

RETOMANDO A PALABRA

DAS GUERRAS
CULTURAIS
AO CRAC
FINANCEIRO

—
David
Rodríguez



RETOMANDO A PALABRA

DAS GUERRAS
CULTURAIS
AO CRAC
FINANCEIRO

—

David
Rodríguez

David Rodríguez Rodríguez,
Estaleiro Editora, 2011

Asociación Cultural Estaleiro
estaleiroeditora@gmail.com
www.estaleiroeditora.org

Revisión e corrección:
Marcos Abalde

Deseño e maquetación:
Nadina B.S.

Imprime:
Publidisa

Depósito Legal:
ISBN: 978-84-614-8056-2



Esta licenza permite copiar, distribuír, exhibir os textos e imaxes deste libro sempre que se cumpran as seguintes condicións.



Autoría e atribución: Deberá respectarse a autoría indicando o nome do autor e da editora.



Compartir baixo a mesma licenza: Se altera ou transforma esta obra, ou xera unha obra derivada, só pode distribuír a obra xerada baixo unha licenza idéntica a esta.



Non comercial: Non pode empregarse este traballo con fins comerciais

*Dedicado aos meus avós Paco e Leonisa,
que me aprenderon a querer sen ter que dicilo*

Excusatio non petita

Querida lectora. Querido lector. O que tes ante ti, excepción feita dalgunha que outra colaboración para medios como *Vieiros*, *Tempos Novos* ou o suplemento *Altermundo* do *Galicia Hoxe*, é unha compilación de artigos escritos orixinalmente no blogue *O funambulista coxo* entre xuño do ano 2007 e outubro do 2009. Aínda que non foron concibidos —non polo menos no seu inicio— para configurar algo distinto a unha sorte de diario de lecturas do autor —ou un diario cultural en sentido amplo—, ben podería actuar como xustificante da súa publicación en formato libro a innegable vontade de permanencia no tempo coa que foron creados. En todo caso, cómpre aclarar que non estás diante dun ensaio, nin hai nos temas tratados nin nos artefactos culturais citados intención ningunha de meticulosidade. No máximo, áchaste ante un compendio de reflexións urxentes —mais sinceras— suscitadas polas obras que a vontade e o azar ía pondo nas mans do autor e pola posta en relación daquelas cunha actualidade —política na súa maior parte— en continuo movemento.

15/6/2007

Punk

Hai algúns días volví escoitar na radio unha canción que había tempo que non escoitaba. Tratábase de *Me gusta ser un zorra*, a versión troglodítica que fixeran Las Vulpes, da xa de por si troglodita *I wanna be your dog* dos Stooges. Como todo o mundo sabe, esta canción pasou á historia porque no ano 1983 Televisión Española a emitiu nun programa musical. A actuación provocou tal escándalo na sociedade da época, que o programa foi retirado e o xornal *ABC* se dedicou durante semanas a moer o tema. Obviamente, todo isto pasaba nun tempo e nun lugar onde o escándalo aínda era posible.

Vou pola rúa e vexo os paineis dunha campaña publicitaria de *Beefeater*. O *leit motiv* que empregan é a cidade de Londres. O painel é unha composición onde destacan diversos espazos arquitectónicos londinienses, un rapaz de aspecto *brit-pop* toucado cun bombín e un paraugas, e, o que máis me chamou a atención, catro cartaces do álbum *London Calling*, colados nun muro. O contraste está claro, The Clash, a banda máis vermella do primeiro punk, convertida en icona de *marketing* ou de cando a estética da transgresión axuda a vender.

Di Sloterdijk:

O paradoxo moral do capitalismo é, sobre todo, a peculiar soportabilidade do insoportable, o confort na desolación, a high life na permanente catástrofe. Hai tempo que dixire os seus críticos, sobre todo desde que se puido dar conta do fracaso de todas as alternativas iniciadas revolucionariamente¹.

Sobra dicir que, socialmente, o Estado español dos primeiros oitenta aínda non era un país capitalista homologado. Os situacionistas

¹ SLOTERDIJK, P.: *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003.

A tradución ao galego das citas foi realizada polo autor, salvo que se indicara o contrario. Dada a procedencia dos textos e o carácter non estritamente ensaístico do libro, o sistema de citas empregado responde a criterios de eficacia e axilidade comunicativa, máis que aos estándares fixados no marco académico.

dician: «O sistema non crea, recupera». Mais nesta recuperación, a idea que se vai integrar baléirase de contido, perdendo parte ou o todo o seu significado. É dicir, o sistema, subverte. Transforma todo o que toca en materia inerte. O sistema é unha especie de rei Midas invertido, que troca o ouro en chumbo: onde a aparente solidez devén extrema flexibilidade.

Slavoj Žižek sostén que a consigna hoxe en día é: «Goza, consume, divírtete, aproveita, proba». O esloveno tamén pensa que o sistema non pretende ser tomado totalmente en serio. Ao hedonista de hoxe todo lle está permitido, non obstante, iso si, todo debe ser consumido sen a súa substancia maligna: toma café, mais sen cafeína; bebe cervexa, mais sen alcol; fornicia, mais practicando o sexo seguro; métete en política, mais esquécete da economía.

É dentro desta permisividade controlada onde se nos convida a sermos escandalosos sen escándalo, a sermos revolucionarios sen revolución.

Nunha época en que os donos dunha empresa como Google aparecen como dous rapaces desenfadados que se moven en *skate* polo seu gabinete ou onde o dono da Virgin é unha especie de *hippie* maduro que adora voar en globo aerostático, quen encarnaría o revolucionario? Non sería algo así, como alguén afastado de todo comportamento estrafalario e bastante serio? Non estamos nun momento en que o fulano con cabelos crespos amarelos podería representar máis acidamente o cidadán integrado? Se cadra non sería a imaxe de alguén cun aspecto común e carente de artificio, alguén dunha austeridade case gris e para nada choqueiro quen mellor representase o inimigo do sistema?

15/11/2007

Europa e os bárbaros

O filme *Les invasions barbares* (Denys Arcand, 2003) comeza cun longo percorrido da cámara polos corredores ateigados de camas dun hospital público no Quebec. Ao instante caemos na conta de

que o outrora sólido sistema de seguridade social presenta un estado lamentable, onde a falta de recursos, a burocracia e un sindicalismo corrupto e inútil só contribúen a unha maior deterioración. Malia todo, Rémy —o doente terminal que protagoniza a fita— négase, por fidelidade aos seus principios, a abandonar o seu país cara a un centro privado situado ao outro lado da fronteira sur, nos Estados Unidos. Por mediación do seu fillo, el e os seus amigos acaban reunidos nunha casa á beira dun lago para pasaren xuntos as derradeiras horas antes da súa eutanasia. Con humor e complicidade, este fato heteroxéneo de burgueses progres, fan revisión dos ismos en que foron acreditando durante a súa xuventude: «fomos existencialistas, marxistas, feministas, trotskistas, maoístas, estruturalistas...». Naturalmente din «fomos». Porque na época da fin das ideoloxías, só se poden volver pronunciar estas palabras sen ser acusado de calquera burrada cunha copa de viño no corpo e ante xente de confianza.

Nunha selección de conferencias do ano 2000, Pierre Bourdieu di:

A Europa é fundamentalmente ambígua, de uma ambiguidade que tende a dissipar-se quando a consideramos numa perspectiva dinámica: há, por um lado, uma Europa autónoma frente às forças económicas e políticas dominantes e capaz, nessa qualidade, de desempenhar um papel político à escala mundial; há, por outro lado, a Europa ligada por uma espécie de união aduaneira com os Estados Unidos e votada, por esse facto, a um destino análogo ao do Canadá, quer dizer, a ser progressivamente despossada de toda a independência económica e cultural relativamente à potência dominante. De facto, a Europa verdadeiramente europeia funciona como un logro dissimulando a Europa euro-americana que se perfila e que ela facilita, obtendo a adesão daqueles que esperam o oposto perfeito daquilo que ela faz e daquilo em que está a tornar-se².

² BOURDIEU, P.: *Contrafogos 2. Por um Movimento Social Europeu*, Oeiras: Celta, 2001.

Avisa Bourdieu de como a Europa ilustrada está a ser comida, moitas veces co seu beneplácito, pola Europa do capital, mais faino deixando unha última raiola de esperanza (desde o momento en que esa Europa lúcida aínda non é dada por morta). Confía en que este proceso vire as tornas e que o noso continente dea xogado un papel diferente no concerto mundial. Tamén en Susan George e máis recentemente en Sloterdijk puiden atopar esa esperanza *in extremis*: Europa debe, porque pode, erixirse como dique de contención contra as nefastas políticas neoliberais.

Pero existe realmente esa Europa alternativa?

No recente *affaire* Juan Carlos vs. Chávez o que máis me sorprende foi a reacción inmediata dos medios españois —cos seus columnistas e opinadores á fronte— e sobre todo a conclusión que, máis ou menos suxerida, todos debiamos tirar do que acontecera. O rei, cunha lacónica e expresiva frase e coa digna retirada da sala, foi quen mellor defendeu os intereses das institucións e, sobre todo, das empresas españolas, *ergo*, o rei foi quen mellor defendeu os intereses de España.

Pero, desde cando pode un rei facer política nunha monarquía parlamentar? Desde cando os intereses de empresas que fan gala de levar o apelido de multinacionais coinciden cos intereses de España? U-la España «autónoma fronte às forzas económicas e políticas dominantes»? Onde está esa España «verdadeiramente europea» que se negue a rir as grazas dun rei que gosta de exercer de bufón?

Vólvome preguntar, en definitiva, se existe realmente esa Europa —e esa España— remisa a deixarse fagocitar, como o Canadá, polo bulldózer capitalista ou se Europa, o mesmo que todos aqueles ismos balorentos e desprestixiados, é só unha idea do pasado nun presente que presume de non precisar ideoloxías.

26/11/2007

Capitalismo verde

Jean Paul Sartre afirmaba naquela coñecida conferencia publicada en galego n'*A Trabe de Ouro* que o existencialismo é un humanismo³. Segundo o filósofo, unha teoría da existencia que incidía na liberdade do ser humano para crear e comprometerse cos seus valores prescindindo de calquera outra instancia supraterral ou transcendente non podía ser considerada como unha ameaza á posición central que o ser humano ocupou desde sempre no discurso ilustrado. Polo contrario, esta toma de posición esixía unha maior responsabilidade, xa que os actos de cada individuo comprometían a humanidade enteira.

Recentemente, Nicolás Sarkozy, o político que parece imitar desde a dereita a Terceira Vía de Blair coa súa capacidade para integrar a xentes vindas da socialdemocracia e para ser gabado por prestixiosos «intelectuais» ex-marxistas (as aspas son en homenaxe a Vidal-Beneyto, pois se para el dicir «intelectual de esquerdas» é redundante, dicir «intelectual de dereitas» só pode ser un oxímoro). Esa quintaesencia, en definitiva, da teoría da fin das ideoloxías anunciaba, por un lado, que ía sendo hora de aplicar as tesoiras ao sistema de benestar francés e, polo outro, daba un golpe de efecto coas súas medidas para combater a mudanza climática.

No Estado español, o xesto sarkozyano colleu a Rajoy a contrapé —o noso paisano parece esmerarse sempre en facer todo o posible para perder eleccións— pero, segundo souben por unha entrevista radiofónica, outro paisano noso pertencente ao mundo da empresa comprendía e asumía sen reservas as propostas de Sarko: Adolfo Domínguez.

Domínguez, como bo posmoderno, citou non sei que texto de non sei que xefe indio, onde se describía a decadencia do modo de vida occidental, como unha lectura obrigada para tomarmos conciencia de que no caso de continuarmos por esta senda de desbalde, camiñamos cara a ningures.

3 SARTRE, J.P.: *O existencialismo é un humanismo*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 1990.

Tras disertar sobre a capacidade das leis do mercado para o regularen todo, Domínguez tirou da manga unha primeira solución conducente a impedir que a neve desapareza por completo das pistas de esquí, posto que as enerxías no Estado español están subsidiadas e dado que isto xera unha falsa percepción nas persoas usuarias do seu custo real e incita a un consumo excesivo, o axeitado sería deixar o mercado actuar subindo os prezos. Sobra dicir que segmento da poboación acabaría restrinxindo o seu acceso ás fontes enerxéticas e que segmento continuaría a consumir practicamente o mesmo.

Disque o significado da palabra xaponesa *judo* viría ser «camiño da flexibilidade» ou «camiño da suavidade» e que na práctica deste deporte non se trata de vencer o adversario opóndose á súa forza, senón de se aproveitar dela e redirixila no teu favor. Esta capacidade para aplacar e instrumentalizar os discursos críticos en beneficio propio é a chave do éxito da economía capitalista. Se un discurso indubidablemente liberador, como por exemplo o feminista, foi convenientemente encarreirado para conseguir que aquela metade da poboación non explotada directamente polo capital, entrase tamén no mercado de traballo (e de consumo), certo discurso ecoloxista tamén está a ser adaptado sen grandes problemas aos intereses das empresas, até o punto de que personaxes como Al Gore son xa os profetas dun novo sector económico: o eco-capitalismo.

Giorgio Agamben, partindo das reflexións de Michel Foucault ao redor da biopolítica, acuñou o termo *Homo Sacer*⁴ para se referir a un novo tipo de suxeito que, seguindo a distinción de Aristóteles entre *zoe* (a vida natural) e *bios* (a vida política), se caracteriza por ser tratado desde o poder única e exclusivamente en función da primeira distinción, é dicir, como simple vivente (como «núa vida», diría Agamben) e non como suxeito político. Se cadra, este *homo sacer* —o protagonista das múltiples estatísticas sobre esperanza de vida, produción de lixo por habitante, doenzas xenéticas, posesión de bos ou maos hábitos alimentares ou de correctas condutas sexuais— sería o suxeito máis acaído para este liberalismo *new ager*, que soña cun

4 AGAMBEN, G.: *Homo sacer*, Valencia: Pretextos, 2003.

mundo de produción limpa e ilimitada, mais onde as inxustizas provocadas pola desigualdade entre os suxeitos continuasen irresolutas.

Así pois, o ser humano non sería máis que outra especie que se debe salvar do perigo de extinción e non o posuidor daquela dignidade intrínseca que a Declaración dos Dereitos Humanos de 1948 nos recoñecía a todos e todas ou para o dicir ao modo sartreano: o ser humano sería o convidado de pedra dun ecoloxismo ao cal lle foi extirpado o seu carácter máis xenuíno e revolucionario, é dicir, o seu humanismo.

30/11/07

Populismo

Segundo Ernesto Laclau, o que chamamos «sociedade» non existe porque o antagonismo que lle é inherente supón unha fenda infranqueable que evita poder constituír un todo. O filósofo sostén no seu *A razón populista*⁵ que é a acumulación de demandas insatisfeitas o que xera unha identidade de «pobo» antagónico ao poder. Segundo o arxentino, cada unha destas «demandas democráticas» non satisfeitas vanse acumulando e nun proceso de equivalencias acaban formando canda outras «demandas democráticas illadas» un todo que el denomina «demandas populares». É deste xeito que nace o populismo, fenómeno que en si mesmo o autor non xulga nin bo nin malo, pois só se pode xulgar negativa ou positivamente o uso que se fixer destas demandas por parte do movemento ou líder que as articule politicamente. A semellanza do suxeito lacaniano, o pobo así constituído sería un baleiro catalizador de demandas que se enche de significado na medida en que se baleira.

O sociólogo François Houtart sinalou —nunha conferencia celebrada recentemente en Vigo— como un feito social novo a cristalización desde os comezos dos anos 90 até os nosos días do que denominou como unha «converxencia de resistencias». Esta viría

⁵ LACLAU, E.: *La razón populista*, Bos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

conformándose e crecendo de xeito exponencial a partir das mobilizacións de Seattle, pasaría polos foros anti-Davos e continuaría polos Foros Sociais Mundiais celebrados en diferentes lugares do planeta. Segundo Houtart, Latinoamérica sería hoxe o lugar do mundo onde este novo suceso histórico tería máis posibilidades de madurar e erxer unha alternativa á asoballante omnipresenza neoliberal. Xa que para o teólogo belga, os países asiáticos aínda ven no capitalismo unha oportunidade para saíren do atraso, os países africanos terían perdido demasiadas enerxías na tentativa de reconstruíren as súas identidades nacionais tras séculos de colonialismo, os países árabes perciben o capitalismo como unha ameaza de tipo cultural polo que a súa alternativa tamén se centra na loita cultural e dos países de Europa, da sempre agardada Europa, non se pode esperar nada, sinxelamente porque é xunto cos EUA parte central da economía que abafa o resto do mundo.

Houtart dixo que o que poderíamos chamar «Socialismo do século XXI» debería, alén de aprender dos erros pasados, incorporar catro novos eixos á súa formulación: 1. Basearse nun desenvolvemento sustentable. 2. Incentivar o valor de uso fronte ao valor de cambio. 3. Traballar para que a democracia impregne todos os ámbitos e relacións humanas. 4. Potenciar a interculturalidade.

O vello profesor e integrante do Foro Social Mundial fixo o mesmo que Ernesto Laclau nunha entrevista recente⁶, unha defensa vehemente da chamada Revolución Bolivariana —á cal ve camiñar no sentido daqueles catro eixos— até o punto de se preguntar se baixo este deostado populismo latinoamericano non estará a agromar a anelada revitalización do pensamento de esquerda tras décadas de noqueamento. Se ben reconécese que, como todo proceso social complexo, o que está a acontecer en Latinoamérica ten os seus defectos, convidou —botando man dos didácticos conceptos de *dentro* e *fóra*— a ser crítico con eles no seu interior, é dicir, apostando por eles e tentando melloralos e non no exterior, isto é, dando ás a unha

⁶ Accesible en www.revista-noticias.com.ar/comun/nota.php?art=448&ed=1587 (última consulta 21.11.09).

oposición cuxo currículo é bastante tétrico e que en ningún caso representaría mellora ningunha. Permitirá o noso cómodo escepticismo esta pequena marxe de confianza?

21/1/2008

Xogo político e democracia

Na banda deseñada *Polo con ameixas*⁷ de Marjane Satrapi, hai unha digresión do tema principal, onde a célebre autora de *Persépole* introduce unha narración de Rumi, o fundador da orde sufi dos Mowlavi. A historia di que cinco homes se encontran nunha corte escura na cal hai un elefante. Ningún deles vira antes un animal coma aquel e deciden examinalo ás apalpadelas. Ao remataren, un pensa que o animal é un tubo enorme, outro que son catro columnas, outro que é semellante a un grande abano, outro que é un asento e outro que é como unha única columna. Finalmente, acéndese unha candea e os cinco homes ven admirados o elefante na súa plenitude. Satrapi fai concluír ao personaxe que conta a historia a seguinte frase: «A vida é parecida. Dámoslle un sentido dependendo do noso punto de vista». Este conto, na miña opinión, metaforiza á perfección aquela idea que achamos en Karl Marx de que a historia do ser humano é a historia da loita de clases e aqueloutra dos posmarxistas Ernesto Laclau e Chantal Mouffe ao aseguraren —no seu *Hexemonía e estratexia socialista*⁸— que non existe a sociedade senón as distintas demandas democráticas enfrontadas no seu seo. Do mesmo xeito que na corte escura non había elefante, Marx negaba a existencia da historia da humanidade e Laclau e Mouffe a existencia dun todo social.

Pero non todo devén en negación. Así, leo en *Ao redor do político*⁹ como a mesma Chantal Mouffe defende que aínda é posible aproveitarse do marco que outorgan as democracias liberais para

7 SATRAPI, M.: *Pollo con ciruelas*, Barcelona: Norma, 2005.

8 LACLAU, E., MOUFFE, C.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Bos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

9 MOUFFE, CH.: *En torno a lo político*, Bos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

superar a actual fase de debate político descafeinado, onde o baixo nivel —logo o poderemos ver nas vindeiras eleccións xerais— fai que as distintas opcións case só se distingan por pequenos matices cada vez máis esvaecidos. Segundo a autora, é a ausencia dunha verdadeira confrontación de modelos alternativos e de debate vibrante a que provoca ou o desencanto e a abstención por parte dos votantes ou que estes acaben apoiando opcións populistas de dereitas que, empregando unha linguaxe agresiva e retardora, conseguen a identificación desas masas orfas de alternativas claras. É interesante a súa observación de clara influencia freudiana sobre a importancia do afectivo-libidinal no proceso de identificación co discurso político. Mouffe sostén que para lograr isto é preciso establecer un ámbito onde a exposición de propostas diverxentes for verdadeiramente respectada. Un terreo neutral de recoñecemento mutuo onde for posible non o actual antagonismo tendente a levar a oposición política ao terreo da moral —eixos do mal, bos e malos demócratas, choques de civilizacións— e que só se sente satisfeito cando é quen de esnaquizar totalmente o discrepante, senón un debate nitidamente dialéctico, onde fose factible unha competición sen trabas de praxes políticas radicais.

Así, para Mouffe a tarefa principal consistiría en transformar as democracias antagonistas no que ela chama —botando man do vello termo grego— «democracias agonistas», isto é, democracias onde o inimigo muda en simple adversario.

Cando lín o termo *agon* no libro de Mouffe, lembrei de inmediato outro libro —*Homo ludens* de Johan Huizinga¹⁰— onde tamén era mencionado. No prólogo, o autor explica que, posto que o xogo ocupa na vida dos seres humanos un lugar tan importante como o da fabricación de obxectos, o termo *homo ludens* debería (unha vez descartado o de *homo sapiens* como definidor da especie ante a probada falta de capacidade razoadora de moitos seres humanos), polo menos, desfrutar da mesma aceptación que o termo *homo faber*. E en referencia ao *agon*, Huizinga asegura que os gregos definían

¹⁰ HUIZINGA, J.: *Homo ludens*, Madrid: Alianza/Emecé, 2000.

con esta palabra o conxunto de xogos que implicasen competición e loita.

Un filme que se me ocorre podería sintetizar algunhas das ideas mencionadas é *Fight Club* (David Fincher, 1999) onde un grupo de homes se dedicaban a pelexar entre eles, como símbolo do seu vínculo e camaradaría. Non sería semellante a este clube de loita o espazo agonial que propón Mouffe, onde a política consistiría nunha guerra sen cuartel entre opcións claramente distintas, pero onde habería de existir un espazo mínimo de lexitimidade que impedise aniquilar o contrario? E continuando o paralelismo, non é este clube de loita a perfecta substanciación contemporánea daqueles xogos competitivos e atléticos que practicaban os antigos gregos, onde a honra e a deportividade podían máis que a agresividade destrutiva?

Máis difícil que responder estas preguntas sería cuestionarse se esta loita a morte sen morte sería posible alén de Hollywood e se é esperable que as democracias de mercado deixen ese espazo de recoñecemento para propostas que conteñen en si mesmas o xerme da súa destrución. Lamentablemente, Chantal Mouffe non explica como levar a cabo esa transformación do antagonismo en agonismo. No entanto, basta con ler a famosos pragmáticos (e as democracias liberais tamén están cheas de suxeitos así) coma Napoleón, cando di que na guerra todo o que axuda a vencer é lícito, ou ao prusiano Von Clausewitz, perdedor fronte ao corso na batalla de Jena, que sentenciou que a guerra é a continuación da política por outros medios, para considerar as propostas de Mouffe interesantes, mais pouco realistas.

En relación a todo isto, leo en *Brétemas* un artigo de Marta Tolodano onde se di que:

Neoliberais e socialdemocratas teñen, nos sistemas de partidos, infinidade de puntos en común. Ambos os patróns de xestión atentan contra o común, contra a construción de identidades comunitarias, contra o tecido socio-asociativo coutando, de facto, a resistencia. [E cuxo derradeiro parágrafo afirma] derrotados polo neoliberalismo, confío en que, restos do naufraxio, sexamos útiles para levantar, coa axuda do movemento altermundialista,

a mitopoiesis creativa e espontánea do porvir. Do contrario, calquera día darannos medallas por termos tragado sen protestar (...) todas as súas reformas en beneficio da sofisticada democracia de mercado.¹¹

Eis un debate interesante: poderase construír este espazo común no seo das democracias de mercado ou será preciso inventar modelos novos —e cales?— que apaguen para sempre da nosa memoria aquel epígono do conformismo feito frase co que Felipe González pretendía resignadamente convencernos de que «vivimos no mellor dos mundos posibles»?

31/1/2008

O mar de xiz

Moi frecuentemente, tanto se falamos con coñecidos ou cando reflexionamos en voz baixa, chegamos á frustrante conclusión de que é moi difícil actuar de xeito efectivo para mudar o estado de cousas actual. No noso día a día, inmersos como estamos na rutina diaria, indo do supermercado ao banco e de aquí aos nosos postos de traballo, parece que todo estea disposto para que non teñamos tempo nin para nos formular alternativas. En relación a isto, estou a lembrar unha anécdota divertida que lin no libro *Correr atrás do propio chapéu (e outros ensaios)*¹². Trátase dun relato no que G. K. Chesterton fala dunha pequena excursión realizada polo condado de Sussex, sur de Inglaterra, portando un anaco de papel de embrollo e a súa colección de xices, coa intención de facer algúns debuxos. Despois de nos explicar a súa predilección por este papel —máis empregado como envoltorio que como lenzo— e as súas bondades coma soporte para traballos artísticos, comunícanos o pesar que sentiu ao se dar conta

¹¹ Accesible en <http://bretemas.blogspot.com/2008/01/dominio-pblico.html> (última consulta 21.11.09).

¹² CHESTERTON G. K.: *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*, Barcelona: El Acantilado, 2005.

de que esquecera na casa os xices de cor branca, porque no papel de embrollo, recórdanos, a branca tamén é unha cor. A seguir, o retransmisor inglés, infórmanos de como a procura do xiz en cuestión resultou infrutuosa e de como, o deshabitado do lugar, convertía nunha parvada a pretensión de encontrar alguén disposto a emprestarlle ou venderlle o material precisado. Finalmente, estourando nunha gargallada, Chesterton desvélanos a solución: era de todo ridículo lairse por non ter xiz branco á man nunha terra onde, como todo o mundo sabe polas coñecidas fotografías dos seus brancos cantís, o chan enteiro está feito precisamente diso, de xiz branco.

