditos? Castigando o criado de Guzmán sen consultar a este último, Ursúa pon en cuestión a orde xerárquica na que se basea a pouca autoridade que lle queda.

Para comprendermos mellor o que sucede é indispensable situar a eses douscentos cincuenta brancos, servidos por trinta indios e negros, encerrados, a maioría deles, en estreitísimas xangadas nas que navegan canda cabalos, marráns, galiñas e cans. O Gobernador e a súa amada navegan nun bergantín, pouco menos precario que as xangadas, illados na popa onde fixeran construír unha cámara, cerrada por unha esteira de cánabo, onde reinaba un colchón. A expedición avanza conforme a velocidade do río, que cada vez se volve máis lenta. O tempo parece ancorado, os días son iguais, monótonos, e non hai oportunidades para escapar, aínda que sexa monentaneamente, do abatemento; alí, no corazón de América, o transcurso das cousas adquiriu unha densidade e unha pesadez particulares[5]. De non ser polo frade e mais polo escribán, perderían toda noción do calendario. Ás veces detéñense os domingos, para celebraren a Pascua ou o Nadal, pero as súas festas carecen de sentido ó non atoparen eco ningún nos arredores. A relixión é a penas unha axuda, todos cren en Deus, pero ninguén confía nel. Constantemente tensos, a máis mínima perrencha convértese na máis grave das ofensas, hai que medir acenos e palabras, todo menos descansar[6]. O aire é pesado, irrespirable, a humidade volve todo pegañento, as picaduras de insectos infféctanse e é imposible bañarse por mor das pirañas e dos lagartos. Non hai ningunha distracción que non sexa a crítica ou a mofa dos amores do Gobernador ou a de soñar, non de noite, porque case ninguén pode durmir, senón espertos. Soñan, espertos, con ouro, pero atopan pirañas, soñan con Tenochticlán e só alcanzan a ver, non máis dunha vez por semana,

5. Werner Herzog, na súa película *Aguirre ou a cólera de Deus,* logrou, a pesar de afastarse das fontes históricas, detectar magnificamente a densidade do transcorrer que se acaparou daqueles homes.

6. Zaldueldo, de quen falaremos máis tarde, morrerá, entre outras razóns, a raíz dunha liorta orixinada por un colchón.

algunhas chozas case sempre abandonadas. Pouco ou nada tiñan antes de deixar Perú, pero existía unha esperanza. Agora, en cambio, perdida esta, séntense no inferno e saben que a única forma de saír, se é que algún día o conseguen, é continuar nel. O Gobernador, entre tanto, está ocupado, e ás veces ninguén se atreve mesmo a interromper os seus amoríos, nin sequera para o avisar de que se está a tramar unha traición. Un escravo, un negro chamado Juan,

> entendeu o día que o mataron [a Ursúa] o trato que o seu amo e os demais traían con el para o matar [ó Gobernador], e aquela tarde, case noite, un pouco antes de que viñesen a efectuar a súa traición, foi avisar ó Gobernador disto, e atopou a Pedro de Ursúa que estaba con dona Inés, e non lle puido falar[7].

Ursúa non vía, Ursúa estaba noutro mundo, no Novo Mundo, e esquecera quen eran e de onde viñan os seus compañeiros. Non son as frechas indíxenas, cos seus velenos, as que alteran o corazón e mais o cerebro de Ursúa, senón outras, invisibles, que lle envía dona Inés. Si, algo raro lle sucede, e todos din que dona Inés o ten enmeigado. Os homes sábeno, todo o mundo o sabe. E os que non o saben queren crelo ou terán necesidade de crelo para xustificar o crime cando os poucos que quedan vivos se atopen, dous anos máis tarde, ante a xustiza española.

Máis que Las Casas, é Pedro de Ursúa o primeiro hispanoamericano, alomenos mentres duran os amores e o enmeigallo de dona Inés. O Capitán, que partira para a conquista de El Dorado, esquece, ben é certo que só por momentos, pero demasiado a miúdo e cada vez momentos máis longos, cal é o seu rol. Os seus homes vense abandonados, como se o capitán non precisase máis conquistas, como se atopase xa a terra que buscaba na propia dona Inés e non necesitase nin o ouro de El Dorado nin a gloria dos conquistadores. Ursúa descobre, coa súa amiga, ós poucos, os doces praceres da felicidade e do entregarse, do "embeberse" e envolverse no corpo da súa amada como a expedición enteira se embeleca na selva americana. Sen embargo hai unha diferencia. Cando Ursúa ama, e non é que estea amando todo o día, pero calquera minuto é demasiado longo para os seus homes angustiados e impacientes nese río case inmóbil; cando Ursúa ama, dicía, é dos que non queren, como Cortés, volver, e durante ese momento esquece ata Perú, sen necesidade de destruír nin de queimar naves. Porque pouco importa a Ursúa estar en Lima ou no Amazonas, ó mando dun exército ou só no seu cabanote mentres conte con Inés. Tal vez na expedición non houbese ninguén que fose inocente, ninguén que non tivese contas coa xustiza, ninguén que non fose traidor, pero ningún cometeu traición que fose tan múltiple

7. Vazques, Francisco e de Almesto, Pedrarias. *Op. cit.*, p. 38.

nin tan violenta como a do Gobernador. Non sen certa razón se rebelan os soldados. Ursúa é traidor á confianza que o Marqués de Cañete depositara nel e, nese sentido, é traidor a España e ó seu rei. Sen xefe ou cun capitán esmirrado e sen autoridade, non só a monarquía perde a esperanza de atopar El Dorado, senón tamén a banda que decidiu ir canda o Gobernador tan só para se enriquecer coa conquista do máis rico territorio: en cada suspiro de Ursúa pola súa amada ven esmorecer os seus soños. Ursúa é tamén traidor ós traidores que, convencidos desde moi pronto de que El Dorado é unha quimera, queren volver a Perú e apoderarse del utilizando as mesmas armas e diñeiros con que o Virrei forneceu a expedición. Traidor ós leais e traidor ós traidores, a partir dese momento o destino de Ursúa está escrito: o que mudou nel non é a nacionalidade, senón o espírito, a forma de vivir en América[8]. Non é nin mellor nin peor que o resto dos españois, segue escravizando indios e segue á procura de El Dorado. Pero todo isto pasa, mentres está con dona Inés, a segundo plano: "a paisaxe desparece" e o seu propósito non é sempre, como debera, servir á Coroa conquistando e "evanxelizando". Cando está con ela non quere regresar a España nin quere quedar en América, todo perdeu importancia, menos Inés. É xustamente por ese vivir de forma inmediata, por esa desaparición de todo exotismo, de toda referencia a España ou a América, polo que Ursúa se "naturaliza" americano, como se sempre estivese aló. Ursúa non vive ben na súa xangada, pero vive en América, moito máis que os seus compañeiros, ó deixar de pensar en América e en España. Non se é americano sen esquecer previamente paisaxes, selvas e "descubrimentos". Ser americano, no caso de Ursúa, é esquecer, esquecer o esquecemento, e esquecer a guerra: simplemente vivir e deixarse levar polos amores, aínda ó prezo de ignorar a encomenda que o Virrei lle encargara. Os que non quixeron cortar o cordón que os une á Península e ó proxecto de conquista ou de enriquecerse rapidamente, non llo poden perdoar, e non llo perdoarán.

Mentres duran os seus amores, Ursúa é hispanoamericano, precisamente polo desinterese e pola desaparición da presencia xeográfica, da súa exhuberancia e do seu exotismo. Esa desaparición do exotismo é unha das características do americano auténtico e das condicións requeridas para que América poida ser vivida "naturalmente". Ursúa vive o continente como un trasfondo afastado onde non existe outro proxecto que abandonarse á vida, renunciando ás grandes empresas —conquista e "evanxelización"— pola máis difícil e a máis pracenteira de todas: os amores de dona Inés. Era o ano de 1560. Ursúa, sen ruídos, silenciosamente, sen el mesmo se decatar e sen derramar sangue, comete unha trai-

8. "Non, nós non somos indios, somos homes do seu mundo. O sangue non significa nada, a pantasma da terra móvese dentro do sangue, move o propio sangue". Williams, William Carlos. *In the America Grain*. Pinguin Books. Great Britain, 1989, p. 55.

ción aínda máis grave que a que cometerá Lope de Aguirre ó organizar o crime. Lope, asasino de Ursúa[9], levántase contra España, a que sempre ten presente; Ursúa, pola contra, dorme e esquece a súa encomenda.

Pero tampouco debemos idealizar os amores de Ursúa con dona Inés. Ursúa amosa o seu engado de amor ou máis ben o seu malamor. Se o Gobernador "era mal levado coa maior parte do campo"[10] e se procuraba a soidade, e non unicamente para rebuldar coa súa amada, senón para comer ou en calquera momento do día, é porque Inés lle daba a auga pero non lle daba o pozo. Se Ursúa está máis pendente dela que das cousas da guerra, é porque se sente menos seguro no plano amoroso que no militar. Froito do desamor, ou do mal querer de Inés, un dos homes con maior experiencia en "entradas de indios", transfórmase nun ser sen vontade, absorbido, mesmo ante a omnipresencia da paisaxe e a importancia da empresa, pola imaxe sempre esvaradiza de Inés. Aparece nel un desacougo e unha ansiedade debidas, máis que ós perigos, ó feito de que en calquera momento Inés non lle dese máis de beber. Ata tal punto está absorto nunha Inés ambigua, que necesita persuadirse constantemente da súa presencia física, mesmo ó prezo de descoidar a súa propia vida. Porque Ursúa nin está a salvo nin é feliz, pero a súa vontade está transformada e paralizada: non aumenta a garda cando un anónimo o prevén de que o queren matar e non ten folgos tampouco para tomar unha actitude clara con dona Inés. Pouco máis tarde, o primeiro de xaneiro de 1560, hano atravesar a traición as espadas e, a súa amiga, que en certo modo carece de elección pois quedar soa significaba ser violada por varios, vaise converter en amante de Zalduendo, un dos criminais.

Coñecemos o destino da rebelión. Fernado de Guzmán, gran amigo de Ursúa e traidor el mesmo, é declarado Príncipe pola asemblea de traidores. Este, sen embargo, non é máis ca un monicreque de Lope de Aguirre que, desde o comezo, logrou dirixir a asemblea e impoñer as súas convicciónns. Xenio e psicópata asemade, visonario e cego, condenado, como todo aquel que ve máis lonxe, ó insomnio e á loucura, Lope propón coroar, con moito bombo, a Guzmán[11]. Logo convénceo e convence ós homes para abandonar a inútil búsqueda de El Dorado, continuar descendendo polo Amazonas, chegar ó Océano Atlántico, gañar en Panamá o apoio dos negros en antipatía contra a Coroa (a súa rebelión fora aplastada anos antes por Ursúa), dirixirse cara ó sur e

9. Lope non o cometeu coas súas propias mans, pero está entre os que o planifican.

10. Vazques, Francisco e de Almesto, Pedrarias. *Op. cit.* p. 32.

11. "Os meus ollos non me servían para ver a luz. Pero vían na escuridade e eu quixen que non o soubese ninguén, ninguén o sabe máis ca ti. En certo modo é un castigo, Darman, igual que o insomnio". Antonio Muñoz Benítez. *Beltenebros.* Ed. Seix Barral, Barcelona, 1989, p. 233.

apoderarse de Perú, onde Guzmán, en substitución do Marqués de Cañete, sería coroado rei. Pero logo dalgunhas semanas, Guzmán, máis consciente que Lope, constata a imposibilidade de tomar Perú e decide continuar a conquista de El Dorado. Coñecendo as ambicións de Lope, convócao desde un bergantín a outro a un consello de guerra, coa finalidade de facelo entrar polo rego e axusticialo quizais alí mesmo. Lope responde que "xa non é tempo" e no canto de asistir, confisca todas as canoas para que ninguén vaia nelas desde o bergantín a avisar ó Gobernador da nova traición que se prepara. Pola noite diríxese ó outro bergantín, armado, cun grupo de homes, e mata a Guzmán, A partir dese momento Lope será o xefe indiscutido da empresa.

Tal vez Lope non sexa alleo á tradición española dos comuneiros e de certas bandas que devastaron, na época, o País Basco, onde el mesmo nacera. Os primeiros decláranse rebeldes en nome da xustiza e do bo goberno que o rei non pode garantir; os segundos, en cambio, carecen de toda convicción política. Por outra parte, para algúns americanófilos hispanos a rebelión de Lope vén sendo o primeiro antecedente da independencia de América[12]. É certo que a xenialidade psicopatolóxica de Lope ten como fin un obxectivo independentista. Sen embargo, hai dúas razóns que impiden comparalo cos patriotas do século XIX. A primeira é que o proxecto de Lope é esencialmente a toma de poder en beneficio dos que se apoderan del, e non a construcción dunha sociedade. Falta en Lope, a pesar da súa lucidez, un proxecto político, porque en política, o poder é un instrumento de goberno público, mentres que en Lope, o poder é un medio para o beneficio propio. Lope de Aguirre non é, xa que logo, un vangardista, alguén que se anticipe, Lope é un tirano impregnado de valores feudais en decadencia e de ambicións modernas aínda non suficientemente decantadas. A segunda razón que impide comparalo cos patriotas radica nos medios dos que se serve para levar a cabo o seu propósito. Lope, cos seus cincuenta anos, desesperado, véndose envellecer, dá en tolo e ignora, a pesar da evidencia, que os medios dos que dispón non gardan proporción coa empresa. ¿Como podería, un centenar de homes malnutridos e mal armados —a metade morreron "axustizados" por el mesmo, polos indios ou polas enfermidades— resistiren as tropas españolas que os nativos mesmos, donos das terras, non deran resistido.

Na xenial tolemia de Lope agroma a idea de que América pertence ós que traballaron por conquistala e ós que se esforzaron por obter as súas riquezas. Algunhas das afirmacións de Lope sobre Felipe II son xustas e hanse repetir contra os reis borbóns, con pequenos cambios,

12. Fernández, María Luísa. *Lope de Aguirre.* Texto do programa de Radio 3, Madrid, España. Emitido a fins da década de 1980.

nas proclamas previas á independencia, pero os patriotas posúen un proxecto americano, e non soamente antiespañol:

> Mira —escribe Lope—, mira Rei español, de non ser cruel para cos teus vasalos, nin ingrato, pois estando o teu pai (Carlos V) e mais ti nos reinos de Castela, sen ningunha inquedanzam déronche os teus vasalos, a costa de sangue e facenda, tantos reinos e señoríos como nestas partes tes. E mira, Rei e Señor, que non podes levar con título de Rei xusto ningún interese destas partes onde nada aventuraste, sen que primeiro os que nesa empresa traballaron e suaron co seu sangue sexan gratificados[13].

Lope pensa en América como un instrumento para atribuírse as riquezas que o rei non lle quixo dar, pensa en América en termos "económicos" cando a independencia é, ou debera ser, ante todo política. Lope ignora o que é a universalidade do Estado, feudal ou moderno, ignora o que é o ben público e pensa só en termos de interese, de beneficio, o que o levará á súa propia perdición. Lope non quere América, Lope quere ser rico, vivir e morir na gloria que sempre lle faltou. A súa motivación é esencialmente psicolóxica e a súa ambición persoal. Lonxe de agachala, lonxe de ocultar a súa desmesura e o seu rancor, compartido por moitos dos que partiron para América facer fortuna ó servicio da Coroa e que foron envellecendo en aldeas esquecidas, en interminables guerras contra os indios ou en selvas das que endexamais deron regresado, Lope converte os seus males en reivindicacións, esixindo devolucións cando na concepción da Coroa se trata de dádivas. Dádivas cada día máis mesquiñas, velaí a desgracia dos que chegaron a América demasiado tarde, porque os territorios máis ricos e principais foran xa concedidos. A diferencia doutros españois, xa non queda para Lope, o máis ambiciosos dos conquistadores, máis que terras inhabitables e quimeras por conquistar. A isto hai que engadir que Lope, tardío, obstínase, porfía e esfórzase coa desmesura e a crueldade que caracteriza todos os seus actos, en transformar en virtude o que nun principio era eiva. O coxo, o renegado, o malquerido, o esquecido pola Coroa en nome da que foi ferido, o traidor, quere volverse rei no máis rico territorio de Sudamérica[14]. Porque a Lope non lle abonda co Amazonas. Guerrear contra indios ou plebeos, poñer e sacar príncipes, sexan ou non españois, ¡iso sería menosprezarse! Só ten un medio para lavar a afronta, porque toda a súa vida foi unha afronta, e ese medio é non enfrontar, que sabe que é imposible, senón desafiar o máis poderoso rei da terra, Felipe II, na máis querida e rica das súas colo-

13. Vazques, Francisco e de Almesto, Pedrarias. *Op. cit.*, pp. 117-118.

14. "Era ese tirano Lope de Aguirre home case de cincuenta anos, moi cativo de corpo, e pouca persoa; de mal xesto, a cara pequena e chupada; os ollos, que se miraba de fite, bulíanlle no casco, especialmente cando andaba anoxado. Era de agudo e vivo enxeño para ser home sen letras". Vazques, Francisco e de Almesto, Pedrarias. *Op. cit.*, pp. 147-148.

nias: Perú. Na súa carta ó monarca español, redactada cando se sabía xa case perdido, Lope escribe:

> En vintecatro anos, lévoche feito moitos servicios en Perú en conquistas de indios, e en poboar vilas no teu servicio, especialmente en batallas e reencontros [...]. Ben creo, excelentísimo Rei e Señor, aínda que para min e mais para os meus compañeiros non teñas sido tal, senón cruel e ingrato a tan bos servicios como tes recibido de nós [...]. Avísote, Rei español, onde cumpra haxa toda xustiza e rectitude, para tan bos vasalos como nestas terras tes, aínda que eu, por non poder sufrir máis crueldades que usan estes os teus oídores, Virrei e Gobernadores, saín de feito cos meus compañeiros [...] da túa obediencia, e desnaturándonos das nosas terras, que son España, e facerche nestas partes a máis dura guerra que as nosas forzas puidesen sustentar e sufrir[15].

Lope non pode vivir América como algo natural. Para el é un instrumento de loita contra o destino, contra o infortunio e contra a súa chegada tardía a América. Porque o que desexa non é independizar Perú, senón substraelo ó dominio peninsular, facer unha afronta a Felipe II e sometelo ó seu poder persoal. Leva demasiado enraizados en si mesmo os valores feudais e mais os valores da conquista, pero degradados, para poder erixirse a si mesmo e a América como territorio autónomo. Lope sitúase, no seu afán secesionista, non en relación a América, senón en relación a España. Non lle abonda con ser independente, con vivir illado, con perderse na selva. O que el quere é *ser e ser algo*, pero algo en relación a España, e en particular a Felipe II, quen continúa sendo a medida da aristocracia que Lope quere alcanzar. Posto que Felipe II non lle concede o posto que el cre merecer, non lle queda máis remedio que vencelo, e demostrar así, non só que non ten débedas con el, senón que Lope mesmo é a fonte de todo valor, de toda aristocracia. Rebelde, si, pero rebelde con causa. Na mentalidade de Lope, e nese sentido é comuneiro, quen faltou ós valores feudais foi o propio rei por ingrato ó non retribuírlle coas mercés que el cre, ata a morte e ata a última liña da súa carta, merecer:

> [...] Fillos de fieis vasalos teus en terra vascongada, e eu rebelde ata a morte, pola túa ingratitude.
>
> Lope de Aguirre, *o Peregrino*[16]

Lope, desafiando máis que loitando contra Felipe II, segue apegado ós valores da lealdade que el e os seus homes traicionan a cotío. Lope esixe a fidelidade total, pero esqueceu que isto implica unha certa idea do ben común que se supón procura o señor para os seus súbditos. Na

15. *Ibidem*. Carta de Lope de Aguirre a Felipe II, p. 116.

16. *Ibidem*, pp. 117-123.

expedición, en cambio, el e todos saben que loitan en beneficio propio e que ninguén pode confiar en ninguén. Á máis mínima sospeita, executa a quen considera traidor, porque todo home, polo feito de existir, é traidor ó interese privado do tirano. Paranoico, Lope elimina, pouco e pouco, por simples rumores, por un simple mirarlle ou non mirarlle ós ollos como el desexa, por se divertir ou por contentar ó verdugo ávido de cadáveres, tal vez a un tercio dos seus homes. Execucións criminais e execucións suicidas. Criminais porque non ignora ninguén que abonda unha denuncia para obter a eliminación dun inimigo e dentro de pouco todos desconfían de todos. Suicidas porque os seus compañeiros son cada vez máis escasos e cada vez, xa que logo, máis imprescindibles. Unha vez chegados, logo de ter percorrido todo o Amazonas, ás costas de Venezuela, os homes convéncense de que seguir con Lope é ir cara á morte, ben por ser executado arbitrariamente, ben por debilidade militar contra as tropas reais.

Ó final, acosados, a maioría dos seus homes pasan ó campo real buscando o perdón. Ó se ver só ou máis só do que sempre estivera, Lope pide a García de Paredes, Maese de Campo do Rei, darlle tempo de se entrevistar co Gobernador para falar de "cousas que conviñan moito ó servicio de Súa Maxestade". Sen dúbida Lope, o único traidor que se recoñece traidor, estaba ó tanto de todas as traicións e dos intentos de traicións que se maquinaban en Perú. Pero ós seus mesmos homes, ansiosos de obter perdón e temendo quizais que aquel delatara os crimes de todos, "cos arcabuces que traían tiráronlle un tras outro; e ó primeiro arcabuzazo que lle deu algo alto, por riba do peito, din que dixo: 'este non é nada'"; e ó outro que lle deu no medio do peito, dixo: 'este si'"[17]. Ese luns, vintesete de novembro de 1561, con Lope, que matara a Guzmán, que á súa vez matara a Ursúa, morre o máis cobizoso e máis desafortunado ensaio de desvasalaxe, non de América, senón dos españois que vivían nela en relación ó seu propio rei. Coitado Lope, malpocado Guzmán, coitadas as súas víctimas culpables e coitadas víctimas inocentes, malpocados Ursúa e mais Inés, que puideron, quizais, ter sido felices[18].

H. N.

17. *Ibidem*, pp. 144-145.

18. Houbo outras traxedias con propósitos similares ós de Lope en América, pero ningunha con pretensións tan desmesuradas como clarividentes en relación ó trato que a Coroa daba ós conquistadores. Sen embargo, nalgúns aspectos, Lope nunca morreu. Desde entón algúns tiranos menores pretenderon, ou lograron, apoderarse dun país ou dunha rexión de América en beneficio propio. É o fenómeno do caudillismo, estraña mestura de formalismo tan burocrático e xerárquico como baleiro. Herdado dos tempos coloniais, o caudillo adoita confundir os intereses do Estado e mais os intereses persoais, todo isto na mentalidade do home que pensa, aínda hoxe, como nos tempos das monarquías absolutas. Nin Ursúa nin Lope modificaron a penas o carácter ou a cultura americanas. Sen embargo, representan dúas formas de vivir o continente e de ser americano, que en moitos aspectos seguen a se reproducir.

Eloxio da crioulidade

Xesús González Gómez

A Carme e Emilio

En 1932, en París, vía luz o único número da revista *Légitime Défense*[1], creada por un grupo de estudiantes antillanos: Étienne Lero, René Menil, Jules Monnerot. Estaban influídos polo surrealismo, os poetas negros norteamericanos e mais o marxismo. A revista proclamaba o dereito dos antillanos a unha literatura que non fose un simple plaxio da do home pálido. A eles uniuse Aimé Césaire. Este, con todo, mirábaos con prevención: eran comunistas, si, pero comunistas franceses, non comunistas negros. Levaban en si o estigma da asimilación por parte da metrópole.

Étienne Lero, nacido en 1910, morrerá en 1939. René Menil (1907) fundará con Césaire e mais a súa dona Suzanne a revista *Tropiques*, en abril de 1941; poeta, é tamén un interesante ensaísta e historiador que continúa vivo. Jules Monnerot dirixe en 1935 un único número da revista *Inquisitions*, codirixida por Tristan Tzara, Roger Caillois e Louis Aragon. Segundo Henri Béhar, prologuista da edición facsímil, a revista era o espírito da Fronte Popular en literatura. Monnerot pasa despois ó Collège de Philosophie, dirixido por Michel Leiris, Caillois e Georges Bataille. En 1945 publica un libro nunca reeditado, *La poésie moderne et le sacré*. A súa deriva política condúceo primeiro á OAS e actualmente ó grupo intelectual que apoia o Front National Français de Jean-Marie Le Pen.

1. Edición facsímil. Kraus Reprint. Liechtenstein, 1970.

Aimé Césaire, logo de abandonar *Légitime Défense*, pasa a fundar, con dous poetas negros africanos, Léopold L. Senghor e Leon G. Damas, a revista *L'étudiant noir*, en 1934. Desde as páxinas da tal revista, teorízase por vez primeira o concepto de "negritude". ¿Que é a negritude? A confusión instálase segundo sexa un ou outro quen a defina. Para Senghor é "o patrimonio cultural, os valores e, sobre todo, o espítito da civilización negroafricana". En Senghor latexa unha especie de romantismo racial e cultural no que el chama a *interioridade* do negro. Para o ex-presidente senegalés, o negro está revestido dunhas atribucións de orixe puramente racial: negro do ritmo, negro da imaxe, do conxunto, negro intuitivo, negro naturalmente humanista, etc. É dicir, en Senghor o home negro é atemporal, ahistórico, apersoal. Para el, o negro está illado das específicas circunstancias históricas e sociais que conformaron a súa realidade.

Se en Senghor a negritude é un concepto case metafísico, en Césaire é revolta, agresión, insulto, insurrección violenta, intención cósmica: "Resplandezo. Son o lume, son o mar. O mundo desfaise. Pero eu son o mundo".

Para Sartre, no limiar que lle pon á escolla de Léopold L. Senghor *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, texto recollido en *Situations* co título de *Orphée Noir*, a negritude supón un *estar no mundo* por parte do negro. Para o filósofo francés, nunha desas confusións a que tiña afeitos ós seus lectores, raza é sinónimo de clase.

Pero se o movemento se demostra andando, a negritude vai alcanzar a súa verdadeira importancia cando aparezan os primeiros libros poéticos dos autores que dela se reclaman: *Caderno dun retorno ó país natal*, de Aimé Césaire; *Chants Noires*, de Senghor; *Pigments*, de Leon G. Damas; *Coups de Pilon*, de David Diop. Estes poetas, e algúns máis que están incluídos na devandita escolla de Senghor, renovan a poesía de lingua francesa e poñen en pé os movementos antocolonialistas dos seus países.

