

## O LUGAR

Por María Lopo

*Sempre teu*

### **A traza da auga**

O lugar da vida é a auga. Fluír das correntes, Pedregal de Irimia e mareas célticas. A terra penetrada polas correntes subterráneas, asediada pola onda e pola xerfa. Porque a verdadeira terra é o mar. Na mina do frescor e da inquietude, a auga para a serpe e a humidade da pedra de gran nas cores do lique.

Nas augas primixenias a loucura da vida fecundou a terra, a “amada dos ríos” de Pablo Neruda, e medrou a herba, e na seiva están os indios, pois eles din que son planta, que son terra, que son chuvia ou pinga de orballo na herba. E as mulleres e os homes comezaron a camiñar lixeiramente sobre a terra, levando sempre neles o seu lugar da auga.

### **A historia dos muros e a xeografía do desexo**

Erguer a casa, plantar a tenda. A terra coñeceu dende as orixes a coexistencia de nómades e de sedentarios. Hordas, tribos, etnias e clans. As comunidades organizáronse, en base a principios múltiples, aos diferentes hábitats. Pastores, cazadores, recolectores. Fálase de gregarismo, de debilidade, tamén de especialización. Tratouse en definitiva de protexer a vida, sen esquecer o seu lugar.

### *A espada das estirpes*

Uns decidiron seguir camiñando, inventando todas as xeografías, e a casa do nómade foi o corazón cigano, segundo Jenuz Duka, poeta romaní. Outros ficaram e fixeron fermosa a casa do pai de Gabriel Aresti, poeta vasco.

Mais chegou o Poder, e fixo cuadrícula. Chegou o Estado, e estableceu fronteiras. Chegou o Centro, e decretou as periferias. Entre os que ficaram, moitos esqueceron as correntes, e quixeron tamén esquecer os que partiran. Fixéronse dunha árbore que pronto se diría milenaria, sen decatarse da húmida viaxe da raiceira, nin da enerxía nómade do gran.

Di Montesquieu que si a fonte de todo poder é a forza, non existe poder lexítimo. A liberdade primeira da estepa – ficar, marchar, voltar, voar – perdeuse na escura trama do ilexítimo poder. Demasiados verbos; cumpría unificar, e inventaron o Un. Os que renunciaron á forza, na casa e no camiño, habitaron a inferioridade, porque, tamén di Montesquieu, a superioridade é a causa mesma da inferioridade.

E chegou a guerra. O Estado é a guerra, a Lei é a guerra, a Paz é a guerra, berra Michel Foucault ante os muros da Historia. As espadas feriron a terra, non eran non os

debuxos nómades na area, era a máis dolorosa escisión, a do home e a natureza. A terra era da estirpe, e non a estirpe da terra. Propiedade. Concentración. Acumulacións. A falacia do Único. Enterraron o colectivo e o diverso, a multiplicidade e o híbrido orixinario. Ás linguas e ás culturas deron en chamalas a Lingua e a Cultura. Dixeron nunca ter coñecido os que viñan do mar, nin os que viñan da estepa; se non eran Un serían Outro: diferentes, estraños, estranxeiros. Non había lugar para eles ao pé da árbore. E seguiron esquecendo a raiceira.

### *O cordón umbilical*

O Poder medraba o seu poder, e as súas construcións perfeccionábanse: cidades-estado, dinastías, oligarquías, imperios. O sedentario despregaba os seus muros e diminuíu a xeografía do nómade. As historias que facían menos longa a noite na estepa, que gardaban a memoria da auga e a sabedoría da mazá, convertéronse na Historia dos muros, a única e a sedentaria. A Historia duns poucos dentro dos muros. E escribírono, para que fose inmutable. Considerouse que as comunidades nómades eran inferiores, primitivas, pois *nunca se constituíron en estado*; eran ademais perigosas, posto que se desprazaban, unha ameaza que non entendía de fronteiras.

A organización nómade non foi inferior á sedentaria. Foi diferente. Tamén nela penetrou o poder, pero este foi múltiple e disperso, móbil coma as dunas; en ocasións, tal e como expuxo Claude Lévi-Strauss, no seu estudio dos indios Nambikwara, o consentimento era a orixe e o límite do poder, que xurdía do desexo dun grupo de organizarse en comunidade. Os exemplos abundan nos pobos nómades que seguen existindo hoxe, ou dos que se gardou a memoria; neles son habituais a ausencia de xerarquías, as sociedades igualitarias, a propiedade colectiva ou o poder electivo e temporal.

Moitos nómades sedentarizáronse; tamén sedentarios, coma os cheyenes, volvéronse nómades, e moitos grupos humanos combinaron os dous modos de vida segundo a estación, escoitando á natureza, porque a vida é diversa e complexa. Mais o Un obrigaba a elixir... e impuña a elección; o pobo kurdo, que escolleu o seu nomadismo, vive na actualidade a traxedia ao cotián, espallado en cinco estados, sospeitoso nas fronteiras, pois as marxes da independencia orixinaria están hoxe tinguidas de marxinalidade, medo e desprezo, e ata as estrelas choran a dor dos kurdos, no poema do kurdo Pîremerd.

A obrigada sedentarización comportou unha *integración* forzada e limitada; así, os indios americanos pasaron a compoñer as capas máis baixas da sociedade. Foron *camiños de bágoas* os que na memoria colectiva dos cherokee os levaron ás reservas. A aculturización motivada pola destrución das institucións e da cosmoloxía propias creou un baleiro no que se instalou a violencia, a prostitución, as enfermidades ou o alcol; hoxe, no Canadá, os innu teñen unha taxa de suicidios cinco veces superior á media canadense, e en Australia, os aborixes perderon a razón da vida, xa que para eles andar é vida.

Algúns resistiron. Tamén en Australia Warri e Yatungka defenderon o seu amor admirable fronte as leis tribais que o prohibían, por pertencer ao mesmo clan, e fronte ás leis da sedentarización. Optaron pola liberdade no deserto, fóra da tribo nómade, fóra da

nova sociedade sedentaria. Viviron ata finais dos anos setenta do século XX, e foron considerados os últimos nómades australianos. Os nómades dos nómades.

As outras historias eran pois xeografías, e fronte a Orde moitos conservaron a memoria do lugar, e buscaron, por que non, no Ártico, o seu oasis con palmeiras. Os loucos, os estraños, os diferentes. Se as mulleres chipko, no Himalaia, apertan as árbores é por saber da árbore verdadeira, non da súa representación. Da mesma maneira, en diferentes etnias de África, de América, as nais devolven á terra a placenta ou o cordón umbilical do fillo que vén de nacer; a memoria da auga reencontra as subversivas correntes subterráneas.

### *Os minaretos do poder*

Ghardaia, no Sahara. Os que quixeron ser labirintos de nómade desexo ordénanse en torno ao minarete central. Orgullosos control panóptico dos imperios espirituais. Porque o poder transfórmase e esténdese; logo dos universalismos territoriais, coma o de Roma, chegaron os universalismos espirituais, Roma, de novo, ou o Islam. Control da vida e control da morte. A árbore fíxose campanario e minarete, ou pirámide americana: “Macchu Picchu, pusiste piedra en la piedra y en la base harapo?” lembra Neruda.

Mais contra os muros dos falsos igualitarismos e dos totalitarismos sempre viñan bater as ondas nómades das marxes: foron os bárbaros, as bruxas, os herexes, os caribes indios taironas que, en 1599, fixeron a guerra para poder facer o amor á luz do día. Os indios de Novo México seguiron debuxando na area, memoria intemporal recollida nos trazos efémeros das nais-terra da cubana Ana Mendieta; no mito fundacional das Danaides quedaba inscrita a rebelde estranxeiría e en todas as historias de amor as rutas todas do desexo.

### **A terra e o tempo**

Das organizacións primeiras nas hordas paleolíticas foron xurdindo, debido a unha mellor adaptación ao medio natural, grupos máis numerosos, os clans ou as tribos, onde as elementais estruturas de poder ían conformando a existencia de castes e xerarquías; probablemente a súa orixe tivese moito que ver cunha progresiva especialización dentro das comunidades, e co recoñecemento da importancia da experiencia do mundo para a supervivencia na terra.

O coñecemento trouxo o progreso tecnolóxico, e quizais no Neolítico se produciu a primeira gran revolución: a do tempo. O home, fronte á enorme liberación da permanente preocupación alimentaria, puido dedicarse a mellorar o seu espacio e a ensanchar o seu lugar; silandeira abrolla a propiedade. Primeiro son os poboados, cada vez maiores, cada vez máis necesitados de espazos maiores; logo, aínda no Neolítico, xorden as culturas urbanas que farán a Idade Antiga, nas beiras do Nilo, do Indo e do Hoang ho, tamén nos ríos americanos. Seguíase a traza da auga.

O proceso non se fixo sen renuncias, así, a maior complexidade organizativa conlevou o progresivo abandono do que Gilles Deleuze e Félix Guattari chaman as sociedades de acción libre e de espacio liso (1980: 613). A división do traballo, a súa

especialización e a organización do mesmo, para manter grupos humanos cada vez máis grandes, fixo que o home perdesa grandes extensións da súa liberdade primeira. Das asembleas e os xefes electivos o poder pasou a ser hereditario, a facerse dunha soa caste; acumulábanse riqueza, territorios, saber e poder, e o faraón do delta non dubidaba en representar a un tempo poder territorial e espiritual.

No longo tempo da Historia sucedíanse diferentes formas de organización do Estado, mais sen alterar na esencia a concepción do poder; o que si evolucionaba era a relación entre este e o lugar. Despois dos grandes Imperios, no Mediterráneo xorde a polis grega, lugar de exterioridade. Nela, unha oligarquía identificase co seu espazo urbano, e no momento de máxima expansión, creará colonias afíns culturalmente, mais que se pretenden autosuficientes política e economicamente, respondendo ao ideal das cidades-estado que as crearan.

Alexandre Magno recollerá esta idea dunha identidade cultural helena e situaraa na base do seu expansionismo territorial, modelo de tantos universalismos europeos posteriores. Unha constante semella persistir, malia as diferentes representacións, entre o lugar e o tempo da Historia; a un goberno aristocrático, corresponde unha preocupación máxima pola definición do seu lugar, e pola identidade da elite que o representa, mentres que a unha maior acumulación de poder, a un poder persoal, corresponde un expansionismo máximo, a preocupación dos grandes espazos.

É o exemplo da Roma republicana e do posterior Imperio de Augusto. As representacións de poder universalista que da civilización romana derivaron, persistiron aínda despois da descomposición do lugar do Imperio fronte á irrupción dos espazos nómades estranxeiros; o universalismo territorial foi recollido no universalismo espiritual pretendido polo Catolicismo ou polo Islam. Mais durante toda a Idade Media, e fronte á disgregación e á multiplicación do poder nas nacentes monarquías europeas, a idea do único lugar perseguíase nos proxectos políticos do Sacro-Imperio ou das Cruzadas.

Nas cortes europeas, dende finais da Idade Media e durante toda e Idade Moderna, un novo proceso de personalización extrema do goberno culminaba nos soles do Antigo Réxime, namentres, as representacións e as linguaxes do poder van conformando un novo discurso; o home semella emanciparse dos soberanos e dos deuses e situarse no centro da Historia. A procura deste novo lugar culminou no Humanismo ilustrado e no estoupido da Revolución Francesa.

## **A revolución da nación**

Coa Revolución nace un novo concepto de Estado, o Estado-nación, que dende o século XVIII se impuxo coma modelo de goberno no mundo occidental. Tratouse dunha reacción contra o poder absolutista por parte da nobreza, afastada de toda autoridade no momento da máxima concentración de poder na figura do monarca. Ata entón o estado fora o rei, a partir deste momento, a soberanía renacerá popular.

Sen modificar as estruturas centralistas do Antigo Réxime, mais dotándoas dun novo discurso que Foucault cualifica de polivalente (1997<sup>a</sup>: 119), pois serviu de expresión tanto á realeza, coma á caste nobiliaria e ao proxecto revolucionario burgués,

o nacionalismo moderno identificou o pobo co lugar do poder; non se trataba xa dunha oligarquía restrinxida, á maneira do antigo modelo republicano que tan presente se terá na Francia revolucionaria, senón dunha utópica igualdade na que cada home devén cidadán, voz e voto nun estado co que se identifica porque lle pertence. O poder semellaba retomar os camiños da dispersión primeira.