Vén ao caso isto, porque pensei que, en certa forma, tamén nós padecemos esta especie de parálise momentánea, que nos impide decatarnos de que para mudar as cousas non precisamos emprender grandes heroicidades, nin esperar por fórmulas máxicas ou receitas infalibles, senón que é aí, no noso traxecto entre o supermercado, o banco e o traballo, onde temos a capacidade de actuar. Estamos rodeados de campos de acción, onde podemos decidir que consumir ou non consumir, podemos decidir se tratamos a persoa inmigrante coma unha igual ou como unha apestada, podemos decidir a quen confiamos os nosos cartos, podemos decidir se nos solidarizamos co folguista, podemos decidir a que centro de ensino enviamos os nosos fillos e fillas e con que valores os educamos, podemos decidir que lingua empregamos, podemos decidir que solución damos ao lixo que xeramos, podemos decidir que medios de transporte utilizamos... Evidentemente, do que se trata non é de organizarmos unha competición para ver quen é máis coherente, pero si, de sermos conscientes de que hai moitas máis maneiras para actuar politicamente que ir votar cada catro anos.

O pasado sábado asistín en Compostela á asemblea convocada por varias organizacións para explorar a posibilidade de constituír un Foro Social Galego. Á xuntanza acudiron un bo feixe de colectivos e mais de xente que, coma min, iamos a título individual. Despois dun par de roldas de intervención, constatouse a boa predisposición dos asistentes para realizaren este estimulante proxecto, e, aínda que a do sábado foi só unha primeira toma de contacto, as follas nas cales se

acordou apuntar os interesados en colaboraren, inzáronse de nomes, teléfonos e enderezos de email.

Entre todas as palabras pronunciadas, houbo dúas que se repetiron en varias ocasións, como se invocándoas unha e outra vez estivésemos a esconxurar algún meigallo. O Foro debía centrarse en «accións concretas», é dicir, o Foro debía constituírse para incidir en cuestións tanxibles e non como escenario de discusións bizantinas onde a retórica rimbombante contribuíse a esgotar as enerxías, a multiplicar o pesimismo e a avivar a nosa cegueira, aquela mesma cegueira que impediu, nun condado do sur de Inglaterra, que o señor Chesterton se decatase de que era nun mar de xiz onde estaba sentado.

19/2/2008

A tiranía do novo

Disque Sony e Toshiba están en guerra (cada vez ten menos sentido falar de guerras entre países e máis de guerras entre empresas) e nesta guerra o que se xoga é quen conseguirá impor o seu formato de vídeo: Blu-ray Disc vs. HD DVD. Mentres se libra a batalla, nós, habitantes do mundo opulento, mantémonos inquietos sen saber se o feixe de DVD que almacenamos nos andeis poderán ser visionados dentro duns anos ou se non encetarán, como lles sucedeu no pasado ás fitas Betamax e aos discos de vinilo, a mesma senda que seguiron os vellos Neandertais: protagonizaren as primeiras pegadas dun camiño posible mais rapidamente abortado ou transformárense en curiosidades históricas para coleccionistas e público especializado. Consciente de que o sistema que padecemos necesita a busca continua da novidade —algo que nos faga investir sen pausa en novos aparellos e que inutilice os xa de por si caducos trebellos que posuímos—, lembro algo que lin recentemente en *Filosofía da arte moderna*, de Konrad Paul Liessmann¹³. No libro, o autor revisa as diferentes

¹³ LIESSMANN K. P.: *Filosofía del arte moderno*, Barcelona: Herder, 2006.

teorías da arte máis actual desde o decreto de morte expedido por Hegel pasando pola calella sen saída posmoderna até a interesante proposta de Boris Groys. Segundo este último, a modernidade encamiñouse «á superación do antigo, á transgresión e ao infrinximento dos límites» é dicir, «ao novo». E continúa Liessmann:

... así pois, a procura do novo pode interpretarse tamén como síntoma e resultado daquela «intemperie transcendental» do suxeito moderno que xa describira o xoven Georg Lukács. En efecto, baixo as condicións dunha renuncia a verdades fundamentais, a certezas últimas e a representacións obxectivas da realidade, a pregunta polo novo e a pregunta polo que ten valor encaixan indisociablemente unha na outra: *Preguntar polo novo é o mesmo que preguntar polo valor: Por que tendemos en xeral a dicir, a escribir, a pintar, a compor algo que antes non existía? De onde procede a fe no valor dunha innovación cultural propia, se xa é sabido por adiantado que a verdade continúa a ser inalcanzable? Ou, preguntando doutra maneira: Que sentido ten o novo?*

Segundo se extrae das reflexións de Groys comentadas por Liessmann, na época da reprodución en masa só é obxecto artístico aquel que achega algo novo en relación ao que o autor ruso bautizou como «arquivo cultural»: a memoria inmensa e imprecisa ou o canon sempre cuestionado, resumo de todo aquilo que algunha vez encarnou unha visión orixinal e única. Aínda que o parecido coa arte só sexa metafórico, tamén é deste xeito que se comporta a economía neoliberal: cando todo o sagrado morreu, o valor das cousas reside máis no seu carácter de novidade que no seu valor de uso.

De volta á casa tras a manifestación que baixo o lema *Galiza non se vende* percorreu as rúas santiaguesas, debatemos sobre como o sistema capitalista coa súa promesa de riqueza para aquel que destaque consegue manter unha grande tensión competitiva. Preguntámonos se non era esta tensión competitiva, a que xeraba unha continua invención e procura de descubrimentos que patentar e dos que tirar réditos. Cuestionámonos tamén se a falta de recompensa

ao individuo brillante propia de sistemas menos competitivos —inevitable pensar nas extintas economías do Socialismo Real e na súa incapacidade para se adaptaren ás novas industrias da información e á informática— non diminúe as posibilidades de desenvolvemento e de investigación no seo da sociedade. É dicir, se a simple meta de innovar para ben da comunidade ou do Estado, non é un incentivo demasiado pouco atractivo para un ser humano ávido de poder e de gloria. Pensei todo isto despois de ver que na manifestación celebrada en Compostela se daban cita múltiples reivindicacións locais e illadas, palabras soltas e en principio inconexas (Reganosa en Ferrol, macrovertedoiro no Ribeiro, colectivos de afectados por diversas estradas de Noia ou Redondela, a minaría do Courel, o plano acuícola para a costa ...) que acababan por formar, mesmo aínda que moitos dos manifestantes non o soubesen, todo un discurso facilmente intelixible: este progreso non nos vale, non queremos chegar máis rápido a ningures, non queremos máis industria e os seus refugallos, non queremos uns postos de traballo a este prezo. Ou dito de xeito sintético: non queremos este modelo de desenvolvemento capitalista. (Da manifestación tamén se podería tirar outra conclusión: o saudable que é para todos ver unha parte da sociedade civil galega mostrando músculo e capacidade organizativa e asumindo un papel de vangarda crítica que marque a golpe de decepción o camiño aos partidos políticos —polo menos, a aqueles que estean dispostos a escoitar esta cidadanía e a facer propias as súas demandas. Neste sentido, a mani foi un toque de atención en toda regra ao BNG (pois do psdeg entendo que é parvo esperar nada) e os nacionalistas farían ben en non veren neste movemento unha ameaza, senón un complemento que aguilloe pola esquerda a acción do goberno).

No entanto, voltando ao rego do dito na manifestación e do que na realidade se concluía, preguntome en alto se moitos dos que alí estaban(mos) serían(mos) conscientes das implicacións resultantes de levar a cabo moitas das reivindicacións expresadas. Se como di Slavoj Žižek a propósito de Cuba, o escenario dun país case que paralizado, onde case non hai coches, onde todo vai máis devagar, en que a xente se dedica a deambular polas rúas, onde se cobren na

medida do posible as necesidades básicas pero onde non existen os luxos, sería asumido por todo o mundo de bo grado. Pódeseme argumentar, que hoxe en día hai alternativas en materia enerxética para podermos levar unha vida razoablemente comfortable sen asoballarmos a ninguén e sen abusarmos do planeta e, sen o pór en dúbida, fago a seguinte reflexión: para escapar á tiranía do novo, non só hai que mudar o mundo, tamén temos que mudar os nosos paradigmas e prioridades. A mudanza necesaria é tan radical que para que o desenvolvemento sexa sustentable e xusto, nada pode volver ser igual a como é na actualidade. Non son só medidas económicas equitativas ou políticas de contido social as que se precisan, o máis urxente é construímos os alicerces dunha nova ética, unha nova inversión dos valores nietzscheana que chame malo ao que hoxe é bo e bo ao que hoxe é malo. Porque se xa agora non somos moitos, cantos haberíamos de ser na hora verdadeira en que tivésemos que renunciar á nosa colección de DVDs e a outras banalidades a cambio de desapareceren do mapa —canda as súas guerras absurdas— todas as Sony e todas as Toshiba? Seríamos suficientes —pregúntome eu— polo menos para encher a praza da Quintana?

21/2/2008

Galicia bífida

Tras dezaseis anos en que o narcotizante bilingüismo harmónico fraguiano mantivo o conflito lingüístico na Galiza soterrado baixo un feixe de mornas leis que asegurasen unha morte doce para a nosa lingua, parece que esta estea a monopolizar —a maior parte das veces de xeito interesado— un dos eixos do debate político actual. Se nos últimos posts me mostraba optimista ante o que semella un fortalecemento dos movementos de cariz progresista xermolados na sociedade civil, neste quero mencionar a aparición doutros colectivos cidadáns, ao meu xuízo, non tan positivos. Desde hai tempo percíbese na dereita un desexo de crear unha rede

de organizacións —vertebradas a través da radio dos bispos— que actúen en consonancia co PP e que digan o que este partido, por motivos institucionais ou por medo a perder o sempre anelado centro político, non se atreve a dicir. Unha destas organizacións é Galicia Bilingüe. Sorprende neste colectivo o feito de ser promovido principalmente por docentes e funcionariado. Se nos primeiros a sorpresa é motivada porque ninguén mellor que eles debería saber cal é a situación real do galego dentro da sociedade en xeral e na escola en particular (hoxe mesmo a Mesa pola Normalización Lingüística publicou unha listaxe de centros que a estas alturas aínda non cumpren o decreto de galeguización do ensino), nos segundos esta hostilidade cara á nosa lingua só pode ser atribuída senón ao odio, á preguiza.

Os que desde o centralismo zamouco voltan unha e outra vez coa moenda do problema lingüístico acostuman facelo dun xeito cando menos paradoxal. Se, por un lado, crean a ficción duns supostos falantes de castelán cuxos dereitos son conculcados nunhas autonomías gobernadas por fundamentalistas ultramontanos empeñados en imporen as linguas rexionais a un castelán case que en perigo de extinción —e non hai máis que escoitar o galego de Touriño para se dar de conta de que nada está máis lonxe da realidade—, por outro lado, recorren unha e outra vez a ese canto de serea que glosa o próspero futuro que lle espera ao castelán como lingua internacional— tamén hoxe se falaba nos medios dun estudo onde o español aparecía no posto segundo en canto á importancia como lingua de negocios (pregúntome en que posto ficaría o chinés ou mesmo o alemán). Non contentos con xogar a este discurso bidireccional, a acción destes grupos atinxe cotas de cinismo insoportables cando botan man dos escritos do Padre Feijoo (supoño que pensarán que con isto dan matado ao verdugo coa súa propia machada) para apoiaren as súas diatribas contra un galego que con grande esforzo consegue manter-se a flote nesta sociedade da información onde a cantidade de vías para acceder a unha e a outra lingua difire de xeito escandaloso.

Así as cousas e visto que rebatemos unha e outra vez argumentos que de seu caen por terra, cómpre darnos resposta de xeito contundente a aquela pregunta que hai máis de 40 anos se fixo Ernesto

Guevara: «Por que hai que loitar polo evidente?». Porque as serpes nunca morren, só mudan de pel.

23/3/2008

Copenhague BRuxelas Amsterdam

Exponse este mes en Vigo *Cobra, as cores da liberdade* alentando a (re)descubrir a derradeira das vangardas. O movemento Cobra, cuxo nome fai mención ás cidades nas que moraron os seus integrantes, foi un grupo artístico formado nos cincuenta coa idea de crear unha obra espontánea, infantil, expresiva e primitiva. Unha arte en que o momento creativo fose máis importante que o produto desa creatividade e onde se primase a participación colectiva fronte á intervención do artista individual. Tal como di Constant —un dos seus fundadores— no manifesto publicado na revista *Reflex* en 1948¹⁴:

Neste período de mudanzas, o rol do artista creativo só pode ser igual ao do revolucionario: o seu deber consiste en destruír os últimos vestixios dunha estética baleira e pesada, espertando os instintos creativos aínda durmidos no inconsciente da mente humana.

Asistín á exposición animado polo que xa coñecía dalgúns dos integrantes do grupo e saín contento por ter descuberto a outros que, coma Theo Wolvecamp (curiosa a semellanza de trazo e de composición barroca do seu cadro *Aves nocturnas* de 1958 con algunhas obras do noso Laxeiro) me eran descoñecidos. Sentín a falta de Asger Jorn, pintor danés que, canda Constant, acabaría ingresando anos máis tarde na Internacional Situacionista. De Jorn sempre me interesou o seu xogo cos cadros kitch que compraba en mercados de segunda man e que pintaba por encima, dándolles un novo valor artístico. Es-

14 Accesible en <http://www.cddc.vt.edu/sionline/presitu/manifesto.html> (última consulta 21.11.09).

ta idea da reutilización de materiais alleos para xerar novos obxectos artísticos definiuna Guy Debord, o gurú dos situacionistas, co concepto de *detournement*: «As dúas leis básicas do *detournement* son a perda de importancia de cada un dos elementos autónomos manipulados —que poden chegar a perder o seu sentido orixinal— e, ao mesmo tempo, a organización doutro conxunto con sentido que confire a cada elemento un alcance e efecto novos»¹⁵. Sempre pensei que o *detournement* situacionista era o avó da técnica do sampleado que, a partir dos anos oitenta co movemento hip-hop, emerxería nos barrios neoiorquinos para se espaxear e inundar, como o fai hoxe, o mundo enteiro en forma de música electrónica e de cultura dj. Noutro parágrafo do manifesto Cobra, o autor di:

Até agora condenado a un rol puramente pasivo na nosa cultura, o espectador ha de implicarse no proceso creativo. A interacción entre o creador e o observador fai deste tipo de arte un potente estimulante no nacemento da creatividade do pobo.

Do mesmo xeito que teorizaría máis tarde Debord en *La société du spectacle*, Constant cargaba as tintas contra o artista fornecedor de mercadorías culturais —aínda que, ironías da historia, sexa por medio dunha caixa de aforros que vemos agora as noutrora revolucionarias obras— para un espectador pasivo e consumidor e exhortaba ao público a intervir directamente no proceso creativo. Como tamén se exhorta no interesante «Repensar a política na era dos movementos e as redes»¹⁶ que puider coñecer grazas a Depaso¹⁷, a concibir a política como un proceso colectivo, participativo e horizontal, empregando a modo de gran metáfora totalizadora destas ideas, a filosofía que emana da concepción e do desenvolvemento do sistema operativo Linux e en xeral de todo o software libre.

15 ANDREOTTI L., COSTA X. (Eds.): *Situacionistas. Arte, política, urbanismo*. Barcelona, MACBA, 1996.

16 Accesible en <http://www.tni.org/archives/know/210> (última consulta 21.11.09).

17 Accesible en <http://dpaso.blogspot.com/> (última consulta 21.11.09).

Leo en *Brétemas*¹⁸ que ante esta colonización de internet por parte de creadores de contidos para sitios web voluntarios e amadores (wikipedia, códigos abertos, publicacións de todo tipo, blogues, etc.), xa se iniciaron movementos en prol dunha volta ao discurso dos expertos, isto é, aos discursos dirixidos polas elites e o poder, para tratar de pór cancelas a un medio que, polo de agora, é tan pouco susceptible de ser cinguido coma o mar. Como debulla o manifesto Cobra:

Está a punto de nacer unha nova liberdade que ha de permitir á xente satisfacer os seus impulsos creativos. Como resultado deste proceso, a profesión artística deixará de ocupar a súa posición de privilexio. Esta é a razón de que algúns artistas contemporáneos se resistan. No período de transición, a creación artística está en guerra coa cultura existente, á vez que anuncia a chegada dunha cultura futura. Por causa deste aspecto dual, a arte ten un papel revolucionario na sociedade.

Tamén no ámbito da internet —un dos máis poderosos instrumentos tecno-políticos para construír unha nova praxe transformadora— este novo espectador-actor se enfrenta aos que non desexan perder os seus privilexios, sendo así que esta concepción da rede como lugar aberto á participación de todos estea en guerra con aqueles. Decía ao principio que o reclamo da exposición de Cobra era descubrir a derradeira das vangardas artísticas e posto que a Internacional Situacionista, nacida con posterioridade, tamén recibiu o título de derradeira vangarda artística, ben fariamos en pensar que, afortunadamente, a historia dos que tentaron xerar novas maneiras de ser e de entender é tan frutífera e viva que sexa cal for a postura máis vangardista do momento, esta só será, pasados uns anos, a penúltima das vangardas.

¹⁸ Accesible en <http://bretemas.blogspot.com/2008/03/expertos-versus-creacin-colectiva.html> (última consulta 13.07.11).

7/5/2008

Microfascismos

Sigmund Freud sostiña que no noso subconsciente está gravada a idea do que el chamaba «pai da horda primitiva» (o xefe que posuía a todas as mulleres do clan, sen atender sequera ao tabú do incesto, e que era envexado polos seus fillos), algo que nunca existiu na realidade, unha sorte de estrutura mítica que identificamos coa parte máis autoritaria da figura paterna. Ignoro se a nosa psique funciona así ou non, mais, en relación co dito, si acho interesante o estudo que fixera o vienés sobre a relación —para el libidinal— entre o líder carismático e a masa que o adora. Após a súa análise conclúese que todos os líderes deste tipo mostran unha actitude chea de paternalismo autoritario, é dicir, todos representan dalgún xeito ese pai omnipotente da horda primitiva. De toda a crítica emprendida pola psicanálise e a socioloxía estruturalista no que ten a ver coas relacións persoais, denunciando as formas de poder inseridas no seo das unidades familiares, bebeu o pensamento de esquerda que estouraría no hogano conmemorado maio do sesenta e oito. Moitos dos daquela mozos *enragés* pasaron do antiautoritarismo político e familiar de entón a entoaren, nestes últimos tempos, e con máis ou menos ironía, o retrouso sarkozyniano da volta aos principios, da importancia da disciplina e do mérito. Sobardada a sociedade que procuraba liberarse de varios séculos de cultura patriarcal, arribamos a unha sociedade que procura rearmarse fronte á tiranía dos fillos caprichosos. Do escándalo da Santa Familia con manteiga de Bertolucci somos convidados a escandalizarnos co heterodoxo Houllebeq que escribe no seu *As partículas elementais*: «A familia é o derradeiro reduto de comunismo primitivo»¹⁹.

Nais e pais autoritarios e crianzas coa Síndrome do Emperador: dous extremos dun mesmo fenómeno.

Cando lin sobre o chamado monstro de Amstetten, pensei que os xornais estaban a falar —sería un milagre— dun personaxe de

¹⁹ HOULLEBEQ M.: *Las partículas elementales*, Barcelona: Anagrama, 1999.

Thomas Bernhard. Era a segunda vez en pouco tempo que desde Austria saltaba o caso dun home aparentemente normal que mantiña retida durante anos unha muller. En varias ocasións pregunteime que diría —de estar vivo o autor d'*O Imitador de voces*— do caso Josef Fritzl. Probablemente vería corroborada a súa nefasta opinión da humanidade en xeral e da humanidade austríaca en particular. Josef Fritzl, o home con dúas vidas, cada cal máis sinistra. O veraneante en Tailandia, un máis entre os pailarocos europeos que sorrín á cámara inmortalizando as súas fazañas turístico-sexuais...

Pero, na realidade, non é o decadente hedonismo de Josef Fritzl o que me interesa, interésame máis comprender como pode unha sociedade, non só xerar alguén coma Fritzl, senón crear un modo de vida e de relación social en que suxeitos coma o devandito poden realizar os seus soños macabros, unha sociedade en que non só é imaxinable senón tamén factible pechar e abusar dunha muller no soto dun edificio durante tanto tempo. Só unha sociedade atomizada e individualista até o extremo pode explicar que ninguén desa vila escoitase nunca nada estraño naquel predio.

Pregúntome tamén, a propósito da filla e dos fillos/netos, como puideron permanecer durante tantos anos sen se rebelaren. Como pode ser que en todo ese tempo o verdugo non tivese algún momento de descoído, algún momento en que fose posible fuxir ou chamar a atención do mundo exterior. Pensando sobre isto recordei as contestacións que daba Primo Levi²⁰ aos que lle preguntaban como fora posible que os presos dos campos de concentración —sabendo que o seu destino eran as cámaras de gas— non fixesen nada por se levantaren contra os seus captores. O italiano respondía que nunha situación onde o poder é exercido de forma tan extralimitada o suxeito esfarélase até tal punto que a mesma idea da liberación se vive como algo demasiado afastado e imposible. Lembraba Levi que dentro do campo de concentración había moitos individuos que perdían até a máis mínima idea de dignidade, que decidían renderse por completo, que eran só mortos en vida sen vontade propia, anulados pola

20 LEVI, P.: *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: El Aleph, 2006.

autoridade asoballante dos seus carcereiros. É paradoxal, e demostra isto o que mudan certos clixés co paso do tempo, que aqueles seres humanos sen vontade fosen coñecidos dentro de Auswitz coma «os musulmáns». Supoño que tamén as persoas emparedadas no soto de Amstetten acabaron sendo, pasado o tempo, unha especie de musulmáns.

Leo un comentario sobre o texto dramático de Bernhard, *A praza dos heroes*. Nel dise que, con esta obra, o autor non só conseguira anticiparse en varios anos ao imparabile ascenso do fascismo (de Haider) en Austria, senón que conseguira denunciar tamén a penetración do fascismo na moral, nos comportamentos e nas ideas das xentes. «O seu diagnóstico —di o comentario— foi implacable: o fascismo impregnábao todo. E o peor: a maior parte dos seus compatriotas eran fascistas sen o saberen». Pretender calquera analoxía entre a figura de Fritzl e a dalgún dos encantadores de masas que triunfaron e triunfan en todo o mundo sería dar ao psicópata austríaco máis protagonismo do que merece, pero si considero que se albisca no desprezo que mostrou este home polos seus semellantes o mesmo desprezo que mostraron algúns dos movementos autoritarios do pasado polas súas vítimas. Penso que Bernhard soubo ilustrar, a través da galería de perturbados, suicidas e asasinados das súas obras algo que non deberiamos esquecer: o fascismo non é unha entelequia abstracta, o fascismo agroma alí onde hai individuos «normais» con condutas permeables a esas ideas e a esas actitudes. A literatura de Bernhard ensínanos que se triunfa a patoloxía política que é o fascismo é porque antes triunfaron unhas relacións sociais tamén patolóxicas, que se hai fascismo no político é porque tamén hai fascismo no persoal e que, en definitiva, o fascismo tanto se pode encarnar na figura dun pai agresivo coma dun rapaz que nunca coñecese o significado da palabra «non».

12/5/2008

La semantica è mobile

Leo, nun número de *El viejo topo*, unha entrevista a Oskar Lafontaine²¹. O que fora ministro de finanzas no primeiro goberno Schröder e un dos artífices da vitoria electoral do SPD no ano 1998 saíra á palestra cando decidiu abandonar o partido socialdemócrata e o seu goberno por considerar que se estaba a traizoar o programa electoral co que se presentaran ás eleccións. Constituíase así nun dos primeiros en denunciar a fraude que supuña a Terceira Vía. Na entrevista, o alemán di cousas tan interesantes coma estas:

Tal e como escribiu Lewis Carroll, as palabras teñen dono. E o neoliberalismo apropiouse das palabras. A esquerda non pode empregar expresións como «mercado de traballo» porque son contraditorias coa súa filosofía. As palabras mudan as ideas e todo o mundo emprega agora esa expresión, mesmo os sindicalistas. Outras palabras úsanse trampulleiramente, como a palabra «modernización», por exemplo, coa que se disfrazan auténticos retrocesos. (...) O noso vocabulario político foi herdado en gran parte da Ilustración. De aí nace, por exemplo, a idea de *modernización*, mais sempre entendida no sentido de mellorar as condicións dos seres humanos. Unha das claves desa modificación da linguaxe é a queda do comunismo ao gañar EUA a Guerra Fría e iso ten tamén un impacto cultural, facendo máis fácil que nos troquen o sentido das palabras.

No número de maio de 2008 da edición en español de *Le monde diplomatique* dáse conta do continuo ascenso, experimentado desde as eleccións de 2005 tras atinxir o 8,7% da representación no Bundestag de Die Linke (A esquerda), o partido froito da unión do Partido do Socialismo Democrático (PDS) —forte na Alemaña do Leste— e da

21 RIERA, M. e GALLEGU, F.: «Entrevista a Oskar Lafontaine. El corazón está a la izquierda (y el billetero a la derecha)» en *El viejo topo*, 141, 2000.

Alternativa Electoral Trabajo e Xustiza (WASG). Alén destes dous partidos tamén é crucial na nova formación a figura de Oskar Lafontaine. A importancia de Die Linke estriba, por un lado, en ter conseguido crear un espazo á esquerda do todopoderoso SPD forzando agora a este a se resituar no mapa político e, por outro, na posibilidade de que a volta a certos discursos netamente esquerdistas evite no electorado o temor á sombra alongada dos réximes derrotados despois da queda do muro de Berlín. No artigo dise:

Así como antes os Verdes «ecoloxizaran» a vida política alemá, *Die Linke* [segundo Lafontaine] «resocializouna», turrando así da balanza cara á esquerda. (...) Estes avances prolongáronse na semántica pública. Os xornais deixaron de mencionar os «socialmente débiles» para volver falar dos «pobres». Xa non se é sospeitoso de ser «envexoso» cando se pide «xustiza». A «solidariedade» xa non é unha mala palabra e xa non se asimila ao «socialismo» co «estalinismo». A longo prazo estes éxitos simbólicos serán probablemente máis importantes que algún punto porcentual gañado nas negociacións salariais.

Como vemos, o vello problema lingüístico en que teimaba Lafontaine na entrevista de 2000 comeza a ser esquivado.