Aimé Césaire, logo de abandonar o Partido Comunista Francés, funda o seu propio partido e é elixido alcalde de Fort-de-France, e continúa a selo. Senghor é o primeiro presidente do Senegal independente. Jacques Rabemananjara, outro dos poetas da negritude, é o primeiro presidente de Madagascar logo da independencia. A negritude é en Francia un vestido de bo ton. Nacen revistas que falan da problemática de África, dirixidas por africanos: *Présence Africaine*, *La Jeune Afrique*, etc. A negritude triunfou. Tomou a metrópole. Quérese fundir con ela. En África só é, xa, xogo de estetas. Mesmo hai un país, Haití, gobernado por François Duvalier, no que a dictadura se levanta en nome da negritude. Senghor e Rabemananjara, como representantes dos seus países, defenden a postura francesa en Alxeria. A negritude, a

mediados dos anos cincuenta, mais sobre todo nos sesenta e comezos dos setenta, non é máis que, segundo Jean Pierre Ndiaye, "unha arma do neocolonialismo que, co pretexto de promover os *valores africanos*, non para de afortalar a presencia da asistencia francesa encargada de pensar polos senegaleses. Esta pseudo-teoría da negritude encontra a súa aplicación no *socialismo africano*, receita do señor Senghor para enganar ó seu pobo, víctima da explotación neocolonialista".

Así as cousas, os novos escritores negros, africanos ou das Antillas, comezan as súas teorizacións contra a negritude. Un dos grandes escritores haitianos, René Depestre, escribe na revista *Casa de las Américas* o ensaio que enterra a vella negritude: "Problemas da identidade do home negro nas literaturas antillanas". "Hai unha negritude que considera a necesidade de superar todas as alienacións do home por medio dunha praxe revolucionaria. Hai unha negritude que vive máis intensamente a experiencia socialista que a experiencia racial... Existe tamén unha negritude irracional, reaccionaria, mística, que valoriza os seus proxectos na esfera das imposturas ideolóxicas e serve de base cultural á penetración neocolonialista nos nosos países". Depestre tiraba contra o dictador do seu país, Duvalier, e contra Senghor.

René Depestre, cando escribía o devandito artigo, vivía en Cuba, país que abandonou en 1981. O que pensa agora sobre Cuba, non é o que pensaba entón. A súa crítica a Senghor, nos anos oitenta, era máis matizada: cómpre subliñar que o réxime de Senghor, con todas as súas taras e defectos, era un réxime democrático.

A negritude morreu de morte natural, ou, mellor, fixéronlle a eutanasia, necesaria no seu caso. A fins dos anos sesenta viñeron as loitas das colonias portuguesas, a dos negros sudafricanos (aínda non acabada), a dos Panteras Negras, etc. A negritude, nada tiña que facer. Literariamente estaba esgotada. Ideoloxicamente, non deixaba de ser unha coartada do neocolonialismo, como denunciaban os africanos e os antillanos. Nos Estados Unidos, a negritude, que se podía traducir politicamente como o famoso "retorno a África", non deixaba de ser un espellismo. O movemento revolucionario negro, o Black Power, deixou tras súa toda unha restra de traicións por parte dos dirixentes e de desalento por parte dos militantes. A literatura "negra" estaba asimilada, e ben asimilada. Unhas veces porque escribían un francés mellor que os escritores da metrópole, o caso Césaire sería paradigmático; e outras por que os seus poemas e as súas novelas no eran máis que berros de protesta.

Todo parecía calmado. Ata 1989 en que tres escritores lanzan un manifesto: *Éloge de la créolite*[2]. Axiña é traducido ó inglés e publicado pola University of Virginia Charlottesville. Son os seus nomes: Jean

2. Éditions Gallimard. París, 1993. Edición bilingüe francés/inglés.

Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant. Logo da publicación de tal manifesto, dous deles, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, publican obras que gañan os premios Novembre e Goncourt. Este último en 1992 é gañado por Chamoiseau coa novela *Texaco*, da que a mediados de 1993 leva vendidos máis de trescentos mil exemplares. Confiant gañou o Novembre con *Eau de Café*, en 1991.

O manifesto non ten desperdicio. Comezan por dicir que non son nin europeos, nin asiáticos, nin africanos: "Nós proclamámonos Crioulos". Din que a negritude, da man de Aimé Césaire, do que son fillos para sempre, deu á sociedade crioula unha máis xusta consciencia dela mesma restaurándolle a súa dimensión africana. Mais, a negritude foi unha miraxe, e á ilusión europea fixo suceder a ilusión africana. Por iso o importante para a crioulidade non é mirar ó outro —ou coas meniñas do outro— senón mirarse a si mesmo. É dicir, a visión interior. Visión interior que ós antillanos lles deu Édouard Glissant. Mais esa mirada cara a si mesmo non pode facerse á maneira dos rexionalistas: cómpre revirar a visión que teñen de si mesmo para encontrar a verdadeira visión. Porque a crioulidade non é un concepto: é unha visión. Visión que é coñecemento interior de si mesmo. Visión que é o "*agregado interactivo ou transaccional* dos elementos caraíbas, europeos, africanos, asiáticos e levantinos[3] que o xugo da Historia reuniu no mesmo chan". Xa que logo, a Crioulidade "*é o mundo difractado pero recomposto*, un 'maelström' de significados nun só significante: unha Totalidade", pero unha totalidade que non se pode definir e que non se pode limitar a unha soa vía, cómpre abordala como "une question à vivre". Tamén é, a Crioulidade, "unha aniquilación da falsa universalidade, do monolingüismo e da pureza" xa que "o principio da nosa identidade é a complexidade". A crioulidade é diversa. Existe unha crioulidade antillana, unha crioulidade guaianesa, unha crioulidade brasileira, unha crioulidade africana, unha crioulidade asiática e unha crioulidade polinesia, que son diferentes entre si aínda que saíron do mesmo "maelström historique". Por iso a Crioulidade "engloba e acaba a americaneidade" xa que implica o dobre proceso: a) de adaptación dos europeos, africanos e asiáticos ó Novo Mundo; e b) de confrontación cultural entre estes pobos no seo dun mesmo espacio, que conclúe na creación dunha cultura sincrética chamada crioula.

A crioulidade é, xa que logo, multirracial e multicultural. E esa visión que é a Crioulidade debe irrigar e reforzar de xeito novo as esixencias —transitorias— para a expresión literaria das Antillas. A saber:

3. Levantino (*levantin* en francés). Ou sexa, do Oriente Medio e o Mediterráneo árabe. Xeopoliticamente, para nós, os galegos —os europeos, xa que logo— o chamado Oriente Medio é o próximo Oriente, o que pasa é que se está a usar a xerga estadounidense.

1. *O enraizamento na oralidade.* A crioulidade coñece hoxe en día aínda un modo privilexiado: a oralidade. Oralidade que non quere dicir mergullarse nun modo paseísta de nostálxico estancamento, de voltas ó pasado, senón voltar cara atrás para "restablecer esa continuidade cultural sen a que a identidade colectiva non pode afirmarse. Volver para atrás para enriquecer a nosa enunciación, integrala para superala [...] poderemos a través do matrimonio dos nosos sentidos agudizados proceder á inseminación da palabra crioula no escrito novo. *Fabricaremos unha literatura* que respecte todas as esixencias modernas da escrita enraizándose nas configuracións tradicionais da oralidade"[4].

2. *Posta ó día da memoria verdadeira.* "O que cremos que é a historia antillana non é máis que a Historia da colonización das Antillas". Os antillanos, os crioulos, son "a Palabra debaixo da escritura". A súa historia, a súa Crónica está por debaixo das datas, por debaixo dos feitos relatados, dos feitos clasificados. De aí que só o "coñecemento poético, o coñecemento artístico" poderá reanimar a súa consciencia, espertalos. Restituír a memoria verdadeira. A literatura crioula será histórica e restituirá a perpetuidade, o espacio-tempo continuo e sensibilizarase do seu pasado[5].

3. *A temática da existencia.* É dicir: "Nous faisons corps avec notre monde". Ou sexa, expulsándose da mirada do Outro, a visión interior envíanos a requerir o noso caos orixinal. Precipítanos na interrogación permanente, na ambigüidade e na dúbida. "Por esta visión, regresamos ó magma que nos caracteriza. Libéranos tamén do militantismo literario anticolonialista de modo que se nos miramos, non é xa como proxecto dunha ideoloxía a aplicar, nin en virtude dunha verdade apodíctica, nin tampouco como rexeitamento ós dudoístas, ós rexionalistas ou á Negritude [rexeitamento sobre o que se construíu a súa existencia literaria] senón polo único desexo de nos coñecer nós nos defectos, nas nosas codias e nas nosas polpas, en ríspida nueza". O que lles leva a dicir que a literatura crioula para a que traballan pon como principio "que non existe nada no noso mundo que sexa pequeno, pobre, inútil, vulgar, inapto para enriquecer un proxecto literario". Por isto, unha das misións desta escrita é "dar a ver os heroes insignificantes, os heroes anónimos, os esquecidos da crónica colonial". Pero non se trata de facer unha literatura etnográfica. Nin, xa o dixeran antes, de reivindica-

4. Na excelente novela que é *Texaco* (case cincocentas páxinas formato 14 por 21 cm. e apretada letra) a tradición oral está encarnada pola protagonista Marie-Sophie Laborieux, a protagonista da novela. Qúen a escribe, Ti Cham, alias Chamoiseau. Pero non a escribe, "márcaa". Ti Cham é "marqueur de Paroles". En crioulo "marcar un libro" é escribir, pero o *marqueur* é tamén o tambor solista.

5. Tanto Chamoiseau como Confiant teñen publicados cadanseus relatos, *Antan d'Enfance* e *Ravines du devant-jour,* nos que se narra a súa infancia. Os dous teñen un punto común: a infancia morre cando se ten conciencia do tempo.

ción social-realista, trátase de mostrar o que a través destes heroes testemuña crioulidade e humana condición.

4. *Irrupción na modernidade.* Ou sexa, parafraseando a Apollinaire, asumir a orde e a aventura. "A orde sería o que concorre ó desenvolvemento da nosa identidade, á expansión da nosa nación, á emerxencia das nosas artes e a nosa literatura: problemáticas que non son deste século pero que debemos necesariamente regular". A aventura "simbolizaría o mundo moderno e os seus avances contemporáneos dos que non é desexable excluírse co pretexto de ter que colocarnos no interior de nós mesmos". Cómpre, é necesario facelo todo e ó mesmo tempo. Non se pode escribir unha novela antillana sen coñecer todos os logros da novela contemporánea. E se ben a escrita crioula debe situarse no interior das forzas progresistas que loitan pola súa liberación (das Antillas), non pode esquecer a búsqueda dunha estética nova, sen a cal non hai arte nin menos literatura.

5. *A escolla da palabra.* "Cada vez que unha nai, crendo favorecer a adquisición da lingua francesa, rexeitou o crioulo da gorxa dun neno, este acto non foi máis que un golpe contra a imaxinación do neno, un estrañamento da súa creatividade". A lingua crioula é unha das forzas da súa expresividade. Mais a literatura crioula "de expresión crioula" terá por primeira tarefa construír esta lingua escrita, para saír da clandestinidade.

Mais a historia foi xenerosa e dotounos con outra lingua: a francesa. Lingua que eles conquistaron. Que a *habitaron.* Por iso tamén existe (ou existirá) unha literatura crioula en lingua francesa, que ten por tarefa "investir e rehabilitar a estética da nosa linguaxe". Non se trata, xa que logo, e para poñer un exemplo, de introducir palabras ou expresións crioulas no francés. Nin, tampouco, que a lingua crioula sexa idolatrada, de tal maneira que paralice a creación dos escritores crioulos en lingua francesa. A crioulidade non é monolingüe. Tampouco un multilingüísmo compartimentado: é o apetito de todas as linguas, unha vertixe polisémica. Porque vivir ó mesmo tempo a poética de todas as linguas é non só arrequentar cada unha delas, senón romper a orde habitual desas linguas, revirar as súas significacións establecidas. Esta sería unha ruptura que permitiría amplificar a audiencia dun coñecemento literario de nós mesmos.

Os autores do manifesto son conscientes dos perigos que corren, sobre todo aqueles que escriben en lingua crioula. Pode verse, desde fóra, como un encerramento en si mesmo, nunha especifidade demasiado estreita. Pero, din, dicir isto é esquecer que vivir unha crioulidade complexa é volver a vivir o mundo. Ou, para retomar unha expresión de E. Grissant[6], *todo o mundo.*

6. Glissant, E. *Le discours antillais.* Éditions du Seuil, 1981.

O seu manifesto acaba denunciando a obsesión polo Universal dos crioulos, da vella literatura das Antillas. Vello síntoma do colonizado: querer ser o que é o seu dono. A nova (por crear) literatura crioula rirase do Universal, é dicir, do aliñamento enmascarado ós valores occidentais. A Crioulidade libera do mundo antigo. Fainos martiniqueses, por iso caraíbas, xa que logo, americanos. Será crioula "a obra que, exaltando dentro da súa coherencia a diversidade das significacións, conservará esta marca que funda a súa pertinencia, calquera que sexa a maneira que se lea, o lugar cultural en que se perciba, a problemática na que se reproduza". ¿Cal é, xa que logo, esa *marca*?: "O máximo de comunicabilidade compatible coa expresión extrema dunha particularidade". Por todo iso, a Crioulidade só *subsistirá na diversidade*. Diversidade que ten de estar inscrita nun proceso integrador da diversidade do mundo. A cultura viva, e a Crioulidade aínda máis, é unha excitación permanente de desexo convivencial. "E se recomendamos ós nosos creadores a exploración das nosas particularidades é porque restablece o natural do mundo, fóra do *Mesmo* e do *Un*, e oponse á Universalidade, a oportunidade do mundo difractado pero recomposto, a harmonización consciente das diversidades preservadas: a *diversalidade*".

Nunhas dúas páxinas dedicadas nun anexo á crioulidade e á política, os autores apostan por unha federación no arquipélago caraíba, opóñense ó proceso de integración sen consulta popular dos chamados departamentos franceses de ultramar na comunidade europea e decántanse —nun futuro— en que os pobos caraíbas sexan independentes e federados por un "réxime de tipo multipartidario, multisindical e multiconfesional, en ruptura completa coas fantasmas do home providencial e do pai da nación que tanto mal fixo en numerosos países do terceiro mundo e de Europa do leste". E engaden: "non hai para nós *liberdades formais*. Todas as liberdades, a condición de que non atranquen a boa marcha da sociedade, son boas".

Eis un manifesto "diferente". Un manifesto para crear unha literatura que non existe, pois poucas pedras foron postas. Pero os autores, máis que restar, queren sumar. Ceibáronse da visión terceiro-mundista e da visión universalista. Da visión seudocomunista —na que aínda están mergullados moitos intelectuais do terceiro mundo, e do primeiro— e da visión da especificidade *per se*. Cómprelles crear unha literatura en lingua crioula. As dificultades son moitas, grandísimas. O crioulo é unha lingua que ten dous séculos. Os creadores crioulos teñen que traducir á lingua escrita unha lingua falada. Coñecen os perigos da súa aposta, antes de nada, o da artificialidade; e, tamén, o non ser entendido por ninguén. *"Kité lanno la i yé a, masoukrel! Mwen menm sé lè man kruyé', i ké fè tann sa*

mwen di'w la!"[7], ¿poden entendelo os martinicanos que falan o crioùlo e son alfabetizados en francés? Os que así falan non len e continúan a crer que a súa lingua é un "patois". ¿Que pode facer o creador en lingua crioula? De momento, á parte de militar, escriben en francés as súas obras maiores. Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant triunfaron na metrópole con grandes novelas e relatos. O primeiro nunca publicara textos creativos en crioulo. Confiant catro novelas, un libro de relatos e outro de poesía nesta lingua. O terceiro asinante do manifesto, Jean Bernabé, é autor de dous libros de lingüística e un de poesía en crioulo. As dificultades son grandes, enormes, pero non insalvables. Quizais mañá veremos unha potente literatura en lingua crioula. De momento, os escritores martinicanos, os autores deste *Eloxio da crioulidade*, están a cumprir, quizais sen querelo, o papel que noutro tempo cumpriron os máis grandes nomes da negritude: salvar a literatura en lingua francesa. Os escritores crioulos en lingua francesa —matícese que non *renegan* desta lingua, lingua que, segundo as súas propias palabras, conquistaron e habitan—, e os escritores magrebís en lingua gaulesa manteñen en alto unha literatura que a finais do século XX está mergullada na máis terrible das mediocridades.

X. G. G.

7. "Deixa a morte tranquila, ¡lurpia! Virá cando eu a chame, non antes". De *Ravines du devant-jour*, de *Confiant*.

Pensar hoxe desde Galicia

Andrés Torres Queiruga

O tema deste traballo preséntase tan rico na súa suxerencia como inaprensible na súa amplitude. Deberá proceder, xa que logo, pola vía da exploración xeral, intentando todo o máis demarcar un panorama e aventurar algunhas indicacións. E aínda que procurará manter os pés no chan, non poderá renunciar a unhas gotas de utopía: sen ela faltaría a tensión ideal que obrigue ó pensamento a romper rutinas e abrir futuro. Xa se entende, en todo caso, que todo o que vou dicir quere ser ante todo unha oferta para o diálogo e unha invitación tanto ó voso rigor crítico como á vosa fantasía creadora.

O título —restádelle, por favor, toda pretensión excesiva— vai ser tomado coma unha especie de escada que axude á reflexión e ordene o diálogo. Cada palabra do mesmo será un banzo no noso intento de subir á claridade, de xeito que os catro termos que o conforman serán as catro partes do discurso. Ben entendido que a escada é tamén rede, no senso de que cada elemento só atinxe ó seu significado na interrelación cos demais: os banzos diacrónicos forman tamén unha malla sincrónica na que os significados se contaminan enriquecéndose mutuamente. Téñase en conta, para remediar o inevitable artificio da división e, sobre todo, para fecundar unhas ideas coa presencia intencional das outras.

1. PENSAR...

A primeira palabra —banzo e elemento da trama— que se nos ofrece é nada menos que "pensar". Acode espontánea á memoria a gran pre-

---

Conferencia pronunciada o día 25 de abril de 1989, no I Simposio "Lingua, cultura e sociedade en Galicia 1989", celebrado con motivo dos 25 anos da Fundación Penzol.

gunta de Heidegger: *Was heißt denken?* "¿Que significa pensar?" Xa se comprende que non imos entrar nos seus intrincados labirintos. Pero tampouco sería bo renunciar á suxerencia fundamental da súa rica reflexión.

1.1. Pensar como apertura ó ser neste caso; ó ser de Galicia. Deixala mostrarse e falar desde a súa raíz orixinal. Tomarse tempo para a espera e para a escoita do que é e quere ser o noso país. Hai horas históricas nas que é preciso parar, deter as présas e poñer freo á improvisación e ó voluntarismo. Xusto porque nelas insta a presión do futuro, cómpre a contención do presente e mesmo a coidadosa esculca na memoria do pasado. Deter o tempo na alta quietude do pensar e no demorado espacio do diálogo, non significa de ningún modo perdelo. Otero Pedrayo ensinounos que pode ser o único xeito de cortar a vertixe do vacuo xirar "arredor de si" para centrarse por fin no fundamental. E xa Hegel ensinara que a obediencia ó real constitúe o único camiño para chegar á verdade.

Pensar, tamén, como recordo (*andenken*) e gratitude (*danken*). Pensar Galicia non consiste nun abstracto remitirse a un obxecto alleo nin, menos, un altivo condescender desde a propia autosuficiencia. Remite, máis ben, á realidade que nos sustenta e constitúe: traela ó corazón —*re-cordar*, esta valencia non lla permite a Heidegger o seu idioma— e acollela agradecidos. Os que aquí nacemos, *somos* gracias a Galicia, e nada resulta máis irritante ca certas actitudes que cren "facerlle un favor" cando traballan nela e por ela. Nese traballo está a posibilidade da nosa realización auténtica e nese compromiso ofrécesenos a nosa mellor dignidade. Non se pode ser home ou muller, se non pensando, e pensando desde a íntima e agradecida vinculación a aquilo que nos dá que pensar, porque previamente nos dá o noso ser, nos dá a nós mesmos.

1.2. Levaríanos fóra do noso propósito seguir por máis tempo a suxerencia do pensamento heideggeriano. Pero non está mal que permaneza aí coma unha aura que envolva a reflexión. E sobre todo como instancia de seriedade e compromiso.

Cando se considera así o pensamento, compréndese axiña que nada resulta máis alleo a el que a inflexión ideolóxica. Porque a ideoloxía é o oposto do pensar: no lugar de escoita fiel ó real impón a deformación e o disimulo; no canto do agradecido acoller a súa chamada e seguir a súa esixencia busca o aproveitamento egoísta, a versión comenenciuda ou o enmascaramento insolidario. É o tipo de pensamento que acaba xustificando a conversión da *res publica* en leira dos intereses privados; é o tipo de visión que ignora a competencia profesional, degradándoa en xogo de prebendas e caciquismo de favores.

Quede, xa que logo, no pórtico da nosa reflexión esta alta chamada do auténtico pensar. Na súa aparente inutilidade, constitúe o mellor marco para orientar a ollada cara ó esencial e verdadeiro.

2. ... HOXE...

Agora cómpre xa a concreción. E o seu primeiro modo vén dado polo tempo. Porque o pensar actual, educado polo cambio radical e revolucionario da Ilustración, non só descubriu a historicidade nos seus obxectos, senón tamén na propia e íntima constitución. O pensamento configúrase no tempo e modélase na historia. Non se pensaba nin o mesmo nin do mesmo xeito na antigüidade ou na Idade Media, no século XIII ou no XIX. Por iso interesa situar no seu instante preciso a nosa reflexión actual sobre Galicia. Tres eixos fundamentais poden delimitar a fasquía desta situación.

2.1. O primeiro refírese directamente ó *tempo histórico* mesmo. O noso inscríbese de modo decisivo dentro do novo ámbito aberto polo nacemento da razón práctica. Kant elevouna a título indiscutible e Hegel soubo intuír a súa transcendencia planetaria ó vela encarnada na Revolución Francesa: "Desde que o sol está no firmamento e os planetas xiran ó seu redor, nunca se vira que o home se apoiase sobre a cabeza e construíse a realidade conforme ó pensamento".

¿Que significa isto para o noso propósito? Ante todo, que pensar Galicia non pode ser xa un exercicio meramente teórico, un xogo exquisito para elites intelectuais. Na nosa altura histórica non existe *pensamento* verdadeiro se non é comprometido cos intereses reais do propio país, cos problemas concretos da propia xente. Enténdase ben. Non se trata de renunciar ó afinamento teórico nin ó rigor da investigación: non se serve a ninguén coa ignorancia ou a confusión. Tampouco se trata de reducilo todo ás puras necesidades materiais: o home realizado é moito máis ca un animal ben mantido.

O decisivo está en que, despois do descubrimento da transcendencia social do pensamento, este xa non se pode concibir helenicamente coma *theoria* duns poucos feita sobre as espaldas dos moitos, dos escravos, indiferente á súa sorte e ó seu destino. Dito máis en concreto: *hoxe e en Galicia*, non cabe planificar un pensamento, un ensino ou unha producción intelectual ás espaldas dos problemas de todos os galegos. E iso implica tanto un pensamento integral, atento á economía o mesmo ca á cultura, á política o mesmo ca ós valores, coma un pensamento solidario, preocupado polo funcionario o mesmo ca polo labrego, polo estudiante o mesmo ca polo aprendiz.

Advertencia obvia e acaso innecesaria a nivel teórico, pero tamén moi urxente na práctica, pois unha sociedade desigual e insolidaria, consumista e carencial, tende a tapala con mil recursos e a disimulala con mil máscaras (moitas delas vestidas con pel de ovella progresista).

2.2. O segundo eixo tráenos ó hoxe de Galicia. Queremos pensar un país nun punto moi concreto da súa traxectoria histórica. O que obriga a sermos conscientes da peculiar fasquía desta traxectoria e da precisa situación temporal daquel punto.

Non é este o lugar para insistir unha vez máis na tremenda distorsión da nosa historia. Unha historia excéntrica, marcada por poderes alleos ós nosos intereses, sen identificación nin respecto polo noso idioma e a nosa cultura, sen o indispensable traballo por ir elaborando reflexamente a nosa tradición e construíndo a nosa identidade. Estou cada vez máis convencido de que sen tela moi viva e tenazmente en conta non é posible comprender nin a Galicia nin a nós mesmos.

Porque esa traxectoria condiciona o noso pensamento e as nosas opcións mesmo sen que nos decatemos, por detrás da nosa conciencia. Cando un está alertado para este feito terrible, pode observar cada día os seus nefastos efectos. Non só na desidentificación sociolóxica de tantos galegos, tan significativamente manifesta nas actitudes fronte a ese *test* infalible que é o propio idioma. Opera tamén a niveis sutís pero non menos eficaces, taponando a percepción do senso máis fundamental da súa orientación.

De feito, chegou a crear unha especie de ambiente viciado no que, con toda naturalidade, o anormal se converte en normal. Tal a afirmación, non tan rara, de que *en Galicia* se corre o risco de querer impoñer o galego. Algo que se monta para moitos —despois de todas as teorías acerca da alienación— no convencemento de que o seu idioma "natural" é o castelán, porque así llo ensinaron de pequenos; non se lles ocorre mirar debaixo da superficie, para ver que tal naturalidade é unha imposición alienadora, simplemente disimulada polo tempo, o cal impide descubrir a través dos rostros inmediatos —eles si inocentes— a voz imperativa e moitas veces brutal do amo que iniciou e impuxo o proceso. (Mesmo me teñen contado —aínda que eu non son capaz de crelo— que existe unha asociación de galegos para a defensa do castelán... en Galicia).

Pode igualmente haber quen se diga aberto e progresista, sen sentir a necesidade de adoptar a liña fundamental e indispensable de todo avance auténtico: a busca da universalidade humana para todos os membros da propia comunidade, sen discriminación de ningún tipo, nin económica nin social nin idiomática. ¿Como se pode *obxecti-*

vamente ser progresista hoxe en Galicia desentendéndose da sorte dos campesiños ou mantendo fronte ás clases populares un idioma importado e que co seu falso prestixio crea unha situación desigual, inxusta e non poucas veces opresiva? Que aínda hoxe, a douscentos anos da revolución francesa e despois dos avances da socio-lingüística, haxa xente informada e intelixente que non vexa as relacións de opresión implícita e o dominio subliminal que isto implica, resulta duro de comprender.

E, sen embargo, o que cómpre é xustamente *comprender*. Porque, de feito, nos máis dos casos non se trata de malicia nin de torpeza senón dun efecto inconsciente de distorsión histórica. Non será pola inculpación nin pola agresividade como poida vir a solución, senón polo dialóxico exercicio do pensar; un pensar, iso si, situado na altura dos recursos que ofrece o propio tempo.

Porque ademais —e este quere ser outro aspecto dentro deste segundo eixo— a verdade é que o hoxe de Galicia nos sitúa nunha condición excepcionalmente favorable. Noutra ocasión teño analizado a historia galega coma unha dialéctica cuasi-hegeliana en tres fases: 1) *Galicia en si*, normal e naturalmente implantada no propio chan e cultura, que dura ata o século XV; 2) *Galicia fóra de si*, marxinada, gobernada politicamente e colonizada culturalmente desde un centro afastado e alleo, que dura ata a Ilustración; 3) *Galicia intentando ser en si e para si*, que vai crecendo a partir de entón, con puntos moi conscientes no Rexurdimento e na Xeración Nós, e que culmina co Estatuto de Autonomía, é dicir, coa nosa situación actual.