Xa Rousseau e os Enciclopedistas proporcionaran aos primeiros nacionalistas os elementos necesarios para a definición do novo concepto. Na *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert existe unha concepción estatal do pobo-nación, que respondía ao esquema clásico dun goberno, unha fronteira e un territorio (FOUCAULT 1997<sup>a</sup>: 126). O liberalismo que marca os primeiros tempos revolucionarios deseña unha nación plural e aberta ao mundo; en 1789 falábase dos “pobos de Francia” e o cosmopolitismo filosófico semellaba converterse en realidade nas tribunas da Revolución, onde a palabra *estranxeiro* carecía de sentido na grande irmandade do pobo soberano.

Mais de seguida a homoxeneización voltou imporse na gran festa do diverso; fronte ás arriscadas aperturas, o inmovilismo tranquilizador do Un, pois nada cambia nunca na escura trama. O cosmopolitismo volveuse etnocentrismo e expansionismo coas Guerras Revolucionarias, e os pobos de Francia transformáronse no Pobo francés. O Estado-nación mostraba xa o xerme das súas mutacións futuras: O Imperialismo capitalista e o Colonialismo interno.

O Romanticismo traerá de Alemaña os principios que remodelaron o inicial nacionalismo liberal xurdido de Revolución, fundíndose no chamado nacionalismo burgués conservador, teoría do estado vixente en Europa ata comezos do século XX. O nacionalismo burgués, de ideoloxía regresiva, elaborou unha idea da nación idealista e intemporal, unha abstracción definida por unha serie de esencias, en definitiva, por unha mística á que Herder chamou *Volkgeist*, o espírito do pobo; estas esencias procedían evidentemente das vellas estruturas do poder territorial e espiritual, vixentes baixo o novo discurso. A nación non naceu pois coma un contra-poder, senón coma solución de continuidade ao vello discurso absolutista e coma xustificación da nova caste burguesa dirixente.

Na procura das esencias nacionais, o poder debeu remontarse ás orixes, pois cumpría escribir unha nova Historia, a do lugar da nación. Mais estas eran problemáticas, traían nelas as áreas do deserto e os fluxos subversivos; foron, por tanto, falseadas, e o culto das orixes instalouse na árbore patriarcal, silenciando as augas matriciais e a herba da planicie. Quizais a este engano das mitoloxías fundacionais se refira Ernest Renan cando alude ao necesario esquecemento nos procesos de construción nacional (1987: 65). As elites foron as narradoras e as detentoras do lugar da nación, e elaboraron un discurso de afirmación colectiva encarnado na palabra do *bardo*, daquel que garda acesa a secreta chama do espírito do pobo, o que sabe, co irlandés Yeats, que todo debe vir da terra (YEATS 1984: 223).

A identidade colectiva proviña pois da estirpe e dos territorios por esta trazados, falaba de pasado, xa que o presente é múltiple e alleo, e da autoridade dos mortos, pois a vida é, malia todo, liberdade. Á estirpe chamóuselle a raza ou o sangue, e ao territorio denominóuselle terra ou autoctonía. Ambos os dous foron considerados emanadores de nacionalidade; xunto a eles, outras dúas variables foron estimadas esencias nacionais: a lingua e a relixión, moitas veces comprendidas coma as representantes por excelencia

da tradición, da cultura en sentido amplo. A presenza da relixión coma factor de nacionalidade explícase polo gran peso do universalismo espiritual, e a da lingua pola tradición romántica alemana, xa mencionada, na que se tiña unha concepción fundamentalmente lingüística da xermanidade; Léon Poliakov (1971: 87-88) lembra que Deutschland é un dos poucos nomes de estado derivados non da raza ou do territorio, senón da lingua (deutsch).

Estas catro variables: raza, terra, lingua e relixión, concibidas na exclusión e na homoxeneidade, serán as manexadas polas diferentes teorías do nacionalismo burgués, primando habitualmente a raza e a lingua sobre os outros factores nos teóricos procedentes do mundo xermánico, e a relixión e a terra naqueles próximos ao mundo francófono. Cómpre resaltar, pola súa posterior repercusión, a innovación introducida por Ernest Renan na súa teoría da nación (1987: 83), na que esta se imaxina coma plebiscito cotián, coma vontade constantemente renovada dun pobo de ser nación, concepción que terá moito que ver na xénese da contemporánea autodeterminación.

Da evolución natural do nacionalismo burgués, da súa ideoloxía etnocentrista e do seu expansionismo capitalista, xorden a teoría imperialista e a súa práctica colonialista. O poder xa era dono da Historia, ¿por que non apropiarse tamén da Xeografía? Segundo Edward Said (1990: 64) bastou un só século, de 1815 a 1914, para que Europa pasase de dominar un 35% a un 85% da superficie da Terra. Pouco lugar quedaba para o desexo.

Para conquistar e dominar os novos territorios, o poder debía facer fronte, por unha banda, á temible diferenza; pola outra, aos ideais humanistas herdados das revolucións e á moral cristiá aceptada polas burguesías europeas. Teorizouse por tanto novamente, seguindo as pautas do xa vello discurso da escisión, do eurocentrismo e do esencialismo, aspectos que Michel Foucault (1997<sup>a</sup>: 227) resume na inscrición do discurso racista nas estruturas do aparello estatal. Gulliver devíña parámetro de normalidade na terra dos xigantes e na dos ananos (DIEGO 1999: 21).

Estes principios fixeron posible a adopción dun relativismo ideolóxico que chamou evanxelización e misión civilizadora á violencia exercida impunemente por Europa sobre outros continentes; así foron posibles o etnocidio dos indios americanos por parte da católica España, ou as razzias en Alxeria da ilustrada República Francesa. O poder nunca buscou a asimilación, senón o dominio, e ata a Primeira Guerra Mundial este pasaba polo control directo dos territorios, das súas riquezas e do traballo dos outros.

A empresa colonialista levantouse sobre a negación e a polarización. A primeira negación foi a da existencia, real ou imaxinaria, do colonizado; negación da súa humanidade, non houbo por tanto asasinatos nin tortura, non houbo violacións nin etnocidio, simplemente limpeza, coma a da poboación guanche no arquipélago canario. O discurso do poder foi aínda máis aló, negando naturalmente a existencia do outro, creouse así o mito da conquista do oeste americano, territorio baleiro ocupado polos colonos dos recentes Estados Unidos; tampouco existían oficialmente os indios en Brasil, nin en Colombia, e o pobo australiano non é mestizo, xa que a Historia decretou a morte da última tasmana en 1876 (*Integral* 1990: 74).

Os colonizados fixéronse invisibles nas sociedades coloniais, concibidas coma guetos, guetos de colonizados e guetos de colonizadores; Frantz Fanon (1999: 82) fala de mineralización ao respecto dos dous colectivos. As mulleres e os homes múltiples debían responder a dous únicos estereotipos: Próspero e Cáliban, polos de toda unha simboloxía paternalista e dunha iconografía simplista que, apoiadas nunha longa serie de prácticas sociais, políticas e económicas, perviven aínda hoxe en día.

A negación dunha sociedade outra, anterior á colonial, inmovilizou e arrasou as xeografías, o medio natural e os costumes; inventáronse en cambio tradicións e novos valores: submisión, unificación, silencio. A interesada dependencia económica da metrópole negou o desenvolvemento tecnolóxico e crebou o equilibrio ecolóxico autóctono. Negaron tamén a palabra, o uso da propia e o dominio da allea, e con ela quixeron negar a memoria, a do mundo de antes da negación e a posterior dos crimes e a da resistencia. Tanto negaron que conseguiron que os outros se negasen a si mesmos, que esquecesen o seu lugar no mundo, e con el a memoria mesma da súa radical independencia.

## **O lugar da nación**

### *A raza humana*

Na Historia do lugar atopamos o discurso da raza no tronco mesmo da árbore. A maioría dos teóricos do humano coinciden en distinguir un racismo entendido coma comportamento intemporal e universal, e un discurso racista moderno baseado na desigualdade dos grupos humanos (TARNERO 1997: 24). O racismo primeiro acompaña á sociedade dende os tempos dos primeiros asentamentos; non posúe unha formulación teórica precisa, e transluce o medo á diferenza, o medo ancestral ao outro agochado en nós mesmos.

A doutrina racista, á que Tzvetan Todorov (1989: 114) denomina racialismo, responde xa a unha formulación ideolóxica precisa, xurdida en Europa no século XIX. Curiosamente, as súas fontes son progresistas e liberadoras, pois derivan, ao igual que o discurso teórico da nación, do Humanismo ilustrado e do despegue do saber científico no século XVIII. Segundo Michel Foucault, a tecnoloxía do poder manipulou e adoptou no XIX a linguaxe da secular guerra das razas, que ata entón funcionara coma contra-historia e que posuía un potencial revolucionario<sup>1</sup>, e transformouna nun racismo de estado, dunha soa raza, a do poder, apropiación que fixo posible, como apuntamos anteriormente, a dominación colonial do imperialismo occidental.

Ás connotacións míticas negativas do outro descoñecido, é dicir, da xenofobia primitiva, véñse engadir pois, no XIX, un racismo “científico”, fundamentado nos progresos do saber biolóxico e lingüístico; así, a clasificación das especies de Linneo, ou a teoría da evolución de Charles Darwin, xunto ao racismo filolóxico de Friedrich Schlegel, recollido por Ernest Renan, proporcionaron unha aparencia antiescurantista ao fundamental conservadorismo do poder. Das características biolóxicas ou do hábitat dos diferentes grupos humanos, agora clasificados a partir dun discurso evidentemente eurocéntrico, fanse derivar trazos psicolóxicos inmutables, que revelan a incuestionable superioridade da raza branca europea, teorizada por autores coma Arthur de Gobineau.

A ciencia mesturou a súa linguaxe con pseudo-ciencias coma a cranioloxía ou a antropoloxía racial, e as razas, de históricas, pasaron a ser fisiolóxicas, como ocorreu, segundo Léon Poliakov, na evolución do antisemitismo (POLIAKOV 1971: 231). Igualmente, a busca da mítica lingua das orixes, a lingua de antes do pecado bíblico, confundiu a obsesión do purismo lingüístico coa pureza racial dos tamén míticos falantes da primeira lingua, e a teoría indoeuropea tivo moito que ver na xénese do arianismo racial.

Purismo e purificación. Coma sempre o poder decretaba o camiño do único, esquecendo as corredoiras do diverso. A única nación era a raza única e esta, unha vez artellada a andamiaxe da súa superioridade, podía emprender a conquista da Terra, sempre e cando o Estado a protexese dos ventos mestizos que viñan de África, de América ou de Asia, e mesmo de Europa, onde xitanos e xudeus encarnaban a ameaza dos non integrados na sociedade sedentaria.

Como afirma Michel Leiris (1969: 15), o prexuízo racial non é innato senón construído, en base a razóns culturais, políticas ou económicas; son estas razóns as que explican á asimilación dos indios americanos aos animais, nos tempos primeiros da conquista de América polos españois, feito que permitiu a espoliación do continente. Posteriormente, e fronte a unha poboación autóctona decimada, os mesmos intereses decretaron, tras o debate coñecido coma Controversia de Valladolid (1550), a ascensión dos sobreviventes do etnocidio indio á categoría de humanos, abríndolle así as portas da escravitude en América os negros africanos, raza inferior e maldita do bíblico Cham, que supliron a forza de traballo que os indios xa non podían asegurar.

A historia da escravitude deixou fóra da historia ao continente africano, que en tres séculos, do XVI ao XVIII, sufriu a deportación de máis de dez millóns de persoas, entre as cales se calcula en tres millóns as mortas durante a travesía; *madeira de ébano* coa que se construíu o edificio colonial. Desclanizados e incomunicados, os negros africanos sufriron a súa venda en mercados de gando (GALEANO 1996<sup>a</sup>: 186) e a súa exposición nos zoos humanos, de moda en Europa a finais do XIX (BLANCHARD, BANCEL 1998: 19). A súa segregación social, e os estigmas da inferioridade racial perduran moito despois da abolición da escravitude, como mostra a pervivencia do apartheid en Sudáfrica ata 1992 ou a negativa da Cruz Vermella estadounidense de aceptar sangue de negros para os bancos de plasma durante a Segunda Guerra Mundial, bancos de plasma que por certo foran invención do negro Charles Drew (GALEANO 1996b: 147).