No número de maio de 2008 de *El viejo topo* aparece un artigo titulado «O centro que matou a esquerda»²² onde se analiza, entre outras cousas, o esboramento sufrido por Esquerda Unida nas últimas eleccións xerais. No artigo, afírmase que o PSOE utilizou a Esquerda Unida para se centrar, isto é, que para o PSOE, contar cun partido á esquerda co cal competir electoralmente, non só non significa un problema senón que lle vén ben á hora de se presentar perante o electorado coma unha organización máis fiable e moderada. Por outra banda, a irrupción do partido de Rosa Díez, UPyD, que se define no seu manifesto fundacional coma un partido «progresista»

22 SÁNCHEZ MEDERO G. e R.: «El centro que mató a la izquierda.» en *El viejo topo*, 244, 2008.

e que no artigo describen coma *catch all party*, significa a chegada ao mapa político español de alguén (aínda) máis centrado que os socialistas. Con este panorama é posible augurar que o PSOE deberá facer encaixes de palillos para, por unha banda, continuar a absorber o electorado de esquerdas que actualmente o apoia e, por outra banda, non perder de vista o electorado máis tépido que potencialmente podería ser absorbido por UPyD. Así, a novidade máis importante do sistema político español sería a aparición dun partido que se caracteriza por facer bandeira da recentralización do Estado e da clausura de todo o que teña a ver coa profundización autonómica ou federal. Evidénciase desta maneira que, neste momento, no Estado español a contradición centro-periferia eclipsa a contradición esquerda-dereita (se é que estas se poden analizar separadamente). Os que acreditamos que periferia e esquerda deben ir unidas e que a volta ao centralismo supón un retroceso para o desenvolvemento social, económico e cultural galego, non deberíamos perder de vista as novas mudanzas semánticas que se poden producir a partir deste corremto ao centro do mapa político.

O cuestionamento no seo de Esquerda Unida do modelo organizativo mantido até o de agora e as propostas de refundación a partir de postulados máis xacobinos (estou a pensar na proposta de Anguita) non son senón a proba de como a inserción daquela nova peza no taboleiro influirá na colocación do resto das pezas. Neste sentido, certos discursos —até o de agora propios da dereita— coma os tendentes a falar de imposición das linguas autonómicas, de asociar palabras coma igualdade e solidariedade —penso no tema da seca no Levante— con certas posicións ideolóxicas máis ben espurias ou o recente intento de desvincular o nacionalismo español do franquismo buscando as súas raíces na Guerra da Independencia e na Constitución de Cádiz poderían ser perfectamente adoptados pola esquerda recentralizadora e tornarse así en tentativas, dentro do ámbito estatal, de producir as mudanzas semánticas que, para outros ámbitos, denunciaba Oskar Lafontaine.

13/5/2008

Mudanza política, ou o pobo como espectador

Na sutil e divertida *A fost sau n-a fost?* ou *12:08 ao leste de Bucarest* (Corneliu Porumboiu, 2006), unha televisión local convida a dous cidadáns —Emanoil Piscoci, un vello excéntrico coñecido por ter feito de Papá Noel algún Nadal e mais Tiberiu Mănescu, un profesor de historia alcohólico e endebedado— a analizaren en directo se durante o réxime de Ceaușescu —varios anos atrás— o ditador se vira forzado a escapar da cidade en helicóptero por causa da presión da xente ou se a masiva concentración diante do pazo de goberno se producira con posterioridade á fuxida do mandatario. Durante o programa, o profesor de historia mantén contra vento e maré ter chegado á praza antes das 12:08 (hora de partida do ditador) e que, por tanto, é preciso considerar o sucedido en Bucarest como unha revolución popular. Malia isto, as sucesivas chamadas ao programa doutras persoas, testemuñas dos acontecementos, desmenten —entre insultos, ameazas de demanda contra o xornalista e loas á figura de Ceaușescu— a versión do profesor e sosteñen que antes da hora sinalada a praza estaba deserta. A fita finaliza nun ton melancolicamente poético mostrando o ruinoso e gris Bucarest na hora do lusco e fusco baixo unha intensa nevada. Sobre estes planos escoitamos a voz do fracasado e vilipendiado profesor a se laiar do acontecido, mentres vemos como se acende a lámpada dun farol solitario. Posteriormente, vemos como a este farol vanlle seguindo outros até que, por fin, se alumean as rúas todas da cidade. Esta metáfora dos farois ilustra o xeito en que o profesor recordaba os acontecementos: a mobilización, a partir dunha única persoa, de toda unha cidade en prol dunha mudanza histórica. E Tiberiu Mănescu pensa que aínda que non sexa de **todo certo, esta continúa a ser a maneira en que gusta de lembrar** o acontecido.

12:08 ao leste de Bucarest, filme que aínda que nunha primeira achega non poida ser vinculado á *Ostalgie* ('nostalxia do Leste') tan claramente coma por exemplo *Good bye, Lenin* (Wolfgang Becker,

2003), deixa entrever, así e todo, na falta de entusiasmo e de épica co que aborda a mudanza de sistema político en Romanía, que se non é da saudade polo pasado do que se pretende falar, tampouco entra nas pretensións do director dar unha sensación de optimismo ou de compracencia cun decrépito presente. A fita cuestiona, con fino humor, a capacidade real que ten a sociedade para producir ou intervir nas mudanzas históricas, alén de desenmascarar o papel central dos medios de comunicación na construción do discurso sobre os feitos pretéritos. Que sexa un profesor de historia o que experimente a sensación de estar completamente enganado ao atribuír á xente o protagonismo de moitos dos acontecementos históricos e que estes acontecementos debeñan finalmente nunha sorte de decisión previa tomada por poderes alleos ao pobo e nos cales o papel para a cidadanía do común consiste só en se resituar a posteriori, fala da intelixente ironía de Porumboiu. A manida Transición Española —outro acontecemento histórico onde, segundo a monodia do *establishment* mediático, os españois tiveron un protagonismo principal— aínda agarda pola rodaxe dunha lectura tan incisiva coma esta.

1/6/2008

Público, privado e común

Mediante dous fragmentos amplamente comentados do *Corpus iuris* que definen con palabras *idénticas* respectivamente o dereito público e o dereito privado —o primeiro *o que se refire á condición do Estado romano*, o segundo *o que atinxe á utilidade do individuo*—, a parella de termos público/privado ingresou na historia do pensamento político e social de Occidente, a través dun uso constante e continuo, sen mudanzas substanciais, e terminou por se tornar nunha das *grandes dicotomías* das que unha ou máis disciplinas xurídicas —non só as disciplinas xurídicas senón tamén as sociais e en xeral as históricas— se serven para delimitar, representar e ordenar o seu campo de investigación.

Así comeza *Estado, goberno e sociedade. Por unha teoría xeral da política*²³ cuxo primeiro capítulo «A gran dicotomía: público e privado» é o punto de partida de Norberto Bobbio para revisar os diversos conceptos políticos —sociedade civil; Estado, poder e goberno; democracia e ditadura— dos que se foi dotando Occidente desde a Antigüidade até as fracasadas experiencias do Socialismo Real. Uns conceptos que, tal como nos mostra Bobbio, irán collendo forma sobre todo a partir dos escritos políticos da modernidade e que, en opinión de Antonio Negri, entran en crise ao encarmos a «cesura» que supón a posmodernidade. Para Negri é necesario pensar novos conceptos políticos para os novos tempos da biopolítica ou, botando man de Marx, para os tempos da «subsunción real da sociedade baixo o capital», en que a sociedade se confunde coa mercadoría e «a contradición e o antagonismo determinados pola produción de mercadorías investiron a toda a sociedade». En *A fábrica de porcelana. Unha nova gramática da política*²⁴, Antonio Negri repensa a gran dicotomía estudada por Bobbio do seguinte xeito:

Cando se pasa da apropiación privada á apropiación pública a través do Estado, as categorías da apropiación mesma non mudan. O dereito público nace da transformación das institucións xurídicas: no paso da apropiación do Estado feudal e patrimonial ao desenvolvemento do Estado burgués e capitalista avanzado. (...) No Estado moderno, non existe unha real diferenza entre a apropiación privada e a apropiación pública: unha e outra se fundan nas regras da explotación e da exclusión, é dicir, nas que son e continúan a ser fundamentais para a xestión do capital. (...) Na realidade, o público e o privado son agora indistintos: só manteñen a súa distinción no terreo da pretendida «ciencia do dereito», é dicir, sobre o terreo das prácticas de dominación. O que, polo contrario, trastorna o marco que acabamos de describir, é a revelación da emerxencia do común.

23 BOBBIO, N.: *Estado goberno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

24 NEGRI, A. *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática política*, Barcelona: Paidós, 2008.

Negri dá varios exemplos nos cales observa esta emerxencia do común a partir da indistinción do público e do privado. Entre eles están Internet —«o que agora ocorre na Rede, e a maneira en que os dereitos público e privado entran en conflito coas prácticas comúns, é agora un fenómeno cotiá»— e as biotecnoloxías —«porque os produtos desas tecnoloxías, por un lado, e a súa base común, natural, polo outro, non se deixan separar por operacións privadas»²⁵. Na pasada manifestación do 8 de xuño en contra dos recheos, matínaba eu se o que estabamos a demandar as diferentes individualidades e redes que alí nos xuntabamos non era tamén que a nosa ría non é susceptible de ser apropiada nin por entidades suxeitas a dereito privado nin por entidades suxeitas a dereito público senón que o noso pequeno mar debe ser considerado, como propón Antonio Negri, simplemente baixo a categoría do común. E cavilaba tamén que esta demanda non debería considerarse totalmente utópica ou irrealizable porque, *mutatis mutandis*, non nos fai lembrar todo isto a figura xurídica do mancomún (no seu momento a teima do Estado franquista por abolila tamén mesturou intereses públicos e privados) inventada pola sociedade rural galega para usufrutuar os montes desde tempos inmemoriais?

5/6/2008

Humanismo, cultura e esquerda

De Claude Lefort veño de ler *A arte de escribir e o político*²⁶, un conxunto de reflexións sobre cultura e política onde me chamou a atención sobre todo o capítulo titulado «Formación e autoridade: a educación humanista», onde o autor sitúa ao final do *Trecento* e ao comezo do *Quattrocento* florentino, nunha Florencia que nesa altura se encontraba en pleno espallamento dos *studia humanitatis* (estudos humanísticos), a creación do concepto de *cultura xeral*. Cóntanos o

²⁵ Idem.

²⁶ LEFORT, C.: *El arte de escribir y lo político*, Barcelona: Herder, 2007.

francés como os autores da época comezaron a reflexionar sobre varios aspectos insospeitadamente interligados. Así, a necesidade de ir directamente aos textos gregos sen os intermediarios escolásticos axuda a salientar a figura do autor. A partir deste feito, débúxase unha idea da antigüidade como un tempo anterior e separado do presente, co cal nace a idea de cultura coma diálogo entre os autores vivos e mais os autores mortos que, ao tornaren á vida, se converten en inmortais; e isto, á súa vez, forxa a consciencia histórica. Outra das separacións características da época é a do neno e o adulto. Escríben-se reflexións sobre as distintas idades do neno, desde os primeiros instantes de vida até a adolescencia; canda isto, descóbrese tamén o «sentimento paternal», por medio do cal se lle atribúe ao pai a función de educador por excelencia:

O pai debe aprender a coñecer, a interpretar as expresións e o comportamento do neno. Porén, non só o pai se encontra na posición de suxeito do coñecemento, como situado fronte a un texto, un texto que esta vez é a natureza do neno, senón simultaneamente en posición de autor. É á vez, se pode dicirse así, lector e autor.

Desta maneira tan elocuente móstranos Lefort como a cultura era, naquela época, substancial na formación do suxeito. Pero, alén da nova imaxe da infancia e da nova imaxe do pai, tamén a familia se articula mediante unha nova imaxe:

A familia aparece como educadora dos seus membros no sentido de que é o medio no que aprenden a descubrir os uns respecto dos outros, o seu lugar e a súa función. [E continúa] O que dá á familia ou á cidade a súa autoridade é a cultura —a cultura, da que se di que é ornamento, non significa de modo ningún que lle proporcione excedente, algo así como un adorno, senón que lle confire autoridade. (...) A cidade, a familia, represéntanse elas mesmas por mediación da cultura. O discurso sobre a *idea* da cidade ou sobre a *idea* da familia forma parte da súa existencia.

Chega até tal punto esta identidade entre cultura e familia que algúns autores comezarán a utilizar a expresión «pai da filosofía» para chamar a Aristóteles ou «pai da historia» para chamar a Heródoto. O sociólogo francés conclúe esta parte dicindo:

Os *studia* desvélanse como condición da relación humana; a autoridade non se liga só aos autores, aos textos, á función do mestre ou do pai, tamén é a autoridade da institución, da natureza. Este vínculo entre o estético, o político, o ético, o científico constitúe o sentido da revolución pedagóxica e da expansión do humanismo.

Con todo este panorama previo como horizonte de referencia, Lefort pasa a tratar a educación no tempo presente e faino criticando tanto o que denomina a visión «utilitarista» (ensino adaptado ás demandas do mercado, esixencias do progreso técnico, etc.) da educación, como a perspectiva «emancipadora» (que deixa de lado o coñecemento do pasado polo do presente, que elimina o artificio da regra e o artificio da autoridade en prol dunha suposta naturalidade da educación e que para Lefort non é máis que «ideoloxía» no sentido marxiano de falsa conciencia). Lefort pensa que tanto a educación utilitarista coma a emancipadora supoñen unha ruptura coa noción de *cultura*: «Non tanto un ataque á imaxe das humanidades clásicas como un ataque á idea de cultura en tanto que algo indefinible e diferente do conxunto de técnicas de coñecemento». O autor confronta a cultura —posuidora dunha «dimensión ética», unha «dimensión política» e unha «dimensión estética»— con, por un lado, a «dixunción que se opera» nos nosos días «entre o suxeito mesmo e o coñecemento» e mais a «dixunción entre a institución [a escola, a universidade, a familia, a sociedade] e a operación de aprender». Esta conversión da figura do mestre nun simple transmisor de coñecementos e esta transformación da cultura en algo mensurable e externo ao propio suxeito ten para Lefort claras consecuencias políticas que se poderían ilustrar mediante a expresión «desposesión dos suxeitos», isto é:

desposición en beneficio dun poder que nas nosas democracias, sen pretender monopolizar a verdade, sen ter a necesidade de se esforzar por iso, se satisfíxese con ter que traballar con homes espiritualmente desarmados, incapaces de cuestionar os seus principios e os seus fins.

De George Lakoff veño de ler o libro *Non penses nun elefante*²⁷, no cal o lingüista cognitivo americano conta como ao reparar na existencia da metáfora que liga a nación coa familia (a nación é unha nai e a cidadanía a súa descendencia, etc.), comezou a se preguntar se as dúas diferentes ideas da nación —a progresista e a conservadora— non serían consecuencia de dúas concepcións diferentes da familia. Partindo desta idea chega á conclusión de que hai basicamente dúas concepcións ideais da familia e que, segundo predomine unha ou outra no discurso político, este se pode definir como máis progresista ou máis conservador. Desta maneira, o modelo familiar do pensamento conservador é o do «pai estrito» cuxa característica principal consiste en considerar o mundo como un lugar perigoso onde só ascenden os mellores e no cal a xerarquía e obediencia son valores destacables. Pola súa banda, o modelo do pensamento progresista —Lakoff chámalo «modelo da familia protectora»— está baseado principalmente na idea de que o mundo é mellorable a base de empatía, educación e cooperación, e parte da crenza de que as relacións entre as persoas deben pivotar por volta da idea de *igualdade*. Lakoff considera que detrás destas dúas posicións hai unha coherencia subxacente fundamentada en dous sistemas de valores e concepcións morais totalmente diferentes. Cada un destes dous sistemas de valores son o que o autor denomina «marcos». No prólogo do libro defínese *marco* nos seguintes termos:

Os marcos son estruturas mentais que conforman o noso modo de ver o mundo. Como consecuencia diso, conforman as metas

²⁷ LAKOFF, G.: *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Madrid: Complutense, 2007.

que nos propomos, os planos que facemos, a nosa maneira de actuar e aquilo que conta como o resultado bo ou malo das nosas accións. En política os nosos marcos conforman as nosas políticas sociais e as institucións que creamos para levar a cabo ditas políticas. Mudarmos os nosos marcos é mudarmos todo isto. A mudanza de marco é mudanza social. (...) Os marcos de referencia non se poden ver nin ouvir. Forman parte do que os científicos cognitivos chaman o *inconsciente cognitivo* —estruturas do noso cerebro ás cales non podemos acceder conscientemente, mais que coñecemos polas súas consecuencias: o noso modo de razoar e o que se entende por senso común. Tamén coñecemos os marcos a través da linguaxe. Todas as palabras se definen en relación a marcos conceptuais. Ao se ouvir unha palabra, actívase no cerebro un marco. Mudar de marco é mudar o modo que ten a xente de ver o mundo.

Do mesmo xeito que os escritores florentinos dos que falaba Lefort estableceron a metáfora do «pai da filosofía» e do «pai da historia» para vincularen a cultura coa familia, Lakoff fálanos en *Non penses nun elefante*, concretamente no capítulo titulado «As metáforas poden matar», de como

unha das metáforas fundamentais utilizadas na nosa política exterior é aquela segundo a cal a nación é unha persoa. [E continúa] a metáfora da nación como unha persoa é invasiva, potente e forma parte dun elaborado sistema de metáforas. Forma parte dunha comunidade internacional de metáforas na cal hai nacións amigas, nacións hostís, nacións golfas, etc. [Prosegue] Na comunidade internacional poboada por nacións persoas, hai nacións-adultas e nacións-infantís, entendendo metaforicamente por madurez a industrialización. As crianzas son as nacións do Terceiro Mundo, en proceso de se industrializaren, ás cales é preciso ensinar a maneira de se desenvolveren adecuadamente e ás cales é preciso punir cando deixan de seguir as instrucións que se lles deron.

Así, cando a administración Bush emprendeu a guerra contra Iraq empregou, segundo Lakoff, o relato (o marco) da autodefensa (Sadam tiña armas de destrución masiva e vínculos con Al Queda) e o marco da liberación (a guerra liberaría o pobo iraquiano dun tirano e levaría a democracia a Medio Oriente). «Unha das descubertas fundamentais da ciencia cognitiva —di o autor— é aquela segundo a cal a xente pensa en termos de marcos e de metáforas» por iso «cando os feitos non encaixan nos marcos, os marcos mantéñense e os feitos ignóranse». Esta é a razón pola cal cando os americanos souberon que finalmente non había armas de destrución masiva e cando viron que os iraquianos se mostraban reticentes á idea de estar a ser liberados, non tiraron a conclusión racional de que os motivos da guerra eran espurios senón que continuaron a pensar segundo o que lles ditaban os seus marcos. Dito doutro xeito: o mito ilustrado de que «a verdade nos fará libres» e a crenza de que «se se lle conta á xente os feitos, e posto que a xente é racional, todos extraerán as conclusións adecuadas», demostrase falso, porque segundo Lakoff o noso cerebro «simplemente non funciona así».

Claude Lefort pensaba que a Florencia do *Trecento* —xunto á Inglaterra revolucionaria do s. XVII, os Estados Unidos de 1776 e a Franza de 1789— constituían o que denomina «focos do republicanismo». Entendía por «republicanismo» un certo pensamento tendente a contrapor a liberdade fronte ao despotismo, a igualdade fronte aos privilexios, o imperio da lei fronte ao imperio do máis forte, etc. Habería que concluír pois, que, en contraposición á época actual en que o modelo hexemónico parece ser o que fala de competitividade, estado de excepción permanente, represión e desigualdade —é dicir, o modelo do pai estrito de Lakoff— nos «focos do republicanismo» de Lefort, o modelo de prestixio, polo menos entre certos círculos, debía ser o do modelo de familia protectora.

Se cadra, unha volta a aquel humanismo en que a cultura posuía un valor de uso e non un valor de cambio, suporía para o pensamento de esquerda actual (que opina a esquerda do plano Bologna para as universidades? E da progresiva eliminación de materias coma a Filosofía do bacharelato?) unha recuperación dun «marco» natural a

partir do cal poder desmontar o discurso conservador que se move, como peixe na auga, neste mar de «suxeitos desposuídos».

17/6/2008

Democracia e fe

Aparece en *El País* unha crónica²⁸ sobre o recente referendo irlandés escrita nese novo estilo xornalístico que pretende a identificación sentimental do lector ou lectora a base de personalizar, é dicir, a base de analizar o todo a partir da focalización nunha das súas partes. O artigo trata de escarvar na realidade social da vila que obtivo un maior índice de votos negativos ao Tratado de Lisboa de toda a illa. Procura en todo momento describir máis que xulgar pero o autor non pode evitar coar, así e todo, unha velada toma de posición ao facer fincapé en que foron as camadas máis febles economicamente e, por tanto, as menos formadas e informadas, as que votaron en masa en contra do Tratado. Mesmo a posible influencia dun discurso esquerdista contrario ao texto —pensamos no Sinn Fein— é aplacada argumentando, por unha banda, que a vila en cuestión non é un feudo tradicional republicano e, por outra, sostendo que a precaria clase traballadora autóctona vía na UE a causante da avalancha de inmigración do Leste chegada tras a aplicación do Acordo de Schengen nos respectivos países. No mesmo xornal, circunspectos comentaristas preguntábanse con certo patetismo como podía ser que o socio máis beneficiado polas políticas europeas dera coa porta nos fociños aos mesmos que subministraran cuantiosos fondos durante todos estes anos. Algún incluso, nun caso de auténtica inversión da realidade, defendía que non era democrático que un pequeno país de apenas 3 millóns de habitantes puidese paralizar —precisamente por medio dunha consulta democrática que outros non se atreveron a realizar— todo un continente. En definitiva, moitos pensaron —e algún, sen o

²⁸ Accesible en http://www.elpais.com/articulo/internacional/pueblo/duros/elpepuint/20080615elpepiint_4/Tes (última consulta 21.11.09).

saber, mesmo escribiu— aquela máxima brechtiana que dicía: se o pobo se equivoca ao votar, o que cómpre é disolver o pobo e escoller outro.

De Max Weber, acabo de ler *Parlamento e goberno nunha Alemaña reorganizada*²⁹, onde o sociólogo expón o seu interese en que o Reichstag da Alemaña do seu tempo deixase de ser unha instancia sen capacidade real de control ao goberno, isto é, «un parlamento conversador». O sistema alemán naquela altura estaba formado polo Bundesrat, institución que reunía a delegados enviados por cada un dos gobernos dos Estados Federados, os cales actuaban de acordo ás instrucións recibidas dos seus respectivos gobernos e contaban ademais con diferente número de votos segundo o seu peso. O Bundesrat lexislaba, executaba e controlaba as leis federais. A presidencia do Bundesrat e a dirección dos seus asuntos tñíaa o chanceler do Reich, que era nomeado polo emperador. Di o prólogo de Joaquín Abellán:

A gran significación lexislativa e governamental atribuída pola Constitución ao Bundesrat e ao seu presidente —o chanceler do Estado— fai que estes ocupen en realidade a posición de goberno estatal. Por iso a Constitución non lle dedica ningún artigo ao goberno do Estado nin fala de «ministros» do goberno que teñan que intervir no Reichstag para daren explicacións ou para negociaren con el, pois aqueles que o fan son os membros do Bundesrat. [E continúa] Fronte a este potente órgano con funcións lexislativas e executivas, o Reichstag é unha cámara elixida por sufraxio universal, directo e secreto (...) participa na lexislación e na aprobación do orzamento e ten capacidade para se dar o seu propio regulamento. (...) O novo Reichstag representaba á nación desde abaixo, mais sen capacidade para participar no goberno.

Non recorda todo isto curiosamente á representación dual da UE actual, onde, por unha banda, están os integrantes da Comisión Eu-

29 WEBER, M.: *Escritos políticos*, Madrid: Alianza, 2008.

ropea e mais do Consello Europeo —simples representantes dos Estados que ninguén elixe democraticamente— comparables ao Bundesrat salvo polo feito de que a presidencia é rotativa e, por outra banda, o Parlamento («conversador») Europeo, similar ao Reichstag tanto na súa representatividade mediante sufraxio universal como na súa inutilidade no momento de controlar o que fan as outras dúas instancias?

Se é difícil situar no abano ideolóxico da dereita ou da esquerda as razóns que se agochan detrás do non da Irlanda e se cadra sería preciso falar do non da poboación irlandesa, pois cada persoa terá unha razón diferente, é posible que, cando menos, puidese haber un punto en común entre todas elas: algo así coma unha necesidade de estragaren a festa aos burócratas de Bruxelas a base de introduciren paus entre os radios da roda na única oportunidade de interviren directamente —agora en Irlanda como antes en Francia e en Holanda— que se lles deixou á cidadanía común e corrente. O moderado Weber escribía que tanto a forma organizativa da fábrica coma a aparición da burocracia «se puxeran a producir a armazón da servidume do futuro» e por veces parece que contribuír a fortalecer este armazón estea entre os obxectivos das superestruturas de Bruxelas e Estrasburgo. Por isto mesmo é unha cuestión de mínimos democráticos —cuestión que como vemos conta xa con case dous séculos de historia— que a composición do Parlamento Europeo tivese unha incidencia real na composición e no seguimento dos órganos que rexen na UE. Delegar nos gobernos nacionais a escolla das persoas axeitadas e permitir que ningunha institución actúe coma instancia de control sobre esas persoas pode ser considerado formalmente democrático —canto a que son representantes dos nosos representantes— pero na realidade este proceder, como ben sabía o, por outro lado, elitista Max Weber, máis que coa democracia ten a ver cos autos de fe.

6/7/2008

Manifiesto

Os formalistas rusos, practicamente os fundadores da crítica literaria do século XX, acuñaron un concepto —o de *desautomatización*— co que pretendían «definir unha ruptura intencionada do previsible na procura dunha intencionalidade estética»³⁰. Victor Shklovski, unha das súas figuras máis senlleiras explicábo da seguinte maneira: «Se examinamos as leis da percepción vemos que unha vez que as accións chegan a ser habituais se transforman en automáticas», por iso, continuaba Shklovski, «a finalidade da arte é dar unha sensación do obxecto como visión e non como recoñecemento», meta para a cal é necesario empregar o que os formalistas chamaban «mecanismos desautomatizadores» que causen na persoa que le o ansiado efecto de «estrañamento». O nacionalismo español, desde hai xa un tempo, anda tamén enleado nun destes procesos de «estrañamento». Fuxindo, ben que lentamente, da rémora que supuña o franquismo, reformula a súa mensaxe política buscando desesperadamente, por unha banda, alicerces ideolóxicos máis antigos (máis facilmente manipulables), e, pola outra, sacando petróleo de calquera fenómeno conxuntural (véxase a Eurocopa) que se lles puxer por diante. Nas celebracións que a Comunidade de Madrid preparou este ano para conmemorar o 2 de maio viuse claramente por onde iría a historia nos próximos tempos: moito antes —esta sería máis ou menos a tese— de que a ditadura metese con calzador a españolidade, xa había españois, no pobo baixo, dispostos a loitar heroicamente e a dar a vida pola súa patria. Ao lle dar maior relevancia a este período histórico, o nacionalismo español ten varios propósitos: dignificar a súa ideoloxía facéndoa emanar directamente do pobo baixo, entroncar a súa ideoloxía coas correntes liberais e ilustradas do século XIX e darlle, ao que sempre se asociara con asoballamento e autoritarismo, un verniz democrático e igualitarista desde o momento en que se santifica a Constitución de 1812.