Proceso duro e aínda incerto, terrible desafío, cunha solución que acaso nunca estivo tanto nas nosas mans. En todo caso, resultaría fatal, sexa por purismo de máis ou por sensibilidade de menos, non partir deste dato novo e decisivo. Gracias á autonomía, hoxe os galegos podemos pensar Galicia en e desde ela mesma e podemos organizala desde un goberno propio. Que a situación non sexa ideal, non anula a grande sorte nin exime da enorme responsabilidade que iso supón. Abonda con situarse na perspectiva coa que nos ven os de fóra para comprendelo: hoxe Galicia é e vai ser, en grandísima medida, o que os galegos queiramos que sexa. O goberno, os partidos, as diversas institucións, os intelectuais... teñen aquí un criterio insuperable e un patrón que os xulgará sen equívoco ós ollos da historia. Pensar hoxe e aquí é pensar, de modo irrenunciable, desde a situación autonómica.

2.3. Pero queda aínda un terceiro eixo: o hoxe do mundo. Haberá que ser máis breve, limitándose a enuncialo. Pensar hoxe Galicia significa pensala en dous horizontes decisivos: o da planetización progresiva e o da incorporación a Europa.

Polo primeiro vese mergullada nun proceso inmenso e galopante: a revolución informática e tecnolóxica, o xogo tectónico dos grandes bloques políticos, o emerxer de enormes e tentaculares formacións económicas, a invasión planetaria dos medios de comunicación... Nese océano móbil, cambiante e poderoso cómpre situar a Galicia, coma un punto que non se pode pechar ós influxos, pero que tampouco se debe deixar perder nunha chata e gris uniformidade: O noso pequeno país debe ser hoxe pensado con cerebros amplos e corazóns anchos coma a terra.

Nese senso, o horizonte europeo constitúe a mediación primeira e definitoria. A incorporación a Europa está modificando todos os parámetros e cómpre unha actitude consciente da globalidade e atenta ós problemas sectoriais. A súa repercusión está a ser tan obvia e actual, que sobra insistir na necesidade absoluta de a ter en conta. As persoas preparadas nos diversos campos teñen neste momento un posto decisivo na común angueira de pensaren hoxe Galicia.

3. ... DESDE...

O parámetro temporal conflúe agora co espacial. En realidade, habería que dicir: pensar *en* e *desde* Galicia. Pero obviamente o "en" está implicado no "desde" e supón un enraizamento fundamental: o ámbito onde nos situamos, esa xeografía viva que posúe unhas dimensións, como dixera Risco, que se miden en definitiva pola grandeza do propio corazón.

3.1. O insistir no "desde" indica que este tramo da reflexión ten un carácter fondamente dinámico. Remite á conciencia dunha situación excéntrica, que non ignora as raíces pero que vive lucidamente aberta ó exterior. Algo que como tal é común a todo o humano, marcado sempre pola nota da transcendencia, é dicir, por un pulo esencial a desbordar o presente e superar o dado. Por iso todo o verdadeiramente humano se proxecta sempre máis alá de si mesmo: está onde (aínda) non está e non está (xa) onde está.

O que implica dúas consecuencias en certo modo contrapostas. A primeira, de carácter máis obxectivo, mostra a necesidade de abrirse á cultura universal, fuxindo de calquera tipo de provincianismo desentendido dos avances da cultura e dos cambios na súa sensibilidade. Desde Galicia temos que pensar coas antenas sintonizadas a todo avance, tensas cara ó ancho universo da producción intelectual.

Xunto a esta, a segunda consecuencia atende sobre todo ás repercusións subxectivas. Porque a necesaria apertura xera nesta perspectiva

unha tensión moi peculiar. Se un non quere desentenderse dos problemas da súa terra, pensar hoxe desde Galicia significa, dun xeito moi vivo e non poucas veces dramático, *pensar desde a diferencia.* Diferencia entre o que se ve, se sabe ou se coñece en sintonía co mundo, e o que aquí resulta realmente posible.

Difícil resulta xa tal sintonía, dada a ordinaria carencia de medios. Pénsese simplemente, para falar do máis elemental, nas bibliotecas. Fóra dalgúns campos, moi poucos, investigar seriamente entre nós, supón de ordinario unha longa, cara e nunca de todo satisfactoria peregrinaxe por bibliotecas alleas, acompañada no mellor dos casos por unha esgotadora caza de fotocopias. Pero aínda superado ese obstáculo, non desaparece a dificultade: o que se pensa a nivel universal ten que ser concretado a esta realidade, recortado sobre o patrón das súas posibilidades reais e das súas necesidades máis urxentes: saber coma todos, nun país que —por historia, situación e tamaño— non é coma todos.

Non pode extrañar que ás veces unha actitude consciente ou unha conciencia sensible cheguen a verse ante dilemas de moi difícil afrontamento. A polaridade entre o particular e o universal pode chegar en casos á lacerante decisión entre a fidelidade á terra ou a renuncia a posibilidades teóricas, entre o compromiso cos problemas do país ou un influxo de radio máis amplo.

Non quero dramatizar en exceso, pois nalgúns aspectos e en determinadas ocasións poden irse logrando solucións intermedias. Mais tampouco cabe ignorar que en situacións límite chega a converterse en opción inexorable de quedar na terra ou emigrar fóra dela. Non hai receitas nin creo que ninguén poida arrogarse o papel de censor moral nos casos particulares. Simplemente cómpre ser conscientes desta realidade e introducila como parámetro importante á hora de afrontar o problema común e adoptar as propias decisións.

3.2. En todo caso, non pode tratarse dunha simple lamentación, senón dunha *lucidez realista e activa* que, detectada a situación, trata de a transformar normalizándoa na medida do posible. O que significa ante todo aproveitar todos os recursos, facendo que cada un rinda ó máximo, que ningún se desentenda dos outros ou do país, e que todos colaboren ó conxunto. Neste senso queda moito que andar, pero tamén temos dereito á esperanza.

Considérense, por exemplo, os pasos dados nunha institución tan influínte como a Universidade, tanto na súa versión expresa cara ós problemas do país como na súa conexión con outras institucións: ninguén se sente satisfeito, pero o xa realizado baliza con claridade o camiño que está diante de nós. Camiño igualmente aberto para as

demais institucións educativas, culturais e investigadoras, para as academias e mesmo para as revistas.

Por outro lado, as novas posibilidades que aporta a informatización permiten a busca dunha nova eficacia. Nesa dirección a creación dunha biblioteca xeral para Galicia e a conexión informática entre as existentes é unha idea que marca futuro e que merece todo apoio. Indica ademais como a existencia dun goberno propio, cunha política cultural pensada para o país, con apoios selectivos a persoas e iniciativas, con posibilitación de contactos co estranxeiro, supón un salto cualitativo e pode incidir de modo decisivo no problema.

En última instancia e coidando que a suxerencia non quede reducida ó pobre consolo das uvas verdes, cabe aínda sinalar que a mesma pobreza da situación ten tamén as súas vantaxes. Posto que de pensar se trata, e de pensar cara ó futuro, o noso presente, polo mesmo que carece de moitas cousas, permite en casos planificar sen hipotecas, así como aproveitar a experiencia dos éxitos e fracasos alleos para non errar os camiños e optimizar os recursos. Non sempre será doado, pero non está prohibido que algunha vez resulte posible.

De calquera maneira, hai que contar co que se ten. E cando o que se ten é escaso, de nada vale resignarse. O lóxico será aproveitalo ó máximo, poñendo ó seu servicio o "esforzo do concepto". Un traballo sostido, coordinado e xeneroso de todas as instancias remediaría en medida considerable a precariedade da situación, aproximando a realidade ás aspiracións e facendo, polo tanto, menos dramática esa diferencia a que aludiamos. A fidelidade ás necesidades do propio país resultaría máis doada e, sen expoñerse demasiado ás frustracións, podería frearse a fuga de cerebros, que entre nós se dá de modo difuso pero abundante.

4. ... GALICIA

Chegamos así ó punto derradeiro, que é tamen en certo modo a meta secreta de todo o discurso. A ninguén se lle oculta que todas as anteriores reflexións estaban decididamente marcadas por ela. Non se trata certamente dunha simple mediatización, pero si de recoñecer que unha parte fundamental do propósito consiste en lograr que todo iso contribúa a pensar Galicia con acerto e eficacia. Non xa tan só pensar nela e desde ela, senón pensala a ela. E facelo así tamén como medio para nós pensarmos a nós mesmos, como individuos e como pobo, alcanzando o xusto e necesario nivel da nosa identidade.

4.1. Desde logo, pensar Galicia consiste primeiramente en coñecela, explorando o seu ser e tomando a medida dos seus recursos. Algo que

de modo case espontáneo —como nun artigo de título significativo, "Historia, cultura, economía", sinalara Piñeiro en 1968— vén facendo nos últimos tempos a nosa conciencia colectiva.

Non é casual que a historia fose a primeira disciplina que acadou obras grandes e perdurables. Xa indicamos ó comezo que indispensable resulta unha correcta memoria do noso pasado para vencer, a base de lucidez e intelixencia, a horrible distorsión que o seu decurso introduciu nos individuos e plasmou na realidade social. Nin estraña, polo mesmo, que os estudios históricos sigan avanzando en rigor, profundidade e extensión, cun claro e crecente interese por parte do público. Forma parte esencial desa dura e purificadora psicanálise que precisa a nosa conciencia.

Sobre ela montouse desde o comezo un *esforzo reflexivo* de interpretación que se afirmou de modo definitivo no traballo ensaístico da Xeración Nós e que culminou na que podemos chamar Xeración Galaxia, abríndose hoxe a un novo pluralismo. Sobre el cómpre aínda construír con tesón e rigor. Necesitamos unha comprensión realista das nosas cualidades e defectos, do noso carácter, da nosa convivencia, das nosas relacións sociais. Precisamos aclarar e afirmar os rasgos da nosa cultura, coas súas posibilidades e carencias, así como lograr a correcta situación da nosa personalidade colectiva na nova configuración de España e de Europa. Nunha palabra, estamos ante a tarefa decisiva de estructurar a nosa identidade. De que o fagamos con lucidez, competencia e responsabilidade vai depender en grandísima medida o noso futuro.

Neste plano do coñecemento obxectivo, parece claro que estamos agora na etapa caracterizada pola *exploración técnica* da realidade galega. Coñecer con precisión os recursos, planificar o territorio, organizar a economía, programar as relacións interterritoriais... velaí a tarefa. Abonda o enunciado para decatarse da súa inmensidade. Pero abonda tamén pensar na nova situación autonómica para comprender que ningunha outra tarefa resulta nin máis obvia nin máis contemporánea, nin máis urxente. Nela decídese a construcción da infraestructura sen a cal todo o demais pode vir abaixo en calquera momento.

4.2. Todo este aspecto obxectivo resulta imprescindible e fundamental. Pero só poderá ter senso se é asumido nunha subxectividade consciente e libre. Coñecermos Galicia para renacermos galegos, como en sucesión inversa soan os dous títulos de Chao Rego. Dito en termos máis abstractos: os froitos da razón teórica só poderán ser reais nunha síntese vital coa razón práctica. Ó comezo do primeiro apartado invocaba a Heidegger e aludía a Hegel para sinalar a necesidade de escoitar o real e obedecer a súa chamada. Deixade que ó comezo do último invoque a Marx, quen na introducción á súa *Crítica da Filosofía do*

Dereito de Hegel fixo aquela famosa afirmación: "Nós somos contemporáneos filosóficos do presente sen sermos contemporáneos históricos".

Referíase ós alemáns e o contexto era diferente. Pero, como dalgún modo queda xa indicado, ten unha enorme suxerencia para nós, sobre todo para as minorías existentes entre nós. Somos contemporáneos filosóficos do presente, pero a nosa sociedade non o é en moitos aspectos. Por iso sobran demasiadas veces conceptualismos teóricos, voluntarismos apresurados e purismos abstractos. De nada vale a "filosofía", se non se encarna con eficacia e realismo na colectividade. É preciso transformar e dinamizar o noso corpo social para que sinta a vibración dunha vitalidade unificada, sintonice unánime a onda dunha nova conciencia colectiva e aviveza a receptividade para a situación presente.

Pénsese que tal necesidade vale xa para o que parece máis doado: a nova dimensión técnica da mentalidade actual (permitídeme que non queira dicir sen máis "mentalidade técnica"). De nada servirá, por exemplo, criticar a resistencia dos nosos campesiños ás necesarias innovacións. Pode ser un exercicio retórico e mesmo hipócrita, se non se fai nada por crear un novo ambiente, máis acá duns hábitos meramente tradicionais e con tintes máxicos. Cousa que, como é obvio, vale igualmente para as demais actividades productivas. A presión externa e sobre todo a xeneralización da escola traballan nesa dirección. Pero imponse tamén un esforzo xeral que ninguén pode eludir: desde o goberno ós axentes sociais, pasando polos intelectuais e xornalistas, para todos se segue de aí unha obriga inescusable.

Resulta obvio que a necesidade desa "realización" faise decisivamente urxente nos dous primeiros aspectos por se referiren á mesma constitución da identidade colectiva. Só un corpo social consciente de si mesmo, suficientemente curado dos seus traumas e disposto a empuñar o seu futuro, está en disposición de aproveitar os seus recursos e reivindicar os dereitos propios. Todo traballo será pouco para insuflar nel —en nós— vida, transparencia, decisión, unidade, creatividade, visión de futuro e senso do humano. Tarefa inmensa da que, para rematar, indicarei simplemente tres puntos nodais.

4.3. Sexa a *lingua* o primeiro. Muralla china que nos divide moito máis do que podemos imaxinar. Gastar aí enerxías, renunciando a particularismos, non digamos xa a divisións suicidas, constitúe acaso a nosa máis íntima e transcendente urxencia social. Os ensinantes, a igrexa, os medios de comunicación teñen neste punto unha responsabilidade histórica, da que, por desgracia, non podemos afirmar que estean á altura.

Sexa a *democratización* efectiva o segundo punto. Foi sempre máis doado proclamar a democracia formal ca propiciar o seu exercicio real.

Á mala tradición caciquil poden unirse agora estatalismos de todo tipo, por un lado, verticalización excesiva dos partidos, por outro, complexidade real dos problemas, finalmente: en canto nos descoidamos, todo se confabula para xustificar un desprenderse do protagonismo social. De aí a precisión de fomentar todo o que sexa instancia intermedia, iniciativa popular, asociacionismo cívico, cultural e laboral. Democracia é isto: a vida da sociedade, non hipotecada senón servida polos órganos que ela mesma se dá e que deben potenciar todo o que ela pode, substituíndoa unicamente alí onde lle resulta imposible chegar.

O terceiro punto nodal podería calificarse de *humanización* da sociedade. Grandes poetas e filósofos —Rosalía non en último lugar— levan avisando á humanidade occidental que non perda o seu corazón na frialdade da técnica nin na cruel competitividade do diñeiro. Hai valores que, como dixera Castelao, non se senten na barriga, pero que son os que en definitiva fan home ó home e muller á muller. Pensar Galicia é tamén, e moi principalmente, ver o modo de subir o nivel da súa cultura, de cultivar os seus valores morais, de abrir respiro ó seu afán de transcendencia. Sen valores espirituais, no senso máis amplo, unha sociedade non ten xenerosidade para afrontar os seus traumas nin para utilizar solidariamente os seus recursos, nin para cultivar crítica e creadoramente os valores da súa tradición.

Isto vale obviamente para calquera sociedade. Por iso non está mal terminar así o noso esforzo por pensarmos Galicia: non existe mellor modo de verificar a autenticidade do enraizamento no particular que a súa apertura ó universal. Agora só cabe esperar que estas observacións, a pesar da súa inevitable deficiencia, sirvan dalgún xeito para incitar ó diálogo. Aquí entre nós e, se posible fose, no enteiro espacio da nosa sociedade.

A. T. Q.

Na apocalipse

Antón Risco

A fins do século XIX falábase das decadencias de Europa e mais de todo o Occidente. A fins deste século e milenio a postura é aínda máis radical: diagnostícase a fin das ideoloxías e, consecuentemente, das revolucións. A conclusión necesaria é a fin da historia. Trátase, pois, dun xeito abstracto, simbólico de vivir a fin do mundo, a de todos os milenios, aínda que, se un escoita a naturalistas, ecoloxistas e astrofísicos, poño por caso, terá de recoñecer que os seus vaticinios non son tan abstractos nin simbólicos, pois decote anuncian calamidades físicas arrepiantes que mesmo poden dar fin á vida no noso planeta. De aí que hai quen pense xa na posibilidade de emigrar a outros planetas. ¡E quen sabe! Quizais non tarde moito en ser perfectamente posible semellante éxodo a unha nova terra prometida agachada nalgún recuncho do universo.

1. A FIN DAS IDEOLOXÍAS

Hai anos, o político franquista Gonzalo Fernández de la Mora arriscábase xa a proclamar a fin das ideoloxías. A súa finalidade na emposta era evidenciar dese xeito a *naturalidade*, na súa inercia, do feito franquista, pois a súa ideoloxía, como é sabido, fora resolvéndose axiña en fume. Dese xeito o seu sentido viña a se identificar, alomenos para España, co do mundo mesmo e, en consecuencia, o seu reino desexábase infindo. Tampouco era unha idea ben orixinal. Antes ocorréraselle a outros con finalidades máis ou menos semellantes.

Pois ben, na nosa fin de século volven a proclamar algunhas xentes a morte das ideoloxías. O que da pé a que non poucas outras resu-

citen, mesmo aquelas que criamos máis definitivamente canceladas. Nese caso habería que falar de resurrección máis que de morte.

O que pasa en realidade nesta desencantada fin de século é que, favorecidos pola canseira e o pesimismo que hoxe aqueixa en conxunto ó intelectual, os gobernantes —fundamentalmente conservadores, xa que teñen tanto que conservar— e os seus epígonos non teñen o menor escrúpulo en actualizar con novas cargas de enerxía ideas que xa se amosaron tan perigosas como os eternos valores americanos, que recomezou a proclamar Reagan, ou os británicos desenterrados pola Margaret Thatcher, como os franceses invocados por Le Pen ou os españois de tanto saudoso.

É o que permite que un Solzhenitsin, resucitando, poño por caso, as ideas dun Joseph de Maistre, sexa considerado un gran pensador e que os que non hai tanto se chamaban en Francia "novos filósofos" fosen desde o comezo tan vellos. Como se as xentes sentisen máis ca nunca a necesidade de mercar pólizas de seguros. Polo demais, se se di que non se trata ó respecto senón de puros pretextos para encubrir intereses económicos; doadamente se responderá que esa foi sempre unha, polo menos, das funcións que desempeñaron as ideoloxías: sabido é que na súa base endexamais fallaban pulos máis elementais que as potenciaban e nutrían: é a relación que viu Marx entre estructura e superestructura.

Ocorre que as esquerdas, tras as reiteradas experiencias de poder que foron acadando neste século, víronse na obriga de facer exame de conciencia e de concluír que ningún poder é en substancia esquerdista. De aí o desnivel cada vez máis fondo que vían cavar entre ideoloxía e *praxe* política. De onde vén o desespero suicida daqueles que se enrolan en grupos terroristas fanáticos, mesmo se estes a miúdo adoecen dun nacionalismo primario e de racismo, xeralmente con tal pobreza de ideas que poden dexenerar en puro bandidismo.

Mais, por reacción, toda idea, ata a que hai pouco nos semellaba máis absurda, pode hoxe revivir con notable forza en calquera momento. Xa non se pode falar, en rigor, de ningún pensamento que fora sobrepasado ou desfasado. Así, hai uns anos nalgún estado dos EE UU volvíase falar da importancia da exemplaridade das execucións públicas dos condenados a morte de xeito que se pretendía transmitilas pola televisión. Non sei se chegaron a facelo. Tamén hai sabios que falan hoxe da importancia da herdanza xenética na súa transmisión de valores e capacidades: idea na que collía pulo a vella nobreza para manter o seu predominio social e que tan claramente desenvolve Cervantes en *La gitanilla* e en *La ilustre fregona*, e aínda máis en *La fuerza de la sangre*. Outro exemplo representaríao a crecente revalorización das medicinas paralelas, que a oficial condenaba ata onte por heterodoxas, e con iso, a reivindicación de magos e meigas.

Verdadeiramente, xa todo é posible neste eido. Polo que cada vez hai menos xente que se arrisca a afirmar algunha evidencia absoluta. Toda seguridade mental semella rematada. Mesmo resulta ben aventurado afirmar dogmaticamente que a terra é redonda —que non o é, mais se cadra resulta mañá que os sabios considérana plana—. Así que hoxe todo se pode pensar, abofé. De xeito que esta fin de século e de segundo milenio desde o nacemento de Cristo próbanos que se en técnica, na manipulación do mundo e das súas cousas temos adiantado considerablemente en liña recta, no eido ideolóxico sempre andamos abaneándonos, e por iso tanta redundancia e reincidencia. Mais ¿non pretenderá xustamente compensar a segunda a esaxeración da primeira? E hoxe moi en particular no que o chamado "choque do futuro", xerado por esa mesma vertixinosidade técnica, semella como poucas veces cargado de ameazas e esperta en nós toda sorte de inseguridades.

Aínda que tamén é certo que o esaxerado empequenecemento actual da nosa esfera —que non o é— e o estreitamento de relacións que determina entre as diferentes culturas, facilita ó mesmo tempo o desenvolvemento da tolerancia —xunto ós escepticismos e relativismos sinalados, a nova valoración lóxica da ambigüidade e mesmo da contradicción, o recoñecemento a fondo da pluralidade das civilizacións e os dereitos concedidos ás minorías— como das manifestacións de intolerancia de que nos falan a diario os xornais, por exemplo dos fundamentalismos relixiosos.

Mais a extensión e riqueza de aplicacións que vai atinxindo o sector da electrónica chega a acorar non pouco a moita xente, ó punto de erguerse na ameaza do novo milenio. Acora a posibilidade de que se convirta nunha arma poderosa para os que dominan e rexen as sociedades: gobernantes, multinacionais, mesmo os homes de ciencia. É evidente o control que poden exercer servíndose das computadoras. Pero é máis, por medio delas puidera ser que os grupos dominantes dunha comunidade se erixisen en auténticos Destinos.

Xa as xentes consultan enfervecidas a computadora caseira como quen interroga ó Oráculo de Delfos ou á Sibila Casandra a fin de coñecer o propio sino e trazar a súa vida en consecuencia. Son elas xa as máis prestixiosas casamenteiras, arranxadoras de matrimonios e de líos sentimentais, responsables de seducción.

Semellante destino pode ser moi ben programado desde o poder cun rigor, unha inflexibilidade —en suma, unha tiranía— como endexamais coñeceu o home. Sobre todo se é certo que cada vez xorden maiores problemas de exceso de poboación e de fame. Pensemos nun Hitler dono de tales medios de control de toda información. Daquela si que acadaría enteiramente sobre as conciencias o poder do doutor Mabuse de Fritz Lang.

Pola outra banda, non hai que esquecer que todos os gobernantes están tolos en maior ou en menor grao. Á forza. Se a tolería non é outra cousa que a perda do senso da realidade —é dicir, o que as colectividades consideran "realidade"—, non hai dúbida de que canta máis autoridade detente un, máis perde a conciencia daquela. E a historia próbao constantemene. ¿Que pode pensar un home ó que ninguén se arrisca a dicir non? De aí a esquizofrenia que atinxen denantes ou despois todos os mandaríns —non soamente os gobernantes, tamén os homes de ciencia e o resto— en grao proporcional ó poder que se incorporen. A esquizofrenia é a forma típica da tolemia. No seu pulo un perde o senso da súa propia identidade e da relación cos outros. Que é o que pasa cando un se fai demasiado autoritario. Non hai cousa que peor sente ó home que o mandiño. Non é, pois, soamente que o poder corrompa, senón que entolece, e se corrompe é xustamente porque entolece. Óllese arredor e verase cantos xefes de Estado cren vivir nos mundos marabillosos de Peter Pan ou de Alicia.

Certo é que os mesmos que levan o carro teñen medo ó franqueo do novo milenio e ós profundos cambios tecnolóxicos que trae consigo. Esa volta ós valores tradicionais, co seu carácter pretendidamente sacro, nos gobernos revela, sen dúbida, un xeito de conxurar o futuro con procedementos netamente relixiosos e míticos. Trátase, pois, dun poder descoñecido, o da electrónica, que todos aqueles que máis teñen que conservar teiman de se gañaren no seu favor, tornalo propicio, poñéndoo xa de entrada ó servicio das ideoloxías que coidabamos máis mediocres.

Aínda que eu, persoalmente, creo que tamén é moi necesario ese xogo contradictorio da reacción conservadora co progresismo revolucionario (por certo que o partido que rexía aínda o ano pasado o Canadá chámase progresista-conservador) para que o seu encontro e choque orixine unha área caótica, por pequena que sexa, esencialmente antidogmática que nos abra polo menos a posibilidade dunha mínima liberdade intelectual.

Lonxe, pois, de desaparecer as ideoloxías, hoxe multiplícanse e apuntan por todas partes. Moitas mesmo volven xurdir dos seus fósiles ou cinzas. O que pasa é que na actualidade semella máis difícil que hai anos imporse esta ou aquela como protagonista (malia os esforzos dos gobernos a que aludimos). Posiblemente hai unha fatiga cara á aceleración da historia, o que fai que o mosaico do mundo estea hoxe, se cadra provisoriamente, no chanzo da gran escaleira —que non sabemos se en realidade sobe sempre ou se sobe e baixa alternativamente en forma crebada ou en espiral—. De aí que a dialéctica (que implica xustamente progreso, ascenso) pareza ser substituída polo diá-

logo, como pensan moitos (xa citei unha vez a Edgar Morin con este conto)[1], o que non deixa de ser ben estimulante.

Neste panorama, falar da morte das ideoloxías significa xustamente un intento máis de sabotear este diálogo para que a xente se emancipe dunha vez de funesta teima de pensar e acomode o seu vivir ós automatismos —¿electrónicos?— de calquera mitoloxía sagrada.

2. A FIN DAS REVOLUCIÓNS

No ano 1988, Arturo Lezcano preguntoume por teléfono onde estaba eu no ano 1968. Díxenlle que andaba xa por Canadá. Falamos axiña doutras cousas, pero cando colguei decateime que el se refería, sen dúbida, ós sucesos de maio daquel ano, pois sabía que me tocaran algo de preto, un chisco, xa que coincidiron cunha viaxe da miña dona e mais eu a Francia.

Daquela aproveitaramos un vo chárter que ía a Londres, onde deberiamos coller outro avión que nos levaría a París. Mais xustamente naquel aeroporto londinense —non me lembro de cal—, cando iamos facturar a equipaxe, a empregada que ollaba os nosos billetes díxonos que non podiamos ir a París. ¿E por que non? Contestounos con toda tranquilidade: "Por culpa da revolución francesa". Abofé, desde 1789 os ingleses debrúzanse a miúdo no gran mirador penedento do Canal da Mancha para ollar abraiados a revolución que estoupa periodicamente na outra banda.