A obsesión pola pureza do sangue e a teoría da dexeneración coma consecuencia da mestizaxe racial acadaron niveis de esquizofrenia no discurso da nación elaborado polo nacional-socialismo, o fascismo e o social-racismo na primeira metade do século XX. Por unha banda, o mito dunha arianidade ou nordicidade pura ameazada polas subrazas nómades, levou á terrible obriga da invención da palabra xenocidio para designar a exterminación programada de xudeus durante a Segunda Guerra Mundial (SEMELIN 1998: 23). Por outra banda, a necesidade de rexeneración da propia raza, condenou a morte a todos aqueles que, aínda que formasen parte da nación, eran considerados dexenerados ou inferiores: os enfermos mentais do nazismo, os disidentes do estalinismo... A guerra mesma era considerada un excelente medio de selección dos mellores, en base a un certo darwinismo social que, segundo Foucault (1997<sup>a</sup>: 232),



define ao Terceiro Reich non só coma un estado racista ou asasino, senón coma un estado suicida.

Racismo foi a brancura decretada na representación do Exipto inmemorial, o berro contra os estranxeiros de Maurice Barrès ou a etiqueta de exotismo na vida e na arte dos continentes outros. Racismo son os asasinatos do Ku Klux Klan, a xeración roubada dos aborixes australianos, a violencia exercida polas minorías maioritarias nas guerras inter-raciais africanas, ou nas limpezas étnicas de Centroeuropa, e os distintos graos de cidadanía no actual Estado de Israel. O discurso racista pervive hoxe na Europa non xa da colonización, senón da inmigración; o fracaso dos movementos anti-racistas explícase, segundo Pascal Blanchard e Nicolas Bancel (1998: 85), pola incompreensión e o descoñecemento que estes mesmos movementos teñen da natureza histórica do estereotipo do indíxena sometido que hoxe se transmitiu ao emigrante chegado do mundo poscolonial.

Desactivar as razas na raza humana, e escoitar só o discurso do corpo, ler no *Tratado da pel*; recuperar a etnia máis só coma contra-poder e recuperar a memoria da resistencia. Só na mestizaxe se obtén a cor da terra, dicíase no controvertido discurso atribuído ao xefe indio Seattle en 1854. Contra a historia que levantou a rúa do muro, Wall Street, en New York, para impedir a fuxida dos escravos, e as rúas da tortura en Francia, para celebrar os nomes impunes dos xenerais torturadores en Alxeria, érguese a memoria conservada das escravas fuxidas que levaban a vida no pelo, nas sementes e nos grans agachados nas crechas, para erguer na selva o seu lugar libre (GALEANO 1996<sup>a</sup>: 10).

### *Territorios*

As sociedades agrarias orgánzanse en torno á idea da posesión da terra e da súa transmisión. Nas orixes, a propiedade era posiblemente comunitaria; co tempo e a organización progresiva da familia patriarcal, establécense os diferentes dereitos de primoxenitura, e proxéctanse na etnia, concibida coma familia extensa, os códigos de valores do primeiro núcleo familiar. Nace a patria histórica.

A permanencia sobre o mesmo territorio é a única garantía da súa propiedade, cobran pois unha grande importancia os conceptos de autoctonía e inmovilismo; o establecemento das fronteiras da organización estatal protexe o presente dos territorios, e búscanse no pasado as imaxes tranquilizadoras da inmemorial presenza na terra do pai. Son elaboradas as interminables xenealoxías, que fan remontar as estirpes ao comezo da vida na terra, cando os homes eran deuses e a patria un paraíso. As imaxes da topofilia (BACHELARD 1984: 17), teñen un simbólico valor de protección, e de cohesión do grupo humano en torno ao espazo feliz que souberon fundar no tempo mítico orixinario.

Mais xa dende os principios, por debaixo do territorio do pai flúe acuática a imaxe intrahistórica dunha nai-terra, ilimitada e fecunda, memoria do lugar, que foi recuperada no discurso da nación e que está presente coma personificación da comunidade nas linguaxes das revolucións (BLANCO 1999<sup>a</sup>: 56).

As paisaxes da pintura romántica vencéllanse ao proceso do nacemento teórico da nación; nelas os territorios non son reais, senón unha proxección no pasado mítico do

territorio imaxinado, inalcalzable; por iso a paisaxe romántica é máis do tempo que do espacio, fala da Historia e non das Xeografías. Quizais o Romanticismo percíbise a imposibilidade do único centro da nación, as ambigüidades do natal das que falan Deleuze e Guattari (1980: 395); o territorio coma lugar de paso.

O recoñecemento das terras da estirpe foi fundamental no proceso histórico de constitución dos estados nacionais, pois outorga dereitos e proporciona autoridade; negouse o estatuto de nación ás preocupantes nacións extraterritoriais, e facéndoo negóuselles a existencia. Moitas etnias loitaron entón pola titularidade da terra que dá respectabilidade, coma os mapuches de Chile, que descoñecían a propiedade, pois xa levan a terra no nome, e que hoxe reivindicán, fronte ao estado chileno, a devolución dos territorios usurpados (*Integral* 1990: 140), ou os inuit do Canadá, que en 1999 conseguiron, dentro da Federación Canadense, a autonomía para o seu territorio Nunavut.

A guerra do poder expansionista esmagou as minorías e decretou a homoxeneidade étnico-territorial dentro do estado. Estendeu novas cartografías e modificou os espazos. E aparecen os desterrados, os refuxiados, os exiliados, os transterrados ou o éxodo inmóbil do emigrante. A colonización buscou desposuír aos outros dos seus territorios, e para iso necesitaba modificar os lugares da diferenza. Así, a través do tempo, o mesmo espírito guiou o abandono das tradicionais aldeas circulares, e o obrigado establecemento en novos poboados paralelos, imposto á etnia bororo, no Brasil (LÉVI-STRAUSS 1997: 255), e o programa de transmigración ideado por Suharto en Indonesia, polo que corenta millóns de persoas foron trasladadas das súas illas fértiles a outras secularmente despoboadas en razón da pobreza das terras (*Integral* 1990: 63). Afirma Patrick O’Flanagan (1996: 176) que, en Galicia, o inmenso poder e os extensos dominios dos grandes mosteiros medievais contribuíron a frear o normal desenvolvemento da organización territorial galega, impedindo a creación de vilas e cidades, e petrificando o modelo de sociedade agraria minifundista que afincaba a súa autoridade.

O poder sabe que a alteración do espacio, a modificación da cosmovisión, creba o equilibrio co ecosistema natural e o vencello coa paisaxe cultural, contribuindo á perda da memoria do lugar da vida e á instalación dos outros no territorio da única Historia. A resistencia, segundo Edward Said (1996: 35), pasa por superpoñer os territorios, por entrecruzar todas as historias.

Fronte á ameaza da endogamia, moitos liberáronse da patria para mellor lembrar o lugar, son os novos nómades, os apátridas por desexo propio e non por imposición allea, os que saben que o mundo enteiro é un lugar estraño e descubren a súa nación na irreductible estranxeiría, os que co pintor Eugenio Granell habitan a *morada secreta da dama errante*. No lugar do canto de José Ángel Valente (1994: 30) “la patria tiene límites o limita; el lugar no”, quizais porque, como tamén afirma o poeta “Territorio, tu cuerpo.” (1996: 39).

### *Lingua libre lugar*

Se a palabra nace na estepa, a palabra nace nómade. Gardemos a memoria dos ritmos primordiais e sexamos nómades nas linguas.

Non hai lingua-nai, senón ordes e consignas que o poder transmite á vida a través da linguaxe que domina, afirman Deleuze e Guattari (1980: 14). Mais nós habitamos a lingua-avoa.

Na unidade mítica simbolizada polo territorio e a etnia, tamén aparece a lingua coma vector de nacionalidade na elaboración histórica do discurso do estado-nación. A identificación dun estado e unha lingua fixo que de novo a unificación, lingüística desta volta, fose un dos obxectivos do poder estatal. Do mesmo xeito que aos grupos humanos biolóxicos se lles atribuíron caracteres psicolóxicos, así as linguas vehicularon diferentes valores, relacionados co momento político da formación do estado.

Afirma Carme Junyent (1993: 23) que hai no mundo máis de tres mil linguas e só douscentos estados; a unidade desexada resulta polo tanto cando menos conflictiva. Nos primeiros tempos revolucionarios, o goberno republicano francés encargou ao abade Grégoire un informe sobre a situación das linguas en Francia, no que se revelou que dos vinteseis millóns de cidadáns franceses, quince non eran francófonos (ECO 1994: 14). A solución do poder pasou coma sempre pola homoxeneización da diversidade, dos pobos de Francia, como xa dixemos, ao Pobo francés. A lingua francesa considerouse a única revolucionaria, falar francés era ser patriota; pertencer aos quince millóns de persoas que falaban bretón, vasco, gascón ou alsaciano, equivalía a falar a lingua da reacción, da relixión, do Antigo Réxime.

Este será o prototipo da relación universal establecida entre a lingua dominante, a do poder, e as linguas dominadas, as linguas do lugar. Para xustificar a súa superioridade a lingua da nación deberá, coma a etnia, demostrar a súa pureza orixinaria e o seu carácter primixenio. E foron as loucas filoloxías que perseguiron o rastro da lingua primeira, prebabélica ou preadánica, a lingua de antes de todas as corrupcións, a que contiña o mundo, a que falara Deus. Sucesivamente, e segundo quen e dende onde as enunciara, xurdiron as diferentes teorías sobre as linguas do paraíso: o hebreo, o galo, o vasco, o ario, o bretón ou o sánscrito, foron algunhas das que ofreceron aos seus falantes o privilexio da lingua compartida coa divindade.

No discurso da nación, a clasificación das linguas, coma a dos homes, en superiores e inferiores, aceptou o prestixio antediluviano, emprendendo o camiño da segregación e da *normalización*. A loita contra a dialectalización ou a integración gradual das linguas minoritarias na maioritaria, por medio da notación gráfica, foron algúns dos medios empregados cun obxectivo unificador en China, pola maioría Han, ou na Unión Soviética polas autoridades rusas (CALVET 1987: 219). Porque o poder sabe do espazo privilexiado de liberdade e de resistencia das linguas. E a múltiple Babel, a da revolución contra o único, transformouse en imaxe da dexeneración; como afirma Louis-Jean Calvet (1973: 76), a heteroglosia representou a sedición.

A lingua da nación converteuse co tempo na lingua do imperio, e deste xeito, seguindo co exemplo de Francia, a lingua colonizadora adquiriu o valor de universalidade, segundo o racismo lingüístico de Antoine Rivarol, xa que o etnocentrismo identificou o sangue coa lingua. É significativo que, durante a IIIª República, momento do grande auxe colonial, fose o mesmo home de estado, Jules Ferry, quen levase a cabo a conquista de Tunes e quen implantase a obrigatoriedade do ensino público laico francófono no territorio francés. Calvet (1974: 177) vai máis aló e

relaciona este colonialismo lingüístico co gran pulo dado á alfabetización dos inmigrantes na actual Vª República Francesa.

Na festa común da palabra instaláronse os lugares do silencio; o poder monolingüe decretou que as linguas dos outros non eran senón berros animais, “I endowed thy purposes with words”<sup>2</sup>, dille Miranda a Cáliban na *Tempestade* shakespeariana (1997: 150). A opresión da política lingüística imperialista fica ben representada na imaxe das mulleres sen lingua da lenda de Conan Mériadec, mítico rei bretón conquistador dos galos armoricanos, quen, privando ás nais da palabra, sabía que privaba aos fillos da memoria.