30 VIÑAS PIQUER, D.: *Historia de la crítica literaria*, Barcelona: Ariel, 2002.

A partir de toda esta mudanza teórica previa é desde onde debemos analizar a aparición do chamado *Manifiesto por la lengua común*³¹. Entre os que o impulsaron ou se adheriron encóntranse persoas (interesadamente) asociadas coa esquerda, intelectuais, empresarios, deportistas, xente anónima. En definitiva, unha mostra que se busca plural no que atinxe á composición social para subliñar así a vocación nacional da súa proclama. Como idea estruturadora do escrito destaca, por riba de calquera outra cousa, a asunción dun dos principios liberais por antonomasia: a superioridade dos dereitos do individuo fronte aos dereitos colectivos. Así, se un grupo de suxeitos a título individual (un colectivo, en fin) decide —e pode, posto que é numericamente superior— mudar o marco de dereitos vixente, os poderes públicos teñen a obriga de obedecer. É por iso que se fala, no manifesto, da «felonía» (sic) que suporía continuar a aplicar hoxe en día o artigo III, apartado 3, da Constitución española onde se di que «as distintas modalidades lingüísticas de España son un patrimonio cultural que será obxecto de especial respecto e protección». As eivas do novo discurso nacionalista español son varias: a Guerra da Independencia, lonxe de supor a emerxencia dunha nación española orgánica e universalmente aceptada, dividiu a sociedade en patriotas e afrancesados. A restauración do absolutista Fernando VII, despois da guerra, supuxo a volta da mesma dinastía (estes novos liberais non só non critican os Borbóns contemporáneos, senón que utilizan no seu favor o factor de cohesión que representa a familia real) que actualmente rexe no Estado español. O réxime saído da guerra tamén supuxo un reforzamento da Igrexa católica —os que, paradoxalmente, difunden agora nos seus medios, con máis entusiasmo que ninguén, esta nova fe liberal. E, por último, desta división no seo da sociedade española entre unha tradición absolutista e outra liberal, sería a liberal, polo menos no caso galego, a que propiciaría o (re)xurdimento dun discurso tendente a articular politicamente os dereitos da Galiza e empeñado en afondar na dignificación da súa identidade cultural.

³¹ Accesible en http://www.elpais.com/articulo/espana/Manifiesto/lengua/comun/elpepuesp/20080623elpepunac_29/Tes (última consulta 21.11.09).

Aínda que Vladimir Propp non poida ser considerado un formalista ruso, desenvolveu a súa actividade crítica paralelamente aos formalistas. A súa maior achega á teoría da crítica literaria foi a obra *Morfloxía do conto* (1928) en que descubriu como, nun conxunto amplo de contos maravillosos rusos, había unha serie de «motivos» e «funcións» que se repetían unha e outra vez.

Propp reduciu a 31 funcións todas as alternativas posibles de accións que podían desempeñar os personaxes nos contos maravillosos. A aparente multiplicidade de historias fica así reducida a un número limitado.³²

Hai, entre os asinantes do *Manifiesto por la lengua común*, solventes literatos —poñamos por caso: Vargas Llosa, Álvaro Pombo ou Albert Boadella— que, tamén desta volta, nos quixeron contar un conto maravilloso. Un conto tan maravilloso coma sinistro. Un conto con ar de novidade na superficie pero un conto, ao fin e ao cabo, con máis do mesmo —que diría Propp— no seu fondo.

27/7/2008

Europa, século XXI

Dicía Inmanuel Wallerstein nun libro, *Raza, nación e clase*³³, escrito xunto a Étienne Balibar hai nada menos que vinte anos:

O capitalismo como sistema xera o racismo [porque] a etnificación da forza de traballo ten como fin facer posibles salarios moi baixos para sectores enteiros desta (...). [No capitalismo] funciona perfectamente a combinación de universalismo e meritocracia, como base de lexitimación do sistema polos cadros

³² VIÑAS PIQUER, D.: *Historia de la crítica literaria*, Barcelona: Ariel, 2002.

³³ WALLERSTEIN I. e BALIBAR, E.: *Raza, nación y clase*, Madrid: Iepala, 1991.

ou os estratos medios e racismo como mecanismo destinado a estruturar a maior parte da forza de traballo [e, malia isto, advirte], funciona só até certo punto xa que estas dúas estruturas ideolóxicas da economía-mundo capitalista están en flagrante contradición. Na súa combinación, o equilibrio é fráxil e sempre está en perigo de rachar, pois diversos grupos tentan levar máis lonxe a lóxica do universalismo por unha parte e a do racismo, pola outra.

Cando o racismo do século xx foi demasiado lonxe desembocou na tentativa de expulsar o grupo externo pola vía rápida (nazismo) ou pola vía lenta (*apartheid* sudafricano), porén tanto unha medida como a outra eran tan irracionais que, como di Wallerstein:

Encontran resistencias non só nas vítimas, senón tamén nas forzas económicas poderosas que non se opoñen ao racismo, senón ao feito de que se esquecese o seu obxectivo orixinal: unha forza de traballo etnificada pero produtiva.

Segundo di Alain Badiou no seu marabilloso *Le siècle*³⁴, a característica máis senlleira do século xx é a súa *passion du réel* ('paixón do real'). Ao ver de Badiou, a finalidade ideal do século xx era cumprir as promesas (por exemplo a Revolución soñada polos utopistas) do século XIX. Di o filósofo:

En termos lacanianos isto pode dicirse de dúas maneiras: ou ben o século xx é o real daquilo cuxo imaxinario foi o século XIX, ou ben é o real daquilo do que o século XIX foi o simbólico (os elementos cos que fixo doutrina, o que pensou e organizou).

Unha das obsesións do século analizado polo francés foi, como el mesmo di:

34 BADIOU, A.: *Le siècle*, París: Seuil, 2005.

A idea de mudar o home, de crear un home novo. [...] Esta idea circula entre os fascismos e os comunismos, e as estatuas son máis ou menos as mesmas, a do proletariado en pé no limiar do mundo emancipado, mais tamén a do ario exemplar, o Sigfrido que deita por terra os dragóns da decadencia.

A partir destas reflexións sobre o pasado, nunha reviravolta xenial, Badiou deixa unha reflexión para o presente:

Xa ninguén se preocupa por crear politicamente un home novo e, ao contrario, esíxese en toda a parte a conservación do home antigo e por extensión a de todos os animais en perigo, e até a do millo vello, no preciso momento en que hoxe, grazas ás manipulacións xenéticas, as cousas están prontas para mudar realmente o home e modificar a especie. Toda a diferenza radica en que a xenética é profundamente apolítica [...] é estúpida, ou polo menos non é un pensamento; como máximo unha técnica.

Así, tras se formular a pregunta de que facer coa realidade de que a ciencia saiba crear un ser humano novo, o filósofo respóndese profetizando de xeito tan breve como alarmante: «O lucro dirá o que facer».

A principios de xuño do 2008 os ministros de Interior da UE acordaron por unanimidade a *Directiva de retorno de inmigrantes ilegais*. Texto referendado o día 18 do mesmo mes polo Parlamento Europeo. Coa devandita lei a UE súmase —ao permitir reter durante 18 meses persoas inmigrantes ilegais e avalar que, despois de recuperaren a liberdade ambulatoria unha vez finalizado este período máximo de retención, fiquen xuridicamente inhabilitados para calquera trámite civil— á fórmula do limbo xurídico (ou do estado de excepción) posta en práctica polos Estados Unidos na base de Guantánamo.

Esta UE do século XXI, que en teoría partilla os mesmos fins de fraternidade universal que poetizaba Schiller exclamando «Alegría, filla do Eliseo! O teu feitizo volve unir o que o mundo separara / todos os homes tórnanse irmáns, alí onde pousa a túa suave á», parece

deseñar tamén, coa axuda das novas técnicas de control, un plano non declarado que produza a necesaria «etnificación da forza de traballo» sen caer no irracionalismo económico dos experimentos nazi e sudafricano e que, ao mesmo tempo, esconda a contradición universalismo/racismo apuntada por Wallerstein. En definitiva, a UE atópase, no referente á relación de necesidade entre capitalismo e racismo, perante outro paradoxo como o que Alain Badiou soubo ver na sincronía do ocaso do ideal do ser humano novo e mais do auxe da xenética e que podería enunciarse así: hoxe que ninguén mostra interese ningún no racismo como sistema de pensamento e cando o cosmopolitismo forma parte da ideoloxía do sistema é factible globalizar (universalizar) a exclusión a todos os non occidentais e utilizar a forza de traballo destas masas excluídas —xa que na realidade non se pretende exterminalas— cando e como sexa necesario.

Para sancionar moralmente todo este proceso é imprescindible o voto favorable do socialismo europeo —o que, coma Carla Bruni de Sarkozy, dá a impresión de considerarse só «epidemicamente de esquerdas»³⁵. O profiláctico século XXI, horrorizado ante as carnizaría cometidas en nome dos ideais no apaixonado século XX, é refractario a toda gran narración, a todo aceno ideolóxico e, polo que tamén parece, a toda sinceridade.

Neste século de guerra sen baixas, de doces sen calorías e de sexo sen contacto, os socialistas sen socialismo de Europa evitan, ao contrario que Badiou, responderse coa súa mesma honestidade á pregunta de que facer perante a realidade de que hoxe sexa tecnicamente posible crear un *apartheid* a escala planetaria onde os individuos sobrantes poidan ser utilizados («abrindo e pechando a billa» dicía hai pouco Sami Nair) á vontade do capital. E non é estraño. Calquera tentativa de argumentar xustificacións resulta cínica. Hai tempo que o lucro é a resposta a todas as preguntas.

35 Accesible en <http://www.diariovasco.com/20080621/mas-actualidad/gente/bruni-sigue-siendo-epidermica-200806211116.html> (última consulta 21.11.09).

3/8/2008

Eloxio da lentitude (I)

Do soño ao insomnio

Breixo Viejo, en *Jim Jarmusch e o soño dos xustos*³⁶, escribe:

Os sinais de identidade establecidos durante a década dos cincuenta baixo o rótulo do *Soño Americano* —a familia, o lar, a escola— foron desaparecendo nos setenta coa chegada do fenómeno do Insomnio Americano. A ruptura do núcleo familiar, as relacións sexuais transitorias, a falta duns principios socialmente aceptados e o xurdimento dunha cultura popular diferente provocaron un novo modelo de vida: con el xurdía a representación artística dun país que vivira décadas nun estado anímico de ansiedade, depresión, falta de identidade. (...) Ao reflexionar sobre os anos oitenta, o crítico de arte Robert Hughes aseguraba que, para definir a situación en que o reaganismo sumira aos Estados Unidos, só había un substantivo: *decadencia*. Coa eficacia dun somnábulo —sinalou Hughes— [Reagan] educou a América até rebaixala ao seu nivel. Deixou o seu país en 1988 un pouco máis estúpido que en 1980 e moito máis tolerante coas mentiras, porque o seu estilo de presentar as imaxes cortaba o vínculo entre as ideas e estimulaba a derrota do pensamento.

Se o mito —porque na realidade non era máis que unha ficción construída para unha sociedade incapaz xa de soñar— do Soño Americano prometido polo *New Deal* aínda constituía un reduto daquela crenza na existencia do sagrado, na posibilidade de deixar algúns ámbitos que non se regulasen polo valor diñeiro senón por outros valores máis centrados no beneficio social ou cultural e nos cales a felicidade fose a un tempo, medio e fin, os filmes de Jarmusch, cos seus tipos solitarios, fracasados, illados e desarraigados, coas súas arquitecturas ruinosas e coas súas conversas refractarias a toda co-

³⁶ VIEJO VIÑAS, B.: *Jim Jarmusch y el sueño de los justos*, Madrid: Ediciones JC, 2001.

municación suporía a plasmación cinematográfica nos anos oitenta dunha desvertebración social que na realidade arrincara desde moito máis atrás, desde o mesmo nacemento da sociedade industrial.

A vixilia árida

No *Manifesto Comunista*³⁷, ese libro esquecido, lemos que a burguesía

afojou os fervores sagrados do éxtase religioso, do entusiasmo cavalleiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fijo da dignidade persoal un simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com tanto esforço, pola única e implacábel liberdade de comercio. Numha palabra, em lugar da exploraçom velada por ilusons religiosas e políticas, a burguesia colocou umha exploraçom aberta, cínica, directa e brutal. (...) despojou de sua auréola todas as actividades até entom reputadas veneráveis e encaradas com piedoso respeito. Do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio fijo os seus servidores assalariados. (...) rasgou o véu de sentimentalismo que envolvia as relaçons de família e reduziu-nas a simples relaçons monetárias.

A burguesía —engado eu— que xa imposibilitara toda capacidade de soño, imposibilitará tamén —durmindo non producimos— toda capacidade de sono.

O tempo humano e o tempo-máquina

Lin recentemente un libro —*A xanela global*³⁸— dirixido e coordinado por José Vidal Beneyto onde se revisaba todo o que ten a ver coa comunicación e cos medios. Nun dos traballos —«Internet: entre instrumento económico e proxecto político»—, Dominique Wolton dinos:

³⁷ Accesible en <http://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunistaEmGalego/index.htm> (última consulta 21.11.09).

³⁸ VIDAL BENEYTO J. (Ed.): *La ventana global*, Madrid: Taurus, 2002.

O tempo lineal dos sistemas de información non é o do tempo humano e social. Estes sistemas funcionan as vinte e catro horas do día, dun extremo a outro da Terra, prefigurando o que sería unha sociedade en continuo. E no outro lado? Os individuos, ao igual que as sociedades, non viven xamais nun tempo homoxéneo (...). Este choque entre filosofías do tempo é aínda máis forte cos países do Sur. Para eles trátase, en efecto, de se resistiren á maneira na cal Occidente intensifica o dominio do seu modelo de racionalidade en detrimento doutras culturas e doutros sistemas de valores.

Como poderemos entón conseguir que a globalización económica non sexa unha «apisoadora occidental» que produza unha «unidimensionalización do tempo e dos valores»? Como adaptarnos o noso tempo de escala humana ao tempo dos medios de comunicación, ao tempo da emisión sen interrupción, da vida on-line, da conexión permanente (non levantaron recentemente a restrición de usar o móbil mesmo nos avións?), do incesante fluxo de noticias (movementos financeiros, guerras, catástrofes naturais) que —coma electróns desbocados— nos circundan? Como nos adaptarnos —se isto for posible— a este desquiciado movemento continuo sen nos convertermos tamén, igual que as personaxes de Jarmusch, en insomnes? Wolton dános un camiño: pasar da velocidade da técnica á lentitude da política.

3/8/2008

Eloxio da lentitude (II)

Da sociedade industrial e a sociedade da información á sociedade da política

Canda a reflexión sobre o tempo, Dominique Wolton³⁹ alerta —crítico de paso a visión marxiana do concepto de *estrutura*— do

³⁹ *Op. Cit.*

perigo de aceptar o termo «sociedade da información» para denominar o período histórico en que nos encontramos xa que, como el mesmo escribe:

o que constitúe unha sociedade son os valores, as ideoloxías — para o marxismo clásico a ideoloxía era falsa conciencia, un vidro embozado que nos impedía acceder á verdade das relacións económicas— e non as infraestruturas. Designar unha sociedade co nome da técnica dominante vale tanto como sucumbir á ideoloxía tecnolóxica, aínda cando esteamos a falar de comunicación.

O que pretende Wolton —máis que desenmascarar a Marx— é, na realidade, desenmascarar o fetiche da utopía comunicativa global. Denunciar como esta non só non encarnará unha mellora nas condicións de vida da xente, senón que mesmo pode agravar a inxustiza ao crear diferenzas no acceso aos medios produtores e receptores desa información. Así, do paso da sociedade industrial á sociedade da información non temos porque obter, de xeito automático, menos alienación. Este feito obrigará a pensar as novas realidades non con criterios puramente técnicos (aos que se lle presupoñen erroneamente un certo halo de obxectividade) senón ideolóxicos, pois

nin o tempo do coñecemento, nin o tempo da medicina, nin o tempo da xustiza [aquí Wolton coincide curiosamente co home de ciencia, o médico e o xurista dos que falaba Marx] nin o da acción política poden axustarse ao tempo técnico das redes.

Nós eramos o lume

Veño de ver o documental *As Encrobas. A ceo aberto*, onde Xosé Bocixa recorda a historia dunha daquelas loitas —como a da nuclear de Xove, a do encoro de Castrelo de Miño ou a da tentativa de extraer area da praia de Baldaio— nas cales a Galiza labrega, co seu propio sentido do tempo, se enfrontaba á lóxica do capital. Daquela historia de unión, de capacidade de resistencia e de certa sensación de vitoria (parcial), resta, pasados tantos anos o testemuño dalgúns

dos veciños aínda vivos que se resistiron ás expropiacións de terras para escavar a mina de lignito, hoxe practicamente esgotada, e que no futuro se transformará nun lago artificial. A mina separou a parroquia das Encrobas en dúas partes incomunicadas. Moita da veciñanza ti-vo que se ir para outras parroquias lindeiras ou para cidades e vilas próximas. Algúns deles, coas casas pegadas á mina, mais non o suficiente para recibiren os cartos da expropiación cos que se mudar. Alí moran aínda, entre explosións e fume negro, os estertores dun pesadelo. Un momento destacable do documental é aquel onde un avogado da veciñanza conta como, nas negociacións emprendidas entre a comisión nomeada pola parroquia e os representantes da empresa, ficaba patente que aqueles dous grupos de persoas —e non se refería ao galego e ao castelán— falaban dous idiomas diferentes: o idioma da vida fronte o idioma dos cartos.

Con todo, de quedar con algo, quedo, por enriba de todo, cunha idea —formulada por unha das intervenientes máis novas e que o resto dos entrevistados parecían corroborar— que me trouxo á mente uns versos de Celso Emilio Ferreiro («Había un lume aceso / na casa dos avós / agora ben comprendo / que o lume eramos nós») e que calquera con vivencias fermosas nalgunha aldea galega e un centímetro cadrado de sensibilidade non pode máis que compartir: alá onde están, eses veciños desprazados continúan a se considerar veciños das Encrobas. E é ao resto da xente da parroquia, a quen todos din estrañar, deixando claro, deste xeito, que unha parroquia máis que un lugar físico é unha comunidade de persoas, un lume a quecer a casa, unha espesa rede social tecida ao longo de xeracións que, no caso das Encrobas, foi esfiañada en cuestión de meses.

Vencendo a derrota do pensamento

Di E. M. Cioran en *O ocaso do pensamento*⁴⁰: «Houbo dúas cousas que me encheron dunha histeria metafísica: un reloxo parado e un reloxo en marcha». Sería absurdo e indesexable, hoxe en día, pre-tender que —fronte á vertixe do tempo da economía— se produ-

⁴⁰ CIORAN E.M.: *El ocaso del pensamiento*, Barcelona: Tusquets, 1996.

cise un regreso nostálgico a unha suposta sociedade pre-industrial sen tensións nin opresión onde todos os reloxos ficasen parados para sempre. Porén si é cada vez máis preciso baixarmos un pouco o ritmo dos nosos pasos —a isto convidánnos ultimamente mesmo desde o goberno co gallo da crise enerxética—, voltarmos a vista atrás e, coma se estivésemos nunha desas encrucilladas de camiños recorrentes nos filmes de Jim Jarmusch, non optarmos polo camiño do reloxo parado, tampouco polo do reloxo en marcha, senón escollermos, e, se o hai, emprendérmolo, o descoñecido e somnolento camiño da socialización, do coñecemento, da medicina, da xustiza, da acción política; o gratificante camiño, en resumo, da lentitude.

25/8/2008

Terrorismo divino

Di Jacques Derrida en *Forza de lei. O «fundamento místico da autoridade»*⁴¹:

A operación que consiste en fundar, inaugurar, xustificar o dereito, *facere a lei*, consistiría nun golpe de forza, nunha violencia realizativa e por tanto interpretativa, que non é xusta nin inxusta en si mesma, e que ningunha xustiza nin ningún dereito previo e anterior fundador, ningunha fundación preexistente, podería garantir, contradicir ou invalidar por definición.

Así —segundo o filósofo— a lei, o dereito ou a soberanía nacerían a partir dun acto aleatorio que se impón polo único fundamento da súa propia forza. É desta violencia xeradora da que se nutren todas as revolucións e tamén todos os atentados terroristas. O elevado número de vítimas, os ferros retortos, fumegantes e ennegrecidos do McDonnell Douglas, o IFEMA convertido en gran

41 DERRIDA, J.: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid: Tecnos, 2008.

tanatorio, o aluvión de declaracións da clase política, a atención desmesurada dos medios de comunicación, todo este cóctel catastrófico, creou nas nosas mentes post-11-s (e 11-m) unha estraña sensación de *déjà vu*. Buscar de inmediato o culpable deste masacre era unha reacción tan espontánea como irreprímible. E, porén, non había terrorista. A ausencia de suxeito no cal canalizar o odio, a falta de axente a quen culpar e fronte a quen posicionarse deixábanos mudos e impotentes, coma nenos perdidos na escuridade. Escoito dicir na radio a unha das testemuñas que cando viu o estourido pensou que se trataba dun simulacro. Segundo esta persoa, o estourido era, literalmente, «demasiado perfecto». Demasiado perfecto. Coma se os espectadores de realidades virtuais que somos xa só fóssemos capaces de ver a representación do estourido en vez do estourido mesmo, como se xa esquecésemos que existen, na utopía tecnolóxica que nos rodea, erros («erros humanos» dicimos, como se existisen outro tipo de erros), e que existe tamén, ao final de todo espectáculo, a morte. Os episodios de violencia total como a caída do avión en Barajas, de pura destrución salvaxe, inclemente e anónima xeran un baleiro. Todo se relativiza perante esta demostración de poder cego, perante esta toma de consciencia súbita da nosa fragilidade. A mesma orde social vese en suspenso cando sentimos nas nosas carnes que por encima de nós e de todo o que construímos sobrevoa unha espada cruel, arbitraria e amoral. Velái a razón de que ao lugar dos feitos acudan con celeridade todo tipo de mandatarios, reis e prebostes. Temen, os que mandan, o eventual regreso da violencia fundadora que progresa na disgregación e o desamparo. Topar o terrorista, o ser humano concreto e malvado que ameaza a paz nacional é, tras un destes despregues de absurdo, máis unha solución —un pegamento social— que un problema. Na análise do binomio violencia/xustiza derridiano hai unha mención a Walter Benjamin. Distinguía este entre xustiza divina e xustiza humana, entre «a violencia divina que destrúe o dereito e a violencia mítica que funda o dereito». Se da segunda nacen países, constitucións e códigos penais; da primeira nace, con inmediatez, un silencio conmovedor e só a posteriori o bálsamo da relixión. Tanto ten se

na causa última do accidente de Madrid se acha o reverso sinistro da competitividade empresarial, o despiste dun operario axustando unha porca ou a vella e inexplicable mala sorte. Cada vez que percibimos a sensación incómoda de que o ser humano non controla o seu propio destino e ollamos para o chan e intercambiamos entre pesarosos murmurios os lugares comúns da fatalidade, invádenos a sospeita de que de existir realmente o terrorista fantasmal á espreita sempre para esfarelar os vínculos sociais que nos suxeitan, ese terrorista só pode ser deus: a nada incompreensible que nos transforma nun saco de boxeo, no obxectivo banal de golpes que non sabemos como nin a quen devolver.

26/8/2008

Política da imitación

No seu breve *Circunstancias*⁴², Alain Badiou dicía que

A guerra contra Serbia serviu de test, a escala semi-real, para medir as relacións de forza no mundo tras o derrube do Estado soviético e a fin da Guerra Fría. Foi planeada polos estado-unidenses para humillaren a Rusia sen ter que se enfrontar con ela, e para dirixiren unha severa advertencia a China. Da mesmo maneira, demostrou, xusto despois do lanzamento do Euro, que os europeos eran incapaces, incluso no seu propio perímetro, de levar a cabo calquera acción militar independente de certa envengadura. Deste modo, tornou a OTAN no dispositivo militar do planeta, no seu policía ao servizo da orde imperial existente. Nótese que, desde aquela guerra, xa ninguén se arrisca, en ningún ámbito, a facer torcer o bico aos Estados Unidos. Pois todo o mundo viu a impotencia dos rusos, a vasalaxe dos europeos e a extrema prudencia (provisoria?) da China.

42 BADIOU, A.: *Circunstancias*, Bos Aires: Libros del Zorzal, 2004.

Baixo o pretexto da salvagarda dos dereitos humanos e co fantasma da *shoah* actuando como mal absoluto sempre susceptible de voltar, violouse o principio de soberanía dun país que, se antes era susceptible de crítica a partir dun cento de argumentos, agora éo a partir dun milleiro —como proba ver *Promise me this* (Emir Kusturica, 2007) onde o mafioso, o capitalista que pretende construír unha réplica do World Trade Center, o proxeneta e o aduldador da democracia coinciden nun só personaxe que alén disto ten como afección (e só aquí atopo o exceso da caricatura balcánica tan do gusto deste director) practicar sexo con animais.

A creación *ad hoc* dun tribunal internacional que se encargue —coma naquel *Río Bravo* da compañía Chévere— de facer aos totalitarios —antes Milosevic, agora Karadjic— primeiro un xulgamento xusto para inmediatamente despois colgalos, constitúe o corolario moral para unha guerra que supuxo o modelo a seguir polo novo imperialismo cirúrxico que nos nosos días opera no Iraq, en Afganistán e, curiosamente, tamén na Xeorxia esmagada por Rusia.

Pero, por que Rusia? Di Boris Groys no libro entrevista *Política da inmortalidade*⁴³:

Practicamente todo o que constitúe a Rusia provén de fóra e non é unha produción xenuína. (...) A relixión e a estrutura de dominación foi tomada de Bizancio, (...) no plano da administración governamental os mongois deixaron unha marca forte, e despois fixérono os alemáns. (...) Na educación, ou a ciencia, ou a arte, todo foi adoptado de Occidente. (...) Agora tamén se di acerca do pasado soviético: «iso, ademais, non era Rusia, senón que era o marxismo e a Terceira Internacional: todos eles de orixe non rusa, todo adoptado integramente de Occidente»

Se damos por bo o que suxire Groys, a explicación para o que está a acontecer no Cáucaso é obvia: a humillada e xa non tan impotente

43 GROYS, B.: *Política de la inmortalidad. Cuatro conversaciones con Thomas Knoefel*, Madrid: Katz, 2008.

Rusia está decidida a torcer o bico á superpotencia global utilizando, unha vez máis, a súa habilidade para a mímese. Coma un alumno avantaxado, a Rusia ultraliberal —que, segundo Groys, ve os países europeos, en comparación con ela, demasiado socialdemócratas— aplica na súa zona de influencia as mesmas receitas disfrazadas baixo as mesmas desculpas moralizantes que antes empregaron os americanos en Iugoslavia e no Iraq: invadir, dividir e rapinar.