Por fin outro empregado do aeroporto, enrabexado polo problema que lle presentabamos, e xa que non podía devolvernos a Canadá, propúxonos embarcar para Bruxelas. E alá fomos noutro voo.

En Bruxelas, no mesmo aeroporto, alugamos un coche (un pequeno Volkswagen) e con el encamiñámonos a Francia. Nun pequeno restaurante belga onde nos detimos para cear, entramos en conversa cun francés duns corenta anos que viaxaba cunha señora maior. Polo que nos dixo entendimos que era un aristócrata, dono mesmo dun *château* —que lle obrigaba a pagar ben altos impostos, laiábase o home— que fuxía coa súa nai, arrepiado, da troula para que non lle guindaran a cabeza, como se cadra fixeran outrora con algún dos seus devanceiros.

Lembro que pasamos por Luxemburgo e entramos en Francia. En Alsacia todo andaba ben tranquilo, mais as xentes contaban cousas tremendas de París e aconsellábanos evitar a viaxe ó sur, que era o noso destino, concretamente Toulouse. Sobre todo cun auto matriculado no

1. Véxase o meu artigo, "As patrias" en *A trabe de ouro*. Santiago de Compostela, tomo I, ano II, 1991, xaneiro-febreiro-marzo, pp. 97-104.

estranxeiro. Dirixímonos, pois, a Estrasburgo, admirando a beleza de toda a paisaxe alsaciana e logo a desta cidade. Tampouco a situación impediu que disfrutaramos de abondo cunha magnífica *choucroute* que xantamos nun restaurante ben preto da catedral gótica, coa súa soberbia pedra rosa, que viamos desde a fiestra do restaurante, nun primeiro piso.

En Estrasburgo todo o mundo semellaba calmo, non se notaba nada. Pasamos a fronteira alemana e fomos bordeando Francia ata Suíza. Alí, dirixímonos a Xenebra, onde vivía daquela o noso amigo José Ángel Valente. Estivemos dous ou tres días na súa compaña comentando con vivo interese o que pasaba a carón, os dous, por certo, manifestando unha decidida simpatía polos estudiantes *gauchistes* e a súa esixencia da *imagination au pouvoir* (que ben lonxe ficaron de conseguir), así como cheos de carraxe contra o partido comunista francés que se mantivera ben a distancia da revolta por non crear demasiados problemas a De Gaulle, de acordo coas rigorosas consignas de Moscú, mais que logo tentou de capitalizala para si, cando non tivo máis remedio que se comprometer porque os obreiros mesturáronse cos estudiantes.

Pasamos a Italia polo magnífico porto de San Bernardo e chegamos a Turín. Daquela as noticias que viñan de Francia eran menos alarmantes, e entón pasamos a fronteira da Costa de Azur e dirixímonos directamente a Toulouse. Na capital do Languedoc había comentarios para todos os gustos, naturalmente. Para moita xente fora a manifestación alporizada dunha gran esperanza política, como noutro tempo a *Commune*, por exemplo. Unha esperanza que tamén esta vez se frustrou.

Hai máis de vinte anos que iso aconteceu e pode dicirse que, polo de agora significa a derradeira aventura esquerdista europea. Abofé, xa non voltou a haber outra de semellante audacia. Era un berro crítico contra a mesma esquerda institucionalizada, a comunista, que a partir daquela aínda se entesou ben máis. Un pulo de mocidade esixindo esa gran utopía da imaxinación ó poder, cando sabemos que todo poder se exerce por forza contra a imaxinación. Pois a suprema aspiración de toda autoridade é a propia conservación, como se entende (se non, xa non habería autoridade), polo que tenderá a ver como ameaza canto signifique cambio, aventura, invención, fantasía.

Desde aquela, a esquerda europea anda tola, sen saber que facer nin a que se agarrar. As experiencias sociodemocráticas, socialistas e comunistas convencérona de que toda revolución que triunfa tórnase contrarrevolucionaria. E que mesmo as pretendidas revoltas culturais dos gardas maoístas eran manipuladas na sombra por intereses políticos ben concretos (simples loitas de poder como nos tempos de don Álvaro de Luna ou do Conde-Duque de Olivares). Pero é máis, esa esquerda perdeu as súas bases ideolóxicas, xa que a súa doutrina máis

rigorosa, a marxista, fracasou nas súas aplicacións mesmo na súa concepción dialéctica da historia. O que non impide que teñamos que seguir ben agradecidos a Marx e ós marxistas das vantaxes sociais de que disfrutamos en boa parte dos países occidentais e que endexamais tiveramos acadado se non fose o medo que aqueles revolucionarios meteron outrora ós gobernos (medo que agora perden e de aí que queiran botar tales beneficios embaixo).

A solución actual para a esquerda europea fica estrictamente na súa solidariedade co chamado terceiro mundo e a denuncia da explotación de que é obxecto pola banda dos países industrializados. Mais iso levou a certos intelectuais franceses a se converteren ó islamismo. Velaí a derradeira revolta desa esquerda tradicionalmente tan activa e dinámica. ¿E non é un pouco excesivo este brinco do colo de Marx ó de Mahoma? Eles saberán.

Roger Garaudy é quizais un dos intelectuais que mellor simbolizan a complexa e difícil evolución da intelectualidade francesa de esquerdas no noso século, mesmo ata a caricatura e o histrionismo, o que non quita que teña certo talento. Eu trateino ben de preto, por certo, nuns días que pasamos xuntos en Montreal, no mesmo hotel e participando no mesmo congreso. Coido que foi en 1978 (dez anos despois da revolta dos estudiantes parisinos) e daquela o home era eurocomunista moi contento con Carrillo. Agora é musulmán terceiro-mundista. Mais velaí a súa longa peregrinaxe política: cristián-socialista-comunista stalinista-marxista independente-*gauchiste*-eurocomunista-neocristián de esquerdas-musulmán.

¿E se tivesen razón estes conversos? Desde a expansión do Islam no século VII, a relación do Occidente co máis achegado Oriente está definida pola guerra santa, as Cruzadas. As cales continúan, por certo, dun xeito ou outro, mesmo con alumeados que voltan a predicalas como o francés Le Pen. ¿Non será logo o mellor xeito de rematar con elas que os occidentais fosemos trocando a cruz —e xa que crebou a fouce— pola media lúa?

Certo que eu, se falamos de lúa, xa a prefiro enteira como Pierrot. Mais na súa integridade fica aínda só para os americanos, que xa a colonizaron coa súa bandeira estrelada. No que toca a Europa, é ben posible que eses intelectuais islamizados teñan unha boa visión do futuro e que dese xeito vaian acomodándose a el.

En Francia, Bélxica, España, o islamismo é xa a segunda relixión do país. Non tardará moito en pasar o mesmo en Alemaña e en Inglaterra (xa o é no que toca ós non cristiáns, coido). Nada tería, pois, de raro que no século XXI se convertese na primeira. E velaí, xa que logo, a revancha de Saladino.

Nunha novela miña traducida xa ó francés, mais aínda non publicada en galego —(*Hippogriffe*, 1992; penso que en galego hase chamar esta parte dela *O imposible Carlos (Hipogrifo II)*— considero a seguinte hipótese: un sabio musulmán que vivía no califato de Córdoba descubrira a palabra esquecida que falaban Adán e mais Eva no Paraíso, aquela que era a un tempo verba e cousa, de xeito que abondaba con falar para crear automaticamente obxectos, técnicas, o que se quixera. El decidiu entón amañar todo un universo á gloria de Alá e do seu profeta, mais para que ese universo non topara co noso causando unha terrible e definitiva catástrofe, proxectouno no futuro, de xeito que o seu destino era o de continuar o noso. E nel, entre outras cousas, ocorrería que todos os pobos irían acolléndose á lei do Corán, e mesmo habería un bo crente chamado Criso ben Colombán que con tres sinxelas naos iría á procura de novos camiños mariñáns para ligar os dous cabos do grande imperio islámico, desde as ribeiras de Europa e África ás de Asia. Mais velaí que o que pasou foi que descubriu un novo mundo con homes espidos de maneiras doces e sinxelas, que vivían de xeito ben primitivo, e os cales foron axiña convertidos á verdadeira relixión. E este continente desenvolveríase de tal xeito que, algúns séculos máis tarde, á beira dese novo mundo, ollando cara a nós, erguería se unha inmensa cidade, a Nova Damasco, ourizada de ben audaces minaretes xigantescos como endexamais se viran, e na outra beira do continente, voltas cara ás costas asiáticas, desenvolveríanse outras cidades tamén prósperas e ricas como San Mahoma e As Huríes. De xeito que este país de alén dos mares converteríase no máis poderoso do mundo.

O que pasou é que ese Destino estaba, como se entende, escrito, pechado nun libro, e que ese libro foi roubado por cristiáns. Un sabio cristián que coñecía moi ben o árabe traduciuno ó latín, mais logo xa non estaba escrito de dereita á esquerda, como ensina a lei de Alá, senón de esquerda á dereita. Así, o texto árabe ficou inutilizado, borrado, e o destino do mundo cumpriuse ó revés.

Todo se compensaría, quizais, se ese libro tan poderoso e secreto que Alá sabe quen garda —se cadra hoxe na caixa forte da Casa Branca— fose de novo traducido ó árabe. Algúns pensan que sería deste xeito xustamente como se corrompería o islamismo ata se esluír no profano como pasou co cristianismo. Segundo estes intérpretes, o individualismo occidental imporíase á fin sobre a fe relixiosa dando boa conta dela. Iso probaría que a relixión de Alá e do seu profeta é, abofé, intraducible ás nosas linguas occidentais, que elas de novo rematarían por borrala.

3. A FIN DA HISTORIA E A PROCURA DUNHA NOVA UTOPÍA

Este tipo de reflexións levan a certas xentes a proclamar a fin da historia, algunhas xa tan coñecidas que non paga a pena volver falar.

Santo Agostiño imaxinaba a fin da historia como un longo camiño que remataba na prodixiosa Cidade de Deus, pois para el esa grande aventura humana non era máis ca unha longa peregrinaxe guiada pola voz e mais a man da mesma Providencia. Pola súa banda, Hegel e despois Marx, imaxinaban semellante camiño como un debate lóxico do home consigo mesmo, cunha conclusión dialéctica que significaría o remate da historia. Fronte a eles, Nietzsche negábaa xa de entrada de certo xeito, pois afirmaba a súa periódica repetición.

Hoxe, para certa xente, é agora cando a historia está a rematar co triunfo definitivo da Revolución Francesa, a cal, polo que se ve, veu durar uns douscentos anos.

Abofé, o 14 de xullo de 1789 o pobo de París ocupou a Bastilla e pode dicirse que en 1989 foi cando esta Revolución —é dicir, a liberal— semellou triunfar en Europa. Subliñemos aínda así *semellou* ou *semella*, pois non sabemos o que pode ocorrer mañá. En todo caso ata hai ben pouco na mesma Francia (¿ata o remate da segunda guerra mundial ou ata a dimisión definitiva de Deu Gaulle?) a revolución non conseguiu estabilizarse, pois a doce Galia pasou preto deses douscentos anos en revolucións e contrarrevolucións. Nos países anglosaxóns, que a precederon no xogo da democracia, foi onde esta aparentou manterse máis solidamente, aínda que coas persecucións e intolerancias que coñecemos.

No que toca á revolución bolchevique de 1917, no seu desenvolvemento ulterior leninista-stalinista ben se ve como rematou. Non quere iso dicir, en troques, que o marxismo en si perdese toda eficacia. Gracias á súa crítica do capitalismo, a poderosa influencia que exerceu sobre a clase obreira, arrempuxándoa a se revoltar e a reclamar melloramentos das súas condicións de traballo, así como sobre a intelectualidade, os sistemas democráticos liberais foron sometidos a múltiples correccións socialistas ó longo do noso século, correccións que deron por resultado un maior sentimento de seguridade e de superiores condicións de vida nas clases medias e baixas destes países (os más desenvolvidos do Occidente, agás os EE UU, que non poden considerarse un modelo neste eido como tampouco noutros). Son apoios sociais que hoxe xustamente, como xa apuntamos, queren eliminar tantos gobernos conservadores e outros que non se avergoñan de se chamaren socialistas. Sexa o que sexa, hoxe por hoxe tense por estado social máis satisfactorio aquel que permite o máximo de liberdades de expresión e de acción política xunto coas maiores seguridades de vida.

Mais non por iso o habitante medio destes países sentirase no mellor dos mundos posibles, malia a pretendida fin da historia. É verdade que nun universo no que existe o espacio e o tempo ninguén pode pretender conseguir a felicidade absoluta. Pero iso non impide que se poida facer aínda que máis xente ca hoxe disfrute dunha maior satisfacción na súa propia pel. Por exemplo, se se atinxe a reducir a competencia entre os individuos, a ansia de dominio neles e o consumismo enfebrecido e doente.

É o que pensa, por exemplo, o biólogo francés Henri Laborit no seu libro *La nouvelle grille* (1974), que eu teño pola máis interesante obra política e sociolóxica que lin nos últimos tempos: polo menos é a que aínda abre unha positiva esperanza no marasmo escéptico actual. A crítica que fai das nosas sociedades no sentido que veño de indicar coincide coa de moita xente, pero a orixinalidade no seu caso radica en que parte dun coñecemento profundo da bioloxía.

A súa tese baséase na seguinte presunción: se na estructura dun corpo vivinte non hai unha xerarquía de valor entre as células que a compoñen, senón funcional, de acordo co rol cumprido por cada unha, o que as converte en mutuamente necesarias e complementarias, xa que a súa finalidade non é o dominio das unhas polas outras senón o mantemento daquela estructura, ¿por que un corpo social non podería funcionar do mesmo xeito, é dicir facendo que as xerarquías de valor, fundadas no dominio, fosen substituídas por funcionais baseadas na conciencia de complementaridade? A finalidade fundamental non pode ser outra que a da súa conservación. A iso engade a necesidade da autoxestión para que todos os compoñentes da sociedade sexan motivados no seu traballo e incitados á creatividade, e que o principio de poder, que é o que dirixe o noso mundo en todos os seus sistemas políticos (mais que pode na actualidade levalo ben de présa á súa destrucción), sexa substituído polo de coñecemento, ou sexa, pola pescuda do sentido do home sobre a terra. Logo expón con rigor os métodos pedagóxicos que conviría empregar ó respecto.

Desde logo iso remata por se proxectar na utopía, mais todos os grandes proxectos políticos comezaron por seren utópicos. O que pasa é que hoxe estamos máis lonxe que outrora dese cumprimento. Voltamos ó triunfo cínico do capital, da competencia encarnizada e da ansia tola de poder e dominio: velaí o perfil cortante do individualismo actual, o que quere rematar coa historia, no que calquera ética e conciencia colectiva semellan naufragaren coitadamente. Por enriba do conto, cando un pensa no tempo que cumpriu para que este mesmo individualismo chegase a se estender de tal xeito —os mesmos douscentos anos que nos separan da Revolución Francesa—, non pode menos de sorrir cara á urxencia coa que xa en 1974 falaba este honrado biólogo.

Aínda así a min atráeme verdadeiramente, confésoo sen vergoña, aínda que non chegue a crer na súa eficacia. Porque penso xustamente que todo principio moral e político humano debe fundarse loxicamente na bioloxía —téñoo escrito repetidas veces[2]—. É dicir, que o noso deber principal é o de manter en vida, e nas mellores condicións orgánicas, a nosa propia especie, así como o de facer que o maior número de individuos que a compoñen atinxan, non unha igualdade imposible hoxe por hoxe, mais si unha mínima dignidade e uns medios proporcionais en xustiza á súa función. E o camiño de chegar a iso é responsabilizando a todos na creación social polo procedemento da autoxestión e colectivizando logo, no posible, o principio de autoridade. Polo mesmo, agradezo a un científico tan eminente como Henri Laborit que me diga que bioloxicamente iso é perfectamente posible, pois así é como se organiza xustamente a estructura de cada individuo e que o único que o impide proxectalo socialmente son vellos atavismos infusos no noso inconsciente e que recollen diferentes incidencias ou etapas da nosa evolución (por exemplo, a relación de dominio que houbo de rexer as comunidades dos nosos avós primates) ou determinacións de carácter histórico-cultural que tamén arrastra o noso inconsciente. De xeito que habería que comezar porque os individuos, desde a escola, fosen adquirindo a conciencia de tales determinacións.

En todo caso a teima coa que Henri Laborit, neste libro como noutros, loita contra a agresividade e o consumismo cego e enfebrecido creado polo capital, por tecnócratas e burócratas de todo xeito para manteren o seu poder social, alíase ós berros alarmados de tantos outros científicos ben conscientes do desastre ó que corre a humanidade de non trocar o seu programa. Teño lido e oído a algúns ben eminentes que se o home segue polo mesmo camiño, a vida no seu planeta non será viable alén de cincuenta anos: co que a grande hecatombe xa ameaza ós nosos fillos. ¿Paga logo a pena ou non ser utopista?

Habería que preguntar ós deuses en que senso cumpriría escribir esta utopía —¿da esquerda para a dereita ou da dereita para a esquerda?— á fin de que se acadase. Posiblemente nos dixeran que antes de nada cumpriría tentar borrar os imperios.

Nos seus derradeiros anos, Vicente Risco —home ben máis complexo do que tenden a pensar tantos simplistas intérpretes unidireccionais— sentiuse tentado tanto pola ecoloxía —desde sempre— como polo anarquismo municipalista de Albert Camus, segundo o cal —a favor da saudade do vello estado-cidade— todo estado debería reducirse ó municipio. Xa o teño indicado varias veces, aínda que ninguén

2. Por exemplo, nas páxinas 92-94 do meu libro *Viaxes á América Latina á procura de literatura fantástica*. Edicións do Castro, Sada, 1987.

fai caso. Era xustamente nesta conclusión política na que os dous á fin nos reconciliabamos. Esa arela de estados mínimos manifestouse tamén ben denantes no neofeudalismo de Valle-Inclán —máis tribalista ca outra cousa—, en certos escritos de Baroja —pénsese en *Paradox, rey*—, en moitos escritores de ben diferentes países. Polo demais, tanto el como Otero Pedrayo, Castelao e outras xentes do grupo Nós agarimaban desde había moitos anos unha utopía achegada a esta da que hoxe quizais non estamos tan lonxe da súa realización —polo menos xa semella posible—: unha conferencia europea de pequenos estados definidos pola súa unidade cultural. Por certo que unha revista tan seria como é a británica *The Economist*, na súa edición do 11 ó 17 de setembro do ano 1993, no que festexa o seu 150 aniversario, non ten ningún escrúpulo en predicir para o ano 2150 un inmenso mercado común cubrindo todo o planeta no que estarán asociados centos de estados e, por enriba de todo, de *rexións* politicamente autónomos.

Do que se deduce que aqueles nosos mestres galegos —dos que tantos compatriotas seus rían dicíndolles "Non pasaredes de Monforte"— non estaban tan tolos como podería pensarse, polo menos non máis que os economistas británicos de hoxe. Xustamente nas universidades inglesas —todas elas ben lonxe de Monforte— estúdianse eles mesmos na actualidade —como en Nova York, en París e noutros lugares do mundo—, o que quere dicir que, neste aspecto alomenos, eles souberon escribir o destino do seu país no senso que mellor cumpría. Sería unha boa coita que agora os seus herdeiros o derramasen.

Polo demais, tendo tratado de tan preto a varios deles, sei que subscribirían con gusto o tal manifesto político fundado na bioloxía. Non, a súa Galicia proxectada non estaba tan lonxe do mundo ensoñado por Henri Laborit.

A. R.

O labirinto iugoslavo

Xulio Ríos

No momento actual, o conxunto de problemas nacionais, étnicos e de minorías que agroman no leste euroasiático presenta infinidade de aspectos e matices notablemente conflictivos e de difícil solución. Mesmo non resultaría esaxerado asegurar que incorporan un perigoso e inmenso potencial desestabilizador. Durante anos significativo expoñente dun modelo de enxeñería política aparentemente exitoso, aquel marco de relacións, vixente ata hai pouco tempo, certamente permitiu que auténticos mosaicos de pobos coexistiran en marcos estatais plurinacionais sen que se produciran graves conflictos. Pero agora, derrubado o muro de Berlín e rematada a guerra fría, volven xurdir ante os nosos ollos cunha faciana totalmente novidosa e carente da virtual inmutabilidade que predominantemente servira para caracterizalos no período inmediatamente anterior: fronteiras inestables, reivindicacións territoriais máis ou menos manifestas, tensións étnicas reais ou potenciais, conflicto bélico aberto, etc.[1]

Aquel internacionalismo baseado na convicción de que a pertenza a unha nación debía subordinarse a unha loita que non admitía máis patria que a propia clase social, que equiparaba nacionalismo e pasado na seguridade de que a medida que se construía o socialismo as particularidades nacionais irían atenuándose ata eliminarse para dar lugar a formacións sociais novas, rematou nunha sorprendente e múltiple eclosión de identidades. Unha fervenza que, en ocasións, ten o seu contrapunto lamentable na incomprensión, interesada ou non, dos que, desde

---

Unha ampla bibliografía sobre o conflicto iugoslavo pode atoparse en Sáez, Pedro, "Lecturas sobre Yugoslavia". *Papeles para la Paz*, nº 46/1992. CIP. Madrid.

1. Partal, Vicent. *O mundo desde aquí*. Edición do IGADI. Vigo, 1993, pp. 61-63.

as coordenadas antípodas, se conforman con asemellar todo nacionalismo con barbarie, atraso, negación do progreso, etc. Pero por riba de toda consideración teórica unha realidade se impón: existen comunidades históricas que perduran pese a todos os avatares resistíndose á destrucción ou á subordinación.

Como resultado dos procesos secesionistas vividos nos últimos anos no que foi Checoslovaquia, na antiga Unión Soviética e na mesma Iugoslavia, as realidades socionaturais e políticas certamente se aproximaron en moitos casos. Precisamente a través da non menos sorprendente recuperación daquel vello Estado-nación (Estado dunha nación) que na outra Europa se consideraba case ultrapasado como consecuencia da intensificación dos procesos de integración supranacional que pretendían simbolizar ante todo a plasmación dun *status* máis enriquecedor e elevado na vida das nacións e dos Estados. Pero noutros casos a adopción desta alternativa resulta imposible ou implica un elevadísimo custo. Son aqueles que non teñen doada solución por acumularen un conxunto excesivamente heteroxéneo de nacionalidades e etnias ou que abranguen a unha comunidade dividida, contigua ou non territorialmente, entre varios Estados soberanos.

Neste contexto, Iugoslavia é un exemplo, explosivo e dramático, dunha situación que obxectivamente con igual ou diferente intensidade podería ter por escenario (unha variante non totalmente descartada aínda) outros Estados europeos da zona (Hungría, Romanía, Bulgaria, e por suposto a antiga Unión Soviética, onde xa desgraciadamente constitúen unha realidade moi grave na Transcaucasia). A dimensión acadada polo conflicto que se desenvolve nos Balcáns responde non só a un amplo tratamento informativo dos medios de comunicación occidentais que a cada paso presentan testemuños dramáticos dunha época que considerabamos xa superada. A especial inmediatez das repercusións sobre a Europa comunitaria, coa que viña mantendo numerosos intercambios de todo tipo, concreta unha importante diferencia respecto doutros conflictos similares que se desenvolven no espacio ex-soviético.

1. FUNDAMENTOS E CONTRADICCIÓNS DA IUGOSLAVIA DE TITO

A complexidade da cuestión nacional en Iugoslavia debe sorprender a poucos. Lugar de encontro e de confrontación entre dous grandes imperios, o austrohúngaro e o otomano, ó longo da Historia foron moi numerosos os conflictos protagonizados polas mesmas comunidades humanas que en 1918 e a través do Reino de Serbios, Croatas e Eslovenos tentaron protagonizar o primeiro intento serio de vida en común[2].

2. Unha síntese detallada e aproximativa a esta cuestión pode obterse en Bogdan, Henry, *Histoire des pays de l'Est*, Perrin, París, 1982. pp. 197-218. Tamén en Sáez Pedro, "Las raíces históricas del conflicto yugoslavo", en *Anuario CIP* 1991-1992, pp. 187-215.

A idea iugoslava é relativamente nova. A agrupación dos eslavos do sur (etimoloxicamente Iugoslavia) nunha soa entidade estatal callou esencialmente durante o pasado século a partir da confluencia de dous movementos, o ilirismo e o panserbismo. O primeiro estaba nucleado arredor de Eslovenia e Croacia e desenvolvíase nas provincias ilirianas: Istria, Dalmacia e outros territorios, todos eles dependentes do Imperio Francés. O segundo, concibido na loita pola independencia contra o Imperio Turco, aspiraba a agrupar a todos os eslavos do Sur arredor dunha Gran Serbia[3].

A realidade mais recente, que ten a súa orixe na II Guerra Mundial, é a dun Estado federal no que coexistían recoñecida e civilizadamente dous alfabetos, tres relixións, catro linguas, cinco etnias ou nacións e seis repúblicas rodeadas por sete Estados veciños. Como non recoñecidas oficialmente pero existentes habería que considerar cando menos as seguintes minorías: eslovaca, turca, maxiar, búlgara e romena. Con dúas características engadidas que cómpre ter especialmente en conta: a predominancia da heteroxeneidade étnica na práctica totalidade do territorio (a excepción de Eslovenia e en menor grao Macedonia) e, consecuentemente, a existencia de numerosísimas e insuperables dificultades para efectuar unha delimitación clara e aceptable das fronteiras étnico-territoriais (cadro 1).

CADRO 1
DISTRIBUCIÓN DA POBOACIÓN SEGUNDO NACIONALIDADES E MINORÍAS NACIONAIS*

	Eslovenia	Croacia	Bosnia-Herzegovina	Montenegro	Serbia (soa)	Voivodina	Kosovo	Macedonia
Poboación (1988)	1.940.000	4.680.000	4.440.000	632.000	5.850.000	2.050.000	1.850.000	2.090.000
Eslovenos	1.712.000	25.000						
Croatas	56.000	3.455.000	758.000		31.000	109.000		
Serbios	42.000	532.000	1.321.000	19.000	4.865.000	1.107.000	209.000	44.000
Iugoslavos		379.000	326.000	31.000	272.000	167.000		
Húngaros		25.000				385.000		
Musulmáns			1.630.000	78.000	152.000		59.000	40.000
Montenegrinos				400.000	77.000	43.000	27.000	
Albaneses				38.000	72.000		1.227.000	377.000
Búlgaros					31.000			
Macedonios					29.000			1.279.000
Eslovacos						70.000		
Rumanos						47.000		
Turcos								87.000

* Datos de 1981
Fonte: *Atlas des peuples d'Europe Centrale*

3. Séllier, André et Jean. *Atlas des peuples d'Europe Centrale.* La Découverte, París 1991, pp. 143-166.

A estabilidade da Iugoslavia que nace das ruínas da II Guerra mundial asentaría fundamentalmente sobre tres piares que converteron este país nunha complexa e contradictoria engrenaxe, abondosa en freos e contrapesos pero que sen embargo permitiron preservar e garantir un difícil equilibrio aínda que progresivamente erosionado na súa delicada coherencia interna. Dos tres factores aludidos, dous actúan como catalizadores, como instrumentos cohesionantes e favorecedores do mantemento da unidade, mentres que o último actuaría nun senso declaradamente contrario. Naturalmente aludo ás circunstancias internas. Existiría sen embargo un cuarto factor, de índole exterior, que é igualmente decisivo: a división de Europa en bloques enfrontados favoreceu o escurecemento de numerosas tensións interiores concedendo un indubidable protagonismo a Iugoslavia como "terceira vía" e líder dun movemento mundial a favor do non alineamento. A desaparición deste factor na evolución recente das relacións internacionais facilitou a eclosión dun problema que, sen embargo, obedece a causas primordialmente internas.