Só existira dende sempre unha lingua, a da dominación, así o árabe foi oficialmente lingua estranxeira en Alxeria dende 1830 ata o final da colonización francesa (SARTRE 1968: 30). Fronte ao mítico baleiro primixenio, non só do territorio, senón tamén de palabras, o poder comezou a nomear na súa lingua, porque nomear é posuír. Negando o nome outro, que sabía da multiplicidade dos fluxos e das areas, instalouse a alienación máis perfecta, pois o nome mesmo era territorio de opresión, “América sin nombre” di Neruda (1983: 8).

O nome do lugar, o da etnia ou o nome propio pasaron a ser os da supremacía colonizadora, que evidentemente vehiculaba estigmas despectivos ou dominadores; Nicaragua ten o nome oficial do líder indio traidor, os anglosaxóns denominaron welsh, ‘estranxeiros’, a aqueles que na súa propia lingua se dicían cymry, ‘compatriotas’ (CALVET 1974: 56), e os tibetanos deberon abandonar os seus nomes por nomes chinos logo da invasión.

A negación e a prohibición de falar a lingua propia fixo que os colonizados se sentisen orfos da palabra, como di no seu poema o bretón Per-Jakez Hélias (*Tour de terre en poésie* 1998: 26), porque na lingua estaba viva unha cultura e rebulían universos. Ao mesmo tempo que impuña a lingua superior, o poder vetou a completa integración nela do colonizado, creando persoas dobremente incomunicadas. Mais as linguas son sabias e resisten porque teñen a vida, e da opresión nacen os crioulos e as interlinguas, coma a lingua mestiza que foi símbolo da resistencia dos escravos negros fuxidos nos Palmares, libres durante un século (GALEANO 1997: 275).

Moitas veces a lingua foi refuxio fronte á desposesión da terra e á imposición da Historia, e na memoria secreta, a lingua común converteuse en lingua primordial, a única que contiña o sabor da terra e as fortes marusías, coma a lingua sagrada dos abenakis, pobo indio da zona de Vermont, nos EE.UU., ou coma as cántigas cantadas quedaño no colo da avoa.

Os que perderon a lingua, os que nin sequera eran nomeados, coma os mongois privados de apelidos polo comunismo ou os árabes sen nome das novelas de Albert Camus, buscaron no interior da lingua allea un lugar no que instalarse, como afirma Jacques Derrida (1996: 123). Nace o controvertido mito da lingua subversiva, resistencia anterior á resistencia armada dos movementos de descolonización, e formúlase o problema da nacionalidade imperfecta.

Ao converterse a lingua nun dos últimos reductos da nación oprimida, lugar da memoria e do recoñecemento colectivo, o elemento lingüístico considerouse

fundamental na definición da nacionalidade; así existen hoxe nacións baseadas en criterios exclusivamente lingüísticos, coma os sami dos países nórdicos ou a Occitania imaxinada. O temor á soberanía truncada, á falta de elemento cohesionador, á disolución da diferenza, está na orixe da volta á vida do hebreo en Israel, ou da conservación da lingua francesa no territorio-illa do Québec.

Sabemos con Michel Foucault (1998) da progresiva separación das palabras e das cousas, da fenda orixinaria, e de coma o home nunca poderá aprehender o mundo na palabra, agás na mistificación poética. A lingua é pois o primeiro territorio do exilio, a aprendizaxe primeira da non-poseión, o outro en nós. Xerme da liberación e desaxuste das consignas; contra o poder, as afinidades electivas na palabra, o espacio libertario do lugar entre as linguas.

### *Queimas*

Na xénese das representacións imaxinadas da nación eterna atópase a raíz sedentaria de todos os espiritualismos. As relixións monoteístas perderon a memoria panteísta e contribuíron a instaurar a autoridade patriarcal. O poder alén da Terra.

A relixión deveu eixo cohesionador da sociedade, a súa máis elaborada representación cultural, depositaria dos ritos, dos costumes e da inalterable tradición. O universalismo tamén foi espiritual, e as nacións en expansión enarboraron o estandarte da única fe coma xustificación das masacres dos heterodoxos. Lembra Léon Poliakov (1971: 25) que o primeiro racismo institucionalizado da historia europea non foi o do III<sup>o</sup> Reich, senón os estatutos da pureza do sangue na España da posreconquista, baseados en criterios de pertenza ás diferentes comunidades relixiosas cristiás, musulmanas e xudías. Coma a lingua, coma a terra, tamén as crenzas facían impuro o sangue nacional.

A evanxelización daqueles aos que lles fora negada a revelación da fe verdadeira foi unha das representacións elaboradas polo poder coma causa do expansionismo colonial; dirixida por Deus, esta nova cruzada sería eximida da iniquidade do proceso, pois o obxectivo sen mácula era a universalización da nación cristiá, tal e como sentenciou o nacionalista católico francés Charles Péguy (O'BRIEN 1999: 98). E comezou a queima.

A cultura oral, a das danzas e a dos cantos, foi prohibida pola Igrexa colonial pois sabíaa acubillo da memoria natural. De igual maneira que a Inquisición queimou os libros dos maias (GALEANO 1997: 157), Cromwell ordenou a destrución de todas as arpas irlandesas; o obxectivo era desarticular o universo cultural, todas as manifestacións que puidesen vehicular crenzas ou ritos *pagáns*, e sementar o esquecemento, o baleiro no que instalar a palabra única do único libro, fose este a Biblia, a Tora ou o Corán.

A intolerancia relixiosa e a identificación da relixión co estado fixo que as crenzas outras tamén servisen de lugar de resistencia e de diferenza; así os escravos africanos chegados ás Antillas mantiveron vivo o seu politeísmo na confrontación coa relixión católica, na creatividade sincrética dos ritos do vodú. A aculturación e o inmobilismo colonial ancoraron as sociedades dominadas no pasado e impediron a súa normal evolución; as tradicións, os costumes e os ritos, que en liberdade van cambiando

e innovando dende dentro da propia sociedade, fosilizáronse e, ao igual cá lingua, volvéronse máxicos, intocables, en tanto que depositarios da identidade colectiva da nación oprimida. É o coñecido proceso da estéril folclorización, berce de todos os integrismos.

A relixión aportou ao nacionalismo a idea positiva de sacrificio, de disolución da liberdade individual nos máis altos designios dun destino colectivo superior, neste caso nacional. Segundo Conor Cruise O'Brien (1999: 162) a *terrible beleza* poetizada por Yeats non naceu da sublevación irlandesa da Pascua de 1916, senón das posteriores execucións, que dotaron ao nacionalismo dunha simboloxía e dun martiroloxio crístico. E resulta inesquecible a imaxe da muller do Sinn Féin impedindo a última tentación da vida e do alimento do seu home en folga de fame. O seu rostro fala dende a morte, e non dende a vida na que os fillos que non tiveron ou o amor que xa non compartiron, houberan podido levantar a súa verdadeira nación.

### **Novas nacións novas revolucións**

Na resaca imperialista comezaron a escoitarse en Europa voces que afirmaban que o discurso da nación fora falseado, que a Revolución non cambiara nada e que o poder seguía nas mans dos herdeiros dos privilexios aristocráticos, a burguesía capitalista. Karl Marx e Friedrich Engels sostiveron que o Estado-nación non era senón o Estado burgués, e que o pobo, a verdadeira nación, fora traizoado e excluído do poder. É a nova revolución do nacionalismo popular.

A cuestión nacional foi unha preocupación constante dos ideólogos marxistas, pois suscitaba un conflito interno dificilmente resoluble, inherente á teoría marxista da loita de clases e ao internacionalismo proletario. As diferentes definicións que da nación propón o marxismo non difiren moito do modelo conservador instituído polo nacionalismo burgués; así, a raza, o territorio, a lingua e un sistema de valores socioeconómicos e culturais, dos que agora desaparece a relixión, son os puntos fundamentais en torno aos que se articula a definición da nación de Stalin (STALIN 1976: 25).

Segue tratándose dunha definición estatalista que privilexia o territorio, pois os nómades quedan excluídos da categoría de nación, na mesma liña proposta por Engels ao diferenciar as nacións revolucionarias dos pobos non-históricos (LÖWY 1999: 38). A soberanía popular e o dereito da nación á autodeterminación, tamén recollidos por Stalin do nacionalismo clásico, orixinaban problemas de aplicación na esfera política da loita polo establecemento, a nivel internacional, do socialismo revolucionario. Dentro do marxismo xorden entón tendencias reformistas, que pretenden desprazar o discurso da nación do ámbito político ao ámbito cultural; é a corrente idealista e extraterritorialista do chamado austro-marxismo.

A idea común aos teóricos austro-marxistas está na autonomía, e non na independencia, do lugar da nación con respecto ao estado socialista; Karl Renner fala, a este respecto, de federalismo. Otto Bauer engadirá a esta proposta a concepción da nación como devir e Karl Kautsky insistirá no elemento lingüístico coma fundamental á hora da definición da especificidade nacional (VV. AA. 1977: 138, 94, 48).

O irreductible internacionalismo de Rosa Luxemburg e as fondas críticas de Lenin aos austro-marxistas retoman dende a base a espiñenta cuestión nacionalista. Cómpre refacer o discurso da nación, pois este fora tomado pola burguesía para mellor exercer a súa dominación, valéndose da falsa representación dun destino nacional común e do establecemento de fronteiras que dividiron ao pobo e que serviron aos únicos intereses do capitalismo. As diferentes culturas nacionais, en tanto que producto da nación burguesa son, por tanto, reaccionarias, e non deben ser preservadas, senón progresivamente substituídas por unha cultura socialista común, a da única nación verdadeira, a que non sabe de fronteiras, o proletariado internacional.

A verdadeira autodeterminación para Lenin (1969: 59) é a autodeterminación do proletariado no seo das nacións. Para acadar este obxectivo é necesario superar a fundamental escisión imperialista en nacións opresoras e nacións oprimidas, pois só así o proletariado das dúas poderá facer causa común; por tanto, é necesaria unha etapa de loita pola autodeterminación das nacións oprimidas. Marx referírase a esta posibilidade na súa moi comentada reflexión sobre a necesaria independencia de Irlanda para a liberación da clase obreira inglesa. Mais Lenin non esquece que todo movemento de liberación nacional tende á formación de estados nacionais independentes, en consecuencia, hai que ser moi vixiante sobre unha posible alianza entre o proletariado oprimido e a emerxente burguesía nacional durante o proceso. Esta alianza paralizaría o desenvolvemento da revolución permanente destinada a modificar o espacio do poder, que pasaría a ser ocupado pola dictadura do proletariado.

O discurso marxista da loita de clases converxe, en certa maneira, co discurso da guerra de razas do que falará Foucault; posúen ambos un inmenso potencial revolucionario, desvelan o polimorfismo do poder e a continuidade da opresión do pobo-nación. No proceso de estatalización do socialismo real, posterior ao trunfo da revolución popular sobre o imperialismo tsarista, o pragmatismo primou sobre o ideal da revolución permanente do afastado Trotsky e, unha vez máis, fronte á aceptación do estado coma única organización, o poder fíxose Un.

O socialismo popular transformouse en social-imperialismo, e baixo Stalin, o nacionalismo único gran ruso estableceu a súa supremacía sobre as outras nacións que compuñan a federación de repúblicas soviéticas. Silenciouse o dereito á autodeterminación e esqueceuse o internacionalismo. O expansionismo socialista empregou as vellas armas da limpeza étnica, do racismo lingüístico ou da purificación ideolóxica antes denunciadas. A difícil disgregación da Unión Soviética e a posterior formación da Federación Rusa (LETAMENDÍA 1997: 129), mostran hoxe as consecuencias da práctica política totalitaria; a represión militar rusa en Chechenia é unha máis das múltiples explosións de violencia racial, ideolóxica e nacionalista sobrevidas entre os pobos que compuxeron a antiga unión.

Malia a perda da linguaxe internacionalista do comunismo durante a Segunda Guerra Mundial, na loita contra o fascismo, e malia o eurocentrismo que se infire do carácter universalista do seu discurso, o marxismo penetrou con forza nas sociedades colonizadas que, despois da caída do imperialismo nacional-socialista, crían na posibilidade da caída de todos os imperialismos. O inalienable dereito á autodeterminación nacional e á liberdade persoal prendeu nas nacións oprimidas, e xunto á xustificación da loita revolucionaria armada coma único medio para logralo,

artellará o novo discurso dos movementos de liberación nacional nas colonias, o chamado terceiro mundismo.