Así, nesta nova guerra fría en xestación distintas elites dun mesmo sistema económico pugnan por se repartiren mediante as mesmas artimañas o anaco máis grande do pastel. A diferenza cos anos cincuenta? A nova guerra fría será multipolar. Segundo leo en *Le Monde Diplomatique*, o gurú de Barack Obama, Fareed Zakaria vén de profundizar no seu libro *The post-American World* na realidade do que chama *the rise of the rest*, isto é, o ascenso dos outros (os chamados BRIC Brasil, Rusia, India e, sen dúbida, a outra grande experta en copiar a occidente: China). Di o xornal de Ramonet:

Á pregunta pódese ser moderno sen ser occidental? Zakaria non responde de maneira tallante. Pensa que o modernismo occidental transformou tanto o mundo que a fin do monopolio occidental do poder non significa a fin do modernismo á maneira occidental. Se un día Estados Unidos é superado, serao polo seu propio éxito.

Que o desafío de Rusia na Xeorxia sexa ou non o primeiro capítulo deste morrer de éxito occidental, verémolo co tempo.

26/9/2009

Tras o II Consenso de Washington

Pasou xa un tempo desde que Étienne Balibar acuñara o termo de «Egaliberté» para subliñar a relación de necesidade existente entre estes dous grandes principios que, canda á fraternidade, nos legou a Revolución francesa. Era preciso recordar que non hai liberdade sen

igualdade, e viceversa, nunha época —as tres últimas décadas do século XX e o que levamos do XXI— onde a liberdade era reivindicada en solitario, coma un credo, polos gurús da economía de mercado e as súas ramificacións mediáticas.

Nos anos 90 do pasado século, toda esa doutrina económica á que só lle interesaba unha liberdade (a dos mercados) e que consideraba todo desexo de igualdade como vestixios de totalitarismo, dotouse dun marco de referencia denominado o Consenso de Washington, onde as receitas baseadas na liberalización, a abolición de impostos, as privatizacións masivas e o control do gasto público, eran vendidas coma purgantes que, despois dun breve período de molestias, haberían de curar para sempre os males das «economías subdesenvolvidas».

Onte, aproximadamente unha década despois de que a chamada «crise asiática» e o *corralito* arxentino desen os primeiros avisos das dramáticas consecuencias que carrexaban consigo aquelas receitas, asistimos, tras a xuntanza entre o actual presidente dos EUA e os dous candidatos a substituírenos (alguén continúa a acreditar a estas alturas que realmente escollemos algo nas democracias liberais?) ao nacemento do que poderíamos chamar o Segundo Consenso de Washington.

Nos prolegómenos deste cumio o que dixo George W. Bush foi «Fixemos este plano para salvar o sistema económico dos Estados Unidos do desastre», mais o que realmente quería dicir —despois de tres décadas de devastadora ortodoxia neoliberal— era: keynesianismo ou barbarie. Así tornabamos, despois da paréntese da utopía financeira, ao mesmo punto en que nos achabamos.

Será esta a fin do capitalismo? Xa nos gustaría. Tamén onte, o presidente da CEOE, Gerardo Díaz Ferrán, expuxo a súa proposta estreta para afrontar a crise que azouta o Estado español: flexibilizar o mercado mediante o abaratamento do despedimento. «É imprescindible —dixo o representante do empresariado— que o mercado laboral español se homologue ao dos países do noso contorno». Nada comentou, porén, de que esta homologación atinxise tamén ao capítulo de salarios e de dereitos sociais.

Pero cómpre non desanimarse, o advento do Segundo Consenso de Washington trae canda el novos ares á viciada atmosfera da teoría da «fin da historia». Cándido Méndez, o secretario xeral de UGT, expresouse hai pouco cunha claridade ideolóxica pouco frecuente. Ante a pregunta de que lle parecía o que estaba a acontecer na economía dos EUA aseverou con rotundidade: «Estamos diante dunha quebra de fondo do sistema capitalista mundial». Tempo había que non lle escoitaba a un líder sindical español utilizar o termo capitalismo nos medios de comunicación.

Non sei se Dinamarca se encontrará entre o que o señor Díaz Ferrán denomina «países do noso contorno», pero é probable que, se o goberno se prega finalmente ás esixencias da patronal, o faga usando o engado dun novo neoloxismo como é a *flexiguridade* (ou algo semellante a este) moi do gusto do seu pensador oficial: Jesús Caldera. Este concepto, de moda na Comisión Europea, ten no país nórdico o seu inventor e máximo expoñente. Baixo o pretexto dun forte compromiso coa protección das camadas máis desfavorecidas, incentívase, de paso, a flexibilización laboral, a mobilidade xeográfica e a continua adaptación da clase traballadora ás demandas do mercado de traballo. De nos gobernar Díaz Ferrán, tragariamos cunha reforma laboral a pan seco, gobernando ZP recibirémola empaquetada e con laciño de deseño escandinavo. Na medida en que organizacións como a de Méndez, entre outras, continúen a conservar esa clarividencia na análise da situación e non actúen, unha vez mais, como a vaselina do goberno, o pobo traballador non será o pagador dos pratos quebrados polos especuladores.

A invención fecunda de Étienne Balibar —se cadra inspirada no *snark* (híbrido entre *snake* e *shark*) imaxinado polo xenial Lewis Carroll— axudou a deitar lucidez nunha época escura. Do oxímoro da flexiguridade (non sempre a creatividade vai da man da bondade) só pode saír unha criatura —como a mula produto de burro e cabalo— quizá apta para levar as cargas durante un tempo, mais estéril e sen descendencia, ao final dos seus días.

2/10/2008

O liberalismo real

Prestando atención á maneira en que están a abordar os grandes medios estatais (dicir que só me refiro aos de dereitas implicaría a falsidade de que existen medios de esquerda) a cuestión da crise financeira, un tira a impresión de que, desde esas tribunas e de xeito máis ou menos inconsciente, xa se está a traballar arreo na construción dun discurso que xustifique o que, obxectivamente, non é senón a demostración práctica da perversidade intrínseca do sistema capitalista.

Así, desde o pensamento fundamentalista liberal, tanto se se argumenta que o exceso de intervención dos gobernos (xa for en forma de impostos ou en forma de planos de rescate) é o verdadeiro culpable de que o mercado non funcione todo o ben que debería, como se se lanzan pequenos dardos envenenados —que lembran a infaustas épocas persecutorias do pasado— tendentes a enfrontar unhas camadas da poboación contra outras (unha das teorías escoitadas recentemente en *Ondacero* viña culpar os inmigrantes que asinaron hipotecas bancarias sen teren un contrato estable de traballo da existencia de hipotecas lixo en España), como se se reelabora sobre a marcha a teoría de que mercado e Estado (isto dito por aduladores do Von Hayek de *Camiño de servidume*) son igual de necesarios para o bo funcionamento do sistema, como se fora apelada, a moralidade das elites empregando o psicoloxismo para analizar o que debería ser unha cuestión de sistema económico e botando en falta⁴⁴, aínda non sei ben se o *boísmo* que eses mesmos parámetros ideolóxicos desprezaban hai nada, ou —o que sería moito máis perigoso— o *leviatán* que aplaque os homes lobos para os homes (actitude tanto

44 Por exemplo neste artigo no que Pedro Arias di: «É un artificio escapista atribuír a crise económica actual a causas mecánicas, como se a sociedade fose un artefacto que periodicamente se avaría segundo escuras forzas estruturais (...). Hoxe xa sabemos que os fallos da colectividade son debidos a un inmoral exercicio das facultades da liberdade; de calquera actor social, en particular dos que contan con atribucións especiais, facultades por representación e poder real.» («Una crisis por inmoralidad», *La Voz de Galicia*. 2 de outubro de 2008).

máis sorprendente en persoas que defendían aquilo da man invisible imaxinada por Adam Smith); vemos, en todos estes discursos, un nexo común tendente a xustificaren, sen o explicitar, o estrepitoso fracaso das teorías económicas hexemónicas.

Continuando coa revisión á prensa, hoxe en *El País* aparece un interesante artigo⁴⁵ (reitero o de que non hai grandes medios de esquerda e engado que si hai medios aos que lles interesa o posicionamento veladamente favorable a Obama deste artigo) asinado por Slavoj Žižek que, ao analizar —na súa habitual liña de crítica á ideoloxía— unha actualidade totalmente marcada pola campaña electoral e mais pola crise financeira estadounidense, chega a conclusións (moito mellor argumentadas e explicadas cás miñas) semellantes ás que tratei de expor máis arriba. Un exemplo? Ao afirmar:

Cando o curso normal dos acontecementos sofre unha interrupción traumática, ábrese a porta a unha rivalidade ideolóxica *discursiva*; por exemplo, na Alemaña, a finais dos anos vinte, Hitler gañou a disputa pola narración que ía explicar aos alemáns as razóns da crise da República de Weimar e a forma de saír dela (o seu argumento era a trama xudía); en Francia, en 1940, foi a versión do mariscal Pétain a que dominou a explicación dos motivos da derrota. Por conseguinte, para o dicir en vellos termos marxistas, a principal tarefa da ideoloxía dominante na crise actual é impor unha versión que non responsabilice do colapso ao sistema capitalista globalizado *como tal*, senón ás súas distorsións secundarias accidentais (normas legais demasiado relaxadas, corrupción das grandes institucións financeiras, etcétera).

Se despois da queda do muro de Berlín a primeira tentativa da esquerda de saír do seu atordamento foi comezar a falar de socialismo vs. socialismo real, no momento actual os actuais crentes na relixión do libre mercado, acreditando naquilo da performatividade da lin-

⁴⁵ Accesible en http://www.elpais.com/articulo/opinion/gafas/leer/lineas/McCain/elpepiopi/20081002elpepiopi_13/Tes (última consulta 21.11.09).

guaxe, tamén comezan a levantar —palabra a palabra— o seu propio muro defensivo. A finalidade é que, aconteza o que acontecer, a culpabilidade polo que poida suceder na presente crise recaia sempre no outro. Non no capitalismo. Non na globalización. Non no neoliberalismo. Quérese que a responsabilidade —sexa das excesivas regulacións, sexa da inmigración, sexa da falta de control do Estado, sexa da maldade humana— sempre se encontre un pouco máis alá, sempre noutro lado. Trátase, en definitiva, de que o liberalismo (utópico, platónico, imaxinario) fique a salvo, nestes tempos de treboada, da mala prensa atribuíble aos estragos causados polo outro liberalismo. Polo real.

25/10/2008

O comercio do común

«Asistimos a un renacer das loitas nas metrópoles», afirmaba Michael Hardt na conferencia á que puideron asistir en Malmö. E, se cadra, é o temor a este renacer das revoltas que —Sarkozy *dixit*— estourarán de non se «refundar» o capitalismo no próximo cumio do 15 de novembro, o que empuxe aos líderes mundiais a falaren outra vez nos termos ideolóxicos que crían superados.

Hardt citaba como exemplo os *piqueteros*, os conflitos da auga e do gas en Bolivia ou as queimas de coches da *banlieu* parisiense. Esta multitude, que xa fora definida tanto por el como por Negri en *Imperio*, sería á metrópole o que a clase traballadora era á fábrica. «Isto non quere dicir —aseguraba Hardt— que a xente do campo sexa estúpida senón que a converxencia das loitas desenvólvese nas cidades». Probablemente Hardt tamén incluíría nesta categoría ás moi recentes marchas de indíxenas con vocación constituínte das zonas rurais de Bolivia e Colombia ás cidades de La Paz e Cali.

Se desde mediados do século XIX todo se baseou na produción industrial medida polo reloxo, Hardt considera que hoxe en día estamos no momento da produción inmaterial, for esta de servizos, saúde, software, afectos... O que se explota é a «habilidade de ser

amable, simpático», isto é, estamos nunha época de «producción biopolítica».

Nun artigo pasado, comentaba eu o libro de Toni Negri *A fábrica de porcelana*, onde o intelectual italiano debullaba o concepto do *común*. Tamén Michael Hardt disertou sobre este concepto (moito máis complexo e sutil do que eu pensaba) na palestra de Malmö. Así, afirmaba Hardt, o común non fai referencia tanto aos campos ou propiedades comúns como ao que é máis difícil de privatizar: os afectos, as imaxes, as linguas... Sendo así que a metrópole actuaría como o lugar onde se desenvolve o común.

Na cidade constrúense relacións igual que na fábrica se constrúan mercadorías e o novo poder biopolítico explota, privatizándose, todas as ideas que xeran as nosas relacións. Un exemplo dado por Hardt para ilustrar este punto sería o do contexto a influír na estimación das propiedades, é dicir, como o valor, poñamos por caso, dunha casa varía segundo sexa o ambiente do barrio en que se encuentre ou como o valor dun restaurante depende de que este se poña ou non de moda, se adapte aos gustos imperantes, etc. De tal xeito que o que se dá non é unha loita na cidade senón unha loita sobre a cidade, sobre a forma da propia cidade. Retomando os casos das loitas habidas en Cochabamba en 2002 ou en El Alto en 2003 tras a privatización da auga e do gas respectivamente, o que fixeron os sublevados —lembrábanos Hardt— non foi tentar reapropiarse do recurso senón apropiarse da cidade, impediren que a cidade puidese funcionar adecuadamente.

Paréceme interesante esta reflexión sobre a privatización dos afectos e coñecementos que producen as relacións humanas e, se ben me parece discutible afirmar que o capitalismo xa superou o seu estadio industrial clásico (até agora o capital limitouse a trasladar as fábricas do norte ao sur e tras o fracaso financeiro é previsible unha volta á produción industrial) o certo é que me lembrei da conferencia de Hardt despois de ter escoitado, nun dos actos programados pola Marcha Mundial das Mulleres en Vigo a fin de semana pasada, a reivindicación feita por Irene León do que poderíamos chamar: o saber das mulleres. A propia web da Marcha,

no resumo dos actos e palestras, sintetiza así o dito pola socióloga ecuatoriana:

Temos que facer visíbel o traballo das mulleres na agricultura, as hortas das mulleres son laboratorios de coñecemento, onde se conservan e reproducen as sementes. Se este coñecemento fose feito por un grupo de científicos terían un Premio Nobel. Isto ten moito valor, a bioxenética é recoñecida como a ciencia do século XXI.

A resistencia fronte á tentativa da agro-industria de roubar —comercializándoa mediante a fórmula da patente biotecnolóxica— toda esta sabedoría colectiva, toda esta ciencia anónima, común, acumulada principalmente polas mulleres ao longo dos séculos foi tema transversal nesta cita do feminismo mundial que, cun Foro sobre Soberanía Alimentar, soubo levar a cabo na pequena metrópole viguesa o que Nancy Fraser chamaría «política bivalente», isto é: política tendente a tratar o recoñecemento e a redistribución, a identidade e a xustiza, o particular e o universal.

8/11/2008

Identidade e xustiza

Se xulguei encomiable a aparición en Xerais do novo ensaio de María Xosé Queizán, non considero menos interesante a última entrega da pequena editora Estaleiro que, aproximándose tamén á cuestión feminista, publica o libro de Carlos Diegues *A revolução pendente. Feminismo e democracia*⁴⁶.

O autor deste traballo fai memoria da noción de *recoñecemento* que, como el mesmo di na introdución:

46 DIEGUES, C.: *A revolução pendente. Feminismo e democracia*, Santiago de Compostela: Estaleiro, 2008.

pode e deve utilizar-se, sem dúbida, para abrir a definición de democracia num sentido radical, através do consenso de principios normativos elaborados em situación de igualdade e liberdade. O reconhecemento pode representar un contributo sério para construír unha alternativa política coherente e global, crítica com un proceso globalizador que castiga de maneira especial as mulleres, em forma de violéncia, de exclusão da cidadanía plena e de feminización da pobreza.

Ao longo do texto dánsenos a coñecer as orixes do concepto de *recoñecemento* desde as súas primeiras formulacións hegelianas onde «a conhecida dialéctica do amo e o escravo equivalería a uma luta pelo reconhecemento das identidades que so pode resolver-se [en opinión de Hegel] na síntese ética reconciliada que é o Estado» e roussonianas co seu «apreço pelo elemento emocional e relacional da identidade» até a formulación adquirida por esta cuestión tras o chamado «xiro lingüístico» habermasiano definido por Diegues como unha «tentativa de recuperación dos vínculos sociais mediante a interacción comunicativa, na procura do consenso normativo». Esta tentativa desenvolvida por Habermas na súa *Teoría da Acción Comunicativa* tería fracasado, segundo o autor, debido á concepción abstracta e «ahistórica da identidade que ignora os contextos reais de subordinación das mulleres». Así, se Habermas tentaba reconstruír unha razón ilustrada totalmente fragmentada e posta en cuestión nas sociedades posmodernas, un ideal ético asumible polo conxunto da sociedade coa súa formulación da identidade individual como produto da interacción lingüística dos diferentes suxeitos. A súa aposta por un suxeito abstracto (masculino de facto) e o seu esquecemento do suxeito feminino viría deixar o seu proxecto —en opinión de Diegues e de autoras, como Sheyla Benhabib, que emprenderon a crítica a Habermas— eivado.

O debate xerado polo chamado multiculturalismo dos anos oitenta é sintetizado por Carlos Diegues na polémica mantida entre Iris Young e Nancy Fraser. A crítica multicultural, onde cada loita parcial (feminismo, ecoloxismo, anticolonialismo, etc.) creaba ta-

mén a súa identidade en busca de recoñecemento, propiciou que, ademais, emerxese a «diferenza no interior da identidade feminista». Esta diferenza habería de partir ás pensadoras entre aquelas que enfatizaban o que hai de común en todas as mulleres (o esencialismo que tanto critica María Xosé Queizán en *Anti-natura*) máis interesadas no «paradigma do recoñecemento» (identidade), e aquelas que incidían na imposibilidade de falar da muller como un todo, obviando aspectos como a raza, a clase social ou o lugar de nacemento, máis atentas ao «paradigma da redistribución» (xustiza social). Se Iris Young sería a representante da primeira tendencia, Nancy Fraser —que Diegues trata a fondo— representaría a segunda.

As propostas de Nancy Fraser —di o autor— encaram a análise da distânciá existente entre una política de clase e a política da identidade, [pois] una política do recoñecemento tende a promover a diferenciación do grupo enquanto a política de redistribución tende a abolir as súas causas.

Ao afrontar este dilema, o pragmatismo de Fraser bota man do que chama unha «perspectiva dual» consistente na

combinación das dúas clases de políticas, isto é, as políticas redistributivas, que buscan a transformación das estruturas sociais e eliminan as diferenzas e as políticas culturais, que deconstrúen as identidades num sentido de afirmación da diferenza. [Unha diferenza que para Fraser] non tem outra intención que non seja a de descubrir as diferenzas que merecem ser estimuladas, ou mellor dito, aquelas identidades que hãode-ser combatidas porquanto non favorecem os ideais de justiça social propios de una sociedade libre e igualitária.

Pretendendo con este breve comentario do libro de Carlos Diegues non tanto facer unha recensión exhaustiva, como expresar a coincidencia co autor no valor outorgado á idea de *recoñecemento* e mais ao pensamento de Nancy Fraser, non me vou estender máis. Tanto

un coma o outro antóllanseme interesantes achegas para o posible bocexo dunha doutrina que aglutine e rebaixe a tensión crecente entre a necesidade de recoñecemento nacional para o noso país coa necesidade que tamén sentimos os que aquí nacemos de expresar politicamente a nosa fraternidade sexa cos oprimidos espallados por todo o globo, sexa con aqueles que —vindos doutras partes do mundo— deron en recalar ás nosas costas traendo consigo outros costumes, outras falas e outras demandas. Algo así como unha teoría do nacionalismo galego na era da globalización.

Se na práctica hai xa lugares (Bolivia ou Ecuador) onde o recoñecemento da identidade indíxena se conxuga cun forte compoñente de xustiza económica e de consecución de dereitos sociais sen que isto renxa ou sexa experimentado como contradictorio, penso que, entre nós, aínda carecemos dunha teoría máis ou menos estruturada que espante todos os fantasmas que acotío levantan as políticas da identidade. Carlos Diegues, ao se preguntar se «o feminismo pode representar na actualidade uma opção de justiça capaz de integrar num novo paradigma de justiça a liberdade e a igualdade, a defensa da identidade cultural e da redistribuição igualitaria dos recursos» parece querer ofrecernos algunhas valiosas pistas para un tema que interesa.

29/11/2008

A revolución cultural americana

No moi recomendable *Cal é o problema con Kansas? Como os ultraconservadores conquistaron o corazón de Estados Unidos*⁴⁷, Thomas Frank describe a transformación sociolóxica que levou a un Estado —nourora abandeirado da consciencia operaria e berce no s. XIX de múltiples correntes esquerdistas— a se identificar coa quintaesencia do republicanismo ultraconservador estadounidense. Para Frank o

⁴⁷ FRANK, T.: *¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos*, Madrid: Antonio Machado, 2008.

que se vive na Norteamérica actual é a continuación distorsionada e esquizoide da vella idea marxiana da loita de clases. Dinos o autor:

Nos mapas demográficos do condado de Johnson as zonas dos incondicionais de dereitas destacan polo valor máis baixo das súas propiedades e a súa menor renda per cápita. En termos xerais, é máis probable que a xente que mora nestes barrios traballe nunha fábrica, sexa menos propensa a ter licenciaturas universitarias e experimente os altibaixos do ciclo económico posiblemente con máis medo e inseguridade que os avogados e directivos de Mission Hills.

Para o autor a base do éxito do que denomina «Contragolpe» —tamén coñecido como a revolución conservadora— estriba no abandono por parte da esquerda (naquel país o Partido Demócrata) do discurso económico en favor da confrontación en termos culturais. Asegura Frank:

O elemento chave para reformular o termo clase é a existencia dunha «elite progresista» (...). Os teóricos do Contragolpe sosteñen que a nosa cultura, as nosas escolas e o noso goberno están controlados por unha clase dirixente excesivamente «educada» que despreza as crenzas e costumes das masas (...). Segundo esta tese os que gobernan Estados Unidos son fanfarróns desprezables e fachendosos. Son afectados. Son soberbios. Son snobs. Son progres. [Máis adiante di:] O grande obxectivo do Contragolpe é alimentar unha loita de valores de clase e o primeiro paso para o conseguir é (...) negar o fundamento económico das clases sociais. Despois de todo, un dificilmente pode caricaturizar aos progresistas como a «elite» da sociedade ou presentar o ilustre Partido Republicano como o partido do home corrente se recoñece a existencia do mundo dos negocios, o poder que crea a verdadeira elite do país, que domina o verdadeiro sistema de clases e que manexa con destreza ao Partido Republicano como o seu brazo armado en política. [E

tamén] Ao separar a clase da economía, construíron unha alternativa pro-republicana para o descontento operario. [É por isto que Frank reconece que] aínda que os seus defensores puideren estar equivocados nos feitos, teñen razón na experiencia subxectiva.

Segundo o autor, os ultraconservadores de hogano terían copiado do Populismo, vella corrente esquerdista americana con gran predicamento no estado de Kansas, a súa idea de *cultura do movemento*. E en que consiste esta cultura do movemento? En aproveitar cada tema por máis nimio que for para buscar a confrontación. Denuncias dos grupos pro-vida, escolla dos valores na educación, suposto maltrato aos veteranos de guerra, conculcacións do dereito a portar armas... E facelo en diversas fronteas: periódicos, radios, igrexas evanxélicas, *think tanks*, manifestacións e reunións dos distintos colectivos civís. A cultura do movemento ultraconservador é unha cultura da «queixa incesante». Unha cultura que na súa axenda ideolóxica aposta sempre polos temas máis previsiblemente irresolubles para non deixar nunca de ter motivos para continuar a aumentar a lista de agravios. Na construción republicana da realidade, o goberno federal, os grandes medios de comunicación, os republicanos moderados (chamados RINOS: *Republicans in name only*) e mesmo Hollywood, por sorprendente que nos pareza, obedecerían sempre ordes das elites do leste que, atendendo a misteriosas conspiracións, manexarían desde arriba os fíos para oprimiren coas súas ideas de políticas públicas, subidas de impostos e prohibición das armas, os Estados da sinxela América interior.

Grazas ao seu control total sobre a cultura do país, os progresistas están no poder vótense ou non aos seus políticos; gobernamos pese a que os republicanos se impuxeran en seis das nove eleccións presidenciais desde 1968; pese a que estes dominen na actualidade os tres ramos do goberno; pese a que os últimos progresistas declarados mundialmente famosos da vella escola desapareceran nos setenta; e pese a que ningún candidato a

presidente demócrata desde Walter Mondale se teña declarado «progresista».

Tamén no plano psicolóxico é ben funcional toda esta ofensiva conservadora:

Coas súas retorcidas fantasías de vitimismo morboso presenta unha valiosa contribución ao movemento e proporciona aos seus seguidores un ben terapéutico esencial. Sabérense vítimas acosadas por un mundo odioso absólveos da responsabilidade do que acontece á súa volta. Perdóalles os seus fracasos, xustifica os arrebatos máis irresponsables e permítelles, tanto en política como na súa vida privada, que resolvan as súas diferenzas apuntando co dedo ao mundo exterior e botándolle as culpas de todo a unha elite progresista depravada.

Cando, desde Europa, viamos o mapa post-electoral dos EUA volviamos sentir a inmensa distancia cultural que nos separa con aquel país. O azul, acantoadado nas costas do Atlántico e o Pacífico, representaba aos progresistas, mentres que o vermello, en todo o resto do mundo sinónimo da esquerda, ocupaba as vastas extensións —maioritariamente republicanas— do centro e sur do país. Pero todo indica —e non falo da recente vitoria de Obama— que esta diferenza mingua a gran velocidade. Calquera que observe hoxe en día as estratexias da dereita española non demorará en ver concomitancias con todo o que Thomas Frank nos describe no seu libro. Algunhas case que calcadas: sentimento de movemento capitaneado, precisamente, por xentes noutrora esquerdistas, teorías da conspiración por todas as partes, locutores eternamente cabreados, apelos ao «senso común» do español «que se levanta todos os días a traballar», denigración dos «titeriteiros» do mundo do cinema e da cultura por preguiceiros e aproveitados dos subsidios, campañas antiabortistas, leas polos crucifixos nas escolas, oposición á Educación para a Cidadanía, creación dun irreal estándar do cidadán español corrente sempre ameazado polos inventos diferenciadores separatistas, división entre

«maricomplejines» (os RINOS autóctonos) e auténticos opositores con coraxe... E outras adaptadas: a defensa do Estado central fronte ás «taifas» autonómicas ou a revisión do pasado tendente a culpar á esquerda de todos os males de España (as recentes declaracións de Esperanza Aguirre dicindo que Franco era socialista ou a teoría de que a Guerra Civil foi provocada pola esquerda na Segunda República). Se Nova York era para os republicanos de Kansas o sinónimo da corrupta Babilonia e a metonimia da doenza moral que se contaxiaba por todo o país, a Barcelona tocaríalle cumprir ese mesmo papel no imaxinario colectivo dos ultraconservadores hispanos.