Os dous elementos catalizadores son os seguintes:

a) Un fundamento de carácter persoal: a figura de Josip Broz Tito. O mariscal, de nai eslovena e pai croata, soubo capitalizar a favor da integración o seu enorme prestixio persoal acumulado non só durante a guerra contra a ocupación nazi senón tamén na defensa orgullosa dun certo nacionalismo iugoslavo fronte ás ambicións hexemonistas de Stalin. Tito, que a diferencia dos líderes doutros países de Europa oriental gañou a guerra a pulso sen axuda decisiva dos soviéticos, soñaba cunha federación eslava e balcánica que incluíse mesmo a Bulgaria (Stalin sempre se opuxo a este propósito)[4]. Era firme partidario da idea iugoslava e soubo dar sentido integrador ás inquedanzas e aspiracións das diferentes comunidades nacionais nun período histórico abondoso en dificultades pero tamén en entusiasmo popular, en esperanzas económicas, e no que podía sentirse arroupado por unha elevada reputación internacional. A morte do mariscal en 1980 foi un duro golpe para a pervivencia da idea iugoslava e veu significar na práctica o principio do fin da Federación.

b) Como segundo elemento aglutinante procedería destacar o modelo de socialismo autoxestionario. Efectivamente, despois dun breve período (1945-47) no que Belgrado optou pola aplicación das receitas elaboradas en Moscova para toda a orbe socialista, a ruptura con Stalin en 1948 obrígalles a definir un camiño propio e diferente, a configurar un sistema económico único que había percorrer as inexplo-

4. Thomas, Hugh. *Paz Armada.* Grijalbo, 1986, pp. 303-316.

radas fronteiras que separaban o socialismo e o capitalismo[5]. En semellante conxuntura internacional, a configuración dun modelo de socialismo diferente ó socialismo de estado que lideraba a URSS e á súa vez afastado do modelo capitalista de desenvolvemento, levaba consigo unha indiscutible carga nacionalista e permitía un significativo nivel de galvanización social ó redor de tal proxecto.

A posteriori recoñécese que orixinariamente as diferencias fundamentais con Stalin non eran de orde ideolóxica. Resultaban simplemente da negativa de Tito a someterse á hexemonía de Moscova. En realidade viña a ser a gota que colmaba un vaso que se fora enchendo rapidamente nos últimos anos (discrepancias sobre o regreso do rei Pedro, a purga sufrida polos comunistas iugoslavos antes da guerra —en tempos de Milan Gorkic—, a falta de receptividade do Kremlin respecto das demandas territoriais formuladas por Tito a propósito de Austria e Italia, etc). Só máis tarde aquelas diferencias se revestiron de ideoloxía buscando unha lexitimación do modelo a partir da esaxeración das diferencias co prototipo soviético[6]. Todo isto permitiría incrementar o nivel de autoidentificación "nacional".

c) O último elemento é o federalismo. A diferencia doutros países autodenominados socialistas, en Iugoslavia o federalismo foi real e operativo, concretándose nun nivel de descentralización económica, administrativa e política de indiscutible relevo practicamente desde os primeiros momentos (1951). Precisamente este factor, inevitable na complexa configuración nacional de Iugoslavia, remataría por facer inaplicable o modelo soviético aínda que non se deran desavenencias de familia. A Constitución de 1974 introduciu a figura da Presidencia colectiva e do Portavoz rotatorio, a paridade da representación das diferentes Repúblicas e instituíu un *status* case republicano para as dúas rexións autónomas de Serbia, Voivodina e Kosovo. O contrapeso desta situación, na que poderían identificarse algúns dos xermolos da inevitable ruptura posterior, viña determinado pola existencia de dous elementos vertebradores que exercían a súa función con carácter naturalmente monopolista: o Exército Popular e a Liga dos Comunistas Iugoslavos.

5. Para unha aproximación ás diferentes reformas aplicadas na economía iugoslava vid. Vara Miranda, María Jesús, "La autogestión yugoslava en crisis" en *Cuadernos del Este* nº 3, CEPE, Madrid, 1991, pp. 117-126. Tamén en Horvat, Branko: "Caprichos de la economía yugoslava" Cuadernos del Este nº 5, Madrid 1992. No mesmo número, Vanek Jaroslav, *La economía autoogestionada yugoslava, una evaluación ex-post*, pp. 27-30. Moi especialmente, Samary, Catherine, *Le Marché contre l'autogestion-l'expérience yougoslave*, Publisud-La Brèche, París 1989.

6. Dimitrijevic, Nenad. "Yugoslavia: el nacionalismo y sus consecuencias" en *Cuadernos del Este* nº 5, Madrid 1992, pp. 57-61.

No plano económico cómpre ter en conta que a Constitución de 1974 acentuou seriamente o proceso de descentralización robustecendo o papel das Repúblicas e comunas e introducindo o mecanismo do consenso político (estatalismo pluricéntrico) para a toma de decisións a nivel federal. Cada un destes entes comezou a desenvolverse de xeito practicamente independente (acceso ós mercados exteriores, cada República dispoñía do seu propio Banco Central e aplicaba as súas propias políticas en materia de impostos ou de prezos non sempre en coordinación coas demais, etc). Unha consecuencia chamativa e inmediata foi por exemplo a duplicación de complexos industriais que resultaba absurda nunha perspectiva federal[7]. Na opinión dalgúns especialistas (Ljubisa Adamovic, Alec Nove ou Harold Lydall) foi esta explosiva combinación de socialismo autoxestionario e federalismo absoluto a causa básica da crise iugoslava.

Todo este delicado entrampado, peza a peza, foi o que se veu abaixo nos últimos anos. Pero profundicemos nas causas.

2. CAUSAS DAS REIVINDICACIÓNS SECESIONISTAS

Os factores de índole interna foron máis determinantes que os externos na crítica evolución iugoslava dos últimos anos. Certamente os factores externos (en forma de influencia ou de aberta inxerencia) son importantes e non deben desdeñarse. Algo se dixo xa sobre a importancia da guerra fría na conformación e supervivencia da República Socialista Federativa de Iugoslavia e conseguintemente na inocultable relación existente entre a desaparición de ambas as dúas.

Os intereses políticos, económicos e estratéxicos de Alemaña, de Estados Unidos, de Rusia ou de Italia son innegables e inciden na configuración das disputas. Pero sen deixar de ser isto certo, atribuír carácter decisivo ou determinante a estes intereses semella desproporcionado. Haberá sempre quen semente discordia, utilice, tome partido ou procure tirar proveito das discrepancias alleas. Pero o problema de fondo seguirá estando nas causas que orixinaron as desavenencias. E estas son predominantemente internas. Recorrer á "man" de Bonn, de Washington, ou de Bruxelas pode resultar igual de demagóxico como cando no pasado se atribuía á man de Moscova as revolucións emancipatorias do Terceiro Mundo. Na realidade todo é máis complexo.

Entre as causas internas destacaría dúas que me parecen fundamentais: as económicas e as ideolóxico-políticas.

7. Ferfila, Bogomil. "Yugoslavia, ¿Confederación o Desintegración?", en *Problemas internacionales,* xullo-agosto 1991.

2.1. Causas económicas

A) A situación económica xeral que presenta Iugoslavia a finais de 1989 é moi seria e difícil (cadro 2). As dificultades ou fracaso do modelo económico autoxestionario concretábanse en datos como estes: unha inflación do 2.665%, unha débeda externa que rondaba os 20.000 millóns de dólares; unha economía somerxida que segundo algunhas estimacións se achegaba a un 40% do PNB; e unha caída vertixinosa do nivel de vida que tiña o seu reflexo na crecente escasez de productos básicos como o café ou o aceite, ou no apreciable deterioro de sectores como a educación ou a sanidade. O ventilado fracaso do modelo iugoslavo levaba implícita unha mensaxe de fondo calado para as economías dos países do denominado socialismo real que reflexionaban sobre a súa apertura e transformación.

CADRO 2
INDICADORES DA SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA EN 1990

	Iugoslavia	Eslovenia	Croacia	Bosnia Herzegovina	Macedonia	Serbia			Montenegro
						Serbia	Voivodina	Kosovo	
Poboación	100	8,1	19,8	18,9	8,9	24,6	8,6	8,3	2,8
Densidade de poboación		96	83	88	82	104	95	178	46
Taxa de natalidade		12,5	11,9	14,1	16,9	11,7	10,4	27,8	14,4
Taxa de mortalidade		8,9	10	15,2	35,3	17	10,5	40,6	12,1
Camas hospitalarias s/1.000		7	8	4	5	6	6	3	8
Estudiantes s/1.000		17	15	9	14	17	12	17	10
Salario mensual medio en dinares	4.253	5.657	4.786	3.382	3.188	4.167	4.184	2.345	3.203
Taxa de desemprego		5,4	10,2	26,8	30,5	19,9	20,4	68,9	29,7
Producción social total	100	18,2	25,5	12,4	5,7	23,2	11	2,1	1,9
Producción* industrial	100	20,4	22,6	13,3	6,1	22,8	10,8	2,2	1,8
Taxa de crecemento da producción industrial	-11	-10	-11	-8	-11	-12	-10	-27	-17
Producción agrícola	100	7,6	21,3	9,4	7,3	25,3	23,8	4,2	1,1
Exportación	100	28,8	20,5	14,4	4,1	20,8	8,3	1,3	1,6
Importación	100	25,2	23,6	10,1	6,1	21,2	11,5	1,1	1,2

* Datos referidos a 1989
Fonte: *Anuarios estatísticos de Iugoslavia 1991*

Para responder á situación de crise, o Goberno federal, presidido por Ante Markovic, en coordinación cos organismos financeiros internacionais, impulsou a primeira terapia de choque aplicada en Europa Oriental. Xa daquela asesoraba ó Consello Executivo Federal iugoslavo Geoffrey Sachs, mundialmente coñecido con posterioridade pola súa participación nos procesos de transformación das economías do Leste apadriñando as denominadas terapias de choque. No seu conxunto, o Plano incidía non só nos aspectos de carácter macroeconómico (control de inflación, prezos, etc.) senón que atinxía outros elementos que afectaban á natureza mesma do sistema (propiedade, creación do mercado de capitais, investimentos estranxeiros, etc.) propugnando unha rápida aproximación ó modelo de economía de mercado.

A dureza das políticas aplicadas alentou nas Repúblicas a adopción de medidas unilaterais que permitisen unha certa reducción dos seus efectos: Serbia decidiu emitir máis de 18 millóns de dinares sen consentimento federal e introducir taxas especiais ós productos procedentes de Croacia e Eslovenia; Croacia autorizou a importación de certos vehículos sen abono dos dereitos de alfándega, etc. A guerra económica precedeu ó conflicto bélico[8].

B) O escenario global da crise completábase ó analizar os desequilibrios territoriais que nos últimos anos experimentaran un serio incremento. Se en 1980 Kosovo e Macedonia tiñan un nivel de desenvolvemento catro veces inferior a Eslovenia, en 1989 esa diferencia case se duplicaba; se o desemprego practicamente non existía en Eslovenia, noutras partes de Iugoslavia acadaba niveis escandalosos. O salario medio en Bosnia era case a metade do de Eslovenia. En definitiva, para facernos unha idea de conxunto, se o PNB de Eslovenia ou Croacia sobrepasa sen dificultade ó de países comunitarios como Grecia ou Portugal, o PIB de Kosovo, enclave albanés situado en Serbia, é perfectamente equiparable ó de Haití ou Bolivia.

C) Un último factor que tamén debe ser tomado en consideración é a inexistencia dunha dependencia económica interrepublicana tan acusada como a que se observa na ex-URSS (iso pode explicar en parte a situación anterior). Xa en 1951 se producira unha gran descentralización económica a favor das Repúblicas que dispoñían dunha ampla autonomía real. A partir de 1974 esta situación foi a máis e facilitou a conformación de marcos económicos diferenciados e dotados de gran capacidade de autoadministración.

8. Santos, Javier. "¿Por qué fracasó el plan económico de Ante Markovic?", en *Cuadernos del Este* nº 5, Madrid, 1992. pp. 31-42. Ver tamén Globokar, Tatjana, "Yougoslavie 1990-1991, la Communauté dans l'épreuve" en *Le Courrier des pays de l'Est* nº 359, abril 1991.

A consecuencia de semellante entrampado económico non podía ser outra que a plasmación de intereses seria e crecentemente diverxentes: as Repúblicas ricas non se conforman con subvencionar as pobres e mesmo cuestionan a súa capacidade para executar un desenvolvemento eficaz. Desde o punto de vista político mesmo se podería dicir que a aposta pola independencia de Croacia e Eslovenia obedece a un interese evidente: apurar a integración na CEE[9]. De feito, desde 1978 ambas as dúas Repúblicas participaban no grupo Alpen-Adria que inclúe varias rexións de Italia, Austria, Alemaña e Hungría. Desde 1968 Iugoslavia mantiña activas relacións coa CEE, intensificadas a partir do acordo preferencial de 1983.

2.2. Causas ideolóxico-políticas

A crise dos países do socialismo real, a fin da Europa dividida en dous bloques enfrontados a todos os niveis e a difícil situación económica influíron de xeito decisivo na polarización dos posicionamentos ideolóxicos e políticos no seo da Liga dos Comunistas Iugoslavos, o único elemento integrador, ademais do Exército, que posibilitaba unha certa vertebración federal.

A inevitable ruptura aberta consumouse no XIV Congreso da Liga celebrado en xaneiro de 1990. Nel amosáronse inconciliables dúas concepcións diferentes arredor de temas fundamentais como a democratización do sistema político (conforme ós cánones occidentais) ou a configuración federativa (a substituír por unha alianza de Estados soberanos). Medraba a desconfianza cara ó centralismo serbio e a cada paso facíase máis evidente a inviabilidade dun instrumento unitario como a Liga. Nun contexto de pleno recoñecemento republicano era inevitable que se deran pasos cara á autoorganización política. Os diferentes niveis de evolución agudizáronse coa introducción unilateral do pluripartidismo nalgunhas Repúblicas e a celebración de consultas electorais que incidían na radicalización do proceso político exacerbando aínda máis as diferencias[10].

En definitiva todo foi tensionado ó máximo. As proclamacións de independencia e a ruptura dos febles lazos interestatais convertéranse para algunhas Repúblicas no único medio posible para levar adiante

9. Globokar, Tatjana. "L'économie de la Yougoslavie éclatée", en *Le Courrier des pays de l'Est* nº 364, novembro 1991.

10. Krulic Joseph. "La mosaïque politique des républiques yougoslaves" en *Le Courrier des pays de l'Est* nº 364, novembro 1991. Ver tamén Rodríguez Abascal, Luís Antonio, "El papel del nacionalismo en la guerra yugoslava: los casos serbio y croata" en *Cuadernos del Este* nº 5. Madrid, 1992. pp. 63-73.

un proxecto político que as respectivas sociedades sancionarían democraticamente.

Respecto dese proceso de evolución interna cómpre facer algunhas observacións:

1ª. A pesar da complexidade de partida e das dificultades engadidas pola situación de crise económica é errado contemplar como inevitable a derivación bélica das tensións acumuladas. Non é, resumindo, a inevitable consecuencia dunha historia abondosa en episodios violentos, senón o resultado de decisións políticas equivocadas protagonizadas ou auspiciadas por líderes con nomes e apelidos que mermaron as posibilidades dun diálogo pacífico para a resolución das controversias. Efectivamente, o pasado vive no presente e exerce a súa influencia pero non ata o punto de erixirse no factor determinante que explica a natureza deste conflicto. O mesmo pasado permitiu a convivencia pacífica durante cinco décadas dos mesmos pobos que hoxe se enfrontan brutalmente.

2ª. Semella evidente que a vía confederal era a única posible para manter, ben unha certa forma de unidade iugoslava ou, caso contrario, posibilitar unha disolución non violenta da Federación. Esta vía, proposta en decembro de 1990 a Serbia e Montenegro polas outras catro Repúblicas foi rexeitada por Belgrado que daquela apostaba polo mantemento inalterable da unidade federal. O efecto inmediato foi unha maior radicalización das posturas.

Serbia aparece así como a gran culpable da guerra. É absurdo cuestionar a súa responsabilidade ben sexa en función dunha desconfianza natural respecto das análises da maioría dos media occidentais ou, mais terrible aínda, por considerar que Milosevic é un líder progresista que acumula unha manchea de desgracias por defender un hipotético modelo de desenvolvemento non capitalista. Milosevic, principal dirixente de Serbia desde setembro de 1987 e polo tanto copartícipe pleno dunhas reformas orientadas cara ó mercado que endexamais cuestionou no seu fondo, non só é o inspirador do alucinante desembarco do multimillonario estadounidense Milan Panic á fronte da economía serbio-montenegrina, senón especialmente responsable da represión da minoría albanesa de Kosovo (un millón trescentos mil albaneses privados de todos os dereitos) que evidencia ben ás claras o seu talante autoritario.

Pero Milosevic non é o único culpable da guerra que asola os Balcáns. Na consolidación da súa política tiveron moito que ver os numerosos silencios (internos e externos) de todos aqueles que no seu día preferiron a inhibición á condena. Cómpre ademais significar expresamente que o presidente croata, Franjo Tudjman, non tivo en conta debidamente a salvagarda dos dereitos da minoría serbia que habitaba no seu territorio, desencadeando unha gravísima dinámica de confrontación.

3ª. Lexitimidade democrática dos procesos. A guerra non foi consecuencia dun nacionalismo sen matices e sinalado global e universalmente como culpable, senón resultado da intolerancia e da incapacidade manifestada por algúns dirixentes políticos, para atopar vieiros pacíficos capaces de dar satisfacción ás lexítimas reivindicacións expresadas. Non se poden negar nin someter pola violencia as aspiracións nacionais que son expresadas pacífica e democraticamente. Todas as Repúblicas, con excepción de Serbia e Montenegro, pero incluíndo a Kosovo, realizaron consultas populares nas que unha inmensa maioría da poboación se pronunciou a favor da independencia. A priori incluso, a soberanía non tiña por que traducirse necesariamente en separación.

4ª. A existencia de numerosos perigos en relación á salvagarda dos dereitos humanos daqueles colectivos que son minoría nos novos suxeitos estatais en virtude dunha política común que equipara a consolidación do poder estatal co fortalecemento excluínte das posicións dos colectivos nacionais maioritarios.

3. A ACTITUDE DE OCCIDENTE EN RELACIÓN Á CRISE IUGOSLAVA

Non é posible reflexionar sobre as responsabilidades no conflicto iugoslavo sen analizar a actitude dos países occidentais e dalgúns actores decisivos da comunidade internacional. Neste senso cómpre adiantar que non se pode falar de posicionamentos totalmente uniformes senón mais ben diferenciados, aspecto este que sen dúbida condicionou en todo momento unha certa ambigüidade que influíu na súa eficacia. Houbo excesivas contradicciónsen non sempre os mesmos suxeitos mantiveron os mesmos posicionamentos. No caso da CEE evidenciouse especialmente a ausencia dunha política exterior común.

Como mínimo deberiamos distinguir tres estadios diferentes e sucesivos protagonizados por tendencias predominantes aínda que non exclusivas:

1º. Apoio á unidade do vello Estado iugoslavo. Inhibidos diante da represión da minoría albanesa de Kosovo, as declaracións iniciais dos países comunitarios e de Estados Unidos foron coincidentes nun primeiro momento cos aliñamentos formais aprobados na Carta de París pola Conferencia de Seguridade e Cooperación en Europa: despois da unificación alemana non habería máis alteracións de fronteiras no continente. A propia CEE ofrecía a Belgrado en maio de 1991 un privilexiado tratado de asociación para evitar a desmembración.

¿Por que manter unida Iugoslavia do xeito que fose? As reservas occidentais diante dos procesos de fragmentación nacionalista arguméntanse en función dos hipotéticos perigos que implican para o pro-

ceso de integración continental que pasaría a estar condicionado pola inestabilidade presente en zonas próximas. Nalgúns Estados, onde subsisten problemas nacionais, este temor complícase ó valorar as estimulantes repercusións que poderían producirse no suposto de que este proceso se desenvolvera pacífica e democraticamente. Polo demais, Bruxelas tampouco precisaría da ruptura de Iugoslavia para continuar o proceso de transformación e integración da economía balcánica dado que os procesos de aproximación a todos os niveis levaban anos en marcha. Para completar o cúmulo de consellos antisecesionistas, o propio James Baker advertíalles en xuño de 1991 a Eslovenia e Croacia que se decidían separarse do resto do país de xeito unilateral, os Estados Unidos e os seus aliados non as recoñecerían e tampouco lles proporcionarían axuda económica[11]. Este foi o espírito que animou os acordos de Brioni auspiciados pola CEE e que amosan claramente que Europa non comprendeu a tempo a crise dos Balcáns.

O posicionamento descrito influíu con toda seguridade na actitude dos dirixentes serbios e do Exército Federal a prol do mantemento do Estado iugoslavo. Só puido manterse nas primeiras semanas da guerra. Confiábase quizais nas posibilidades de que unha guerra curta resolvería o problema[12]. A negativa a efectuar o recoñecemento diplomático internacional (Estados Unidos, Rusia e a maioría da CEE) debía dobregar as aspiracións das Repúblicas independentistas. Non foi así.

O inevitable cambio de actitude produciuse en grande medida como consecuencia do fracasado golpe de agosto de 1991 en Moscova e a fervenza de proclamacións independentistas que trouxo consigo un ronsel de novos Estados por toda a parte oriental do continente. A primeira Conferencia de Paz para Iugoslavia reuníase na Haia o día sete de setembro, unhas semanas despois do acontecido na capital rusa pero cando xa transcorreran dous meses desde os primeiros bombardeos. A nova situación outorgaba doados argumentos a Alemaña que deste xeito obtería menos esforzadamente o asentimento das demais chancelerías occidentais para admitir a ruptura da Federación.

2º. A política de recoñecementos. A procedencia ou non do recoñecemento diplomático dos novos Estados foi obxecto de grande polémica entre os membros da Comunidade Europea. Inicialmente a actitude de Alemaña e de Italia a favor desta decisión chocaba coa oposición doutros Estados (Gran Bretaña, Francia ou España). Evidentemente, a actitude de Bonn obedecía a unha aspiración natural: a necesidade xermana de consolidar unha importante área de intereses e de influencia en Centroeuropa e conseguir unha saída estratéxica ó

11. *The New York Times*, 22.06.91.
12. Duverger, Maurice. "Nacionalismos y minorías" en *El País*, 12.10.91.

Mediterráneo. As relacións de Alemaña con Iugoslavia eran particularmente intensas: unha gran parte do millón de iugoslavos emigrantes atopábanse neste país e os investimentos alemáns e austríacos eran moi importantes en Eslovenia e Croacia.

¿Que criterios establecer para efectuar os recoñecementos? A Comisión de Arbitraxe presidida por Robert Badinter estableceu como requisitos ineludibles os seguintes: o respecto das fronteiras que só poderían ser modificadas mediante negociación e por acordo mutuo; observación do Estado de dereito e da democracia conforme ós principios de Nacións Unidas e da Acta Final de Helsinqui; respecto dos dereitos das minorías e grupos étnicos[13]. Tan só dúas Repúblicas cumprían todos os requisitos: Eslovenia e Macedonia. A Comisión puxo serios reparos a Croacia. Sen embargo, na práctica, mentres esta última foi inmediatamente recoñecida ó igual que Eslovenia, o pintoresco veto grego impedía o recoñecemento de Macedonia.

¿Como incidiron os recoñecementos na evolución do conflicto? Uns días despois de ser recoñecida Croacia a guerra detívose nesta República. Quizais porque mentres non se producira o recoñecemento internacional sempre existiría unha remota esperanza de que Iugoslavia ou unha significativa parte dela podería manterse unida. Serbia, a única República importante inicialmente interesada nesta opción comprendera entón que o único sentido da guerra consistía na obtención do control da maior porción posible de territorio utilizando como escusa a defensa dos seus nacionais e como principal instrumento a limpeza étnica. O seu exemplo non tardou en ser imitado pola propia Croacia a costa dos musulmáns de Bosnia-Herzegovina.

Inicialmente contrarios, Estados Unidos e Rusia tamén se manifestaron a favor dos recoñecementos. Moscova, tradicional aliada de Belgrado, paralizada polas convulsións internas que a sacoden, viuse imposibilitada para influír de xeito substancial na marcha do conflicto e as escasas iniciativas adoptadas provocaron importantes desavenencias e enfrontamentos entre os principais protagonistas da vida política rusa debido ó seu aliñamento coas teses occidentais. Respecto a Estados Unidos, inicialmente aliñado coas teses serbias, o seu aparente distanciamento só se viu interrompido en contadas ocasións con pronunciamentos e medidas chamativas coma o subministro aéreo de alimentos, a designación dun representante especial para a zona ou o apoio prestado ás teses musulmanas nas negociacións sobre o reparto territorial. A oportunidade das intervencións estadounidenses sementaron non pouca polémica pois en máis dunha ocasión avivaron o conflicto insuflando

13. Gresh, Alain. "L'Europe à l'épreuve de la crise yougoslave" en *Le Monde Diplomatique*, xaneiro de 1992.

ánimo a algunha das partes e dificultando as posibilidades de consecución dun acordo negociado. Non falta quen advirta nesta conducta unha actitude interesada de Washington: a longa duración do conflicto desestabiliza seriamente a construcción europea e debilita a cooperación francoalemana. Obxectivamente, unha Europa unida e en paz pode representar un gran obstáculo estratéxico para os intereses americanos.

3º. Unha terceira e última fase cabería definila como a da intervención diplomática e humanitaria máis activa (finais de 1991 e comezos de 1992 ata o momento presente). Os episodios desta fase son numerosos e coñecidos: decisión do Consello de Seguridade de Nacións Unidas para enviar 14.000 cascos azuis a Croacia, Conferencia de Londres de agosto de 1992, designación de mediadores, conversacións de Xenebra, etc. A intervención humanitaria está orientada ó subministro de alimentos e material sanitario desempeñando tamén un limitado papel na reducción das innumerables crueldades (refuxiados, campos de concentración e exterminio, limpeza étnica, etc.) e sufrimentos a que se ve sometida a poboación civil. A intervención diplomática (mediacións, sancións) atende fundamentalmente á consecución do cesamento do fogo (tantos como incumpridos) e a habilitación dun foro de diálogo permanente entre as partes. Globalmente avaliada a intervención a este nivel foi claramente insuficiente e segue desprovista do máis elemental deseño preventivo.