O internacionalismo deixará en herdanza un forte sentimento de solidariedade entre os que loitaban pola independencia nas colonias e o proletariado industrial que, nas metrópoles occidentais, tamén se descubría colonizado. A terra dos traballadores que, segundo Marx, non era senón uns palmos baixo terra (LÖWY 1999: 17) semellaba abrollar imparabile á superficie, sementando de nacións o lugar.

## **Os lugares do lugar**

### *Contra o poder*

Segundo Edward Said (1996: 303), case un cento de estados descolonizados xorden no mundo despois de 1945. Os ideais humanistas e revolucionarios que, manipulados polo poder, serviran para levantar os imperios coloniais no XIX, retornan ás colonias no século XX, pasados pola peneira do marxismo e do terceiro mundismo, para levantar acta do renacemento das nacións.

Certamente a loita contra o Imperio non nace coa teorización marxista, senón que esta véñse enxerir na longa historia non escrita da resistencia á ocupación colonial, que probablemente comezou co primeiro acto de opresión. Fronte á Historia única e oficial érguese a memoria da continuidade das revoltas indíxenas en América Latina, Túpac Amaru representado ata nos frescos do Pasatempo de Betanzos, o sangue de tres séculos do que fala Neruda (1983: 60). Tamén a memoria foi lugar de resistencia na cultura oral do pobo corso, o da lingua que dixo o maquis, e nos cantos inmemoriais do pobo escravizado. Aínda en Europa, no seo mesmo do deseño da opresión, abrollaron imparables as ondas libertarias do coñecemento expansivo de Arthur Rimbaud.

A ideoloxía marxista occidental será pois recollida e adaptada pola resistencia autóctona, fundíndose nas diferentes realidades nacionais e identitarias dos territorios e dos pobos dominados, nas colonias de ultramar e nas nacións sometidas do chan metropolitano. As diferentes loitas de liberación adoptaron a linguaxe da violencia postulada pola revolución e aprendida do imperio; Diderot dicía que cando desaparecese o Código negro que regulaba a escravitude no século XVIII, o novo Código branco sería terrible se o vencedor só consultaba o dereito ás represalias (DELAS 1999: 29).

Artelláronse as denominadas Frontes de Liberación, organizacións a miúdo apoiadas pola URSS, que tomaron coma modelo a estrutura militar do IRA que, en 1921, conseguira a independencia para Irlanda. O dobre obxectivo era a Revolución nacional e socialista, e para logralo cumpría non só a destrución do sistema do poder imperialista, senón tamén das estruturas da vella sociedade precolonial, para instaurar a nova orde social teorizada polo marxismo.

Durante o proceso de liberación, creáronse estados revolucionarios paralelos á organización imperial, caracterizados por unha gran concentración de poder, unha rixida xerarquización e a difusión dunha cultura da violencia, dirixida contra o invasor colonial e contra a disidencia interna. Os medios de loita foron os da táctica revolucionaria, o activismo terrorista e a guerra de guerrillas, coma na chamada batalla



da cidade de Alxer que, de 1954 a 1957, enfrontou o exército francés de ocupación e o FLN, a Fronte de Liberación Nacional de Alxeria, nas rúas da capital, e que formou parte do proceso revolucionario que conduciría á independencia alxeriana de Francia en 1962.

Lonxe no espacio da Historia, mais próximos na memoria da opresión, as clases traballadoras e as *razas* dominadas no exterior e no interior do Estado-nación, descubrían que os procesos coloniais foran os mesmos dentro e fóra da metrópole. Teorizouse sobre o novo concepto denominado Colonialismo interno. O creador do termo foi o intelectual occitano Robert Lafont, quen o tomou da socioloxía mexicana. Sostén Michel Foucault (1997<sup>a</sup>: 89) que os mecanismos europeos do poder colonial, aplicados por Occidente noutros continentes, retornaron dalgún xeito ás metrópoles, influíndo no desenvolvemento desta práctica colonizadora sobre si mesmo.

O Colonialismo interno designou o proceso mediante o cal unha clase, nación ou ideoloxía detentora do poder estatal estendeu a súa dominación, a partir dun centro estratéxico ou orixinario, a aqueles pobos e territorios próximos no espacio e sometidos politicamente; coma exemplo, a intolerancia e a persecución, xa comentadas, por parte da ideoloxía centralista da Revolución Francesa, da multiplicidade nacional do Hexágono, ou a construción baseada na exclusión e na opresión da España católica no século XV.

Os procedementos do poder revelábanse semellantes; en primeiro lugar, a aniquilación ou a asimilación política da clase nacional dirixente, burguesa ou aristocrática, coma no caso da feroz cruzada contra os cátaros albixenses, dirixida no século XIII por Simon de Montfort e apoiada polo Papado, que diluíu para sempre na Historia de Francia a Occitania independente dende a que teoriza Robert Lafont. Logo, o esmagamento e a ocultación da diferenza tamén tiveron lugar dentro das fronteiras da metrópole, e as vexames e o obrigado esquecemento da propia sociedade e da cultura, marcaron a ferro quente a lingua e a memoria de Galicia a Timor. A lei non escrita da tiranía da explotación económica, que fixo que o Imperio colonial portugués ordenara a clausura da demasiado boa empresa téxtil do Brasil (GALEANO 1996<sup>a</sup>: 87), é a mesma que negou infraestructuras e esquilinou riquezas en todas as periferias.

A loita armada nacional popular tamén se instaurou, en consecuencia, no interior das metrópoles, perseguindo os mesmos obxectivos de liberación nacional e revolución socialista; por exemplo, baixo o fascismo da dictadura franquista aparece no estado español a loita armada da ETA en Euscadi, e baixo o republicanismo centralista francés, a Fronte de Liberación Nacional de Córsega (FLNC). Unha gran corrente de solidariedade revolucionaria percorre a Europa occidental, da que é testemuña a Carta de Brest, documento a prol da autodeterminación, asinada en Bretaña en 1974 por representantes de organizacións independentistas de Irlanda, Bretaña, Galicia, Euscadi e Gales (*Declaración encol da loita contra o colonialismo na Europa oucidental* 1974: 3), posteriormente tamén subscrita por grupos de Cataluña, Sardeña e Occitania (BERAMENDI, NUÑEZ SEIXAS 1996: 220).

A aceptación dos medios do nacionalismo autoritario coma única vía para acadar, dentro e fóra da metrópole, o lexítimo obxectivo da independencia, fixo que os movementos de liberación comprometesen o seu fin último, a liberdade, instalándose nun ilícito autoritarismo transitorio que, segundo as inalterables normas non escritas do

poder, se fixo permanente na maioría dos casos. A urxencia revolucionaria foi invocada para xustificar todo tipo de erros e mistificacións, esquecendo que, como afirma Said (1996: 423), a liberación é realmente un proceso e non un obxectivo.

### *Independencias*

Unha vez rematada a loita anticolonialista, as nacións liberadas iniciaron o difícil proceso da descolonización; a independencia política non era un final, senón un comezo. Tratábase agora de construír un novo lugar da nación na liberdade recentemente inaugurada; cumpría repensar o poder e reconstituír as comunidades, escoitando as voces que, dende o deserto, gardaran no vento a memoria do lugar. Os territorios, as linguas, as identidades colectivas e individuais agachadas e conservadas durante tantas xeracións de opresión berraban ben forte ao abandonar os seus lugares do silencio.

O proceso revelouse cheo de atrancos. Por unha banda, non era fácil liberarse das formacións ideolóxicas e dos códigos imperialistas que foran os únicos referentes oficialmente válidos durante todo o período colonial; por outra banda, os novos estados arrastraban o lastre da violencia e da práctica autoritaria asumidos durante a loita revolucionaria. A pulsión unificadora do poder estremeceuse ante tanta diversidade, fronte a inmensidade dun presente no que as rutas do desexo estaban de novo por debuxar.

No espacio poscolonial xurdiron teóricos do poder, por vez primeira non europeos, que partiron da ortodoxia marxista do nacionalismo popular. Influídos pola psicanálise e a socioloxía, as súas obras tiveron un amplo eco na intelectualidade da esquerda europea anticolonialista, así, por exemplo, Jean-Paul Sartre prologou os libros máis importantes de Albert Memmi ou de Frantz Fanon.

Albert Memmi explicou a sociedade colonial, a incomunicación sobre a que se asenta, e a profunda alienación do colonizado e do colonizador, vítimas, ambos os dous, do feito colonial. Apartándose das teses exclusivamente economicistas do marxismo, reivindicou o aspecto nacional das loitas de liberación (1985: 15); tamén considerou que a imposible asimilación do colonizado dentro da sociedade opresora e a posterior revolta contra o sistema, eran aínda etapas do proceso colonizador, xa que na loita se invocaron valores europeos e se viviu contra o colonialista.

Para Memmi non existen nin bos nin malos colonizadores, senón simplemente privilexiados, polo mero feito de ser europeo nas colonias (1985: 39); crítica, en consecuencia, o paternalismo dun certo colonialismo europeo de esquerdas e afirma que só se poderá levantar unha sociedade propia, igualitaria e liberada sobre o total rexeitamento da presenza europea e do modelo colonial.

A construción desta sociedade expurgada do elemento europeo constitúe o centro da reflexión de Frantz Fanon quen, moito máis ideoloxizado, advirte sobre os perigos da confusión entre o combate anticolonialista e a loita nacionalista, concibida só coma unha etapa na liberación do pobo oprimido (FANON 1999: 189). A nación, coma a cultura, é revolucionaria, e só revolucionaria; existe e nítrese na mística da violencia liberadora da loita armada, mais devén problemática a hora de pensar a construción nacional dende os presupostos marxistas da nova sociedade socialista.

Fanon denuncia os esquemas apriorísticos dos partidos nacionalistas que, partindo das teorías marxistas europeas, non souberon adaptarse á realidade socio-económica do mundo poscolonial. As masas rurais da colonización eran o receptor equivalente ao proletariado occidental, mais o nacionalismo terceiromundista esqueceunas, e dirixiu o seu discurso a un proletariado numericamente reducido e que, no sistema colonial, constituía a fracción burguesa da sociedade (1999: 147).

Estas burguesías autóctonas proviñan dos chamados “evolucionados”, minoría fortemente occidentalizada e formada polo sistema colonial para cumprir funcións subalternas; o seu rol era fundamentalmente o de intermediarios ou xerentes, mais coa chegada das independencias transformáronse na elite que, a través dos partidos nacionalistas, ocupou o espazo do poder. Novamente o discurso da nación era tomado pola burguesía; esencialmente reformista e non revolucionaria, a nova elite, non preparada coma clase impulsora ou decisoria, limitouse, segundo Fanon, a reproducir os esquemas paternalistas e autoritarios do imperialismo, sistema do que, por outra parte, sempre aspirara a formar parte. Máis próximos aos valores occidentais que á realidade do pobo independente, e moitas veces impulsados polas ex-potencias colonizadoras ao poder, as burguesías nativas serviron de vía de penetración do novo colonialismo característico dos últimos decenios do século XX.

O erro histórico na elección do destinatario fixo que, sempre segundo Fanon, o discurso nacionalista non callara no mundo poscolonial, e que os partidos no poder escoraran rapidamente cara o tribalismo precolonial, retomando a espiral dunha violencia aínda de orixe imperial. De novo instaurouse o único, a concentración e a personalización do poder inherente á estatalización; os coloniais colonizaban, sempre en base ao racismo teorizado por Foucault, e non se trataba xa soamente da sociedade sen europeos da que falara Memmi, senón dunha sociedade exclusiva, sen estranxeiros, a sociedade da estirpe, que reproducía todos os prototipos do imperio gracias ás infinitas transformacións do único poder.

#### *Das voces do deserto e dos lugares do silencio*

A recuperación dos territorios fora, en moitos casos, o único elemento cohesionador das Frontes de Liberación durante as loitas revolucionarias, o obxectivo ao que todo se subordinaba; a ausencia dun verdadeiro proxecto de sociedade hipotecou en boa medida o futuro das comunidades liberadas. Fronte aos mapas coloniais, levantados en base ao reparto e ás conquistas das diferentes potencias, á importancia estratéxica ou á existencia de recursos naturais, cumpría establecer as novas cartografías da independencia, atendendo á diversidade do presente e á memoria fluente.