Ao concepto marxista de *capital*, Pierre Bourdieu engadiu a noção de *capital simbólico* para definir aquelas características inherentes á persoa como a honra, o prestixio, a *auctoritas*, etc. Até o fiasco do chamado Socialismo Real, a ideoloxía da esquerda posuía (coa súa denuncia das desigualdades económicas e coa súa identificación cos esfarrapados do mundo, co seu fincapé na alfabetización, na educación dos que nada teñen e na igualdade radical de todos os seres humanos) pouco capital económico e todo o capital simbólico representado nas ansias de mudanza, na crenza nun mundo máis xusto e mellor repartido. Ao permitir durante todo este tempo centrar o antagonismo en temas culturais, ao esquecer que existe o capital económico, a esquerda, tradicionalmente identificada cos de abaixo, pasou a ser identificada cos de arriba, cos cultos, cos sempre razoables, cos omnicomprensivos, cos sofisticados, cos cosmopolitas, é dicir, cos ricos en capital simbólico. É así como se comprende que a revolución conservadora triunfase precisamente entre as camadas máis baixas da sociedade estadounidense. Estas, ao seren inducidas a se esquecer do económico en favor do cultural, perciben aos progresistas como a elite que os oprime e que despreza os seus gustos, hábitos e crenzas —a isto refírese Frank cando di que malia que obxectivamente estean equivocadas subxectivamente non o están. É tamén así que se comprende como puido o Partido Popular arrasar até hai nada nun país coma o noso e que venza por maioría absoluta en lugares onde até hai poucas décadas (Madrid ou Valencia) a esquerda era hexemónica nas clases populares. Do mesmo modo, esta mesma lóxica é

a que contribúe a que o noso idioma, un idioma ameazado pero aínda ben presente no noso país, apareza cada vez máis como o idioma dos *listillos galleguistas* que o imponen nas escolas despois de o teren mudado artificialmente ao seu antollo. No entanto, a preponderancia culturalista en que estamos inmersos non se racha a base de que a esquerda comece a loar o fútbol, as misas de domingo ou as festas gastronómicas, ráchase virando o que fora invertido: denunciando que é a economía, o capital económico, e non as diferenzas culturais, o que estratifica e divide á sociedade e que é o capital simbólico, a educación, a formación e a capacidade de pensar os matices, o que serve, precisamente, para tomar consciencia da realidade. A ferramenta para mudala.

30/11/2008

Enmarca ou perde

Falaba no artigo anterior de como os conservadores foron conquistando espazo nos EUA a forza de centraren o antagonismo nos temas culturais en detrimento dos temas económicos. Para o conseguiren emprenderon, con rotundo éxito, unha peneira lingüística onde palabras como «liberdade» deixaban de se asociar con certos ámbitos (liberdade da muller para abortar, liberdade dos pobos fronte o imperialismo, liberdade das persoas traballadoras para se sindicaren) para se asociar automaticamente con outros (liberdade económica, liberdade de elección de escola, liberdade de prensa para manipular, liberdade para levar unha arma); «igualdade» deixou de significar igualdade de oportunidades para significar igual acceso ao mercado e «fraternidade» deixou de significar amor á dignidade humana que todos compartimos para significar, no máximo, a caridade interesada da axuda humanitaria. Todo este labor de poda e reconstrución intelectual dos principais *items* da esquerda (ben que amplamente permitido por parte desa mesma esquerda) xerou a sociedade desestruturada ideoloxicamente que nos mostraba Thomas Frank a partir da súa Kansas natal.

Só tendo en conta que vai dirixido a un público partícipe deste panorama de total subversión dos valores, pódese comprender a prosa excesivamente didáctica, excesivamente simple e por veces — polo menos para o ollar europeo — excesivamente pragmática, que enche un libro — *Puntos de reflexión. Manual do progresista*⁴⁸ — que, como o seu subtítulo indica, é case un texto de autoaxuda (non por iso carente de interese) escrito por George Lakoff e o Rockdrige Institute para progresistas desnortados. Continuando a senda de *Non penses nun elefante. Linguaxe e debate político*, Lakoff insiste na importancia dos valores e da capacidade de transmitir confianza á hora de conformar a opinión política. Así, a dereita, máis ou menos conscientemente, teríase decatado desde hai ben tempo (Lakoff di que desde 1980 con Richard Wirthlin, asesor electoral de Ronald Reagan) desta circunstancia e levaría gastados moitos esforzos nun traballo denodado tendente a utilizala ao seu favor. Segundo o autor:

Nos últimos trinta anos os conservadores gastaron máis de 4.000 millóns de dólares en crear unha rede de *think tanks* e de institutos de formación. Coa axuda destes cadros de persoal formados por intelectuais de dereitas, conseguiron dominar os marcos e revolucionaron a política estadounidense.

Para Lakoff, o noso cerebro funciona empregando «marcos» (*frames* en inglés): «Estruturas mentais que permiten ao ser humano entender a realidade e, ás veces, crear o que entendemos por realidade». É a partir deses marcos — onde unha palabra nos suxire rapidamente unha serie de conceptos — que tomamos decisións sobre o que sucede. Para exemplificarmos esta idea de marco, poderíamos mencionar un dos que se debuxan no libro: o marco conservador de «inmigración ilegal». Para o autor é inútil discutir desde a esquerda o tema da inmigración asumindo o marco do adversario, todo o máis que conseguimos é precisamente fortalecer a opinión do outro. Do mesmo xeito que, como argumentaba no seu anterior libro, é inútil

48 LAKOFF, G.: *Puntos de reflexión. Manual del progresista*, Madrid: Península, 2008.

pedir a alguén que non pense nun elefante (o símbolo dos republicanos) sen que inmediatamente esa persoa imaxine un elefante. De aí que opoña ao marco «inmigración ilegal» o marco alternativo de «contratación ilegal», de xeito que a discusión muda completamente e a cuestión non é por que a persoa inmigrante está no país de maneira irregular se non por que o empresariado contrata un ou unha traballadora sen cumprir as normativas laborais. Unha mudanza semellante —ocórreseme— é o que se está a propor para combater o tema da prostitución, onde en lugar de falar de legalizar ou ilegalizar as prostitutas estímase máis útil reclamar a penalización dos clientes.

Aínda que sería demasiado extenso explicar aquí como chega o autor a esta conclusión, Lakoff estima que hai xente en que preponderan os marcos progresistas e outra xente en que preponderan os marcos conservadores. O autor considera que a idea de *centro* é un mito, xa que ninguén é moderadamente progresista ou moderadamente conservador en todos os temas. Hai, como moito, xente que é «biconceptual», é dicir, xente que aborda algunhas cuestións usando marcos progresistas e outras usando marcos conservadores. Na opinión de Lakoff, un político de esquerdas debe buscar nesas persoas aqueles temas que os acheguen á visión progresista sen ocultar aqueles outros que os poidan afastar dela, mais en ningún caso edulcorar a totalidade do seu pensamento en vistas a conseguir o beneplácito de non sei que maioría silenciosa inexistente. Polo contrario, o que propón Lakoff é afirmar e expresar de maneira clara os valores e as políticas que se din defender pois, como no exemplo da inmigración, xogar no terreo do adversario é a mellor forma de que este nos derrote. Nunha das epígrafes do libro —a titulada «Enmarca ou perde»—, Lakoff di algo moi interesante á vista do momento actual de fracaso neoliberal:

Se os progresistas non din nada cando as políticas conservadoras teñan provocado o desastre, serán os conservadores os cales enmarquen o desastre, e é certo que non o enmarcarán como un fallo da súa filosofía conservadora. Distorsionarán a natureza das causas e botarán as culpas aos progresistas.

Até que os bancos comezaron a caer un detrás do outro coma pezas de dominó, o sistema económico que padeciamos era un cristal —a través do cal aparecía a realidade— tan transparente que ningún se lembraba de que existía. Hoxe o cristal quebrou, encheuse de bafo e de cagadas de paxaros, e comezamos a tomar consciencia de que, efectivamente, hai un sistema económico concreto e non a pura natureza das cousas. Non permitir que sexan os mesmos que causaron o problema os que narren (enmarquen) por que chegamos onde chegamos debería ser a principal tarefa dunha esquerda digna de tal nome.

1/12/2008

Significado e desafíos do primeiro Foro Social Galego

Moito ten chovido xa desde que a fórmula organizativa do foro comezara a triunfar —co sólido alicerce daquela xa mítico Foro Social Mundial de Porto Alegre de 2001— entre os movementos sociais de todo o mundo. Se o que se tentaba daquela era volver aglutinar e dotar de esperanza a unha esquerda varrida do mapa pola moda neoliberal, do que se trata agora é de que eses mesmos movementos sociais sexan quen de dar unha alternativa a un sistema que —despois de arrasar medio planeta a base de guerras, desigualdade, miseria e recorte de dereitos— vai camiño tamén de se autodestruír a si mesmo. Co fracaso soviético aínda a fungar na caluga de todo aquel que ousase impugnar aquela «Nova Orde Mundial» imperante e coa inutilidade duns partidos máis ou menos socialistas ancorados nas renuncias e limitacións que impuña o sistema electoral das democracias liberais, os movementos sociais foron, durante todo este tempo, o baluarte onde aínda crepitaba a chama acesa da utopía necesaria.

Neste 2008 en que andamos —ano que sen dúbida ingresará no que Borges chamara a «historia universal da infamia»— noutro Foro Social (o Europeo de Malmö), outro vello fantasma percorría moitas das mesas e xuntanzas que tiveron lugar na pequena e xélida

cidade sueca, a cuestión do poder ou o que é o mesmo, o salto mortal sen rede que leva da teoría á praxe política.

Entre as voces que máis alto berraban neste sentido salientaban as de Ignacio Ramonet e Bernard Cassen que, coa vista posta no que está a acontecer en Latinoamérica —onde por exemplo Evo Morales, líder saído directamente dos movementos sociais, comeza a pór en práctica moitas das políticas que levaban reivindicando os movementos desde a súa orixe— clamaban para que a esquerda europea saíse do seu ensimesmamento e se atrevese a intervir activamente, articulando propostas con carga transformadora real na area política.

Indo un bocado máis atrás no tempo —finais do 2007— e co gallo dun encontro posteriormente editado en libro do Colectivo Política en Red⁴⁹, Joan Subirats (catedrático de Ciencia Política na Universidade Autónoma de Barcelona) reflexionaba da seguinte maneira:

Vexo un perigo no feito de que moitos movementos sociais consideren que as institucións son algo raro e totalmente alleo ás súas vidas. Decidiron que as institucións non son importantes para eles. Tentarei explicar a miña visión cun triángulo. Os tres vértices son: resistencia, disidencia e influencia. O triángulo ilustra a tensión entre estar contra o poder dominante e contra as institucións políticas e, á vez, dar construído novas alternativas; trátase de influír nas institucións e relacionarse con elas de xeito conflitivo, o que inclúe estar presente na vida das institucións políticas formais.

De volta a Malmö, Blanca Chancosa mostrábanos baixo un toldo que dificilmente nos parapetaba contra a xeadada escandinava como, máis unha vez, Latinoamérica puña en práctica o que Europa só soñaba. Así, o que Subirats describía botando man da xeometría, Chancosa —na linguaxe clara e terreal da líder indíxena que era, brigada en mil

49 WAINWRIGHT, H., REYES, O., BERLINGUER, M., GALDON CLAVELL, G., FUSTER i MORELL, M., SUBIRATS, J. (Eds.): *Repensar la política en la era de los movimientos y las redes*, Barcelona: Icaria, 2007.

batallas no seu Ecuador natal— sintetizábao coa precisión de quen ten que decidir sobre aspectos do concreto:

Aínda non temos claro se Correa está disposto ou non a facer as mudanzas reais que Ecuador precisa, mais si sabemos que Correa está onde está grazas aos movementos sociais, e tamén sabemos que se Correa falla non acontecerá nada, porque os movementos continuaremos aí, coa mesma forza, na loita.

Abundaba o Colectivo Política en Red:

A institucionalización da esquerda desembocou nun grave empobrecemento do que é a política. Téndese a confundir a política cos partidos e as institucións e isto provoca que moitas persoas se distancien da política. Un distanciamento que tamén afecta a moitas persoas e colectivos que se dedican a ela (posto que traballan para transformar os individuos e mais as comunidades). Teñen a sensación de que o que fan non ten nada a ver co que se supón que é a política. Por tanto, deberíamos tentar rescatar e ampliar o significado social da política mediante a ‘politización’ da vida cotiá, das relacións sociais e das formas de traballo e coexistencia (Joan Subirats).

Xa que logo, entre os camiños que poden ser transitados agora que o sistema fai auga, tanto na periferia coma nos mesmos centros de poder, estarían os de politizar a vida cotiá aprendendo, por exemplo, da experiencia do movemento feminista e a súa máxima «o persoal é político» e así dar forma a unha ética do día a día baseada nos valores que dicimos defender sen separar ámbitos de aplicación para estes valores. Tamén reparar nas xa comentadas prácticas que se están a desenvolver agora mesmo en Latinoamérica —Boaventura de Sousa Santos proporía atender á «epistemoloxía do sur»⁵⁰— como é, por

⁵⁰ Accesible en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Em_torno_de_um_novo_paradigma.PDF (última consulta 21.11.09).

exemplo, a realidade de que o movemento social tome as institucións sen as institucións tomaren o movemento social.

É en medio de todo este contexto —e con toda esta bagaxe ás nosas costas— que nace o primeiro Foro Social Galego. Cunha realidade económica a un tempo periférica e central, coas peculiaridades propias dun país colonizado culturalmente e co lastre dun certo individualismo constitutivo do noso «carácter nacional» (se me for permitida esta veleidade romántica de dubidosa existencia) que non é alleo ao movemento social galego, construiremos os vindeiros días 5, 6 e 7 de decembro nas inmediacións do campus norte de Santiago de Compostela un foro que terá que cumprir, na miña opinión, unha dupla función: ser un fin en si mesmo —como o foron os primeiros Foros Sociais Mundiais— en canto a que será a primeira vez que o movemento social galego una as súas forzas coa idea de coñecerse e recoñecerse para ofrecer á sociedade un panorama da súa pluralidade e do seu vigor; e tamén ser o trampolín —como penso que deberán ser todos os foros que se celebren de agora en diante se non queren caer na reificación paralizante— que sirva para intervir de maneira efectiva nas políticas que se realicen no país, sen isto supor unha tacha nin na súa autonomía nin na súa natureza de contrapoder crítico e insubornábel. Trátase, ao cabo, de que contribuíamos desde este recuncho do globo chamado Galiza a dilucidarmos se este colapso do modelo económico capitalista suporá soamente —como diría o xa citado Joan Subirats— unha época de mudanzas ou se pola contra encarnará a verdadeira mudanza de época que, estou certo, todas e todos desexamos.

2/12/2008

«Que se vayan todos»

O filme *The Take* (Lewis/Klein, 2004) móstranolo moi claro: a Arxentina dos anos 90 é o monstro en que se transformará calquera país que aplique sen protestar as políticas de mercado libre e de privatización salvaxe aconselladas polos organismos económicos inter-

nacionais. Un primeiro paso cara a este abismo xa o estamos a ver coa quebra bancaria, un segundo paso pode comezar a acontecer, no caso galego, máis cedo que tarde á vista dos últimos movementos en sectores económicos de gran relevancia para o noso país: automoción, enerxía e infraestruturas de transporte.

O primeiro deles, o *cluster* de automoción con Citroën á cabeza, está xa a imitar aos bancos na súa demanda de recursos públicos. Despois de anos de bonanza, os coches acumúlanse —o cancro do sistema que supostamente mellor asignaba os recursos continúa a ser a sobreproducción— no recheo de Bouzas sen comprador. O risco de que o diñeiro público galego acabe voando a unha multinacional francesa (seino, é un oxímoro) que non dubidará en se resituar un pouco máis ao sur se chegase a ser necesario, é obvio.

Os outros dous casos son, se cadra, máis sangrantes. Despois de que tanto os gobernos de Felipe González como os de Aznar fosen paseniñamente acabando co carácter público da compañía Repsol (o ex-ministro de Economía e Facenda na altura, Miguel Boyer, recoñeceu recentemente en *El País*⁵¹ a «inxenuidade» que supuxo ter privatizado totalmente a compañía petroleira cando ningún Estado do contorno fixo o propio cos seus sectores enerxéticos) e de que o goberno popular na Xunta dese o visto e prace a unha privatización, a de Audasa, culpable de que a sociedade galega —sen importar o nivel de renda— leve anos pagando o custo equivalente a varias autoestradas con ponte de Rande incluída. Agora a mesma Sacyr, vítima (ou verdugo) doutro sector afogado na súa especulación superprodutora, vende a Autoestrada do Atlántico a un banco investidor dos EUA —Citigroup— de liquidez económica dubidosa.

Ante o paradoxo de que tanto Gazprom (o primeiro pretendente de Repsol) coma Lukoil —compañías nas cales a sombra do Estado ruso disque é alongada— e Citigroup —recentemente intervida polo Estado americano— puidesen controlar os prezos do combustible e da principal vía pola que circularán moitos dos coches fabricados

⁵¹ Accesible en http://www.elpais.com/articulo/opinion/Repsol/mejor/Estado/Lukoil/elpepuopi/20081128elpepiopi_4/Tes (última consulta 21.11.09).

na empresa francesa agora subvencionada, que é o que nos resta a nós por facer alén de berrar como berraban as masas empobrecidas arxentinas do filme de Lewis/ Klein, *que se vayan todos*, cando vemos que as atribucións do goberno galego neste ámbito son nulas e as de Madrid son incontrolables?

14/12/2008

Nacionalismo e movementos sociais

Xosé Manuel Beiras prologa o último libro de Carlos Taibo *Fendas abertas. Seis ensaios sobre a cuestión nacional*⁵² lembrándonos a coñecida distinción que fixera Michael Löwy entre o nacionalismo dos oprimidos e o nacionalismo dos opresores. Á súa vez, o autor, no capítulo titulado «Galiza na globalización capitalista», parece estar pensando no ex-portavoz nacional do BNG cando, ao tentar explicar por que os movementos antiglobalización eran «infelizmente débiles» no noso país escribe:

Mentres o Partido Socialista non está interesado en promover, alén dalgunha retórica ocasional, este tipo de movementos, o Bloque Nacionalista Galego conténtase con facer visíbel a presenza do seus responsábeis —para mellor dicilo, dalgúns dos seus sectores hoxe marxidados da súa dirección— nos Foros Sociais Mundiais sen desenvolver o traballo cotián encamiñado a desenvolver materialmente as redes. Uns e outros están agora moito máis preocupados polas tarefas institucionais que polo crecemento de instancias cada vez máis afastadas das querenzas oficiais desas forzas.

Tanto Taibo coma Beiras participaron nunha das múltiples palestras organizadas no seo do exitoso primeiro Foro Social Galego celebrado hai ben pouco en Compostela. Se o primeiro anunciou que neste tempo de crise se albiscaban boas perspectivas para a loita antigloba-

⁵² TAIBO, C.: *Fendas abertas. Seis ensaios sobre a cuestión nacional*, Vigo: Xerais, 2008.

lización (pensar no que está a suceder en Grecia é inevitable) toda vez que as desigualdades e as contradicións que aquelas xeran eran cada vez máis fortes. Advertía, do mesmo modo, da alta probabilidade de que precisamente por causa desas mesmas contradicións xeradas pola desigualdade, emerxesen novamente tempos escuros de totalitarismo resumidos no medo a un «novo Auschwitz». Beiras, pola súa banda, reincidiu na tese que leva tempo sostendo e que, como indica a cita de Taibo transcrita máis arriba, tamén, en certa forma, subscribe: as pontes entre os movementos sociais e a instancia política están rotas. E malia que os partidos non estean interesados nos movementos sociais (contribuíndo mesmo a afogar algún deles até a morte como tamén se observou na citada palestra do Foro) aqueles están a agromar —desde a rede Galiza Non se Vende até o grupo de colectivos e individuos que impulsaron o Foro Social Galego— como cogomelos no outono por toda a xeografía galega.

Igual que se dunha psicofonía vinda do pasado se tratase, o senador Fraga Iribarne, proferiu perante a agradecida audiencia madrileña que «aos nacionalistas había que ponderalos colgándoos dalgún lugar». O pai da Constitución, ao que ultimamente os *neocons* episcopalianos cualificaban de frouxo, volveu demostrar que non perdeu pulso á hora dicir barbaridades e de estar á última no que se refire a unha das estratexias (a que poderíamos denominar «estratexia de naturalización») desta nova dereita liberal. Se a mecánica da estratexia funcionou ben no que toca á economía, desde o momento en que a mesma esquerda asumiu que o capitalismo facía parte da paisaxe (cando non era a mesma paisaxe), por que non ía funcionar ben no que toca ao problema da identidade nacional do Estado español? Igual que só había un sistema económico posible só pode haber unha identidade nacional posible, o resto de identidades alternativas son o que o *establishment* centralista denomina, coma se con eles non fose a cousa, «nacionalismo».

Coordinado tamén por Carlos Taibo apareceu *Nacionalismo español. Esencias, memoria e institucións*⁵³ para nos recordar o que al-

53 TAIBO, C., (Dir.): *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones*, Madrid: Catarata, 2007.

gúns xa esqueceran e o que Manuel Fraga conseguiu resucitar na súa versión máis sinistra: o nacionalismo español non só existe, senón que é posible trazar a súa xénese, o seu decorrer histórico e as súas debilidades. Dos moitos e interesantes traballos que conforman este libro destacaríase, tendo en conta que recentemente se celebrou o día da Constitución, o asinado por Xacobe Bastida Freixedo en que se denuncia como, ao facer repousar a Constitución sobre a base da indisoluble unidade da nación española, os redactores do texto provocaron que aquela non fundamentase á nación «como dun ordenamento democrático e liberal puidese esperarse— senón que era a nación —máis aínda, unha característica desa nación, a súa indisoluble unidade— a que fundamentaba a Constitución». Así, o nacionalismo español non só existe senón que responde ao peor dos tipos de nacionalismo: aquel que concibe á nación como anterior a todo ordenamento político. Imposible, por tanto, pretender fundamentar na Constitución española un patriotismo constitucional de ton habermasiano libre de calquera sombra de esencialismo que servise de base ao consenso normativo entre españois.

O BNG naceu, basicamente, da unión de dous partidos, mais se conseguiu facerse forte foi grazas ao movemento social que soubo crear ao seu redor: sindicatos obreiros, agrarios, organizacións ecoloxistas, etc. Mesmo a existencia dun movemento como Nunca Máis foi, en parte non pequena, decisiva para conseguir que Fraga Iribarne sexa hoxe unha psicofonía. Os movementos sociais que desenvolven na actualidade moitas loitas xustas e que colaboran na elaboración de propostas interesantes (penso na idea de soberanía alimentar ou, como nos ensinou Daniel Raventós no recente Foro Social Galego, na idea da renda básica) senten que, aquel partido que noutrora facía de corda de transmisión das súas propostas á institución parlamentar, non está a desenvolver, nos días de hoxe, ese papel. E, con todo, os movementos sociais precisan influír nas políticas concretas e na elaboración das leis que se discuten en todos os parlamentos ou correrán o risco de que a súa actividade se torne, se non inútil, si frustrante.

Reproducía ao comezo deste artigo a distinción de Löwy entre nacionalismo dos oprimidos e dos opresores. O primeiro é unha ferramenta que serve para producir mudanzas sociais nun contexto xeográfico determinado (e se non que llo digan a Venezuela, Bolivia ou Ecuador), o segundo, como no caso do esencialismo español, consiste na cousificación ideolóxica inventada polas clases altas para perpetuaren o *statu quo*. O primeiro constrúese dialecticamente coa realidade, o segundo é inmovilista e discriminador. Só un nacionalismo galego emancipador pode ser útil ás clases populares galegas. Só un nacionalismo galego atento ás demandas dos movementos sociais pode ser emancipador. Poderíámonos preguntar se o BNG capitaneado por Beiras foi máis permeable aos movementos sociais que o actual, mais este sería un debate co que non gañaríamos nada. Cuestión ben máis importante é saber se o partido que cogoberna canda o PSOE a Xunta de Galiza no presente aínda está disposto a se pór, como dicía o verso de Méndez Ferrín, «de ponte» entre aqueles que redactan as leis e os colectivos e persoas que pensan(mos) que a participación política non pode consistir só en depositar, cada catro anos, un papel pintado nunha urna.

18/12/2008

Un novo New Deal?

Como se estivese a evocar a serie *The wonder years* ('Aqueles marabillosos anos') ou o título do libro de Michael Moore *Hey dude Where's my country* ('Ei, amigo, que fixeron co meu país') o libro de Paul Krugman *Después de Bush*⁵⁴ abre cun nostálxico recordo dos anos sesenta nos cales o Nobel de economía de 2008 comezaba a descubrir o mundo: «Nacín en 1953 e, como o resto da miña xeración, dei por sentado que o país onde crecín, os Estados Unidos daquela época, nunca deixarían de ser como eran». O libro traza un paralelismo entre o que a historiografía dos Estados Unidos denomina

54 KRUGMAN, P.: *Después de Bush*, Barcelona: Crítica, 2008.

«A idade dourada» (o período de capitalismo salvaxe inmediatamente anterior ao crac do 29) e os case corenta anos de hexemonía ultraconservadora iniciados coa subida ao poder de Ronald Reagan e finalizados (esperemos) co zapatazo do xornalista Muntazer al Zaidi a G. W. Bush. O mundo está a descubrir moito máis tarde do que o pobo galego en que poderoso símbolo político se pode transformar un zapato. O libro de Krugman é un canto ao *New Deal* impulsado por Franklin Delano Roosevelt e un chamamento a retomar políticas semellantes ás tomadas despois da Segunda Guerra Mundial, onde se van deixando caer teses tan interesantes como estas:

1. Primacía da política sobre a economía na creación de benestar.

A distribución relativamente equitativa dos ingresos xerada por obra de Roosevelt acabaría persistindo durante máis de trinta anos. Isto constitúe un poderoso indicio de que as institucións, as normas e o contexto político teñen unha repercusión maior sobre a distribución dos ingresos que as forzas impersoais do mercado, por máis que os tratados de economía de moda puidesen levar o lector a pensar no contrario. [E tamén] Na actualidade estamos a vivir unha segunda Idade Dourada, que se desenvolve xunto a unha vertixinosa desaparición da sociedade de clases medias xurdida na posguerra. A explicación asumida deste feito é que, aínda tratándose dun fenómeno negativo, obedece a forzas que escapan ao noso control. Non obstante, o proceso histórico da Gran Compresión [igualación dos salarios entre a clase traballadora e entre a clase traballadora e empresariado] constitúe un poderoso revulsivo contra o fatalismo e a proba irrefutable de que as reformas políticas poden xerar unha distribución máis equitativa dos ingresos.