O segundo xiro fundamental na actitude da comunidade internacional e que implicaba unha adecuación á situación de facto produciuse a partir da Conferencia de Londres (agosto de 1992) ó admitirse como principio de solución do conflicto a distribución étnico-territorial das partes enfrontadas en Bosnia. Na práctica supón a admisión das operacións de limpeza étnica e das conquistas militares. O Plano Vance-Owen primeiro e o Vance-Stoltenberg despois baséanse nesas premisas. Incapacitada para impoñer a paz, a Europa úrxelle pór fin a unha guerra que a desangra internamente cada vez máis.

A opción dunha intervención militar que presentaba igualmente moi diversas variantes e graduacións non foi final e afortunadamente materializada. Unha internacionalización do conflicto de semellantes características dificilmente podería conseguir outra cousa que non fose complicar máis o problema.

4. OS FUTUROS Á NOSA ESPERA

A dinámica na que está instalado o proceso negociador é tremendamente arriscada. O criterio étnico elixido como base e punto de partida

para debuxar unha solución á crise implica non só lexitimar a opción da guerra: ameaza con converterse nunha guía terrible para a solución dos numerosos litixios que aniñan nesta delicada área. Unha solución destas características para Bosnia non é necesariamente sinónimo de paz nos Balcáns. ¿Cando estoupará a explosiva situación de Kosovo? ¿Que mecanismos se establecen para asegurar unha evolución non autoritaria nos novos Estados? O precedente que se establece coa ausencia de garantías reais para as minorías e a minusvaloración do principio cidadán (en favor do étnico) como eixe vertebrador das relacións entre as diferentes comunidades humanas e nacionais existentes na zona pode producir desastrosos efectos.

Non menos importante é relativizar a transcendencia da aparición de novos Estados no continente. As fronteiras non son sagradas e que un Estado non sexa todo o grande que algúns quixeran non ten por que ser un obstáculo para a integración. Tal como afirmara Hobsbawn, non pode sosterse por máis tempo o razoamento de que unha rexión é demasiado pequena para constituírse en Estado. Máis de vinte membros de Nacións Unidas teñen unha poboación inferior a 250.000 habitantes. Cousa distinta é que no mundo actual, caracterizado e condicionado por unha interdependencia inevitable, poidan dispoñer máis libremente ou ser máis donos dos seus asuntos que antes de ser formalmente independentes. Ningunha das nacións susceptibles de facerse cun Estado propio é quen de dar solución por si soa ós problemas que o mundo afronta no limiar do século XXI. Pero tampouco terían éxito nese empeño ningún dos actuais Estados por moi poderosos que aparenten ser.

Nun momento en que se daban por firmemente apuntaladas as ideas de integración e de superación das particularidades nacionais o rexurdir nacionalista indudablemente incomoda. Pero estes nacionalismos resultan ser, en numerosos casos, asociativos e partidarios dunha tan acelerada integración como imposible de ser asumida sen conflicto. Por iso é fundamental promover asociacións interestatais intermedias (recuperar o proxecto dunha Europa balcánica por exemplo) que sirvan de foro de diálogo permanente e próximo. Ninguén aposta hoxe por erguer fronteiras infranqueables. Son imposibles.

Durante toda a crise bótase en falta a existencia de mecanismos preventivos idóneos para orientar o conflicto. Cando xa transcorreron máis de dous anos desde a súa explosión a situación pouco variou. O Centro de Prevención de Conflictos contemplado pola CSCE (Conferencia de Seguridade e Cooperación en Europa) continúa a ser un misterio. Isto a pesar de que o número de conflictos reais e potenciais medrou considerablemente nos últimos tempos e que na súa inmensa maioría presentan a característica común de involucrar dun

xeito ou doutro a minorías nacionais[14]. No que vai de crise nos Balcáns a CSCE só interviu para expulsar do seu seo a "nova" Iugoslavia (Serbia-Montenegro).

Finalmente, se algo debería concluírse desta crise é a necesidade de erradicar a violencia como medio de solución dos conflictos políticos. O diálogo, a democracia e o respecto ós dereitos universais de todo colectivo humano debe constituír a referencia fundamental para a solución das controversias. Poida que apostar por esta vía, non exenta de perigos e dificultades, teña como resultado un proceso máis lento pero sen dúbida será máis xusto e duradeiro. Desafortunamente non parece que a nova orde mundial siga ese camiño.

X. R.

15. *Anuario CIP 1992/1993*, pp. 312-315.

LIBROS

LITERATURA: **DOLORES VILAVEDRA.** HISTORIA: **XAVIER CASTRO.** CIENCIA: **MANUEL RODRÍGUEZ. GUSTAVO A. GARRIDO.** ECONOMÍA E POLÍTICA: **XOSÉ A. FERNÁNDEZ MORENO.** FILOSOFÍA: **CARLOS FERNÁNDEZ.** LINGÜÍSTICA: **HENRIQUE MONTEAGUDO.** CIENCIAS SOCIAIS: **XAN BOUZADA.**

Historia dunha desolación

● ÚRSULA HEINZE. *Culpable de asasinato*. Xerais, Vigo, 1993.

"Asasinara a meu irmán Xavier un soleado 31 de maio. Asasineino por dous paquetes de chicles de menta sen azucre e unha bolsa de patacas fritas". Con estas inquietantes palabras (previa digresión inicial) dá comezo a última novela de Ursula Heinze e premio Blanco Amor de 1993. A partir de aquí nada será doado, e o lector deberá poñer todo da súa parte para atravesar a casca de illamento tras a que se agocha o personaxe protagonista. Uxía ten vinteoito anos e marcha dun núcleo familiar degradado para entregarse á apaixonada relación con Mariñas. Pero os amores xa fuxiron, as soidades viñeron... e o único que permanece é o costume do amor difícil e a sombra da culpabilidade por aqueloutro asasinato.

Ademais, Uxía é unha narradora que integra no seu discurso o propio desequilibrio, de modo que o seu desolado interior xa prefigura o desolador interiorismo expresivo: esíxese do lector a disposición total, a plena aceptación dun personaxe que non está en condicións de permitir a menor concesión ó mundo; que se serve dunha saboteada comunicación para acoirazar a súa inmensa vulnerabilidade.

Culpable de asasinato é a partes iguais unha novela desgarrada e ambiciosa, por canto a autora persiste na monoloxía. Dunha banda, o discurso de Uxía é obsesivo e hermético. A pesar dos avances informativos que nos facilita (e que presaxian a traxedia), as espectativas do lector poden verse frustradas porque o continuo agoiro do desastre (do asasinato) non se dá materializado. De feito, a medida que se avanza no texto, chégase ó convencemento de que só hai unha traxedia continuada que espera dar cabo de si coa chegada dunha traxedia maior: a culpable existencia de Uxía espera xustificarse co homicidio do seu amante, mentres se entrega a diversas prácticas de autodestrucción (alcohol, agresións sexuais, sadomasoquismo, etc.).

Intrinsecamente unida ó asunto está a formulación narrativa, resolta nun monólogo interior do que cómpre facer algunhas excepcións, como a interposición dun narratario. En efecto, a relación do caso ten como destinatario o

irmán morto, Xavi (malia a pública declaración inicial, na frase que citamos ó comezo). En boa lóxica, non podía ser doutro modo, posto que Uxía vive ancorada no momento do accidente de Xavier, e el é o único ser co que se nivela, a única relación que é capaz de asumir e verbalizar (agás a evidente e xa aludida confesión). Polo demais, pasa por riba do mundo e da vida na súa cápsula de cristal, desde a que contempla un mundo estraño; neste sentido, o episodio da asistenta do hotel é especialmente revelador do seu comportamento neurótico: a protagonista cae na trampa da implicación emocional, pero non quere tomar contacto, preguntar. E o mesmo sucede con Nati: Uxía escoita as mensaxes doutros, pero curiosamente só rexistra historias que pertencen a mundos femininos incomunicados, ou a seres en fase de descomposición (o cancro de Mariñas, o de Carlos).

Por outra parte, o encerramento faise extensible ó modo de narración. Volvendo sobre a categoría "monólogo interior", o feito de ter este un destinatario implica un elemental proceso lóxico que o converte nun diálogo sen resposta posible, unimembre. Pero segue sendo un relato incapacitado para a dialoxía, ata o punto de renunciar a narradora á reconstrucción dos diálogos como tales: os textos doutras elocucións son restituídos ou simplemente peneirados pola conciencia da narradora, pero en todos os casos existe a vontade de anulación das presencias alleas, que se plasma na linearidade ortográfica dos distintos parlamentos:

> *"¡Ai, meu Deus, que alegría! emocionouse a nai.*
> *Desexaba de todo corazón que ese home me merecese.*
> *¿Oíchelo, Xavi? Vallo algo, vallo moito na opinión desta xente.*
> (p. 156).

Tamén derivado do monólogo interior é o tratamento do tempo, que se combina coa estructuración das secuencias narrativas. Neste aspecto créase unha complexa rede envolvente na que a memoria vai enxergando diversos niveis narrativos que á súa vez se entralazan por calquera rasgo común que conduza á asociación de ideas. Esta distribución é moi espectacular nas páxinas iniciais: a evocación da viaxe leva a reconstruír o clima doméstico, este ós enredos de xuventude que á súa vez levan a Mariñas, no seu despacho de cristal, e polo cristal volvemos á morte de Xavier. A profusión e alternancia aparentemente caprichosa das escenas enléase nunha confusa freita mentres dura a viaxe que a saca da casa e unha crise cando está a sufrir a síndrome de abstinencia. A medida que se distancia do fogar e que aplaca a sede, resólvese o enigma da morte do irmán e remansa o torbeliño, que desde este momento responderá na mente do lector a unha lóxica expresa de reducción temporal, agora máis acougada.

Á parte das cuestións técnicas do relato, quedan dous aspectos dignos de comentario. O primeiro é a relevancia que o sexo adquire na historia que se conta e que resulta unha novidade na estética argumental da autora. Trátase dunha orientación acentuada pola cuberta do volume (muller elocuentemente semiespida na foto; no fragmento, texto razoablemente pornográfico). Pero hai

que entender que a selección visual deste aspecto non responde ó sentido unívoco da peza. Non obstante, a crueza de enfoque con que se enfrontan as escenas de tema sexual (nas que hai que incluír un curioso e contradictorio dato sobre o estado da pilosidade púbica, pp. 39 e 59), haberá que equiparalas con outras relacións de dependencia e de degradación, como as do alcohol.

Finalmente, e por canto respecta á lingua, só cabe constatar a corrección léxica adoita na obra de Ursula Heinze que, sen embargo, non resiste a tentación de amosar (suponse que por verosimilitude) a lingua común da súa protagonista na rechamante e iterada expresión "pasar de", que entra en forte contraste coas aspiracións lingüísticas que a peza mantén.

Culpable de asasinato é a vivisección da soidade, unha novela sen concesións na que o lector ten que facerse co personaxe. Nas anotacións á máis célebre das súas novelas, Umberto Eco lembra que o único reto a superar pola novela policíaca é o crime no que o lector resulta ser o asasino. Neste caso dáse unha situación inversa, xa que o público é quen pode xustificar a existencia da protagonista, da "culpable asasina".

SILVIA GASPAR

Galegos no mundo

● LUÍS MENÉNDEZ. *Toda a terra é dos homes. Galegos no mundo.* Galaxia, Vigo, 1993.

Hai moitas maneiras de facer unha ficha cognitiva dun libro, dependendo da referencia evocadora que poida xerar ou reforzar no lector o seu contido ou aínda, simplemente, no observador/ollador da súa portada nun espacio cultural determinado. Pois ben, algunhas desas pegadas aliméntanse de necesidades ou curiosidades non satisfeitas en calquera ámbito da realidade (social, profesional...) e outras adquiren o seu peso gracias a unha indisociada conexión dese estímulo con experiencias/vivencias persoalmente significativas nun individuo ou nun colectivo humano con sinais de identificación máis ou menos nidios.

Case non é necesario expresar que o título editorial obxecto deste comentario, sobre todo despois do pouco tempo que tarda quen se atopa con el en desentrañar contido e continente, é dos que normalmente encadra o seu senso no segundo deses marcos aludidos. Alomenos, permítome dicir, para unha grande maioría de cidadáns galegos a quen lles/nos resultaría moi complicado separar a historia familiar e comunitaria do fenómeno migratorio.

Estamos a falar, certamente, dunha realidade "transhistórica", que se evidencia hoxe cuantitativamente á baixa, pero que sería de inxenuos, desgraciadamente, dar por rematada, incluso sen acadar un exquisito coñecemento do

que acontece agora mesmo no noso tecido social. Velaí a recente actualidade dese puñado de galegos, convertidos ademais en fácil carniza publicitaria dalgún que outro medio de comunicación, que veñen de vivir na rica Alemaña unha pletórica experiencia de reclamo laboral enganoso, adobiado cunha descarada explotación da forza do traballo humano ó mais puro estilo decimonónico.

Pero non distraiamos a atención do que serve agora e aquí de bo motivo para a reflexión que leva consigo unha rememoración deste tipo. Porque, mais alá da frase tópica que tantas veces ten aberto ou pechado conversa/digresión acerca das nosas andanzas polo planeta adiante (enténdase aquilo de "vaias a onde vaias sempre atoparás un galego") precisamos esta clase de retallos que, a modo de crónica suspendida no tempo, resume os principais aspectos caracterizadores da presencia galega nos cinco continentes. E aínda que nesta ocasión non se pase de condensadas ilustracións ó abeiro de puntuais observacións da vida cotiá de individualidades e colectividades galegas en distintas latitudes, participadas en directo polo intrépido autor da obra, non por iso deixa de anunciarnos unha carencia de pescudas cualitativas (se se prefire, de coidada orientación etnográfica) sobre este magno, por máis que controvertido, apartado do ser galaico como pobo recoñecible.

Nesa tarefa nunca seremos moitos se de verdade ansiamos penetrar con ambiciosa decisión, por fin, nas importantes vetas cognoscitivas aínda por desenvolver no que á Galicia exterior se refire. Non é só misión dos historiadores interesados darlles resposta ós moitos interrogantes unidos ó fluxo humano desprendido do país.

Xa non chega con recoñecer sen máis e lanzar ós catro ventos que a emigración constitúe o fenómeno social sobranceiro de Galicia como un todo. Tampouco abonda, polo constante perigo de parcialización analítica divisado, con situar o tratamento do problema en termos macrohistóricos ou en exaltar, simplemente, as nosas eminentes figuras (políticos, escritores, artistas...) que desenvolveron, por un ou outro motivo —non todos equiparables— o seu maxisterio para coa terra en países de lonxe.

Temos que decatarnos definitivamente de que a Galicia do exterior a forman, máis que nada, os centos de miles de mulleres e homes sinxelos, anónimos, cun "curriculum vitae" pródigo en sufrimento e sacrificio (¡que distinta é a historia que se conta da historia que se vive!) mesturado con ilusión de ansia e mellora vital, por certo que unhas veces conseguida e outras non tanto, en función dos mesmos avatares sociais e económicos nos que se viron inmersas moitas das nacións de acollida.

Trátase, sobre todo, da xente que levou e leva o nome, e o problema, de Galicia por bastantes continentes, proxectándoo nos seus fillos e netos (as que chamamos segunda e/ou terceiras xeracións). Cunha visión das cousas e mesmo do mundo extraordinariamente condicionada por este peculiar xeito que, afortunadamente, temos de estructurar, categorizar e representar a realidade.

Luís Menéndez amosa na obra agudeza periodística, traducida nunha fina perspicacia narrativa, combinando elementos e recursos expresivos que serven

perfectamente para situar ó lector, coas correspondentes claves de situación espacio-temporal, diante de cada conxuntura personal ou familiar, primeiro en Galicia e logo onde queira que fose (nas Américas, por Europa adiante, ou no cabo do mundo, por dicilo a modo de partes que abranguen ou recollen os vintedous relatos de que consta o libro).

Aínda que parte destas incursións humanas na Galicia de fóra teñen soporte audiovisual a través da excelente serie que fixo o autor para a Televisión de Galicia (TVG), o texto impreso permite recrear, ó noso ver, calquera dos vivificantes relatos sobre estas xentes, tantas veces atrapadas na súa intimidade e na súa busca de identidade nunha especie de "nós-outros", que ten escindido personalidades e orixinado conflictos —por non dicir desordes— no interior de tantas mulleres e homes da diáspora galega.

Hai que destacar igualmente a sensibilidade estética que Menéndez logra imprimir ás sucesivas testemuñas de tantas peripecias, empapadas de autenticidade, como as que aquí se recollen. Porque non é doado equilibrar e dosificar, afastando tentacións hiperbólicas, un relato de caracterización singular pola súa obrigada receptividade a ingredientes emotivos, destilados no proceso de recolleita de información e tamén do seu posterior procesamento. Sen esquecer frustracións e anceios de personaxes, que mesmo puideran semellar de novela, e que serán xerme de lembranzas e contos sobre persoas que viven ou teñen vivido preto de nós ou da familia. Sen marxinar a ningún, exemplos como os de Tito na profundidade da selva venezolana, de Celestino e a epopea de Malpica no Perú, ou dos homes que se foron debilitando nas minas de carbón de Liexa, son dos que axudan a comprender a magnitude dun "feito" nacional actualizado no tempo segundo distintos rumbos e manifestacións de diferentes signos.

En calquera caso, ademais de saudar con agarimo e ledicia a publicación da obra, quero recomendala como lectura amena e distendida (non é un tratado sobre a emigración, dinos o seu artífice, senon unha apaixonada "persecución" tras as pegadas deixadas por Galicia), axeitadísima para comentar aspectos e situacións que, estou seguro, axudarán a máis de catro a daren razón mellor de determinadas referencias ou evocacións de aventuras/desventuras por parte de alguén da casa ou da veciñanza. E pode que lles sirva tamén para descubrir perfís profesionais non sempre coñecidos dos emigrantes galegos nas moitas facianas laborais que teñen informado unha das máis identificables forzas de traballo peninsular polo mundo adiante.

Agora que podemos ver o fenómeno en perspectiva, incluíndo a do presente, non podemos desaproveitar a ocasión de artellar un esforzo cooperativo, solidario, entre institucións, investigadores, profesionais, colectividades, etc., en favor dunha meirande comunicación e atención ás necesidades desta Galicia que está viva alén das nosas fronteiras. Nunha palabra, da outra Galicia que xa foi sustento desta e que temos que saber erguer no futuro para proxectar mellor no exterior as posibilidades do país.

MIGUEL ANXO SANTOS REGO

Miguel Torga en galego

● MIGUEL TORGA. *Contos da montaña*. Galaxia, Vigo, 1993.

Orfeu rebelde, canto como sou:
Canto como um possesso
Que na casca do tempo, a canivete,
Gravasse a fúria de cada momento;
Canto, a ver se o meu canto compromete
A eternidade no meu sofrimento.
Miguel Torga, *Orfeu rebelde.*

Miguel Torga é o pseudónimo literario do médico Adolfo Correia da Rocha, nacido en San Martinho de Anta (Trás-os-Montes), en 1907. A penas contaba trece anos cando emigrou a Brasil. Logo de regresar a Portugal licénciase en Medicina. Un conxunto de factores sociais, entrelazados cunha arte innata, dan así reforzo a unha vivencia, ben persoal, ben profesional, que fan do autor un dos grandes escritores da literatura portuguesa de todos os tempos. Considerámolo, sen temor ningún, a carón de Camões, Garrett, Eça, Pessoa...

Cultivador de practicamente todos os xéneros: poesía —entre outras *Orfeu rebelde, O outro Libro de Job, Poemas Ibéricos*—, teatro —*Terra firme e ar, Sinfonia, O paraiso*— ficción narrativa en prosa con *A criação do mundo, Bichos, Contos da montanha, Novos contos da montanha,* non esquecendo o seu personalísimo *Diário,* do que acaba de saír o volume XVI, en decembro de 1993, onde salienta o "Requiem por mim", que tal vez sexa o último canto deste bardo.

Resulta imposible dicir que a obra de Torga é a menos importante, a menos representativa dun pobo e un home indomables.

O autor canta sobre todo aquilo que cada home acumula no máis íntimo do seu ser e que por incapacidade de expresalo ou mesmo por pudor cala, e el, asumindo para si o papel de voceiro, foi liberando a voz dos "sen voz", esa voz oprimida ó longo de toda unha vida dedicada ós outros e á Arte Maior —a poesía, porque tamén é poesía o que escribe en prosa—. Afastándose de calquera corrente, moda ou escola proseguiu, sen compaña, a traducción da súa intranquilidade e rebeldía. Falando de cousas elementais, transcende.

Teresa Rita Lopes publica en 1993, na Editora Asa de Lisboa, un ensaio titulado *Miguel Torga —oficios a "Um Deus de Terra"*. En efecto, Torga, en toda a obra, é fidelísimo ó culto da Terra Nai e ás súas forzas telúricas que impelen ó home máis primitivo a actuar. Nas páxinas sete e oito do devandito texto afirma a ensaísta:

> ... Miguel Torga: é, na escrita e na súa maneira de ser, un portugués polos catro costados [...] dividido inevitablemente entre a terra e o mar,... escolle sen vacilar a terra, a Gran Deusa Nai á que rende culto permanente. [...]

> A súa fidelidade sen desfalecementos a ese culto pode mesmo supoñer unha certa monotonía. [...]
>
> "Ó principio era a terra" podería ser o comezo dese gran libro único que Torga vén escribindo ó longo de toda a súa vida, con variantes implícitas: "ó principio era o corpo" e "ó principio era o home".

A primeira edición de *Contos da montanha* data de 1941, logo de ter sido colocado fóra do mercado en Portugal e de se ter publicado dúas edicións, a segunda e mais a terceira en Brasil —Río de Janeiro—, en 1955 e 1962 respectivamente, regresa a Portugal en 1969, volvendo a ser reeditada en 1976, en 1982 e 1987. Todas estas reedicións significan que esta obra continúa viva como nunca. Foi adaptada para a lectura nas escolas de secundaria de Portugal, logo da Revolução dos Cravos.

O home que atopamos retratado nestes contos comeza a estar hoxe en vías de extinción. Portugal coa súa entrada na Unión Europea vai deixando de poder consumir os seus tradicionais productos da terra: labrador e pastor son profesións sen futuro. As aldeas portuguesas foron abandonadas progresivamente polas novas xeracións que procuraban nas cidades e na emigración novas formas de supervivencia. Como tal, *Contos da montanha* representa unha peza rara do patrimonio colectivo portugués, constitúe unha memoria de cousas e feitos que pertencen, cada vez máis, a un pasado que os recentísimos tratados de Maastrich e Gatt volveron irreversibles.

Ó longo destes vintetrés contos desfila todo un ritual de vida e de morte —Eros / Thanatos—, as únicas certezas deste verme cativo que é o ser humano e que por iso mesmo Torga expresa, porque todo na nosa vida se limita a iso mesmo: nacer / morrer... por máis que coste admitilo.

Nos contos "A María Lionça" e "Amor" podemos constatar esa perplexidade: cando María Lionça morre, toda a aldea se amosa incrédula:

> Cando Deus a levou [...] Galafura non quixo crer. Aínda que a vía estendida no ataúde, lívida e serena, esparexía sobre o cadáver a auga bendita de costume, sen que o seu rudo entendemento concebira a fin daquela vida.

Ou aínda a incomprensión de Lidia perante a dobre e recíproca morte de Lucio e Verdeal:

> Ambos xacían case aos seus pés, cada un no último alento. E cando a nai espantada, en refaixo, abriu a porta, encontrouna aínda distante xunta dos mortos, tentando comprender...

Outros, polo contrario, son todo un himno á vida, ó amor, a esa forza viva, inmanente e telúrica que é a reprodución da especie, aínda tan misteriosa como fermosa e máxica. "Un fillo" é un bo exemplo:

> ... O Rebel un día descendeu do monte, faloulle á filla do Jaime, pediuna en matrimonio, casaron, e con ela e coa súa loucura foise. [...] E [ela] como

> era animosa, e a idade pedíalle un home cheirando a uces e con aire de lobo, gustou do rapaz, casou. [...]
>
> E, nin a propósito, a primavera pegábase a todo, e o Barbas, o chibo, e o Roberto, o carneiro, non paraban.
>
> —Xa está. O persoal rachado do rabaño está preñado... —dixo unha noite o Rebel á muller [...]
>
> —Pois eu tamén...
>
> —¡¿Que?! [...]
>
> O Rebel xa non puido durmir. ¡Un fillo! Un fillo de seu, alí no alto das fragas, ¡a saltar como un cabrito!

Ese gran culto á vida lévao mesmo a crear a singular figura do padre João de "Homes de Vilariño". Cando o bispo lle chamou a atención polo feito de vivir amancebado, respondeulle aquel:

> —Mire, señor Bispo, aquí por Tras-os-Montes danse estes usos. Crego si, crego non, fan o mesmo. Teña a seguridade. O que pasa é que son máis finos ca min. Ás mulleres chámanlles criadas, e aos fillos, sobriños. Pero eu son dos de: ao pan, pan e ao viño, viño. Non o nego. ¿Para que? A muller é miña, nunca foi doutro, gústame e non a deixo; os fillos teño xa cinco, quero crialos e ver se lles deixo algo. Así faga o señor Bispo o que entenda.

A morte desfila por moitos contos: nove deles rematan cunha morte, "A María Lionça", "Amor", "A promesa", "O embruxo", "Soidade", "O viño", "O posto do sancristán", "A vendima", "O cavaquiño".

A fidelidade á terra de nacemento é tan intensa que atopamos moitos dos personaxes que procuran a súa sepultura nese recuncho onde naceron, como o marido e mais o fillo da María Lionça, ou volven a ela tan pronto como poden, como o Lucas de "A promesa", que nun momento de grande aflicción promete á Señora dos Aflictos da súa Ludares unha festa:

> E como era home de palabra, cinco anos despois, cando conseguiu arrancar daquel chan tropical con que vivir decentemente en Ludares, vendeu as terras, meteuse ao camiño, coa demais xente atravesou o Marão, subiu á serra da Froca, abrazou a toda xente da aldea e intentou realizar a promesa.

Outra forma de homenaxe a esa vida rural, tan próxima da Terra Nai, representada polos seus personaxes, case sempre xente analfabeta e pouco letrada, cunha cultura moi ligada ás orixes, exprésase na lingua:

> Lingua de cavadores, esta nosa, canto maís se leva á bigorna, menos presta. Ruda, nas mans do meu pai, e que realmente serve para o sensorial e o visual, e que está ben [...] Para pedir pan, serve ás mil marabillas. E nós, de pouco máis precisamos.

Teresa Rita Lopes, no antedito ensaio, chama "disfemismo", por oposición a "eufemismo", a esta escolla dunha palabra que reclame a atención cara a algo

chocante, o verdadeiro, o real, a verdade núa e crúa. Iso é coherente con Torga, está de acordo co seu principio básico exposto no epígrafe deste comentario: ... *canto como sou / Canto como um possesso / Que ... A canivete / Gravasse a fúria de cada momento...*

A súa escrita está feita "a canivete", puntiaguda, espiñenta, curta, fura, rompe, doe, fai sangrar, ofende incluso:

> Non hai en toda a montaña terra máis desgraciada e tan negra como Saudel. Aquilo non son casas, nin alí vive xente. Son tocos con bichos dentro... O Padre [...] Di o introito con moita solemnidade [...] le, rele, xírase, vólvese, bendí e por fin, reza. Sempre unha reprimenda de pés a cabeza. Que ninguén serve para nada. Que os pais son así, que as nais son asado, que as fillas son unhas marrás, que os fillos uns brutos...