A restauración do lugar xa se tiña producido no territorio do imaxinario, nos mapas despregados daqueles que, coma Yeats en Irlanda ou coma Aimé Césaire na Martinica, nomearan para posuír e habitar a terra propia na palabra, a palabra maremoto que contiña o delirio dos continentes (CÉSAIRE 1995: 33). Unha vez obtida a independencia real, o peso das fronteiras coloniais e do modelo imperialista foi demasiado forte en casos coma o da India que, logo da súa independencia política do Imperio británico, levou a cabo unha política centralista e expansionista, similar á padecida baixo o dominio colonial (*Integral* 1990: 48).

O centralismo poscolonial das nacións independentes fixo de novo bandeira da homoxeneidade, xa fose no intento de reconstitución dos territorios precoloniais ou no mantemento dos estados imperiais. E foi a represión das minorías étnicas e tribais, nómades ou sedentarias, que non encaixaban, unha vez máis, no reparto do poder; danse así casos coma a oposición indíxena ao proceso independentista do Quebec, pois o obxectivo de autogoberno das esquecidas “Primeiras Nacións” canadenses é incompatible coa soberanía territorial quebequesa (LETAMENDÍA 1997: 116).

Fanon (1999: 112) expuxo claramente coma a cuestión das minorías estouparía logo da liberación integral dos territorios. Antigos conflitos tribais, coma o dos hutu e os tutsi en Burundi, non resoltos baixo o dominio colonial, reaviváronse tras a liberación, fronte á toma do poder pola minoría tutsi; ex-colonias coma Bangla Desh, que sufriu sucesivamente a opresión do Imperio británico, da India e do Paquistán, ata a súa independencia en 1970, non dubidaron en exercer á súa vez de potencia colonizadora sobre as minorías dos seus propios territorios, coma no caso da etnia chatka, budistas oprimidos pola maioría bengalí, obrigados a habitar as terras pouco fértiles dos montes de Chittagong (*Integral* 1990: 95, 56). O discurso da raza, e as súas proxeccións nas terras, nas crenzas e na lingua da estirpe, seguía pois facendo posible todo colonialismo; a solidariedade das loitas contra o poder diluíase nos procesos de construción nacional.

A convicción dunha identidade tribal impermeable constitúe aínda un legado do modelo imperialista e dos seus preceptos de escisión e polarización; no proceso de reconstitución identitaria das comunidades, o auto-odio e a estigmatización sufrida baixo o poder colonial invertéronse acriticamente, transformándose nun contra-mito positivo (LÉVY 1998: 96), o que Pierre Bourdieu chama “emblema” (1980: 69): “j’honore maintenant mes laideurs repoussantes”<sup>3</sup> afirma Aimé Césaire (1995: 37); Cáliban tomaba o lugar de Próspero, máis nada cambiaba no lugar da illa. Mesmo os intelectuais europeos que participaban da corrente terceiromundista contribuíron a unha certa sacralización da vítima colonizada, asumindo un culpabilismo occidental que, coma no caso do Sartre prologuista de Fanon, impedía todo intento de resolución non-violenta dos conflitos e condenaba por falsa toda tentativa de comunicación entre comunidades (FANON 1999: 55).

Os nativismos ou indixenismos seguían sendo esencialismos, nos que o pasado precolonial aparecía coma o paraíso, perdido e puro, ao que ás novas comunidades debían voltar; os riscos de novos anquilosamentos sociais, ideolóxicos e raciais semellan evidentes. Movementos socioculturais coma a Negritude, que ten a súa orixe nas reivindicacións primeiras dos negros estadounidenses e no movemento coñecido coma o Renacemento negro de Harlem nos anos vinte (CHEVRIER 1999: 17) resultaron nun principio liberadores, e testemuñan dunha transición, probablemente necesaria, no proceso descolonizador, mais, en moitas ocasións, estes movementos de recuperación non souberon ir máis aló da cuadrícula eurocéntrica.

A volta as orixes da nación fíxose forte unha vez máis nas manipuladas raíces da árbore. A ausencia de autocritica na recuperación da historia negada, fixo revivir no presente un pasado dobremente inexistente, posto que a sociedade reivindicada non reproducía a realidade sociocultural da nación colonizada, senón o estancamento modelado polo poder colonial. As novas comunidades nacían bloqueadas, cunha autoridade asentada no pasado patriarcal, e en consecuencia, na represión de todo

elemento outro: o novo, o estranxeiro, o feminino, nos que o poder seguía percibindo a ameaza dos fluxos subversivos. A memoria da opresión non paría a liberación, senón novas formas de dominio; así foron posibles o decreto polo cal, no México independente, o goberno persoal do indio mixteco Porfirio Díaz prohibiu o tránsito dos indios polas avenidas e prazas públicas (GALEANO 1996<sup>b</sup>: 28), ou, xa nos anos noventa, a castrante dictadura misóxina dos talibáns afgáns.

Na reacción contra Occidente, as representacións culturais e as crenzas pasaron de ser lugar de resistencia a instrumento privilexiado de dominación, pois agora se invocaban no nome dun destino nacional recén recuperado. Non foi doado atopar contra-modelos, e fronte ao totalitarismo do integrismo católico da nación eterna, non xurdiron novos espazos de liberdade de pensamento, senón que, calcados sobre o modelo do universalismo e da intolerancia coloniais, apareceron novos totalitarismos: o xudaísmo sionista e o fundamentalismo islámico. E a muller alxeriana que fixera a Revolución vese hoxe reclusa e sometida a amputacións e vexames, traizoada na independencia que ela tamén levantou.

O milenarismo e os retornos esclerotizados sobre os que se constrúen todos os fundamentalismos mostran coma as culturas poscoloniais fracasaron, en boa medida, na procura de camiños revolucionarios e alternativos á estatalización. E asistimos á loita de todos contra todos en Alxeria, onde o socialismo laico da elite occidentalizada non soubo establecer o vencello entre a cultura da revolución e a verdadeira tradición proteica, a das correntes e a dos oued. O universalismo da nación árabe imaxinada, bate coa realidade dos diferentes estados árabes reais e lembra o suicida estado hitleriano, e a súa consigna de arrasar para renacer. A mesma intransixencia e parálise están na orixe das limpezas étnicas dos Balcáns, na Palestina que non nace ou no integrismo ideolóxico do Estado católico de Irlanda.

Na reconstitución do lugar da palabra invocouse, ao igual que na recuperación dos territorios, a urxencia do momento histórico, para xustificar a frecuente reprodución, nas nacións independentes, do estado monolingüe colonial. Fronte á diversidade lingüística dos territorios liberados, moitas nacións optaron pola unificación, privilexiando unha entre todas, evidentemente a do grupo ou etnia detentora do poder. No caso do Sudán, a diferenza lingüística entre o árabe no poder e as marxinas linguas minoritarias do sur, coma o dinka, o nuba ou o bari, vén dobrada da diferenza étnica entre o norte branco e o sur negro; a imposible convivencia maniféstase nunha encuberta guerra civil e na existencia de tráfico de escravos no sur do estado (*Integral* 1990: 94).

Fronte á agonía ou á extinción definitiva da lingua propia, afastada, ás veces durante séculos, dun sistema normalizado, moitos estados optaron polo emprego da lingua colonizadora, que ofrecía as vantaxes da unificación e da comunicación interétnicas; este emprego foi en ocasións xustificado só coma solución temporal ata a completa recuperación da lingua oprimida (MEMMI 1985: 129). Autores coma Salman Rushdie (1993: 81) apoian a adopción da lingua inglesa coma oficial na India independente, aducindo as calidades de neutralidade e de internacionalidade do inglés fronte ao hindi, idioma maioritario considerado imperialista por unha boa parte da poboación. En ningún momento aborda Rushdie a posibilidade dun estatuto multilingüe alleo á polarización imperial, que recollese a realidade pluricultural da India contemporánea.

A lingua inglesa tamén vehiculou valores de liberdade e de mellora social en lugares tan dispares coma Irlanda ou Sudáfrica, onde as linguas propias foron percibidas coma barreiras sociais e culturais; en Irlanda, o gaélico identificouse cos valores tradicionais do integrismo católico, razón pola que moitos gaélico-falantes buscaron no inglés un mundo máis tolerante. A poboación negra sudafricana viu en moitos casos a potenciación das linguas africanas coma un apoio implícito ao apartheid, pois fomentaba a división interétnica e o afastamento do poder representado polo inglés oficial (JUNYENT 1996: 103). Semellantes connotacións lingüísticas negativas, contribúen a explicar o proceso de abandono da lingua que se viviu, por exemplo, en Galicia ou en Bretaña, onde unha gran parte do colectivo bretonante que abandonou a lingua propia polo francés foron mulleres que, oprimidas polo sistema patriarcal bretón tradicional, viron na lingua que seguía encarnando os progresivos valores do republicanismo, unha maneira de desclasarse e de independizarse (BROUDIC 1995: 427).

A instalación na lingua do invasor non se produciu sen certo desasosego. Dende o nacemento da nación moderna, o elemento lingüístico fora considerado lugar da nacionalidade, eixo fundamental para a reivindicación, por parte dun grupo, da categoría de nación. Coa desaparición da lingua propia, xorde o dilema da posibilidade de dicir a propia especificidade noutra lingua (WHITE 1987: 118); é a ameaza da nacionalidade imperfecta, xa comentada, que pesou sobre moitas das novas independencias. Compréndese neste sentido o institucionalizado costume do “cúpla focal”<sup>4</sup>, polo cal os políticos da República de Irlanda salfiren o seu inglés de expresións gaélicas (O’BRIEN 1999: 127), nun intento de imprimir nel a súa diferenza e de aludir ao sempre posposto proxecto de recuperación lingüística.

O mito da *conquista* da lingua colonizadora, e do nacemento dunha nova lingua subversiva no corazón mesmo da opresión, deu orixe ao controvertido campo das literaturas poscoloniais; estas reivindicán o seu carácter nacional malia utilizar coma lingua de creación as ex-linguas dos imperios. Xeralmente estímase indiscutible a pertenza dunha obra á literatura da lingua empregada (JUNYENT 1996: 88); dende moitos sectores, o intento por descolonizar a lingua occidental emprendido polas literaturas poscoloniais considérase unha mistificación e unha débil xustificación pola mala conciencia que, no inconsciente persoal e colectivo, imprime a perda ou o abandono da lingua. Da mesma maneira que a descolonización política só era posible coa total desaparición do elemento colonizador, así a verdadeira descolonización da palabra propia só pode darse na lingua propia.

Movimentos literarios coma a xa citada Negritude son pois considerados coma elementos colonizadores, e atribúense a unha hábil manobra da pulsión monolingüe do poder. Fronte a buscada integración no sistema canónico dalgúns autores coma Rushdie que, procedentes do mundo poscolonial, negan a existencia destas literaturas, os que apoian a creación dos parasistemas son a miúdo acusados de buscar un protagonismo do que carecerían, diluídos na literatura da metrópole.

As novas literaturas móvense nos territorios da ambigüidade e do desacougo, descoñecen a tranquilidade de quen crea naturalmente no seu lugar da lingua, pois no campo poscolonial non só suscita problemas o instrumento de creación, senón tamén o público a quen se destina a obra; á oralidade, tradicional ou obrigada, de moitas destas

culturas, véñse engadir o problema habitual de alfabetización, non só na lingua propia – no caso de manterse–, senón tamén na lingua colonizadora (JUNYENT 1996: 83). Neste sentido, a excelente acollida en Occidente dos autores poscoloniais, consagrada coa concesión do premio Nóbel ao nixeriano Wole Soyinka no 1986 (RODRÍGUEZ FER 1986) e reafirmada co de Vidiadhar Surajprasad Naipaul en 2001, ou a aparente necesidade dun introductor occidental a teses que rexeitan todo occidentalismo, coma o caso de Sartre e Fanon, complican aínda máis a problemática cuestión da recepción e do destinatario.