2. Distorsión electoral que exerce a cuestión racial no esquema dereita/esquerda dentro dos EUA.

Un dos temas chave deste libro o constituirá a cuestión de até que punto o antagonismo racial exerceu un efecto perverso e

omnipresente sobre a política estadounidense, para beneficio — maioritariamente — dos conservadores. [Ou tamén] As secuelas da escravitude —o pecado orixinal de Estados Unidos— son a causa de que sexamos a única economía avanzada do mundo que non garante a atención médica universal aos seus cidadáns. [Ou] Manter á poboación negra apartada dos hospitais para brancos acabou sendo para os políticos do sur máis importante que proporcionar aos brancos pobres os medios necesarios para recibir tratamento médico.

A este respecto é interesante reflexionar sobre como unha cuestión cultural pode imporse ao antagonismo de clase. Disto trataba tamén o libro de Thomas Frank, xa comentado aquí, *Cal é o problema con Kansas?*, e ao que Krugman lle dedica algunhas liñas:

O libro de Frank deixoume autenticamente estupefacto e continuo a pensar que constitúe un ensaio maxistral sobre a xenial habilidade despregada polo movemento conservador ao explotar en proveito propio cuestións que afectan emocionalmente ao electorado.

Transladando isto á nosa realidade, penso que unha función similar á racial cumprea aquí a cuestión nacional até o punto de que unha maioría como a que obtén Esperanza Aguirre en Madrid non se explica sen as clases populares responderen con máis entusiasmo, no momento de depositar o seu voto, ao «España se rompe» que a un evidente «As privatizacións conseguen que o meu benestar se afunda».

3. Importancia dos sindicatos na calidade de vida obtida polo pobo traballador durante o *New Deal*. «Con todo, se hai unha soa razón que explique por que a situación dos traballadores manuais asalariados era moito mellor na década de 1950 que na de 1920, esa non é outra que o auxe dos sindicatos». Eu criticaría aquí a Krugman que esquecese o papel de alternativa que representaba a Unión Soviética

e a necesidade en Occidente de conter ese polo de atracción mediante concesións ás clases populares.

4. Influencia da guerra no éxito dos primeiros anos do *New Deal*.

En circunstancias normais, o goberno dun país con economía de mercado, pode, no mellor dos casos, influír sobre os salarios, mais non pode establecelos directamente. No entanto, na década de 1940 e ao longo de case catro anos, sectores vitais da economía estadounidense pasaron a estar —co fin de coadxuvar ao esforzo bélico— baixo control máis ou menos directo do goberno, que se serviu da súa **influencia para xerar unha maior equiparación de ingresos**.

(...)

A Segunda Guerra Mundial creou as condicións favorables que fixeron necesaria unha intervención a grande escala do goberno nos asuntos económicos, varrendo así todo posible escepticismo respecto da aplicación de medidas radicais.

Se cadra hoxe o único que podería cumprir un papel de emerxencia semellante á guerra para volver establecer consensos como os do *New Deal* sería que a crise financeira atinxise cotas verdadeiramente dramáticas.

5. O consenso que propiciou o *New Deal* baseouse en non deixar que os ricos tivesen os recursos necesarios para desestabilizaren o sistema.

Durante o período comprendido entre 1948 e un determinado momento da década de 1970 ambos os partidos asumiron as mudanzas que se produciran durante a Gran Compresión, o cal supuxo un consenso que se viu mantido en boa parte grazas ás condicións políticas creadas polo *New Deal*. De acordo con iso, unha fiscalidade altamente progresiva limitaba a opulencia na cúspide da pirámide social, ao tempo que os ricos carecían da forza política necesaria para protestaren.

6. Unha política racial discriminadora e agresiva coa poboación negra, como reacción ao movemento de dereitos civís dos sesenta, e o rexeitamento á amoralidade *hippie* que minara moitos valores estadounidenses na súa oposición á guerra de Vietnam (novamente cuestións culturais) propiciou a chegada de Nixon. A posterior chegada de Reagan provocaría, así mesmo, a ruptura do consenso en materia económica.

Por encima de todo, os republicanos souberon aproveitarse da violenta oposición da poboación branca contra o movemento pro dereitos civís e as súas consecuencias. Grazas a isto, o movemento conservador fariase coa presidencia do país. [E tamén] Así, na súa campaña ás eleccións como gobernador de California baseouse parcialmente na promesa de revocar a Lei de Habitación Xusta nese estado. En palabras de Reagan: Se un individuo quere discriminar os negros ou outros grupos de persoas á hora de vender ou alugar a súa casa, ten perfecto dereito a facelo.

7. Habilidade da administración Bush para introducir na axenda política —guerra contra o terrorismo, imperios do mal, seguridade nacional— elementos distractivos que permitisen continuar coas políticas da Idade Dourada e capacidade para restrinxir o acceso ao voto da cidadanía —negra e inmigrante— potencialmente demócrata.

8. Verificación de que os medos raciais teñen cada vez menos eco na sociedade estadounidense (o libro é anterior á vitoria de Obama, pero o autor xa apostaba por unha vitoria demócrata) polo simple feito de que EUA é cada vez un país menos branco.

9. Obxectivo número un do vindeiro goberno demócrata: universalizar a asistencia sanitaria.

Hai no grupo punk californiano de finais dos 70 Dead Kennedys (e en xeral no grafismo de boa parte dos discos editados pola súa discográfica, Alternative Tentacles) un elemento similar a algún dos

lugares comúns de certas fitas de David Lynch: denunciar que por debaixo da paisaxe perfecta das urbanizacións axardinadas da clase media estadounidense dos anos 60 en diante, habita un sórdido inferno. Se un colle, por exemplo, o disco *Plastic surgery disasters* ['Os desastres da cirurxía plástica'] (Alternative Tentacles, 1982) verá, na capa, ilustrando o sarcástico título, unha escualida man negra produto dalgunha das grandes fames que padeceu África nos primeiros 70 (non en balde o cantante dos Dead Kennedys faise chamar Jello Biafra) sobre unha ben mantida man branca. Se olla para a contracapa verá unha fotografía dunha das mencionadas urbanizacións dos sesenta (Krugman tamén fala delas ao se referir a Lewittown, a zona residencial por antonomasia dos anos 50 e que debe o seu nome a William Levitt, o deseñador das casas). As dúas imaxes son, na cosmovisión dos Dead Kennedys (cuxa mesma música é unha revisión acelerada e esquizoide do *rock 'n' roll* dos 50), a cara e a cruz dunha mesma moeda. Imposible non relacionar todo isto co comezo de *Blue Velvet* ['Veludo azul'] (1986) onde Lynch, despois de filmar idílicas imaxes dunha veciñanza estadounidense onde os bombeiros mesmo saudaban sorrindo a cámara, fai que esta se vaia achegando cada vez máis ao chan até ampliar monstruosamente un céspede inzado de insectos en que apodrece a orella mutilada que servirá de *Mcguffin* para emprender a baixada ao submundo da loucura, o masoquismo e a violencia en que consiste o filme.

E por que digo todo isto? Porque na miña opinión Krugman, como facemos todos cando recordamos a nosa infancia, tende a magnificar o bo e a esquecer o mau. Segundo teño entendido, os períodos de goberno demócrata caracterízanse por unha menor intervención en lugares afastados e unha maior atención ao seu propio contexto (se cadra por iso os latinoamericanos acostuman dicir que a súa soberanía respéctaa máis o Partido Republicano, partido con tendencia a inxerirse na política de zonas distantes coma Medio Oriente). Este certo ensimesmamento, este centrar a atención exclusivamente nos problemas (e as solucións) estadounidenses é para min a eiva maior deste libro. Naturalmente Krugman é un home moderado, non un revolucionario, e así e todo, estraña que non haxa en todo o libro

unha crítica á globalización económica, verdadeira causante dos problemas que asolan medio planeta e culpable da crise financeira e alimentar que estamos a padecer. Tamén estraña que non se aproxime á cuestión de se unha política industrial semellante á do *New Deal*, coa súa dependencia do consumo interno, sería actualmente sostible nun planeta cos recursos naturais a piques de se esgotaren. E é que esta é a orella cortada do reformismo demócrata: chamar universalizar (a asistencia, as normativas, o benestar) unicamente a aplicar este tipo de políticas ao planeta USA.

4/1/2009

A música das feras

Mentres o exército israelí arrasa Gaza —como o Atila de Castelao arrasou a Galiza noutrora— escoito a obra dun músico americano de raigaña xudía: Uri Caine. No ano 2006, Caine dáballe unha peneira jazzística a W. A. Mozart coa mesma afouteza e ausencia de prexuízos cos cales se enfrontou, por exemplo en 1997, a Gustav Mahler. De facto, na súa achega a este outro xudeu da Bohemia, Caine xogou coa ironía máxima de pasar as composicións daquel —imbuídas como estaban da tradición romántica xermana— pola criba da música *klezmer* propia dos askenazís de Centroeuropa. Como se deste xeito o americano decidise perpetrar a súa pequena vinganza co compositor que renegara —aceptando bautizarse— da súa condición de semita e que non tiña vergoña de recoñecer que para el esta traizón non significaba máis que un «troco de abrigo».

Con todo, o que hoxe escoito non son nin as alegres melodías do salzburgués nin o posromanticismo do bohemio, hoxe escoito a lectura que Caine fixo, no mesmo ano 1997, do grande epígono —con licenza de J. S. Bach e Ludwig Van Beethoven— da música xermana: Richard Wagner. E tamén aquí achamos ironía. A primeira delas no título do traballo: *Wagner e Venezia*. Coma se fose necesario o marco vaporoso e carnavalesco da cidade dos canais para situármonos mellor diante do que imos recibir. E que atopamos? Unha versión de

cámara (seis músicos, acordeonista incluído) da ampulosa e grandilocuente música do teórico da *Gesamtkunstwerk* ('arte total') interpretada, para maior vulgarización, nun café italiano; ou como di o libreto que acompaña ao meu cd: «Un Wagner de peto». Hai algo máis sutilmente humorístico que ver un xudeu achegarse ao grande musicador da mitoloxía xermana, ao home que haberá de nutrir, pasado o tempo, as ínfulas megalomaniacas das hostes do Führer, coa sinxeleza e a nudez —paroxística na *Cabalgata das valquirias*— que atopamos neste traballo de Uri Caine? E sobre todo... non é proba da boa saúde psíquica dun pobo (preocupación que sempre vén despois de asegurar a saúde física) o feito de un dos seus integrantes estar disposto a dar nova vida a un dos principais materiais cos cales se construíu a xustificación do seu pretendido exterminio?

Pensando nestas relacións entre música e ideoloxía veume á mente un par de casos análogos, estes acontecidos no marco español e tamén no galego. O primeiro era a teima de Manuel Vázquez Montalbán por recuperar a copla para a memoria republicana e democrática tras anos de apropiación por parte do máis reseso nacionalismo español. Teima que daría os seus froitos primeiro en xente coma **Carlos Cano ou Martirio e ultimamente en personaxes coma o Cigala**. O segundo foi a polémica vivida hai ben pouco no noso país, cando a presidencia socialista do Parlamento galego decidiu festexar o vinte e cinco aniversario da institución cunha versión flamenca do himno que compuxera Pascual Veiga. A conclusión é obvia: se o pobo xudeu e o pobo español estaban xa preparados para se enfrontaren aos seus pasados tamén no musical, todo indica, e por algo será, que o pobo galego —ou polo menos a súa parte máis consciente— non o estaba.

O tradicional concerto de ano novo que se celebra en Viena cada un de xaneiro foi dirixido, desta volta, por outro xudeu sensible á relación entre música e ideoloxía: Daniel Barenboim. Alén de polo seu labor profesional, Barenboim é coñecido polo traballo que leva a cabo coa orquestra West-Eastern Divan —no marco da fundación que impulsou canda o palestino xa falecido Edward Said— para tecer fíos entre a comunidade israelí e a árabe. Desde a vella capital austrohúngara, Barenboim pediu que o 2009 sexa o ano en que a paz

chegue a Próximo Oriente. O que está a acontecer en Gaza parece querer contradicilo. Sería de ilusos pensar que a música por si soa pode cumprir algún papel relevante no momento de resolver conflitos políticos. No máximo pode ser importante, e así o di a mesma web da Fundación Barenboim-Said, «no achegamento entre as persoas, brindándolles a oportunidade de se coñeceren»⁵⁵. E porén, non hai que se desanimar: se o III Reich caeu vítima da súa irracionalidade, Israel caerá vítima da súa prepotencia. A chave está en que os países de Europa deixen de se comportar como autistas desmemoriados e que os EUA deixen de acreditar nos panfletos de Samuel P. Huntington. Alguén que, se cadra para nos facer un sinal, deixou este mundo nos derradeiros días do infausto 2008.

Así, mentres soa a versión que un semita fixo do lánguido *Pre-ludio de Tristán e Isolda*, penso no día en que unha Palestina soberana sexa quen de dar ao mundo intérpretes que se atreveren a tocar música hebrea. Porque só cando escoitemos a reinvencción árabe da música xudaica, respiraremos tranquilos, sabedores de que o fascismo israelí deixou de campar, como Atila en Roma, pola malfadada terra filisteia.

19/1/2009

A rebusca. Imaxe e memoria (I)

Sobre fotografía leo a diferenciación que establecía John Berger, nun artigo do ano 1978 incluído en *Ollar*⁵⁶, entre o uso privado e o uso público desta. No privado, onde o «uso da instantánea rexistrada (...) se conserva de xeito que a fotografía vive en continuidade», o fotógrafo e o fotografado coñecen perfectamente quen ou que está a ser representado. No público, a fotografía separada do seu contexto, «convértese nun obxecto morto que, precisamente porque está morto se presta a calquera uso arbitrario». Partindo desta distinción,

⁵⁵ Accesible en <http://www.barenboim-said.org> (última consulta 21.11.09).

⁵⁶ BERGER, J.: *Mirar*, Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2006.

Berger tenta atopar a maneira para que fotografar continúe a ter sentido na época da alta tecnoloxía e dos medios de comunicación de masas. Así di: «A función de calquera modalidade alternativa de fotografía é incorporarse á memoria social e política, en lugar de servir de substituto que predispón á atrofia desa memoria». Que debe facer pois o fotógrafo, segundo o escritor, para desenvolver este uso alternativo da fotografía? «Pensar en si mesmo/a non en tanto que reporteiro ou reporteira para o resto do mundo, senón máis ben en tanto que recopilador ou recopiladora para aqueles que fan parte dos acontecementos fotografados».

Coma se un destes compiladores de imaxes se tratase, Chris Marker dirixiu no ano 1992 *Le tombeau d'Alexandre* (traducida por estes lares como *O último bolxevique*), fita na que se reconstrúe, en boa medida con imaxes de arquivo ou pertencentes a vellos filmes do director Alexander Ivanovich Medvedkin, a súa biografía e as vicisitudes históricas que provocaron a Revolución de Outubro, o estalinismo, a Perestroika e a queda do muro de Berlín. Marker recorre maioritariamente a imaxes alleas pero estrutura o filme en seis capítulos como seis cartas dirixidas a Medvedkin en primeira persoa. Dito doutro xeito, e por continuar a aplicar a diferenciación bergeriana, Marker privatiza as imaxes públicas de Medvedkin. E por que fai isto? En primeiro lugar, supoño, porque o personaxe e a súa obra lle son interesantes, en segundo lugar porque quere salvalo da queima á que se viu abocado ultimamente todo o que cheirase a soviético. E aínda que nós (o resto do mundo) sexamos os únicos destinatarios desta recontextualización da figura de Medvedkin, parece que Marker tamén pretendese facer —ou así o dá a entender a voz narradora que dialoga co morto— o mesmo que os fotógrafos imaxinados por Berger: que a presenza espectral de Medvedkin, alá onde estea, actúe como recoñecedora e outorgadora de sentido ás fotografías que conforman a súa propia historia.

Pero curiosamente tamén Medvedkin quereda acreditar na teoría bergeriana. Naqueles tempos entusiastas en que os mellores artistas dun país estaban ao servizo dunha ideoloxía que prometía mudar a face da terra para sempre, persoeiros como Dziga Vertov e o propio

Alexander haberían de coincidir nun experimento único na historia: a construción dun tren equipado cun laboratorio de revelado, de animación e de proxección e repleto de libros, discos e panfletos que percorrería toda Rusia para, a dicir de Marker, «mostrar filmes feitos no cumio para instruír a base e imaxes rodadas na base para ser montadas no cumio». Grazas ao tren *agit-prop*, e segundo palabras do propio Medvedkin, «podiamos chegar a todos os lados, parar o tren, rodar os filmes, revelalos alí e mostrárllelos logo a quen filmáramos». Coma se varias décadas antes de Berger, aqueles homes xeniais, intuindo o perigo que suporía o divorcio da imaxe e o contexto, tamén se propuxesen actuar como compiladores das vidas dos demais.

Voltando a *Ollar*, concretamente ao capítulo titulado «Millet e o labrego», Berger achégase ao pintor «que percibiu algo que moi poucos souberon ver naquela época: a pobreza da cidade e o mercado creado pola industrialización, ao cal estaba a ser sacrificado o campesiñado, un día podería supor a perda de todo sentido da historia». «Para Millet —continuaba Berger— o labrego chegou a representar ao ser humano; por iso tamén, consideraba que os seus cadros cumprían unha función histórica». Medvedkin, «un comunista puro nun país de comunistas que finxían selo (...) bisneto, neto e fillo de labregos», pasou toda a súa vida procurando que a súa arte tamén cumprise unha función histórica. Porén, nunca soubo explicarse por que os *kolkhozes* deseñados para o progreso labrego que tanto filmou eran un completo fracaso. N’*A felicidade* (1932), fita rodada cando aínda contaba co beneplácito do réxime, un xeneral tsarista dá o alto aos soldados pre-revolucionarios que queren matar a Jmir, un labrego con pouco entusiasmo colectivista que despois da revolución vivirá nun *kolkhoz* tan onírico como as aldeas rusas pintadas por Chagall, dicindo: «Se o labrego morre, quen alimentará a Rusia?». En 1936, acusan a Medvedkin de antistalinista, polo que se lle prohibe rodar un filme en que uns *mujiques* «chegan ao inferno porque mesmo alí se adaptan» —era esta unha ironía demasiado intelixente para o réxime.

Na loucura da Rusia dos 30 que quería industrializarse custase o que custar e na cal o operario fabril representaba o heroe revolu-

cionario, o campesiño era considerado, na construción oficial, coma un pequeno propietario do que cumpría desconfiar. Non obstante, eu teño para min que o que máis incomodaba á paranoia estalinista era o feito do labrego representar demasiado a cordura da persoa cos pés na terra, do Sancho Panza ao que non lle convencían os castelos no ar. Caído o muro de Berlín e cando o sacrificio do campesiñado profetizado por Millet está case que consumado, non deixa de ser curioso que sexa unha organización mundial como Vía Campesina (con propostas tan interesantes como a soberanía alimentar) a que teña tomado o relevo ás grandes internacionais obreiras. Quen sabe se non é porque neste tempo de globalización e fin das ideoloxías só alguén cos sólidos alicerces da muller e home labrego pode representar, coma nos di Berger dos campesiños de Millet, o ser humano con maiúsculas que evite a perda de todo sentido da historia.

1/20/2009

A rebusca. Imaxe e memoria (II)

A diferenza de Medvedkin non son fillo de labregos, pero si neto e bisneto e entre os meus recordos de infancia gardo un que trouxen á memoria vendo o filme de Agnès Varda *Les glaneurs et la glaneuse* (Varda, 2000). Como acontece en todo o Ribeiro, a vendima constituía na miña aldea unha época especial. Desde Vigo acudiamos a familia toda para axudar nese proceso máxico de tornar a froita en viño. Uns cortaban acios, outros carrexaban cestos e caldeiros, acugulaban outros culeiros e sacos de plástico con uva e outros máis cargaban todo nos maleteiros dos sufridos Simcas e Centovintecatros. Polo que respecta aos máis noviños, desempeñabamos, coa vantaxe da nosa pequena estatura, unha función de suma importancia dentro do proceso: dobrar o lombo, como as *glaneuses* do cadro de Millet que dá título ao filme de Varda, para recollermos do chan as uviñas que se desprendían dos acios durante a corta. En bo galego diríase que «rebuscábamos os baghos» e noutros tempos era frecuente instruír os rapaces preguiceiros nesta tarefa rememorando aquela remo-

ta e improbable ocasión en que unha vella fixera cen moios de viño usando só os bagos que apanara.

Segundo o *Gran Diccionario Xerais da Lingua* a rebusca é, en primeiro lugar, a acción e efecto de rebuscar; tamén é o froito que fica nos agros despois das colleitas, o rebusco; tamén aquilo que sobra, que non serve ou que non se quere aproveitar, o reboutallo, o rebusco, o refugallo, o refugo e tamén o antigo uso consuetudinario que consistía en deixar que a rapazada e a xente pobre entrase nos agros para apanar os froitos que non se aproveitaron na colleita. Rebusca é por tanto o sinónimo máis axeitado para verter ao galego o termo francés *glaneur* que Agnes Varda procura no dicionario ao comezo do seu filme. A directora grava os marxinais e os artistas (os *glaneurs* do noso tempo) que procuran no lixo xerado pola sociedade industrial e tecnificada o seu mantemento corporal e espiritual e achégase a estas vidas alleas non coma alguén que espía sen se envolver naquilo que ve, senón comprometéndose cos obxectos e as persoas filmadas, dialogando con elas e connosco ante a cámara até o punto de se relacionar con todas esas imaxes coa familiaridade coa que se pasan as fotografías dun álbum familiar. Do mesmo xeito que grazas ao filme *A felicidade* de Medvedkin soubemos que a comunidade labrega rusa empregaba, para facer a malla, manles como os que usaban as labregas e labregos galegos até non hai tanto (sobre a miña mesa unha fotografía mostra o meu avó e o meu bisavó portando manles iguais ao que usa Jmir no filme), polo documental de Varda sabemos que ese dereito consuetudinario solidario que segundo a definición de «rebusca» forma parte da tradición galega, tamén existe no dereito consuetudinario francés (e probablemente é un elemento común á gran cultura labrega europea que un día abranxeu todo o continente desde a nosa finisterra até as estepas do leste e que hoxe vemos agonizar). Por iso a directora acabará recoñecéndose ela mesma unha rebuscadora de «imaxes, impresións, emocións para as que non hai lei». Unha apanadora de bagos. Unha coleccionista de «feitos, actos, obras e información». Unha construtora de contextos que pensa que «o miolo da arte é ordenar o mundo interno e externo de cada un».

Varda viaxa no asento de copiloto dun coche e filma os camións que vai adiantando. Xogando coa cámara consegue un plano en que simula apañar coa man cada camiión que vai aparecendo. Como se tamén os camiións, ou as imaxes dos camiións, fosen colleitados. Nunha das digresións do filme coñecemos a historia de Étienne-Jules Marey, **outro colleitador de imaxes. Propietario de viñedos e afeccionado á fotografía**, inventou, antes de que os Lumier inventasen o cinema, a cronofotografía: técnica consistente en fotografar sucesivamente o movemento dun suxeito. Mediante esta técnica, Marey conseguiu descompor o voo dos paxaros e fixo pequenas series fotográficas de gatos camiñando ou persoas saltando. Para conseguir as súas maravillosas instantáneas inventou unha cámara inserida na culata dunha escopeta coa que «cazaba» os bechos que pasaban por diante do parapeto de pedra que construíu na súa casa. Como se o descubrimento de Marey tamén tivese sido conxelado pola historia, un estudoso de Medvedkin asegura en *Le tombeau d'Alexandre* que o director ruso foi a primeira persoa que inseriu unha cámara fotográfica na culata dunha escopeta. Sexa como for, que dúas persoas tan afastadas no tempo e no espazo tivesen a necesidade de crear o mesmo aparello para dispararen máis certoiramente á fuxidía realidade (tamén eu disparei ao tempo cando recuperei a imaxe do neno que apañaba bagos) demostra que todo ser humano precisa, en maior ou menor medida, conformar a súa compilación persoal de fotografías da que falaba Berger. Para sentir que aínda é quen de dar un sentido ao que viviu. Para preservar a relación entre imaxes e memoria. Para non perder a continuidade. E porque se cadra é verdade a cita de George Steiner que encabeza o filme de Chris Marker e efectivamente «non é o pasado quen nos domina —senón— as imaxes do pasado».

22/1/2009

A carga do home negro

Levade a carga do Home Branco... non o goberno
de ferro dos reis, senón o traballo do servo e do varredor...

(RUDYARD KIPLING, *THE WHITE MAN'S BURDEN.*)

No xa comentado *Cal é o problema con Kansas?*, Thomas Frank mostrábanos o papel distorsionador que xogaba na política estadounidense o factor racial e eu comparaba este efecto coa cuestión nacional no Estado español. Tanto a cuestión racial como a nacional deben ser englobadas —o mesmo que, por exemplo, a cuestión de xénero— no que se denominan *políticas de identidade*. As políticas de identidade foron desprezadas pola esquerda clásica, para a que estes antagonismos non eran máis que síntomas dun problema máis profundo encarnado na desigualdade económica. No pensar daquela esquerda era suficiente con ir ás raíces da contradición económica para que todas estas dificultades superestruturais tamén fosen caendo unha tras outra como fichas de dominó. Co debilitamento, nas últimas décadas, do pensamento de esquerda clásico, boa parte da política progresista mundial desertou de toda reivindicación económica e refuxiouse nas políticas de identidade. Se a vella esquerda esquecía a psicoloxía, os afectos ou os lazos culturais e trataba as persoas como organismos só preocupados pola súa manutención, a esquerda posmoderna centrou todos os seus esforzos en producir un canon do politicamente correcto cada vez máis refinado mentres contemplaba os especuladores da bolsa brindar cun champaña cada vez máis caro.