Aínda que a eruditos e lingüistas poida parecer estraño que se traduza unha obra do portugués ó galego, non se debe esquecer que a xente nova, o mesmo que o gran público, non dominan aínda eses meandros da filoloxía, de aí que mereza os parabéns esta traducción ó galego de Irene Concepción Fernández e Beatriz Pérez e loanzas para a Editorial Galaxia pola iniciativa da publicación de *Contos da montaña* deste autor tan portugués, tan ibérico, tan universal, tan arcaico, no sentido mítico da palabra que el mesmo afirma no seu *Diário III,* do 18/5/1944:

> A miña patria cívica acaba en Barca de Alva; mais a miña patria telúrica só finda nos Pirineos.

ROSA ADANJO CORREIA

Seis narradores italianos

● VV. AA. *Seis narradores italianos*. Edicións Positivas, Santiago de Compostela, 1993.

A nova e activa editorial Edicións Positivas fixo escolla dunha intelixente e sensible liña cultural e comercial: introducir no seu catálogo autores acreditados da literatura galega "clásica" e actual (desde Cunqueiro a Reixa) xunto a autores doutras literaturas nacionais ás que, sorprendentemente, aínda se lles segue a considerar estranxeiras (*A revolta dos animais* de Orwell e os *Escritos corsarios* de Pasolini).

Precisamente Pasolini. E como unha confirmación da atención, case me atrevería a dicir dunha "promoción", da cultura e da literatura italiana en Galicia, xorde agora esta antoloxía de relatos en *Seis narradores italianos.*

As intencións son claras, como así o declara Danilo Manera no comezo da introducción da obra: "A antoloxía que o lector ten entre as mans non pretende, certamente, ofrecer un panorama, nin sequera esbozado, da narrativa breve que se escribe en Italia actualmente. Pretendemos máis ben arranxarmos un libro colectivo, presentando ó público galego seis autores italianos vivos, de diversas xeracións e diferente procedencia xeográfica, aínda pouco coñecidos ou ignorados de vez en España e que merecen, pola calidade das súa obras, seren lidos". E conforme un principio xa adoptado no texto de Pasolini, "no propósito de anticiparmos unha información de primeira man, excluímos outros excelentes autores xa disponibles en castelán"; todo como símbolo da vitalidade, existente ou desexada, entre a cultura galega e mais a italiana.

Ninguén máis adecuado para tal proxecto que Danilo Manera, que se atopa entre os máis intelixentes lectores e activos "divulgadores" (no senso nobre do termo) da cultura hispánica en Italia e, en particular, da literatura galega. Abonda lembrar que a el debemos a deliciosa obra *Racconti galegbi,* publicada por vez primeira en 1991 na popular colección "Millelire" da Stampa Alternativa e da que circulan na actualidade decenas de millares de copias e que vén sendo un importante medio de difusión da cultura galega en Italia, sobre todo entre os estudiantes e a xente nova en xeral. Esta obra contén estudios e ensaios sobre os escritores galegos de máis sona, desde Pardo Bazán ata Alfredo Conde, dedicando unha atención especial a Cunqueiro, "un autor moi querido por min". As súas colaboracións poden verse nas páxinas das principais e máis acreditadas revistas italianas, prestando sempre unha atención constante e especial á narrativa breve. Poderiamos aínda enumerar máis traballos e angueiras que quizais non veñan a conto neste lugar e neste momento e que completarían a ben merecida designación de "experto na materia".

A esta especial e refinada sensibilidade crítica debemos a escolma de autores e textos italianos seleccionados para esta antoloxía, escolla en absoluto doada, dado o problemático e contradictorio panorama cultural italiano, e que conleva ausencias dolorosas e mesmo drásticas, ademais de ofrecer un amplo espacio ás críticas. Son seis os escritores que se ofrecen "a proba" ós lectores galegos (e dos que a obra facilita sucintas notas biográficas e críticas na súa introducción) na orde que segue: Manlio Cancogni, Mario Rigoni Stern, Vincenzo Consolo, Gianni Celati, Clara Sereni e Grazia Cherchi (seguramente por cortesía non se nos ofrece a data de nacemento das dúas últimas escritoras, por certo interesantes). Todos son autores vivos, de prestixio recoñecido, algúns deles consagrados e que posúen xa o seu pequeno ou grande lugar na historia da literatura italiana. Entre todos abranguen o abano xeracional que vai desde aqueles que sendo nenos viron a imposición do fascismo e viviron a Segunda Guerra Mundial, ata aqueles que estiveron nas barricadas da ilusión revolucionaria do 68 e que aínda fachendean daquelas feridas e daquelas neuroses.

¿Cal é o punto común, o fío conductor que dá coherencia a esta diversidade de experiencias de escritura? Vexamos, de novo, o que di Manera: "Esta

escolma amosa, non obstante, o meu gusto persoal polos escritores *descontentos* e problemáticos e tamén a súa cordial disponibilidade a conceder o permiso gratuíto de publicación".

Pero alén dunha cuestión de gusto, os relatos (todos moi breves, case bocetos) amosan outros puntos en común. O realismo, por exemplo, con que se describen experiencias mínimas, situacións concretas e cotiás, vistas desde unha óptica do *understatement* (exposición incompleta) e a través da psicoloxía afectiva e sentimental dos personaxes. O comportamento dos protagonistas dos contos, tratados polos autores cun especial agarimo do que se deduce a cotío unha certa autoidentificación (cando non un autobiografismo), revela unha coherente e común actitude moral ante o mundo: desde a soidade dos anciáns (nos relatos de Cancogni) á solidariedade entre os homes fronte ó absurdo da guerra (estou a pensar na escritura memorial de Rigoni Stern), desde as contradiccións sociais e xeracionais do sur de Italia (Consolo) ó descubrimento das linguaxes psíquicas e orais dos contos de Celati, ós "prantos" que xorden do profundo da condición feminina na prosa de Sereni e que se converten nunha problemática e irónica introspección nos relatos de Cherchi.

Son angustiosas realidades cotiás, caracterizadas as máis das veces pola soidade e mais pola marxinación, non se trata, daquela, de relatos quiméricos e fantásticos senón de manifestacións do sufrimento que conleva o amor pola vida. Pode ser válido para todos estes relatos o que Cancogni di cando fala acerca de si mesmo: "Coido que este desacordo ou discrepancia co mundo, mesmo como un continuo interrogarse sobre que está a facer e por que, é a doenza orixinaria do artista, que é un distónico. E como tódolos doentes debería ter unha certa clarividencia, ver máis e mellor que o que está en sintonía coa vida. O artista oscila por carácter entre estados de euforia e caídas abismais nun sentimento de erro, nulidade e mesmo estupidez. No mundo antigo tiña función e responsabilidade de seu. Hoxe complícanse as cousas: por unha banda o que non segue as modas fica isolado, e pola outra todos, mergullados en mensaxes artísticas, semellan vivir unha experiencia estética, acompañada por unha grave atrofia moral".

E sen embargo, podemos falar de relatos que amosan amor pola vida, expresado tamén pola agradable lectura da sensibilidade poética e da habelencia na escrita dos autores. Un deleite de lectura que poderá supoñer para o lector galego unha ulterior e gratísima incursión no mundo da narrativa italiana contemporánea, e gracias tamén a unha traducción fundamentalmente correcta e ó exquisito gusto na escolla lingüística do galego.

Réstame só unha advertencia ós lectores desta escolma: a realidade italiana, tanto a social como a poética, é máis ca ese ton abafante da soidade e da neurose.

VINCENZO JACOMUZZI

Cara ó faro, de Virginia Woolf

● VIRGINIA WOOLF. *Cara ó faro.* Editorial Sotelo Blanco. Santiago de Compostela, 1993.

> *... and like everything else in that strange morning the words became symbols, wrote themselves all over the greygreen walls. If only she could put them together, she felt, write them out in some sentence, then she would have got at the truth of things.*
>
> ... e, coma todo o demais nesa mañá estraña, as palabras convertéronse en símbolos, quedando inscritas nas paredes gris verdosas. Se polo menos as dese xuntado, pensou, se dese escrito con elas algunha frase, daquela había capta-la verdade das cousas.

> *The great revelation had never come. The great revelation perhaps never did come. Instead there were little daily miracles, illuminations, matches struck unexpectedly in the dark [...] this was of the nature of a revelation.*
>
> A gran revelación nunca chegara. A gran revelación se cadra non había chegar nunca. No canto dela producíanse pequenos milagres cotiáns, iluminacións, mistos acendidos de xeito inesperado na escuridade [...] esa era a esencia da revelación.

Traducir non é só verter palabras, significados, dunha lingua a outra; o proceso de traducción queda incompleto se a nova obra non se integra completamente na lingua e na cultura receptoras, facéndose así, novamente, orixinal. *Cara ó faro* consegue facer de *To the Lighthouse* unha novela plenamente galega e as letras galegas contan así cunha nova e ilustre afillada: Virginia Woolf, que, gracias ó bo facer de Manuela Palacios e Xavier Castro, forma parte xa do noso universo literario.

Cara ó faro acada o que semella más difícil: verter, sen violencia para a lingua, o estilo propio da autora, o artificio modernista. A ausencia de acción externa na novela ("... if a writer... could base his work upon his own feeling and not upon convention, there would be no plot, no comedy, no tragedy, no love interest or catastrophe in the accepted sense...", propuña Virginia Woolf en *The Modern Novel*) súplese coa recreación no detalle e coa narración da *corrente de consciencia*, a medio camiño entre a primeira e a terceira persoas. *Cara ó faro* consegue manter os longos e case que deslabazados períodos de *To the Lighthouse*, cos seus cortes, digresións, paréntesis e suspensións; podemos saborear a Virginia Woolf, os seus personaxes, en toda a súa riqueza e complexidade nunha lingua fluída e natural, tan complicada só como a do texto orixinal.

"O angustioso proceso de elaboración da obra de arte" do que nos falan os traductores no limiar é coma o doroso proceso de descubrimento dun mesmo na relación cos outros. É un descubrimento, unha revelación máis ben, que se produce en todos os pequenos detalles de cada día, e minucias que nos

achegan ós outros... e nos separan deles, que conforman a nosa personalidade ("... mañá non imos ir ó faro; e halle acordar toda a vida, pensou").

Os personaxes de *Cara ó faro* son seres radicalmente sós que deambulan pola vida na procura de algo que os conforte e os encha. A señora Ramsay busca a felicidade da xente; busca deste xeito (vaidosamente, teme ela) ser o centro de atención do seu pequeno mundo de almas desgraciadas que precisan conforto. O señor Ramsay busca ese conforto na comprensión da súa muller e logo, unha vez que ela morre, na comprensión e aprobación de Lily Briscoe; a súa muller, paradoxalmente, rexéitao e négalle a felicidade cotiá. Charles Tansley busca na señora Ramsay o contacto coa vida que paseniñamente vai perdendo, sumido na súa tese, nos seus traballos. Lily Briscoe tenciona rematar un cadro, entender unha relación: a súa cos Ramsay.

É precisamente ese cadro o que identifica ás tres protagonistas desta novela: a señora Ramsay, Lily Briscoe e Virginia Woolf. Cada unha anda, ó seu xeito, na procura do seu propio faro, da pequena luz que ilumina as súas vidas: o compromiso de Paul e Minta, que ha inmortalizar á señora Ramsay ("sempre se habían lembrar desa noite, desa lúa, dese vento, desa casa: e tamén del [...] por moito que vivisen, a habían conservar incorporada sempre á trama das súas existencias"); o difícil remate dun cadro que ten a Lily Briscoe ocupada durante máis de dez anos ("Cunha intensidade súbita, coma se durante un instante o vise claro, trazou unha liña alí, no centro. Xa estaba feito; rematárao. Si, pensou, pousando o pincel cunha fatiga extrema, tiven a miña visión".); e, co remate do cadro, o remate da novela, da obra de arte.

ALBERTO ÁLVAREZ LUGRÍS

Os cadernos de Castelao

● CASTELAO. *Cadernos: escolma (1938-1948).* Fundación Penzol/Galaxia, 1993.

No número 13 da revista *Correo Literario*, relativo á data 15 de maio de 1944, aparece reseñado o libro de Castelao, *Sempre en Galiza* (1ª edición). O autor da mesma, C. A., que vén sendo Luís Seoane que asina coas iniciais do seu pseudónimo máis persistente, Conrado Alem, di o seguinte, entre outras cousas: "creemos sinceramente que este libro no es sólo un exponente de la inquietud de espíritu de Castelao, sino que además, con las virtudes o con los errores que estén presentes en sus páginas, de acuerdo o no con su política, es uno de esos libros que invitan a la lucha y a la polémica y que por eso mismo, perduran en el tiempo".

Como predestinados a perdurar están estes *Cadernos* que acaba de editar Galaxia e que temos que saudar con ledicia, por diversos motivos.

Principalmente, polo que supón de rescate para o público duns textos secuestrados polo "secretismo e sacralización" sinalados no limiar por Alfonso Mato. Secretismo e sacralización soamente superados en parte pola edición do Parlamento que ó ser non venal ten moito de banal no senso de circular como obxecto e non como libro.

O libro recolle, como explica con rigor académico Henrique Monteagudo (pp. III-XXXIX), unha escolma dos catro cadernos de notas de Castelao que Rodolfo Prada, legatario do autor rianxeiro, doou á Fundación Penzol. A descrición, cronoloxía e contidos dos cadernos, xunto coa reproducción facsimilar de varias páxinas dos mesmos achegan ó lector á problemática filolóxica que puideran presentar estes escritos. O traballo de Monteagudo segue expoñendo os criterios cos que se escolmou o texto editado e os criterios da edición, como non pode faltar neste tipo de traballos.

O prólogo complétase cun estudio de Francisco Dubert García (pp. XLI-L) sobre a lingua dos cadernos. Sen deixar de recoñecer a utilidade destes estudios descritivos, rigorosos como o que comentamos de Dubert, empezamos, persoalmente, a sentir a necesidade de prescindir deles como criterio normalizador. Coido que vai sendo hora de asumir que, máis alá das grafías, todos mamamos dunha lingua única e non podemos dramatizar por máis tempo a ortografía.

As notas, de moi distinta extensión pero breves en xeral, constitúen unha auténtica novidade a pesar de non aportar nada novo ó pensamento político de Castelao. Pero entre outras moitas cousas, revelan datos interesantísimos sobre a personalidade humana e intelectual de Castelao.

En xeral, os xéneros aforísticos e ensaísticos resultan atractivos ó público non tanto polo tema que traten como pola personalidade do autor. Teñen tamén a vantaxe, fronte ó caracter científico dos tratados, estes escritos breves e dialécticos de debuxar e individualizar o autor.

Deste xeito atopámonos nos *Cadernos* un Castelao previsor e coidadoso do estilo dos seus escritos e preocupado polas súas conferencias, sempre disposto a anotar calquera acontecemento ou ocorrencia con posibilidades de pasar á súa obra. En non poucas ocasións poñémoslle a "aura" de xenio a unha persoa e coidamos que os seus traballos non requiren esforzo e atención, o inevitable ascetismo. Ata a súa correspondencia ten apuntes preparatorios que podemos seguir nos *Cadernos* e non se libra deste proceso nin a máis anecdótica; así, as ideas que figuran na páxina 20 do libro relativas á estatua da Liberdade están recollidas, en parte, na postal que envía a Blanco Amor, Seoane, Colmeiro, etc. e que se reproduce na páxina 26. Calquera lector de Castelao identificará outros moitos parágrafos como incorporados a textos xa coñecidos, o que demostra a súa "vontade de estilo". Bo exemplo, o da páxina 112 que no título dunha "¿Por que a todol-os emigrados de Hespaña na América do Sul se lles chama galegos?" figura unha nota do propio Castelao que di "véxase carta dirixida a Aguirre".

De gran interese resulta, especialmente, o apartado "De Galicia, dos galegos, da emigración" (pp. 107-118) no que Castelao se mostra máis íntimo,

como en (A 58v), cando se atopa co mineiro anarquista de Celanova en EE. UU. Fai o autor unha defensa do sentimentalismo chea de humanidade. Ou no aforismo, cheo de lirismo espacial: "Galiza aseméllase ao Rei Sabio: grande como espírito humán, pequeno como rei".

O libro conta cunha diagramación xenerosa, con brancos de abondo (¡que medo dos editores ós brancos!) que fan agradable a lectura, cun interlineado e tipografías axeitados. As ilustracións con oito páxinas facsimilares dos cadernos, seis fotografías, entres elas a magnífica de Pintos, e os nove debuxos, de entre eles algúns inéditos procedentes dos *Cadernos*, fan do libro unha obra non soamente atractiva senón necesaria.

XOSÉ LUÍS AXEITOS

Crítica da razón galega

● MARCIAL GONDAR. *Crítica da razón galega*. Edicións A Nosa Terra, Vigo, 1993.

Unha das características do ensaísmo galego máis recente que ten como tema a "identidade" é a utilización das ciencias humanas, particularmente a economía e a antropoloxía, no estudio de Galicia. A etnografía e a xeografía, foran xa abondo empregadas pola xeración de Risco, Otero e Cuevillas, mais cuns fundamentos filosóficos (concepción da cultura como *Volksgeist*, recurso á historia como fonte lexitimadora da identidade da nación) que as desprazaban do lado dunha visión quizais "esencialista", como agora se adoita calificar. O ensaísmo galego de posguerra, nucleado ó redor da editorial Galaxia e da revista *Grial* marcou o paso a unha visión do home galego desde unha perspectiva filosófica moi influída polo chamado "existencialismo" europeo da época. Así, o distintivo do home galego é para Ramón Piñeiro e Celestino Fernández de la Vega, a saudade, concepto que en Celestino traduce, sen máis a *Angst* heideggeriana e que ten para Piñeiro e García Sabell unha significación distinta, aínda que moi impregnada (sobre todo no primeiro) polo aroma da filosofía da existencia. A risco de ser simplistas: grande parte das reflexións dos ensaístas de posguerra atopábase motivada pola urxencia en demostrar a europeidade de Galicia, sen esquecerse da súa fasquía peculiar e diferenciada, pero o diferencial localizábase sobre todo en rasgos de carácter psico-ontolóxico antes que na dimensión (digamos) física e material. Non é este o caso de Marcial Gondar, máis instalado na vibración da diferencia que na percepción da semellanza e nunha concepción da cultura disciplinarmente dependente da antropoloxía social, que estudia, sobre todo, unha dimensión comunitaria que comprendería todo tipo de producto, tanto material como espiritual. Seguindo

coa simplificación: a diferencia entre ambos enfoques ficaría explicada pola diferencia existente entre a antropoloxía filosófica e a antropoloxía cultural.

Marcial Gondar, non obstante, é dos poucos antropólogos galegos capaces de enmarcar o traballo empírico, que todo profesional da antropoloxía está obrigado a facer, no contexto máis xeral da problemática do choque entre mundo tradicional e sociedade moderna. As súas análises da sociedade tradicional galega, ben chantados nunha previa toma de posición metodolóxica a prol dun relativismo cultural matizado e militante, tentan desvelar a relación existente entre a relixiosidade popular e o mundo de intereses materiais agochado na peculiar vivencia relixiosa do galego rural, na perspectiva, expresamente declarada en *Crítica da razón galega*, de illar teoricamente os elementos que conforman a "identidade galega".

O primeiro que chama atención neste libro é o título, suxerente e prometedor, que fai esperar unha previa xustificación dunha expresión filosoficamente tan marcada como "crítica da razón". Non espere o lector en balde. Como non existe (máis alá dunha brevísima, retórica e neboenta alusión inicial a Kant) xustificación ningunha do título, vémonos obrigados a deducir que a intención de Gondar é xogar ambiguamente —con esa ambigüidade que para o autor caracteriza a linguaxe dos galegos fronte á linguaxe categórica da ciencia e ás mensaxes unívocas do "poder"— coa acepción coloquial de "razón", no sentido de "ter razón" ou da "razón que nos asiste". Quede claro, pois, que o propósito do autor non pasa por establecer as posibilidades e límites dunha suposta "razón galega", sintagma que aparece no título e desaparece (como sitagma e como concepto) no contido do libro. Respiren tranquilos os interesados na obra de Gondar que algo saben de Kant e do que este entendía por "crítica", "razón" e "crítica da razón".

Malia o seu título, *Crítica da razón galega* é sobre todo un intento por determinar en que consiste a identidade da cultura galega, aínda que onde máis avance sexa na súa aproximación ó concepto de cultura *tradicional* galega: "espacialmente a non urbana e, a nivel temporal, aquel estilo de vida caracterizado por ter que realizar o capitalismo con tecnoloxía maiormente artesanal", definición que exclúe a idea de que o chamado "mundo tradicional" sobreviva en estado puro, como conxelado no tempo. Con ese fin, analízanse a linguaxe, a medicina popular e o entroido, cuns capítulos adicados ás romarías nos que, axustándose á estructura espacial dos santuarios galegos de peregrinación (campo da festa, escaleira, adro e santuario), Marcial Gondar leva a cabo unha interesantísima "fenomenoloxía da pobreza". O libro consta, ademais, dunha parte, que se podería calificar de epistemolóxica, que explicita o concepto de cultura manexado polo autor, e dun capítulo final onde se bosquexan as condicións previas dunha política cultural conciliadora dos rasgos positivos da cultura tradicional cos cambios socioculturais actualmente en curso.

É difícil condensarmos nunhas poucas páxinas a abundancia de ideas que ateigan o libro. Algunhas delas xa son vellas no autor. Así, a contraposición entre relixiosidade popular, baseada nun intercambio recíproco e mediado (o

cura como truximán) coa divindade e relixiosidade oficial, que tendería a suprimir ese esquema substituíndoo por unha relación directa con Deus (e non co santo); a reivindicación, complementada agora por un intento de darlle carta de lexitimidade científica ó fenómeno das premonicións, da eficacia curativa da medicina tradicional; outras, que saibamos, son novas no seu discurso: o carnaval como estratexia de reproducción do "poder", a función mediadora do pobre entre o fiel e a divindade, a linguaxe popular como mecanismo de resistencia fronte á univocidade do poder; case todas verdadeiramente suxerentes e estimulantes para coñecermos as aportacións que pode ofrecer a antropoloxía cultural a unha reflexión global sobre o contradictorio país no que vivimos.

Porque diso se trata, de coñecer quen somos para poder aproveitar as nosas posibilidades e límites, Marcial Gondar adica grande parte do seu traballo a determinar en que consiste, en xeral, a identidade, para despois considerar, máis en concreto, a identidade da cultura galega. Así, fronte a moitos teóricos que definen a identidade étnica como un "compartir valores culturais fundamentais", Gondar defende un concepto "estratéxico" de cultura segundo o cal os "suxeitos particulares", os "individuos", aínda que compatirían eses valores non o farían dun modo automático, senón recreándoos á medida das súas necesidades: "Pretendo sinalar con isto que [...] os valores, crenzas, normas, etc., máis que guieiros e compulsores do comportamento, son armas que, dentro das posibilidades de constricción social, tratamos de utilizar en beneficio dos nosos intereses particulares". Iso non obsta para que moitas accións sexan, simultaneamente, estratéxicas e inconscientes; é máis, a inconsciencia supón unha condición para que a acción estratéxica sexa verdadeiramente eficiente. Gondar apártase así dese modelo de cultura que identifica "a conciencia dos autores coa realidade", primando o "ideal sobre o material", concepción que conduce directamente ó esencialismo. "Para os que así pensan, entender a xente pasa por entender a *esencia* da cultura de que os actores sociais serían meras *copias*".

Sería moi interesante que o coidado que Gondar demostra á hora de non esencializar o concepto de cultura o aplicase a non substancializar os conceptos de poder e de "modernidade", profusamente utilizados como referencia de gran parte das súas teses. Así, cando interpreta o carnaval como "as máscaras do Poder" (facéndonos vivir o exceso, o poder obrigaríanos a recoñecer a necesidade da moderación e da suxección á lei), estaría ben que explicitase a que poder se refire e onde se localiza este poder. ¿Fala quizais do poder perenne, do que sempre ou case sempre existiu, ou refírese máis ben ó poder capitalista? Poderiamos estar de acordo coa súa análise se por poder entendesemos a tendencia de *toda* sociedade á autoconservación, mais non parece este o sentido que Gondar lle confire a "Poder". De referirse ó poder capitalista, a lóxica de Gondar permitiría pensar nun poder que dicta (poderíase dicir que conscientemente) rasgos culturais sen estar el mesmo suxeito a ningunha lei cultural. O poder, así considerado, sería o Creador (unha caste de deus malo que se comprace en enganar ós homes desde a súa divina atalaia) da cultura ou, se se quer daquilo que, aínda que "enganoso", é un rasgo tan

cultural como un sistema de herdanza ou un aparello de pesca: "... o Poder disfraza, enmascara e mistifica os seus intereses. Coa aparencia da rebelión contra os dispositivos do Poder o carnaval é unha escola en que se aprende a ser máis submisos". Semella soar nesta análise o eco do concepto marxiano de "ideoloxía" como "falsa conciencia", só que substituíndo "base material" por poder. De ser isto certo, algo que Gondar non afirma pero que se podería tirar do seu razoamento, o carnaval sería algo así como unha "superestructura" do poder, unha estratexia de adaptación ós seus intereses que, en pura lóxica marxista, tería que desaparecer cando desaparecese o poder capitalista. Aínda compartindo os presupostos desta análise (que non é o noso caso), ¿é concebible unha sociedade tan transparente que eliminase calquera forma de constricción individual e social?

Este problema remite ó aspecto do discurso de Gondar que me parece máis discutible: a súa concepción da cultura como repertorio de disponibilidades materiais e ideais que o individuo utiliza para satisfacer as súas necesidades. Acerta Gondar cando afirma que o individuo transforma máis ou menos voluntariamente as súas disponibilidades; olvídaselle engadir que o que non pode transformar é a estructura mesma do disponible, a forma xeral da que os valores, crenzas, ritos, etc., constitúen o contido. E iso porque esa estructura (a cultura) é esencialmente inconsciente, é dicir, non se atopa disponible para a acción estratéxica do individuo. Cando o paisano, contra toda lóxica utilitaria individual, se resiste a unha concentración parcelaria que pode aumentar considerablemente o seu nivel de ingresos, ¿que está a suceder? ¿E cando se empeña en que se lle cobren os servicios polos seus defuntos en contra —ás veces pasa— da vontade do propio cura? Está producíndose, sen dúbida, un conflicto de racionalidades: a racionalidade cultural do campesiño, apegado á terra e acostumado a que só valla o que costa, enfróntase contra o que Max Weber chamaría unha racionalidade con arreglo a fins, propia dunha cultura urbana e moderna. ¿Pódese falar nese caso de acción estratéxica? Evidentemente si: o paisano *cre* que actuando así defende os seus intereses pero, ¿que intereses defende en realidade e a través de que medios?: os seus *en canto membro dunha cultura* (isto é: reproducindo inconscientemente a cultura da que forma parte) *e co imaxinario que lle proporciona esa mesma cultura.* O individuo adapta, en efecto, a cultura ás súas necesidades, pero interpreta o que é necesario ou innecesario en cada momento botando man do seu imaxinario cultural. É evidente que un cidadán "puro" (ideal-típico) non se resisitiría a que o cura lle perdoase o cobro dos seus sevicios.