Existen por suposto casos, aínda que aillados, de intento de recuperación literaria da lingua propia, coma o do bretón Paol Keineg quen, logo de comezar a súa obra literaria en francés, aprende e recupera a lingua bretona na súa poesía, ou de xeito máis radical, a tentativa de *descolonizar a mente* do queniano Ngugi wa Thiongo, quen abandonou o inglés coma lingua de creación para escribir unicamente en kikuiu (SAID 1996: 332).

Monolingües, bilingües ou diglósicas, as literaturas poscoloniais, hoxe vivas e productivas, néganse á disolución da súa especificidade nos inmensos andeis da literatura do canon, aducindo o seu dereito a inscribir o universo propio na lingua allea, o dereito a crear, fronte ao roubo orixinario da súa lingua-lugar, un novo lugar de seu na lingua outra. Para manter a memoria do lugar.

### *Novo vello poder*

As loitas antiimperialistas e os procesos de descolonización remataron co Imperialismo histórico, mais a independencia política non supuxo o final do fenómeno colonial; o feito de que, na maioría dos casos, as nacións colonizadas desaproveitaran a oportunidade revolucionaria dun momento no que tantas historias irrompían liberadoras na Historia única, no que tantas xeografías, de míticas, devían reais, explícase porque ditas independencias non foron unha verdadeira ruptura, senón un elo máis na cadea das infinitas mutacións formais do inalterable poder.

As dúas Guerras Mundiais modificaran, como xa temos indicado, o panorama político e económico das metrópoles. Por unha banda, Estados Unidos constituíase coma primeira potencia mundial; pola outra, o poder xa non se identificaba co dominio territorial ou das mercadorías, senón co control dos capitais. O esgotamento do modelo de explotación e de relación entre o Imperio e os seus enclaves de ultramar, o alto custe do mantemento das sociedades coloniais e unha inadecuación cada vez maior entre as clásicas representacións imperiais e a Europa das posguerras, contribuíron á modificación do espazo do poder, pasando o Imperialismo territorial a transformarse nun novo Imperialismo económico e cultural.

As independencias que, de maneira xeral, as nacións obtiveran ao final dun longo proceso revolucionario, tamén foron, en ocasións, negociadas ou tuteladas polas mesmas metrópoles, logo dun período de transición, coma no caso da India con respecto a Gran Bretaña. Á marxe das vías empregadas para a liberación, os estados descubrían, coa súa independencia, unha situación moi similar; o Imperio marchara cos capitais e a tecnoloxía, deixándolles en propiedade un medio natural devastado, unha industria inexistente ou dependente, unha sociedade anacrónica e unha aculturización endémica. Tamén deixara no poder, ben directa ou indirectamente, unha burguesía educada nos

patróns occidentais, que se apresurou en dar forma ás novas sociedades segundo o único modelo de prestixio que coñecía.

A través de organismos coma a Commonwealth ou as diferentes institucións vencelladas á Francofonía, as antigas metrópoles gardaron un control paternalista e interesado sobre o presente dos seus territorios de outrora; os gobernos independentes enchéronse de conselleiros foráneos que, fronte á urxente necesidade de inversións, abriron as portas das novas nacións ao gran capital internacional e á espiral do endebedamento. Así, en moitos estados de América Latina, o fracaso na loita pola nacionalización dos bens da terra, tivo coma consecuencia a colonización dos recursos por parte da empresa norteamericana que, para asegurar os seus intereses, constituíu gobernos na sombra das fráxiles institucións políticas recén creadas, e foron os Somoza, Videla ou Pinochet da negra historia dictatorial aínda non saldada.

Novamente o latente discurso racista e o novo expansionismo explicaban as infrahumanas condicións de traballo da man de obra autóctona nas potentes multinacionais instaladas nos xoves estados; e foron os novos escravos, legalmente libres, os que levantaron a industria do salitre, a do caucho, os imperios da froita e os das minas, de Iquique a Potosí. Tamén explicaban a estruturación de economías nacionais en torno ao narcotráfico ou a impunidade de actuacións tales coma a da terra arrasada na Amazonia, en contra dos indios, na que se revelaron máis fortes os intereses monopolísticos dunha deforestación salvaxe que a loita dos ecoloxistas, como demostrou, en 1988, o impune asasinato do activista Chico Mendes (*Integral* 1990: 127).

O novo colonialismo resultaba moito máis limpo e rendible para o poder, amais de mediaticamente irreprochable na súa moderna representación de garante do equilibrio mundial e de protector respectuoso das nacións incapaces de asumir a propia independencia. Noam Chomsky desvelou, coa súa teoría da fabricación do consentimento, o funcionamento do novo sistema de representacións do poder, e o trunfo, a escala mundial, do neocolonialismo estadounidense.

A dependencia non só é económica, senón tamén cultural. Partindo da *colonialidade* que, segundo Derrida (1996: 47), é unha pulsión coesencial a toda cultura, a *nova linguaxe* do poder penetrou nas linguas e nas culturas diversas, empregando os eficaces medios de unificación ofrecidos polo imperio da comunicación, a manipulación da información e o fenómeno da mundialización estudados por Armand Mattelart; nas linguas minoritarias que loitaron duramente pola sobrevivencia da súa diferenza, reproducécese hoxe a cultura maioritaria e dirixista do único poder (CALVET 1974: 76).

A Independencia non foi unha liberación; os novos donos chámanse hoxe Fondo Monetario Internacional ou Banco Mundial, e as ramificacións da antiga misión civilizadora subsisten no ambiguo entramado de moitas O.N.G. Aqueles que habitaban os territorios que o poder decretara baleiros, a quen lles foran negadas as raíces sedentarias e a identidade poderosa, non puideron facer posible o nomadismo da espora e a íntima liberdade persoal reaprendidos no silencio; mais fronte a universalización do único dominio seguen mostrando orgullosa a posibilidade mestiza dunha multiculturalidade viva e ecléctica, que tamén soubo nacer da aculturización da opresión.



## O lugar sen lugar

### *Na terra*

Xamais esquecer que a terra é o lugar da vida e non o do xuízo, como dixo o nihilista ruso Tchernychevski. Loitar contra aqueles que impuxeron o silencio da guerra aos mil fragores da vida libre.

Contra os mitos do poder, que trouxeron a opresión, cómpre elaborar os contra-mitos da liberación. Contra o racismo que creou o mito do nativo preguiceiro, o primeiro vento restaurador de Frantz Fanon ou de Edward Said, que viron nesa preguiza unha das primeiras formas non organizadas de resistencia anticolonial, e o furioso nordés posterior de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que recoñeceron nela a nómade lembranza das esquecidas sociedades de acción libre.

Contra o engano do único centro, as conexións revolucionarias dos pasos no río, o policentrismo de todo lugar. Contra a lingua pura, as fecundas ribeiras da linguaxe, das que fala Jacques Derrida, onde medran as uvas tintas que fan o viño no Cabo do Mundo, viño verquido nas novas cidades sen lingua de todas as linguas. A lucidez de lembrar con Robert Lafont que na Occitania de hoxe, baixo a lingua francesa e xunto ao occitano, fálanse o árabe e as linguas outras da emigración.

Contra as esencias, a crioulidade, a identidade múltiple e mestiza, que vén do híbrido e da apertura. Fronte á escisión do costume mineral, a tradición viva reivindicada pola paquistaní que, no Manchester suburbial da emigración, sabe crear a danza subversiva sobre a música da incomunicación, porque *Oriente son Orientes*. Contra a única verdade da relixión única, a sabedoría de Georges Brassens, quen sempre soubo que, alén das pobres liortas entre campanarios, a palabra debe estar sempre en contra de todos os campanarios.

Contra a etnia, o territorio, a lingua e a identidade únicas do pobo elixido, cómpre restaurar a árbore verdadeira, aquela na que José Ángel Valente recoñeceu os catro elementos do lugar, o aire, a terra, a auga e o lume, que nos levan “Por la raíz oscura, a las secretas aguas”.

### *No eirado*

Nos colos de alivio das avoas do mínimo estraperlo, nas mans de sarmento onde limos as rodadas da memoria, no tacto da rodela, a das cargas inmemoriais. O máis cativo dos eirados vólvese planetario, coma as pampas de Neruda.

Vimos do vento da ría e de mariñeiros que nunca souberon nadar, dos vimbios ensortellados e do azul intenso das hortensias que a nai obtivo mesturando coidadosamente as terras para que medrara a vida. Nunca aprendemos a atarnos ben os zapatos pois soubemos dos pes descalzos que no monte apañaron o toxo.

Contra as estancias baleiras da memoria, o xesto cotián de gardar o pan na artesa, o autobús do proletario e a nenia da calceta. Os pardiñeiros serven para que as

amoras madurez nas silveiras. O rego da cerdeira, o coto da becerra e os carballos da raposa sempre contiveron sempre cidades-océano e música de revolucións.

No veloz movemento interno da Galicia que semella inmóbil, a espiral céltica levounos nómades a unha *Armórica Galaica* onde sempre poderemos libres traspasar os lindes, tirar as cancelas, romper as fallebas. E facer o palleiro. Miña avoa foi a miña primeira nómade.

O lugar era o eirado.

*Na illa*

*Fóra dos mapas, falemos das illas* pois na súa existencia mesma atentan contra o Estado. Da Martinica imaxinada por André Breton e Aimé Césaire ao Innisfree de Yeats, da Illa da Estrela ao Cofre mítico de Eugenio Granell, as illas teñen boa memoria. Os que habitan a illa, dixera Montesquieu, son os máis levados á liberdade. Apátridas en tránsito. Nela varan os que non encaixan, os que imaxinan o *continuo dos continentes e dos mares* e os que *fundan no vento*.

Na illa só reina a música, e o baile de agosto é a rolda pagá da festa de Lug. As alquitaras destilan a unión libre e paseniño fanse os arrecifes de coral que dixo Gramsci. Os arquitectos constrúen mundos e a flor da revolución medra na illa, pois a enerxía da independencia dá a liberdade para poder pensar todos os pensamentos; e *un pensamento xa é unha tribo, o contrario dun Estado*.

Afirma Julia Kristeva que sen leis, sen estado, non hai estranxeiros. A xente é estraña cando es un estranxeiro<sup>5</sup>, cantou Jim Morrison, *devorado polo descoñecido*; porque despois de Freud estalaron as constelacións do eu, e soubemos da radical estrañeza e dos outros que nos habitan. Na illa non hai estranxeiros; todos somos estranxeiros na illa. Os inefables mundos das esencias e a histeria da homoxeneidade revélanse entón simple covardía vital nas soleiras do descoñecido. Somos diferenza, dixo Michel Foucault.

E as nubes que fascinan ao extraordinario estranxeiro de Baudelaire non son senón a primordial chamada do nómade agachado no corazón sedentario. Ser nómade na viaxe, mais tamén no pensamento, pois o instinto libertario só necesita da viaxe interior. Ser nómades nas illas, nas cidades, nas illas das cidades, de Deleuze a Wim Wenders, porque nas sociedades postindustriais, de tan mesta que é, a cuadrícula do poder esluése e desaparece; e fican as minorías, os disidentes e os clandestinos, as excluídas e os pensamentos de todos os exilios. Por unha estética do diverso.

*No corpo*

Na cultura dos indios shuar o corpo é a medida de todas as cousas. Nos amores sen fronteiras o corpo é a nación. A forza subversiva do desexo traza sen parar as novas xeografías e teoriza o espazo de liberdade do lugar do amor. Contra a propiedade e contra o medo o diferente, a marabilla do outro irreductible e a *benvinda ao estranxeiro amigo*. Ti es o meu lugar. *Porque un só acto de amor vale máis que todas as propostas abstractas de liberación universal*.

A soa Revolución válida é na que só se verque o viño. Revolución sen sangue, nación sen morte. *Porque quen non mata nunca morre*. E nas bondades do exceso que dixo Sade (“*Tout est bon quand il est excessif*”), o reencontro cos líquidos primeiros. A memoria da traza da auga; porque o lugar da vida é a auga.

Non herdaremos a terra e amaremos o home que veu do mar.