Os motivos da acción son, en xeral, os intereses, pero os intereses circulan por uns raís que condicionan os obxectivos e os medios que os homes se dan para satisfacer eses intereses. Existe, en efecto, unha compoñente adaptativa, pero condicionada sempre polo prisma ou horizonte (sexa este o da cultura tradicional ou o da cultura moderna) desde o que se perciben cousas tales como valores, crenzas, normas, etc. Isto non significa que a cultura sexa unha esencia ou círculo do que non se poida escapar e que o home se limite a reproducir mimeticamente a cultura vernácula. En última instancia, aquilo que

nos permite poñer libremente en cuestión deteminados rasgos dunha cultura (por exemplo, a resistencia ó cambio, a inexistencia dun concepto formal de mundo, os esquemas de mediación, no caso das culturas tradicionais; a megalomanía, o etnocentrismo elevado á categoría de saber, a perda da escala, no caso da cultura occidental) é unha idea de cultura, esquecida por Marcial Gondar que é, na miña opinión, decisiva para dirimir o carácter aparentemente indecidible do conflicto de racionalidades: a cultura concibida como *Bildung*, a formación do individuo con disciplina e esforzo no cultivo do que é bo ou merece selo. Claro que a *Bildung* introduce na vida unha reflexividade, un autodistanciamento da vida inmediata, que se afasta da repetición inercial característica das comunidades tradicionais. É a distancia que lle permitiu ós filósofos gregos non compartir os deuses da comunidade, a mesma que lle permite ós antropólogos, aínda ós máis radicalmente partidarios do saber tradicional e do relativismo cultural, dexergar a racionalidade oculta dunha estructura de parentesco, a funcionalidade económica dun sistema de herdanza ou os "disfraces" que o "Poder" adoita no carnaval. Mais este concepto de cultura non é nin tradicional nin occidental moderno, aínda que só en occidente e, sobre todo, na modernidade (nesa modernidade tan apresuradamente demonizada por Marcial Gondar) acadase un desenvolvemento temático e sistemático. A cultura concibida como autosuperación individual é un rasgo potencialmente existente en todos os homes en canto homes e, polo tanto, en toda cultura en tanto cultura humana.

Como tamén son universais (universais arcaicos) moitos dos rasgos que Gondar atribúe á identidade galega. Cando analiza o papel do pobre como mediador, do santuario, da ambigüidade da linguaxe popular, da festa, mesmo do cura ou do carnaval, un ten a impresión de que esa análise se podía aplicar, sen a penas cambios, a moitos países de tradición católica cun forte peso de estructuras arcaicas, mesmo tamén para culturas non occidentais nin cristiás. ¿Acaso non se falou sempre da retranca como unha característica das culturas campesiñas en xeral? ¿É moi diferente o sentido (subversión, crítica, reproducción do poder, o que sexa) do carnaval en Cádiz do carnaval na Galicia rural? ¿E o apego á pequena escala? A función mediadora do cura, ¿é esencialmente distinta da desempeñada por moitos chamáns? ¿Exerce o pobre, por exemplo, na Francia máis tradicional, un papel moi diferente do que cumpre no imaxinario tradicional galego? ¿Non sería máis correcto contemplar a cultura tradicional galega como un caso, específico sen dúbida, dun fenómeno máis xeral ó que se lle podería chamar o arcaico?

Moitos son os interrogantes que se desprenden da lectura deste libro de Marcial Gondar. E iso por moitos motivos. Non só polo seu carácter esencialmente aberto, cheo de intuicións a penas desenvolvidas que abren camiño ó diálogo cunha perspectiva, a antropolóxico-cultural, ata agora ignorada nos tratamentos sobre Galicia, senón tamén polos temas e problemas que, máis alá dunha visión estreitamente disciplinar, é capaz de suscitar.

CARLOS FERNÁNDEZ

TEATRO

Non se chora: un sainete cruel

Hai xa bastante tempo que o teatro galego viña necesitando unha certa "pasada" polo amplo cúmulo de modalidades dramáticas que, para non complicar as cousas, adoitamos agrupar baixo a etiqueta de realistas ou naturalistas. Creo que unha concienzuda excursión por esas terras escénicas podería producir dous efectos sumamente benéficos sobre o noso teatro. Por un lado, os nosos actores e actrices ampliarían as súas posibilidades e rexistros, que seguen hoxe moi constrinxidos no farsesco e, xa algo menos que hai uns anos, nuns modos cargantes e sobreactuados. E por outro lado, a inmersión realista podería ter tamén consecuencias sobre a audiencia: o público do teatro, hoxe coma onte, gusta de ver reflectido enriba do escenario o seu mundo contemporáneo, os entornos vitais máis ou menos cercanos que actúan sobre nós e sobre os que, ó mesmo tempo, podemos nós actuar. Por suposto, calquera texto ou representación teatral, á marxe da época ou lugar en que se desenvolva, pode ter capacidade para falarlle ó home moderno e isto é o que fai perdurables os dramas de Eurípides, Shakespeare ou Chejov. Pero a proximidade dos clásicos —cultural, existencial— é de índole ben distinta a esoutra proximidade ambiental, psicolóxica, de traxes e de xestos, esa proximidade case física, non suxeita a distancias temporais nin de linguaxe, que nos converte en cómplices de certos textos contemporáneos.

A estrea en Galicia durante 1993 de dúas obras enmarcadas en contextos moi próximos ó espectador *realmente existente* e concibidas e facturadas en claves realistas —*Saxo tenor*, do Teatro de Aquí e *Non se chora*, do Teatro do Atlántico— podería non ser máis que unha casualidade sen maior importancia. De todos modos, chama a atención que sexan Roberto Vidal Bolaño e Xulio Lago, dous directores afeitos a mergullarse en especulacións escénicas tan interesantes como ameazadas pola opacidade, os experimentados responsables deste par de espectáculos. Tanto Vidal Bolaño como Lago están en posesión dunha ampla e coherente traxectoria que, sen embargo, non foi sempre ben recibida polo público. Os dous son fillos dunha xeración que chegou a confundir a loita contra o comercialismo teatral co combate contra calquera escenificación que puidese ser inscrita na tradición teatral *burguesa*. E ambos se adentran coas súas últimas montaxes na remodelación dun xénero, o sainete, que se non cae de cheo dentro desa tradición —tan plural, por outra parte—

tampouco está completamente fóra dela. En todo caso, as formas teatrais convencionais e consagradas polo tempo son sempre susceptibles de subversión interna. Son patróns que serven tanto para celebrar o existente como para desentrañalo e mostrar os seus aspectos máis agochados. E o máis importante é que son moldes recoñecibles polo público, esquemas narrativos nos que a audiencia se instala con naturalidade e sen cuestións previas, liberada de engorrosas dilucidacións sobre o idioma teatral en que o espectáculo se desenvolve, lista para concentrar a súa atención no que ocorre no escenario. A eficacia da comunicación teatral empeza por aí e, se cadra, é a procura desa comunicación, tantas veces e tan luxosamente deixada de lado no noso teatro, o obxectivo perseguido por Bolaño e Xulio Lago con estas dúas boas eleccións que son *Saxo tenor* e *Non se chora.*

Non se chora é un texto escrito por Roberto Cossa, a figura máis notable da chamada "nova xeración realista" do teatro arxentino. Dolores Vilavedra fixo a versión galega da peza, achegando nomes, lugares e expresións ó público de Galicia. Así, a obra desenvólvese en Santiago de Compostela, na sala de estar dun pisiño ou casiña de planta baixa que non costa traballo localizar no Meixonfrío, no Castiñeiriño, en Vista Alegre ou en calquera dos arrabaldos populares que cinguen a capital galega. A sala está amoblada con esmero pobretón e "kitsch" e adornada para a celebración do cumpreanos da dona da casa, da mamá. Sobre a mesa circular dispóñense croquetas, empanada, anacos de polo e viño e sidra en abundancia. Unhas cantas guirlandas adornan o teito. Pero os personaxes que aparecen na primeira escena están tristes, silenciosos e expectantes. Á mamá déronlle uns mareos e tivo que deitarse. Mentres agardan preocupados a chegada do médico, os fillos e as noras da enferma van falando das súas cousas, deixan entrever os seus problemas económicos e os seus pesadumes laborais, as súas pequenas aspiracións e as súas frustracións. A un deles ascendérono a xefe de vendas pero resulta que o chope está no departamento de compras. Bebe o seu e ten unha muller que presume de ter amigos catedráticos e non permite que a enferma vaia ó médico do Seguro. Outro traballaba no almacén e agora pasárono ó mostrador, aínda que gañando os mesmos poucos cartos que non lle dan para deixar de vivir cos sogros alá na aldea. A súa muller diríxese a el chamándolle "papi" e rífalle cando di algunha palabrota. Despois chega o irmán que marchou para o País Basco e que puxo un bar en Barakaldo. Todos cren que está rico pero pronto se ve que non ten un can. O que dá diñeiro é a froita, di o recén chegado. Montar un almacén de distribución de froita. Non hai máis que facer que ver entrar e saír as caixas e recoller os cartos a mans cheas. Hai malas palabras entre os irmáns, reproches mutuos polo tema do diñeiro que cada un lle manda á nai. Buscando uns papeis que acrediten a súa xenerosidade, un dos irmáns atopa as escrituras de propiedade dunhas fincas. Son da nai e valen un montón de cartos. A tristeza resentida de antes vaise mudando nunha alegría descomunal, incontible, case orxiástica. A familia come e bebe, ri ás gargalladas e soña xa coas caixas cheas de froita, co veraneo en Mallorca, co chalé e o coche novo. E, de repente, en medio do despendole, a nai xa esquecida aparece pola porta. Séntese mellor,

agradece moito a reunión familiar, emociónase véndoos a todos xuntos e augura que quizais sexa a derradeira vez. Ve as escrituras espalladas pola mesa, entre cachos de empanada, ósos de polo e manchas de tinto, pero nin esta evidencia nin as continuas alusións dos fillos e as noras son suficientes para facela entrar en materia. Non. Hai que conservar o pouco que se ten, di. O importante para ela é que os fillos estean sans, que sexan honrados e que teñan unhas mulleres como é debido. Fillos e noras volven á desilusión. O soño da riqueza non entra nos planos da vella. Van ter que seguir vivindo na apretura da casa compartida, veraneando na aldea, conducindo o "127". A menos, claro, que a vella morra. Non fai falta que ninguén o diga, porque a solución está na mente de todos. Hai como unha iluminación colectiva, unha complicidade muda. Empezan a ofrecerlle á nai melindres e croquetas, copiñas de sidra e viño que ela non pode rexeitar porque un día é un día, porque están de festa, porque é o seu cumpreanos. Unha inquedanza alegre, ansiosa, feroz, volve apoderarse do escenario a medida que a nai traga doces e licores e vai perdendo as cores e quedando sen aire, mareada de novo, entrallada, sofocada, ata a postración e agonía final méntres a súa familia canta a berros o "Happy birthday to you" e apaga as velas da tarta e, con elas, as luces do escenario e da función.

Non se chora é un sainete cruel que produce no espectador unha especie de arrepío morboso. Quen asista a unha representación desta obra experimentará probablemente un sentimento un tanto incómodo, moi parecido ó que nos causa a contemplación dun *reality show* televisivo. Incómodo pero irresistible, similar ó que debe ter un espía, ou o policía que investiga un crime misterioso. O carácter hiperrealista do texto, acentuado na posta en escena de Xulio Lago por un ritmo medidísimo e un traballo actoral extraordinario, contido, sobrio, sen un xesto superfluo nin unha frase de sobra, consegue eliminar moita da distancia que separa habitualmente ós personaxes teatrais dos tipos humanos que os inspiran. Ver *Non se chora* rompe a convención da "cuarta parede" polo lado do espectador: é como entrar de verdade nunha sala de estar de San Lázaro ou do Meixonfrío. E quedarmos alí mirando, recoñecéndonos e afastándonos, entre o gozo e a vergonza.

Gozo e vergonza. *Non se chora* engaiólanos pola perfección do seu mecanismo teatral e avergónzanos pola súa intencionada e eficaz condición de espello comunitario. Non quero dicir con isto que Teatro do Atlántico conciba este espectáculo como un retrato de Galicia. A propia adaptación do orixinal arxentino ó noso entorno certifica a tentativa de imprimir carácter universal a un texto xurdido nunhas latitudes moi distantes da nosa. Como escribiu Manuel Rivas, *Non se chora* é "unha obra moi galega, desde logo moi arxentina, para min que irlandesa e sen dúbida moi xaponesa e seguramente californiana. É unha obra da parroquia do mundo". E é pola nosa humana pertenza á parroquia universal dos ambiciosos, dos miserables, dos fracasados e dos soñadores polo que percibimos esta obra como espello e polo que somos conscientes de que alí se está a falar de nós en tanto comunidade. E, quizais, en tanto individuos. Supoño que calquera espectador de *Non se chora* sente

esa desacougante sospeita. Expresouno moi ben Ofelia, xa toliña: "Din que a curuxa era filla dun panadeiro; sabemos o que somos, mais non o que podemos ser".

DAMIÁN VILLALAÍN

FICHA ARTÍSTICA

Non se chora

Título orixinal: *No hay que llorar*

Autor: *Roberto Cossa*

Intérpretes: *María Barcala, Patricia de Lorenzo, Gonzalo Martín Uriarte, Luís Iglesia, Antonio Francisco Simón, Feli Manzano.*

Escenografía e vestiario: *Antonio Francisco Simón*

Deseño de iluminación: *Xulio Lago*

Axudante de dirección: *Flor Maceiras*

Dirección e dramaturxia: *Xulio Lago*

Producción: *Teatro do Atlántico*

Estrea: *21 de Outubro 1993. Teatro Principal. Santiago de Compostela*

A CULTURA NO MUNDO

Muller e pint(u/o)ra

Evas, Susanas, Saras, Dalilas, Iudits, Miriams... esposas, nais, heroínas, profetas e seductoras penduraban das paredes do Fogg Art Museum, da Universidade de Harvard, o pasado outono nunha exposición que levaba o título aliterativo de *Chaste, Chased and Chastened* (castas, perseguidas e castigadas). Nos séculos XVI e principios do XVII proliferou polo norte de Europa un tipo de láminas impresas coas que se tentaba amosar as conductas morais e inmorais, e nas que se exploraban distintas representacións da muller bíblica. A forte demanda destas láminas debíase ó proceso de implantación da Reforma, que se aproveitaba da doada reproducción e distribución destes debuxos, así como da súa capacidade para chegaren a aqueles/as que non tiñan acceso ós novos textos teolóxicos. Os defensores da Reforma eran conscientes do enorme potencial que tiñan estes debuxos para divulgaren a súa reavaliación ideolóxica e para a súa revisión (conxuntural) do papel da muller na sociedade. Pero como en calquera outra época, e máis aínda nesta na que as mulleres participaban nos asedios e na violencia iconoclasta, a representación da muller estaba chea de contradiccións e ambivalencias.

Eva, a quen Lutero ratificara coma responsable do pecado orixinal, debía ser castigada e, por mor da súa debilidade fronte ó mal, sometida ó home. Sen embargo, a súa habilidade para arrastrar a Adán facíaa sospeitosa dun misterioso poder de persuasión, o que deu lugar a unhas series de láminas sobre o tema *Weibermacht*, o poder das mulleres. Por outra banda, aínda que a Reforma consideraba a virxinidade unha virtude ideal, esta semelláballe pouco factible por estaren os seres humanos tinxidos co pecado orixinal, polo que a única alternativa posible coma solución ó desexo carnal era o casamento. Deste xeito, temos láminas como a que representa á filla de Jephta vagando polos camiños e laiándose porque vai morrer virxe, ou ben as que festexan os rituais da voda, co consentimento paternal e testemuñas, coma no casamento de Rebeca.

A Reforma consideraba a maternidade un honor e un deber, un castigo (polo pecado orixinal) e un medio para a salvación. Ademais, a infertilidade podía ser causa de divorcio. Por esta razón, abondaban as representacións de Abrahán e Ismael, o fillo que tivera coa súa criada. Mais, cando a súa muller Sara concibiu un fillo ós noventa anos (para que despois protesten os que condenan os avances tecnolóxicos da reproducción asistida) esta obrigou ó seu home a botar da casa á criada e mais ó fillo. Outras láminas contrastan entre si porque, mentres unhas celebran o parto e a maternidade, outras representan a Eva infeliz coa súa sorte coma nai tras a expulsión do Paraíso.

O Antigo Testamento tamén ofrecía inspiración ós debuxantes á hora de buscar modelos para as mulleres que participaban activamente na propagación de Reforma. Profetas coma Miriam, que sostén un libro que simboliza a sabiduría, ou heroínas coma Iudit ou Dalila, que salvaron o seu pobo despois de cortarlle a cabeza e os cabelos a Holofernes e a Sansón respectivamente, representaban os novos papeis femininos que a Reforma estaba disposta a asumir no seu afán por implantarse. Unha vez recoñecida política e socialmente, a Reforma tornaría menos tolerante neste aspecto.

As heroínas encarnaban a ambivalencia dos reformistas cara ás mulleres: se ben salvavan ós seus gracias ó seu valor, a súa virtude quedaba en entredito, pois as láminas amosan, máis ou menos sutilmente, como empregaban a sexualidade para seducir ás súas víctimas ata deixalas indefensas. As lecciónS que cumpría aprender eran dúas: a exemplaridade da coraxe destas mulleres e a advertencia ós homes do perigo que elas representaban. Láminas coma as que amosan o baño de Susana e os vellos que tentan seducila tamén levan dúas mensaxes implícitas: a castidade de Susana e o perigo da mirada, pois mulleres coma ela, cos seus engados sexuais, espertan nos homes que as contemplan o desexo carnal, o que pode arruinar as súas vidas.

A representación da muller na pintura semella ser un tema candente nesta temporada en Massachusetts, pois tras a exposición do Fogg celebrouse un simposio no Wellesley College (*alma mater* de Hilary Clinton) sobre o mesmo tema. Conferencias, documentais, visitas guiadas polo museo desta universidade de mulleres exploraron o tema da muller na pintura desde distintos puntos de vista. A representación da muller como esposa foi un dos aspectos máis discutidos, desde a muller coma fiel colaboradora no retrato do matrimonio Arnolfini, de Van Eyck, ata os numerosos exemplos do rapto das Sabinas (método expeditivo de atopar esposa que, por bárbaro que semelle, aínda se perpetúa hoxe en día cando o home colle a súa muller en brazos para entraren na que será a súa casa). Se tras a imaxe serena de matrimonio perfecto dos Arnolfini se agocha unha realidade que deixaba á muller totalmente desvalida ante as leis, o rapto das Sabinas, que non hai moito tiven ocasión de ver nuns bocetos do mesmo Picasso, dan unha lección moi clara: as mulleres farán ben en recoñecer a forza e o poder dos homes e converterse, coma as Sabinas, en modelos de comportamento feminino. Ademais, o desexo sexual do varón verase gratificado co casamento e a maternidade, ata o extremo de que as Sabinas evitan a guerra entre os seus raptores e os seus pais vingadores ó amosárenlles a estes últimos os seus fillos. Outros casos, como o da violación e posterior suicidio de Lucrecia, amosan como a muller asume para si a imaxe de vasilla limpa, teoría deseñada polo sistema patriarcal para garantizar o bo funcionamento das leis hereditarias e de sucesión. Ninguén mellor que Rembrandt para expoñer o patetismo dunha muller que, tras ser posuída, toma posesión da súa propia vida nun acto que tradicionalmente se entende coma de heroísmo.

Outro aspecto que concentrou a atención dos/das asistentes foi o da representación da muller coma pintora. Na Francia decimonónica abondaban ilustracións, láminas e debuxos que se moqueaban da muller con pretensións de artista. Agora era ela a víctima segura dos perigos da mirada: a muller que pintaba no estudio os nus masculinos colocábase nunha posición de vulnerabilidade sexual fronte ó modelo e o mestre. Moitísimas mulleres pintoras non podían acceder ós estudios, polo que non pasaban de afeccionadas, e tíñanse

que conformar con xéneros "menores" coma retratos, paisaxes e naturezas mortas (temas que posteriormente adoptaría o Postimpresionismo no seu rexeitamento do contido narrativo da pintura histórica). Pintoras profesionais coma Berthe Morisot nin sequera tiñan un espacio propio (unha habitación propia, como diría Virginia Woolf máis tarde) para traballar, polo que usaban a sala da casa e agochaban as pinturas cando viñan as visitas. Nos numerosos retratos que Manet fixo de Morisot, endexamais a representou coma pintora, a pesar da súa estreita relación e da admiración que el sentía pola súa obra. Resulta de especial interese contrastar os autorretratos dela, nos que explora os seus estados de ánimo coma pintora, ou ben os feitos pola súa irmá Emma, outra artista que renunciou á súa carreira para casar (as dúas irmás pasarían o resto da súas vidas dicíndose que fora a outra a que fixera a elección correcta), cos retratos feitos por Manet, que semellan agochar deliberadamente a súa faceta de pintora.

Exposicións e simposios coma estes contribúen á análise crítica da producción cultural do pasado e facilítannos os instrumentos necesarios para desenvolver unha epistemoloxía feminista. Non se trata simplemente de sacar á luz e divulgar os nomes das mulleres artistas que ficaron no anonimato, senón tamén de analizar e cuestionar os preconceptos e os métodos da historia da arte. O estudio das representacións dominantes da feminidade revelan unha política sexual da producción artística que cómpre deconstruír e redefinir.

MANUELA PALACIOS GONZÁLEZ

A cultura pasa por aquí

A&V
Afers Internacionals
Ajoblanco
Album
Alfoz
Anthropos
Archipiélago
Arquitectura Viva
L'Avenç
La Balsa de la Medusa
Bitzoc
La Caña
El Ciervo

Cinevídeo 20
Claridad
Claves de Razón Práctica
Creación
El Croquis
Los Cuadernos del Norte
Cuadernos Noventa
Cuatro Semanas
Delibros
Derechos Humanos

Dirigido por...
Documentos A
Ecología Política
ER
El Europeo
Fotovídeo
GRIAL
Guadalimar
El Guía
Hora de Poesía
Insula
Jakin
Lápiz

Leer
Letra Internacional
Leviatán
Lletra de Canvi
Nuestra Bandera
La Página
El Paseante
Pensamiento Iberoamericano
Quaderns d'Arquitectura
Quimera
Raíces

Revista de Occidente
RevistAtlántica
Scherzo
Síntesis
Sistema
El Socialismo del Futuro
Suplementos Anthropos
A Trabe de Ouro
El Urogallo
Zona Abierta

Diseño: Tau

ARCE
Asociación de Revistas Culturales de España

Exposición, información, venta e suscricións:

Hortaleza, 75
28004 Madrid
Teléf.: (91) 308 60 66
Fax: (91) 319 92 67

ÍNDICE DE COLABORADORES

BENIGNO FERNÁNDEZ SALGADO. Riotorto, 1962. Licenciado en Filoloxía galego-portuguesa pola Universidade de Santiago. Estudiante de posgrao na Universidade de Oxford, onde é Lector de Lingua e Literatura galegas. Formou parte dos equipos que elaboraron o *Galego coloquial*, o *Diccionario normativo galego-castelán*, o *Diccionario escolar galego* e o *Diccionario de dúbidas da lingua galega*. Traduciu do inglés *A perla* e o *Diario de Eva*.

HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ. Vigo, 1967. Licenciada en Filoloxía galega pola Universidade de Santiago de Compostela. Na actualidade exerce a docencia nun instituto de ensino medio en Pontevedra. Colaboradora habitual nas páxinas de crítica literaria de *Grial* e *Dorna*. Membro do consello de redacción do *Anuario de estudios literarios galegos*. Recentemente publicou o libro *Luís Seoane: Vida e obra*.

XESÚS GONZÁLEZ GÓMEZ. A Rúa, 1950. Productor de programas en Radio Nacional de España en Cataluña. Colaborador en diversas revistas e xornais galegos. Ten publicado *Antoloxía da poesía surrealista de expresión francesa*; *Ucronía*, con seudónimo, e *Álvaro Cunqueiro, traductor*, co que gañou en 1990 o Premio "Ánxel Fole".

HERNÁN NEIRA. Lima (Perú), 1960. Ensaísta e escritor de nacionalidade chilena. Doutor en Filosofía pola Universidade de París VIII. Investigador asociado ó grupo de Socioloxía da Literatura da École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Actualmente ensina Antropoloxía Política na Universidade Austral de Chile, en Valdivia. En 1991 foi finalista do Premio Juan Rulfo.

XULIO RÍOS. Moaña, 1958. Cursou estudios de Dereito e Graduado Social na Universidade de Santiago de Compostela. Director do Instituto Galego de Análise e Documentación Internacional (IGADI). Comentarista de temas de política internacional en *A Nosa Terra* e *El Correo Gallego*. Ten publicado os libros *A conversión de Polonia; ¿Que foi daquel soño?* e *Galicia e a Sociedade das Nacións*.

ANTÓN RISCO. Ourense, 1926. É catedrático de Literatura española na Universidade Laval, Quebec (Canadá), onde ensina tamén a literatura fantástica en lingua francesa. Escribiu varios libros e artigos en galego, español e francés sobre a novela castelá de comezos de século (Valle-Inclán, Azorín, Baroja), o conxunto da obra de Valle-Inclán, a literatura galega, a literatura fantástica en xeral, a teoría literaria e a estética comparada. Escribe tamén obras de creación nas tres linguas. O seu libro de relatos *Memorias dun emigrante* (1987) obtivo o premio da crítica española, e a súa novela *As metamorfoses de Proteo* (1990) o premio Galicia.

JAVIER SAN MARTÍN. Pamplona, 1946. Catedrático de Filosofía na UNED. Entre os anos 1972 e 1979 foi profesor na Universidade de Santiago de Compostela. Fundador e presidente da Sociedad Española de Filosofía, autor de numerosos traballos sobre fenomenoloxía e antropoloxía. Entre os seus libros destacan *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*; *La estructura del método fenomenológico*; *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* e *El sentido de la filosofía del hombre*.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA. Aguiño, Ribeira, 1940. Profesor na Facultade de Filosofía da Universidade de Santiago. Licenciado en Filosofía polas Universidades de Santiago e Pontificia de Comillas. Doutor en Teoloxía pola Gregoriana de Roma. Membro da Real Academia Galega e director da revista *Encrucillada*. Autor de numerosas publicacións filosófico-teolóxicas, entre elas, *Recupera-la salvación*; *A revelación de Deus na realización do home* e *La constitución moderna de la razón religiosa*.

galaxia