*eramos sempre doutro lugar.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Ana Mendieta* (1996), Santiago de Compostela: CGAC / Xunta de Galicia.
- BACHELARD, Gaston (1984), *La poétique de l'espace*, Paris: Quadrige / P.U.F. (1ª ed. 1957).
- BAUDELAIRE, Charles (1993), "L'Étranger", *Oeuvres Complètes*, ed. de Claude Pichois, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tomo 1, p. 277 (1ª ed. 1975).
- BERAMENDI, Justo, NUÑEZ SEIXAS, Xosé Manoel (1996), *O nacionalismo galego*, Vigo: A Nosa Terra (1ª ed. 1995).
- BLANCHARD, Pascal, BANCEL, Nicolas (1998), *De l'indigène à l'immigré*, Paris: Gallimard, col. Découvertes.
- BLANCO, Carmen (1999<sup>a</sup>), "Sexo y nación en Rosalía de Castro", *Mosaico ibérico. Ensayos sobre poesía y diversidad*, ed. Joana Sabadell, Madrid: Júcar, pp. 48-70.
- \_\_\_\_\_ (1999<sup>b</sup>), "La Señora de los Grandes Ojos desteje el arco iris", *Ínsula*, nº 629, maio, pp. 11-12.
- BOURDIEU, Pierre (1980), "L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 35, pp. 63-72.
- BRETON, André (1972), *Martinique Charmeuse de serpents*, con textos e ilustracións de André Masson, Paris: Pauvert (1ª ed. 1948).
- BROUDIC, Fañch (1995), *La pratique du breton de l'Ancien Régime à nos jours*, Rennes: P.U.R.
- CALVET, Louis-Jean (1973), "Le colonialisme linguistique en France", *Les Temps Modernes*, nº 324-325-326, pp. 72-89.
- \_\_\_\_\_ (1974), *Linguistique et colonialisme*, Paris: Payot.
- \_\_\_\_\_ (1987), *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris: Payot.
- CÉSAIRE, Aimé (1995), *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris: Présence Africaine (1ª ed. 1939, ed. definitiva 1956).
- CHEVRIER, Jacques (1999), *Littératures d'Afrique noire de langue française*, Paris: Nathan, col. 128.
- CID, Xabier, GROSCLAUDE, David (1998), "Robert Lafont ¿Onde está Occitania?", *Tempos Novos*, nº 18, novembro, pp. 30-34.

*Declaración encol da loita contra o colonialismo na Europa oucidental* (1974), Opúsculo clandestino, Edicións Terra e Tempo.

DELAS, Daniel (1999), *Littératures des Caraïbes de langue française*, Paris: Nathan, col. 128.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix (1980), *Mille plateaux*, Paris: Minuit, col. Critique.

DERRIDA, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, (*L'Écriture et la Différence*, 1967), Barcelona: Anthropos.

\_\_\_\_\_ (1996), *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée.

DIEGO, Estrella de (1999), *Quedarse sin lo "exótico"*, Lanzarote: Fundación César Manrique.

ECO, Umberto (1994), *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, Barcelona: Crítica.

*Eugenio Granell* (1994), ed. de César Antonio Molina, A Coruña: Deputación Provincial de A Coruña.

FANON, Frantz (1999), *Les damnés de la terre*, Paris: Gallimard, Folio (1ª ed. 1961).

FOUCAULT, Michel (1997<sup>a</sup>), *"Il faut défendre la société"*. *Cours au Collège de France. 1976*, Paris: Gallimard/Seuil.

\_\_\_\_\_ (1997<sup>b</sup>), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard (1ª ed. 1969).

\_\_\_\_\_ (1998), *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard (1ª ed. 1966).

GALEANO, Eduardo (1997), *Memoria del fuego I. Los nacimientos*, Madrid: Siglo XXI (1ª ed. 1982).

\_\_\_\_\_ (1996<sup>a</sup>), *Memoria del fuego II. Las caras y las máscaras*, Madrid: Siglo XXI (1ª ed. 1984).

\_\_\_\_\_ (1996<sup>b</sup>), *Memoria del fuego III. El siglo del viento*, Madrid: Siglo XXI (1ª ed. 1986).

GRANELL, Eugenio (1996), *Isla Cofre Mítico*, ed. facsímil ao cuidado de Luis Manuel de la Prada (1ª ed. 1951, Puerto Rico).

*Integral* (1990), nº 21, "Minorías étnicas", coord. Pedro Ceinos, Barcelona: Integral Edicions.

JUNYENT, Carme (1993), *Las lenguas del mundo. Una introducción*, Barcelona: Octaedro.

- \_\_\_\_\_ (1996), *Estudis africans*, Barcelona: Empúries.
- KRISTEVA, Julia (1991), *Étrangers à nous-mêmes*, Paris: Gallimard, Folio (1ª ed. 1988).
- LENIN, V.I. (1969), *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, México D.F.: Grijalbo.
- LEIRIS, Michel (1969), *Cinq études d'ethnologie*, Paris: Gonthier.
- LETAMENDÍA, Francisco (1997), *Nacionalismos no mundo*, Santiago de Compostela: Laiovento.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1997), *Tristes tropiques*, Paris: Plon, col. Terre Humaine (1ª ed. 1955).
- LÉVY, Clara (1998), *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, Paris: P.U.F., col. Le lien social.
- LÖWY, Michael (1999), *¿Patria ou Terra Nai? Ensaio sobre a Cuestión Nacional*, Santiago de Compostela: Laiovento.
- MEMMI, Albert (1985), *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris: Gallimard (1ª ed. 1957).
- NERUDA, Pablo (1983), *Canto general*, Barcelona: Orbis (1ª ed. 1950).
- NOVO, Olga (1997), "Entrada ó lugar dos cabalos", *Nós nus*, Vigo: Xerais, col. Ablativo Absoluto, pp. 9-12.
- \_\_\_\_\_ (1999<sup>a</sup>), "Tratado da pel", *Unión Libre. Cadernos de vida e culturas*, nº 4, Sada: Do Castro, pp. 9-25.
- \_\_\_\_\_ (1999<sup>b</sup>), "A rebelión de agosto", *Hablar / Falar de poesía*, nº 2, p. 37.
- \_\_\_\_\_ (2000), "A estirpe dos extirpados do poder", *A Nosa Terra*, nº 941, 29-6, p. 28.
- Nosotros somos una parte de la Tierra. Mensaje del Gran Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos de América en el año de 1855* (1995), traduc. de Carmen Bravo-Villasante, Palma de Mallorca: Olañeta.
- O'BRIEN, Conor Cruise (1999), *Voces ancestrales. Religión y nacionalismo en Irlanda*, (*Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, 1994), Madrid: Espasa Calpe.
- O'FLANAGAN, Patrick (1996), *Xeografía histórica de Galicia*, Vigo: Xerais.
- POLIAKOV, Léon (1971), *Le mythe arien*, Paris: Calmann-Lévy.

RENAN, Ernest (1987), *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss (Qu'est-ce qu'une nation?, 1887)*, Madrid: Alianza.

RODRÍGUEZ FER, Claudio (1986), “Soyinka e a tigritude de papel”, *La Voz de Galicia*, 30-10-1986.

\_\_\_\_\_ (1987), “A Cabeleira (Fragmentos)”, *A boca violeta*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, col. Leliadoura, p. 89.

\_\_\_\_\_ (1996<sup>a</sup>), “A raposa boreal”, *Unha liña no ceo. 58 narradores galegos. 1979-1996*. Vigo: Xerais, pp. 481-487.

\_\_\_\_\_ (1996<sup>b</sup>), “Union Square”, *Ar!*, nº 7/8, primavera/verán, p. 23.

\_\_\_\_\_ (1997), “Novela dos fuxitivos”, *A unha muller descoñecida*, Ferrol: Sociedade de cultura Valle-Inclán, col. Esquío, pp. 99-100.

\_\_\_\_\_ (2000), “Non querer a victoria ...”, “Armórica Galaica ...”, *Rastros*, con serigrafías de Eugenio Granell, Valladolid: El Gato Gris.

RUSHDIE, Salman (1993), *Patries imaginaires (Imaginary Homelands, 1991)*, Paris: Christian Bourgois.

SAID, Edward (1990), *Orientalismo (Orientalism, 1978)*, Madrid: Libertarias, col. Al-Quibla.

\_\_\_\_\_ (1996), *Cultura e imperialismo (Culture and Imperialism, 1993)*, Barcelona: Anagrama, col. Argumentos.

SALINI, Dominique, ALBERTINI, Françoise (1999), “Totem et Tabou ou le destin des traditions populaires corses”, *Breizh ha Pobloù Europa / Bretagne et Peuples d'Europe. Mélanges en l'honneur de Per Denez*. Rennes: Hor Yezh / P.U.R., pp. 567-579.

SARTRE, Jean-Paul (1968), *Colonialismo y neocolonialismo (Colonialisme et néo-colonialisme. Situations V, 1964)*, Buenos Aires: Losada (1<sup>a</sup> ed. 1965).

SEMELIN, Jacques (1998), *Sans armes face à Hitler*, Paris: Payot (1<sup>a</sup> ed. 1989).

SHAKESPEARE, William (1997), *La tempestad / The tempest*, Madrid: Cátedra, col. Letras Universales.

STALIN, José (1976), *El marxismo y la cuestión nacional*, Madrid: Fundamentos.

*Stipo Pranyko. Retrospectiva* (1999), Lanzarote: Fundación César Manrique.

TARNERO, Jacques (1997), *El racismo (Le racisme, 1995)*, Madrid: Paradigma, col. Esenciales.

TODOROV, Tzvetan (1989), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.

*Tour de terre en poésie. Anthologie multilingue de poèmes du monde* (1998), ed. de Jean-Marie Henry, Rue du Monde.

VALENTE, José Ángel (1980), “Elegía, el árbol”, *Punto cero (1953-1979)*, Barcelona: Seix-Barral.

\_\_\_\_\_ (1994), *Las palabras de la tribu*, Barcelona: Tusquets (1ª ed. 1971).

\_\_\_\_\_ (1996), *Nadie*, Lanzarote: Fundación César Manrique.

VV. AA. (1977), *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona: Avance (1ª ed. 1976).

WHITE, Kenneth (1987), *L'Esprit nomade*, Paris: Grasset.

YEATS, William B. (1984), *Antología poética*, Madrid: Espasa-Calpe.

## OUTRAS REFERENCIAS

### Cancións

BRASSENS, Georges (1972), “La ballade des gens qui sont nés quelque part”, *Mourir pour des idées*, Philips.

MORRISON, Jim (1967), “People are strange”, *Strange days*, Elektra.

### Produccións cinematográficas

KIDRON, Beeban (1997), *El hombre que vino del mar (Swept from the sea)*, producción británica, baseada no relato *Amy Foster* de Joseph Conrad.

MOORHOUSE, Jocelyn (1997), *Heredarás la tierra (A thousand acres)*, producción norteamericana, baseada na novela de Jane Smiley.

O'CONNOR, Pat (1998), *El baile de agosto (Dancing at Lughnasa)*, producción norteamericana, baseada na peza de teatro orixinal de Brian Friel.

O'DONNELL, Damien (2000), *Oriente es oriente (East is east)*, producción británica, guión de Ayub-Khan-Din.

PONTECORVO, Gillo (1966), *La batalla de Argel (La battaglia di Algeri)*, producción italo-alxeriana.



## Tarxetas postais

Sade, Marquis de. “*Tout est bon quand il est excessif*” (1997), Paris: Éd. du Désastre. Cita extraída de *La nouvelle Justine* (1788).

*Sahara. Ghardaïa* (1997), Vidauban: ed. Alain Sèbe Images.

---

<sup>1</sup> Coma exemplo temos a clásica lectura da Revolución Francesa coma loita de razas entre os dominados galos do terceiro estado e os francos nobres conquistadores (FOUCAULT 1997<sup>a</sup>, POLIAKOV 1971).

<sup>2</sup> “Proporcioneiche palabras”. Traducido por nós.

<sup>3</sup> “Honro agora as miñas repulsivas fealdades”. Traducido por nós.

<sup>4</sup> Costume tamén existente noutras comunidades onde a lingua propia deveu minoritaria, coma Euscadi ou Bretaña.

<sup>5</sup> “People are strange when you’re a stranger”.