A respecto destes asuntos, é interesante o libro de Amy Gutmann *A identidade en democracia*⁵⁷, onde a politóloga neoirquina trata precisamente o encaixe entre identidade e xustiza cun pragmatismo que lle leva a afirmar, por exemplo, que

57 GUTMANN, A.: *La identidad en democracia*, Madrid: Katz, 2008.

un enfoque democrático reconece o papel lexítimo pero ao mesmo tempo problemático que cumpre a identidade grupal na política democrática, e de aí a importancia de distinguir entre o bo, o malo e o feo da política baseada na identidade.

Entre o malo poderíamos encontrar a dependencia do individuo a marcas culturais máis que cuestionables, por exemplo a ablación de clítoris. Entre o feo, a negación mutua entre identidades, por exemplo as guerras de relixión. E entre o bo? Gutmann di nalgún lugar do libro que a identidade non ten a ver tanto co que se quere como con aquilo que se é. Ou doutro xeito, que a identidade non é necesariamente un medio para conseguir un fin senón un fin en si mesmo. Algo semellante, ocórreseme, á idea de *recoñecemento* da que falaba Nancy Fraser. Polo que se desprende do libro, Gutmann considera algunhas loitas identitarias como portadoras dun ideal de xustiza universal ou, polo menos, como non contraditorias con este. Deste modo, a reivindicación feminista, a loita da poboación negra americana polos seus dereitos civís, os movementos indixenistas, algunhas loitas nacionais, etc. merecen respecto. Gutmann menciona neste último apartado tanto Cataluña coma o País Vasco, pero pensa que no segundo caso a presenza de ETA e a súa ameaza á seguridade física das persoas converte aquela reivindicación en menos digna. Se ben precisa que cómpre analizar cada caso por separado e recorrer ao papel dos mediadores culturais e da democracia deliberativa, da que Gutmann é unha importante teórica, para resolver os posibles conflitos.

Dito isto, o fito histórico de que un afroamericano fose nomeado antonte presidente dos EUA e que o fixese con reiteradas referencias simbólicas a outro home negro que, antes ca el, sostivo o facho da igualdade para esixir o dereito de todas persoas desta raza a ser tratadas coa mesma consideración que o resto dos seus conxéneres é un exemplo de como unha loita identitaria, neste caso a racial, pode contribuír non só a que ese grupo de persoas viva mellor, senón a que todos os seres humanos do mundo sintamos a satisfacción de estar a asistir á construción dunha sociedade máis xusta. «Esta crise —recitou onte Barack Obama en Washington durante o discurso de

toma de posesión— lembrounos que sen un ollar vixiante o mercado pode ficar fóra de control e que unha nación non pode prosperar cando só favorece os prósperos»⁵⁸. Que estupendo corolario sería, agora que está nas súas mans mudar radicalmente un modelo económico desastroso, que ese home negro tamén estivese disposto a facer xustiza no que toca á desigualdade material, e que decepción se a loita de tantas persoas negras humilladas, explotadas, vexadas, marxinadas e asasinadas ao longo da historia só servise para que un home negro rico —o presidente dos Estados Unidos— acabase sendo cómplice de non parar a humillación, a explotación, a vexación, a marxinación e o asasinato dos que —teñan a pel que tiveren e moren onde moraren— unicamente posúen (como dicía Karl Marx) a súa forza de traballo.

28/1/2009

Istambul. Xeografía imaxinada

A liña que separa a Occidente de Oriente non é tanto un feito da natureza como un produto da fabricación humana ao que denominei «xeografía da imaxinación».

EDWARD W. SAID⁵⁹

Nalgún dos seus libros, non lembro agora mesmo cal, Slavoj Žižek reflexionaba sobre o concepto do *balcánico*. Viña dicir o esloveno que, para o imaxinario europeo, o balcánico, cos seus compoñentes de salvaxismo aldeán, exotismo oriental e incorrixible desorganización, sempre se asocia co que está «un pouco máis ao leste»⁶⁰ —for este leste unha categoría xeográfica ou cultural. Así, para a poboación serbia os Balcáns comezarían en Bulgaria ou en Albania, para a católica Croacia os Balcáns comezarían pola ortodoxa Serbia, para a apraci-

⁵⁸ Accesible en http://www.publico.clix.pt/Mundo/discurso-de-barack-obama-em-portugues_1356898 (última consulta 21.11.09).

⁵⁹ SAID, E.W.: *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona: Debate, 2005.

⁶⁰ ŽIŽEK, S.: *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia: Pretextos, 2002.

ble Eslovenia os Balcáns comezan en Croacia, mentres que para Austria, Eslovenia é xa pleno Balcán. Continuando coa lóxica, abundaba Žižek, Austria sempre foi un coadoiro de bárbaros para o resto dos países xermanófonos, ao tempo que este compoñente incivilizado é atribuído polo pobo francés á propia Alemaña. Pero tamén Francia e en xeral todo o que cheire a continental, aparece como estraño para a flegmática Inglaterra, de igual xeito que —concluía o filósofo— Europa toda, vista cos ollos dos EUA, non é máis ca unha gran Babilonia. E porén, cuestiónome eu, tendo en conta que boa parte do suposto exotismo balcánico é responsabilidade do legado do Imperio Otomano, existiría talvez lugar máis acaído que a propia Turquía para percibir máis nitidamente este carácter flutuante e inestable de toda identidade que describía Žižek na pasaxe evocada?

O premio Nobel de literatura do 2006 Orhan Pamuk, no capítulo titulado «Con ollos occidentais» pertencente ao seu *Istanbul. As lembranzas da cidade*⁶¹ —recentemente saído do prelo da man de Galaxia e con tradución da miña admirada Lara Domínguez— confesa:

Até certo punto a todos nos preocupa o que os estranxeiros e foráneos poidan pensar de nós. Pero se a inquietude nos doe e nubra as nosas relacións coa realidade, volvéndose máis importante que a propia realidade, temos un problema. O meu interese na aparencia da cidade nos ollos occidentais é —como para a maioría dos istambulitas— moi turbulento.

O libro, unha tentativa de autobiografía (ben que dos primeiros anos de vida) dun rapaz de familia burguesa ao que en realidade non lle sucedeu nada digno de ser escrito salvo ter nacido no lugar en que naceu, acaba sendo, afinal de contas, o retrato dunha cidade acomplexada e orgullosa a partes iguais, capital económica e cultural dun país que, polo seu carácter fronteirizo, é tan estraño a ollos de Occidente como de Oriente. Entre os paralelismos coa nosa realidade —e non debemos esquecer que a Península Ibérica é outro dos límites onde

⁶¹ ПАМУК, О.: *Istanbul. As lembranzas das cidade*, Vigo: Galaxia, 2008.

Europa máis se interroga sobre si mesma— salientaría o capítulo no que se debulla polo miúdo o *hüzün* —«a palabra turca que designa a melancolía»— en que Pamuk lembra máis a un saudosista portugués que á imaxe que podíamos ter por estes lares dun escritor turco, e Istambul, sucedáneo de Lisboa, amósase coma un inmenso e decadente decorado de paredes descascadas agardando por outro Dom Sebastião, para sempre perdido, que a redima. Outro posible paralelismo: todos aqueles capítulos que dan conta dos testemuños que diversos escritores románticos franceses (Gautier, Nerval, Flaubert), verdadeiros *flâneurs* na cidade moito tempo antes que surrealistas ou situacionistas, deixaron sobre a vella Constantinopla. Imposible non comparar o seu ollar co que propiciou o *item* do «español», tamén creado polos franceses do XIX, onde por exemplo unha *Carmen* de Mérimée/Bizet e os seus tópicos da paixón, a vinganza e os ciúmes son recreados con tal pericia e atractivo que o propio país así retratado acabará por se identificar acriticamente coa nova imaxe.

Máis sobre Turquía. En *O estado do mundo. Anuario económico xeopolítico mundial 2009* editado por Akal⁶², abórdase, a propósito daquel país, a figura de Abdullah Güll, elixido no verán do 2007 presidente da República, e a desconfianza que levantou o seu nomeamento no exército (garante da laicidade do Estado) e no *establishment* kemalista. Güll, integrante do Partido da Xustiza e o Desenvolvemento (AKP) de ton islamista moderado, accedeu á presidencia grazas ao apoio que lle brindou a gran masa de inmigrantes, cada vez mellor situada economicamente, vida da Anatolia (novamente o leste) á cosmopolita e europea Istambul onde creceu Orhan Pamuk, facendo renxer os alicerces dun país que pretendía occidentalizarse de vez seguindo o ronsel trazado polo seu mentor Mustafa Kemal Atatürk.

No número correspondente ao verán do 2008 da *New Left Review*, un artigo de Cihan Tugal, titulado «A revitalización de Istambul»⁶³, exprésase nos seguintes termos:

62 VVAA.: *El estado del mundo. Anuario geopolítico mundial 2009*, Madrid: Akal, 2009.

63 TUGAL, C.: «La revitalización de Estambul», en *New Left Review*, 51, 2008.

Na era neoliberal, a primeira e a segunda xeración de ocupantes ilegais, que representa a máis da metade da poboación de Istambul, foron un problema duplo para a imaxe da *cidade global* á que aspiraban os seus dirixentes. Os novos migrantes demostraron ser unha gran reserva de votos para un islamismo que se proclamaba totalmente contrario ás pretensións arquitectónicas dunha cidade global, aos grandes rañaceos, ao consumo ostentoso e os estilos de vida de luxo.

Estas dúas visións de Istambul, a da cidade global occidental e a da urbe islamizada inzada de mesquitas, salas de té e pequenos mercados, representaron durante moito tempo dúas visións do país, en teoría excluíntes, conformes coa súa socioloxía diversa (comunidade turca europeizada do Bósforo vs. comunidade turca musulmá das zonas rurais do leste). Non obstante, segundo observa o autor do artigo, o AKP de Erdogan e Güll, nun alarde de pragmatismo, consegue sintetizar ambas as dúas almas nunha soa: a «cidade global islámica», onde «os centros comerciais, as veciñanzas rodeadas de grades, os restaurantes de luxo e os clubs de tenis coexisten con estilos de vida semi-rurais e bastións islamistas empobrecidos, onde as chamadas á oración das distintas mesquitas se mesturan unhas coas outras». Cidade en que os centros comerciais «están ateigados de xentes de todas clases, alta e pequena burguesía, mulleres dos barrios ocupados coas cabezas tapadas en grupos familiares, grupos de mozos islamistas observando inquisitivamente os consumidores». Mutación esta que viría demostrar a capacidade da economía de mercado para se reproducir sen problemas nunhas sociedades que —sexa na China onde o concepto de *individuo* non existe ou sexa nos países nos que campa o fundamentalismo en versión árabe, israelí ou estadounidense— parecen medievalizarse a pasos axigantados.

Este novo Istambul, vítima o mesmo que outros lugares do planeta —pensemos no Dubai da arquitectura espectáculo— dunha curiosa versión islámica da «disneicización» (feliz neoloxismo que, segundo *O estado do mundo*, define o proceso mediante o cal os cen-

tros das cidades «se tornan en substitutos de parques de diversións destinados principalmente ao consumo e expurgados de toda consideración social ou urbana») ten xa pouco que ver, a dicir de Cihan Tugal, coa «melancólica Istambul inmovilizada pola nostalxia postimperial que evoca Orhan Pamuk».

E malia que o Nobel xa non nos diga nada sobre a Istambul do presente —para iso é mellor achegarse ao filme *Crossing the bridge: The sounds of Istambul* (Fatih Akin, 2005) onde o director e Alexander Hacke protagonista e membro de Einstürzende Neubauten re-tratan maxistralmente a riqueza musical da vella Bizancio— si nos ofrece, nalgúns dos parágrafos máis interesantes do libro:

Istambul nunca foi a colonia dos occidentais que escribiron sobre ela, que a debuxaron, que a filmaron, e por iso non me preocupa o uso que estes fixeron do meu pasado e da miña historia na súa construción do exótico. De feito, os seus medos e soños resultanme sedutores —tan exóticos para min como os nosos para eles— e non os contemplo unicamente para me entreter ou ver a cidade polos seus ollos, senón para entrar nese mundo totalmente conformado que eles evocaron. De maneira especial cando se trata de viaxeiros occidentais do século dezanove —quizais porque escribiron sobre cousas familiares en palabras que podía entender sen problemas— decátome de que a «miña» cidade na realidade non é miña. Igual que cando contemplo a liña do horizonte desde aqueles ángulos máis familiares para min, ou cando a observo nas palabras e imaxes dos occidentais que a viron antes ca min: é nestes momentos cando me confronto ás miñas propias incertezas sobre a cidade e ao meu fráxil lugar nela.

Un exercicio útil para movérmonos na grande urbe balcánica que é xa o noso mundo de identidades múltiples e flutuantes onde, cada vez máis, cómpre habituarse a tomar distancia dun mesmo e aprender, antes de descualificar a ninguén, a ver o ser exótico que nos habita aos ollos do outro.

9/2/2009

Segregacións

En *Revolutionary Road*, Sam Mendes volve tratar un tema xa abordado, ben que con outros matices, en *American Beauty*: a alienación da clase media branca americana. O filme conta a historia dun matrimonio novo que merca unha casa de aspecto «hopperiano» nun deses barrios residenciais suburbanos que comezaron a proliferar nos EUA nos anos 50 e que hoxe en día abundan en todo o mundo. O contorno idílico e a falta de problemas económicos non impiden que a parella comece a ter cada vez máis conflitos. Este malestar será especialmente acusado por April Wheeler —papel interpretado con brillantez por Kate Winslet— muller intelixente e curiosa que non se contenta co seu rol de ama de casa perfecta. Como posible saída á crise conxugal o matrimonio decide mudar radicalmente de vida planeando trasladarse a París ante o asombro das súas grises amizades. Entrementes, April fica embarazada e ambos barallan a posibilidade de abortar. Cando todo estaba preparado para se iren, Frank Wheeler (Leonardo di Caprio) acepta un ascenso no traballo deitando por terra a idea de mudar de país e April, xa moi distanciada do seu home, revólvese contra a atmosfera cada vez máis abafante primeiro cun patético encontro sexual co seu veciño e despois provocándose o aborto que, como nunha traxedia grega, acabará coa súa vida.

Nun interesante artigo dispoñible na rede que leva por título «O dereito á cidade»⁶⁴, o xeógrafo David Harvey sostén que a economía capitalista utilizou historicamente o desenvolvemento urbano para absorber os seus excedentes, xa fosen estes en forma de diñeiro, de produción ou de poboación. De aí que ao seu entender sexa necesario incluír o dereito á cidade —é dicir, o dereito a decidir que tipo de contorno desexamos e a maneira en que o queremos habitar— entre o catálogo dos dereitos humanos fundamentais. Dos sucesivos desprazamentos de poboación no París reconstruído por

64 Accesible en <http://www.newleftreview.es/?getpdf=NLR28702&pdflang=es> (ú. c. 21.11.09).

Hausmann a mediados do s. XIX (é curioso que para a parella do filme de Mendes, París, o radicalmente igual, representase o radicalmente outro) pasando pola suburbanización dos EUA após a Segunda Guerra Mundial coas súas mudanzas de estilos de vida e a introdución masiva de electrodomésticos e coches e a segregación de facto da poboación negra, até a edificación salvaxe e as bolsas de inmigración rural na China de hogano, non hai intervención urbanística inocente. Dinos Harvey que despois das crises do Sueste Asiático, da Rusia e da Arxentina de finais do s. XX e principios do s. XXI e despois do afundimento das «punto.com» a finais dos 90,

en Estados Unidos acéptase a opinión de que o sector da vivenda foi un importante estabilizador da economía (...) e os *booms* inmobiliarios do Reino Unido e de España, así como outros moitos países, axudaron a propulsar unha dinámica capitalista de modos que se asemellan a grandes trazos ao que aconteceu en Estados Unidos.

En relación a isto, cómpre lembrar que unha das consecuencias da construción masiva de segundas residencias levadas a cabo (ou proxectadas) na costa galega consistía nunha suba de prezos que impediría o acceso a ese mercado inmobiliario ás mesmas persoas que levaban morando nesas vilas toda a vida. Fenómeno que ilustrou maxistralmente —tamén no contexto do Estado español— o filme *En construcción* (José Luis Guerin, 2001) no cal asistiamos ao proceso de transformación dunha veciñanza popular do centro de Barcelona nun barrio burgués. Se no filme de Guerin a diferenza de clase dos que abandonaban o barrio e dos que chegaban nos era mostrada polo castelán dos primeiros e o catalán dos segundos, no que respecta á nosa terra, e creo que as galegas e galegos deberíamos facer moito máis fincapé nisto do que normalmente facemos, o castelán xogaríase exactamente o papel inverso. Di Harvey:

Se a haussmannización desempeñou un papel nas dinámicas da Comuna de París, as características descarnadas do modo de vi-

da suburbano tamén desempeñaron a súa parte nos espectaculars acontecementos que tiveron lugar en Estados Unidos en 1968.

A propósito do 68: uns dos primeiros en ver as nefastas consecuencias para a vida cotiá que provocaba certo urbanismo con tendencia á guetización foi Henri Lefebvre, persoeiro en que se inspirarán os integrantes da Internacional Situacionista que, naquelas datas, contribuirían a pór co dereito para o revés Francia toda. No libro *Situacionistas*⁶⁵ editado polo Museu d'Art Contemporani de Barcelona pódese ler:

Ao igual que Lefebvre, os situacionistas denunciaban o urbanismo moderno como «técnica da separación» (...) e ao igual que Lefebvre opúñanse á concepción estática do espazo como «contedor neutro de relacións sociais».

Entre as ideas máis encantadoramente tolas da Internacional Situacionista sempre gostei daquel utópico proxecto da New Babylon (maquetas do que debería ser unha cidade concibida para xogar) do polifacético Constant —do que tamén xa falei noutro artigo co gallo dunha exposición do grupo Cobra que tivo lugar en Vigo⁶⁶— co seu aspecto de máxico falansterio arquitectónico.

Se os prolegómenos ao descontento do estudantado branco durante as revoltas do 68 foron, entre moitos outros, actos de rebeldía despolitizados como o da profeminista April Wheeler de *Revolutionary Road*, as queimas de carros na *banlieu* parisiense deberían ser tamén o indicativo dun malestar aínda á espera de ser politizado e protagonizado por uns sectores sociais que non conseguen, ou aos que non lles deixan, integrarse nas súas respectivas sociedades de acollida. Neste sentido, o filme *Entre les murs [A clase]* (Laurent Cantet, 2008) —cuxo argumento non é máis que a propia dinámica dunha aula nun instituto do periferia parisiense de maioría inmigran-

65 ANDREOTTI L., COSTA X. (Eds.): *Situacionistas. Arte, política, urbanismo*. Barcelona: MACBA, 1996.

66 Este artigo pode ser consultado na páxina deste libro

te— vemos perfectamente que pensan, a que aspiran e de que grao de conciencia dispoñen eses sectores sociais.

Todas estas cuestións estannos a falar dun problema cada vez máis grave: o aumento da segregación espacial como consecuencia da fragmentación social. No noso país, onde a inmigración aínda é cativa, a maior separación continúa a ser a que media entre o campo e a cidade. A este respecto e a propósito da ofensiva de xentes como Galicia Bilingüe e outros polo estilo, ocórreseme pensar que o que hai atrás de todo este despropósito non é simplemente unha disputa idiomática senón unha necesidade de distinción social. O que se deduce das palabras destes colectivos é que desexan crear un espazo de seu onde certos marcadores de clase (porque a lingua galega continúa a ser un marcador de clase) sexan vividos —igual que a negritude nos suburbios americanos ou a inmigración norteafricana no gran París— como se non existisen. Dito doutro xeito: pretenden facer das cidades galegas o seu barrio residencial á marxe de todo o resto do país.

O museo Thyssen-Bornemisza de Madrid inaugurou hoxe unha exposición que ten por fío condutor o papel das sombras na pintura. O comisario dixo que a sombra, por máis que leve canda ela a connotación do oculto, do sinistro ou do tenebroso, é un elemento capital de toda pintura realista. Isto é, para representar a realidade é necesario asumir tamén o que non se ve, os non-lugares, os reversos escuros. O París das grandes avenidas trazadas por Haussmann non existe sen o outro París das calellas miserentas. Os idílicos suburbios americanos dos 50 non se entenden sen inserir neles tanto a batalla a morte librada no interior do matrimonio Wheeler como aqueloutra batalla exterior cos barrios onde se arrombaba a comunidade negra. As ricas metrópolis europeas contemporáneas agachan tamén o seu contrario en forma de inmigración ilegal e pobreza. No que atinxe ao noso país, compartindo como comparte boa parte das contradicións que se dan noutros lados do mundo, a guerra continúa a se librar, como se case non avanzásemos nada en trinta anos de autonomía, entre os que desexamos vivir a nosa identidade sen alienación e os que continúan a soñar con cidades-enclave coloniais nas cales a excepción sexa a norma.

Un xogo de luz e sombra onde cada vez está máis claro en que lugar se sitúa cada un.

11/2/2009

Narratividade

En *Storytelling*⁶⁷, Christian Salmon analiza con espírito crítico o que se vén denominando *narrative turn*, isto é, o xiro narrativo. Literalmente *storytelling* significa contar historias, pero o que detalla este libro cheo de casos reais é a aplicación da técnica do *storytelling* a ámbitos tan diferentes como o militar, *e. g.* o uso de videoxogos narrativos expresamente creados para o adestramento de soldados (*digital storytelling*); o do marketing, *e. g.* as campañas que buscan transcender o simple valor da marca para enriquecela asociándoa con estilos de vida (como non pensar na campaña «Vivamos como galegos» que na xiria especializada se consideraría un caso de aplicación da *local narrative* á marca Gadis?); o empresarial, *e. g.* a «mellora» biográfica do fundador da empresa ou da mesma organización (como non pensar na moi ventilada filantropía de Bill Gates ou no misterio creado á volta da figura de Amancio Ortega?); ou o político, *e. g.* a construción da figura do líder (como non pensar na campaña electoral do PSDEG que amosa a Touriño como «O Presidente» carismático que non é?), no tecido de alambicadas tramas cheas de intencionalidade política (como non pensar na teoría da conspiración que tanto xogo deu ao PP tras o atentado do 11-m ou nas increíbles fábulas de imposición lingüística tan caras á dereita?) ou xerando historias noticiosas como gancho electoral (como non pensar no vídeo «Eu son Anxo Quintana» onde o líder do BNG aparecía como un Espartaco redivivo?). O carácter vírico das narracións e os bos resultados que produce o apelo ao sentimental en detrimento do racional cando se tenta obter a atención das persoas, provoca un abuso do *storytelling* que conduce á espectacularización e á banalización das emocións así

67 SALMON, C.: *Storytelling*, Madrid: Península, 2008.

como a unha hiperprodución manipuladora no campo do simbólico.

Danilo Martuccelli e François de Singly, sociólogos da Universidade Lille-III e da Universidade París-Descartes, tamén observaron —na súa achega *O estado do mundo. Anuario económico xeopolítico mundial 2009*— esta relevancia da narratividade no mundo actual:

Esa volta ao relato non pode senón intrigar aos sociólogos. Por que ese método? Dúas explicacións subxacen ao fenómeno: a unificación que ofrece a narración fronte á dispersión e á aparencia de absurdo dos feitos; a visión do mundo a escala individual, que permite que un teña a impresión de dominar (polo menos até certo punto) o universo que o rodea. Efectivamente, tales relatos facilitan á vez o traballo de identificación e a comprensión de fenómenos complexos, ao permitírmonos que cada un de nós nos insiramos na historia (e até de convertérmonos nos seus protagonistas)⁶⁸.

Pero na realidade isto non é tan novo. En *A argumentación hoxe. Encontro entre perspectivas teóricas*⁶⁹, Oswald Ducrot lembra que para a retórica tradicional:

a persuasión esixe que un non só ofrezas razóns, o que constituiría o *logos*, senón que tamén logres desenvolver no auditorio o verdadeiro desexo de crer (é dicir, o *pathos*) e aínda a confianza no orador, que debe mostrarse como alguén fiable, serio e benintencionado. O orador, debe, pois, ofrecer no seu discurso unha imaxe favorable de si mesmo, o que na retórica clásica se corresponde co *ethos*.

Vemos, por tanto, que a énfase nos elementos menos vinculados coa razón viría formando parte das artes comunicativas desde tempo inmemorial. Porén, o que defende Oswald Ducrot —e tamén algún

68 *Op. Cit.*

69 DOURY, M. e MOIRAND, S. (Eds.): *La argumentación hoy. Encuentro entre perspectivas teóricas*, Barcelona: Montesinos, 2004.

outro autor incluído no citado libro— sobre a retórica contemporánea vai alén disto: do que se trata é de cuestionar o «caracter racional da argumentación discursiva», pondo mesmo en dúbida «a propia noción dun *logos* discursivo que se manifesta a través de cadeas argumentativas», sendo así que «este *logos*, que se manifesta por medio de cadeas argumentativas, precisaría, dada a súa insuficiente eficacia, do concurso de factores irracionais, o *ethos* e o *pathos*». De ser certo o que di este profesor da École des Hautes Études en Sciences Sociales é lóxico que a narración se erixa neste s. XXI —o mesmo que na antiga Grecia dos grandes mitos— o mellor xeito de contar a experiencia humana.

Danilo Martuccelli e François de Singly sinalan, neste sentido, que:

antes de denunciar os perigos que entraña a sedución destes relatos, nos cales é posible ver a desaparición de todo razoamento racional, máis vale comprender o interese cada vez maior que suscita. Esta cuñaxe do mundo vai da man cunha evolución das industrias culturais e está alimentado pola multiplicación dos novos soportes de comunicación. Tamén dá testemuño da vontade individual de comprender o mundo por medio dunha trama que lles conceda un lugar privilexiado.

Na mesma liña deixa Christian Salmon unha porta aberta á esperanza cando aventura que «o auxe do *storytelling* non anuncia obrigatoriamente o triunfo dunha nova era orwelliana», se ben advirte de que «a través da intimación aos relatos lanzada por todas as instancias de poder, asistimos de facto á emerxencia dunha nova orde narrativa».

Sexa como for, o que aparece como necesario é pensarmos desde abaixo (e aquí teño que dicir que continúo a considerar á maior parte do BNG como integrante deste «abaixo») a maneira de recuperarmos a voz —a «contranarración» que «desenfoca» as historias do poder; pois por máis que a Razón, o *logos*, estea do noso lado, non se pode negar que Christian Salmon acerta no albo cando resume

o contido do seu libro dicindo unha grande verdade: «O imperio confiscou o relato».

14/2/2009

Consumo consciente e Israel

Para Gramsci, crise é o que ocorre cando o vello non morre e o novo non dá nacido. En tempos de superestruturas inoperantes, estados-nación en declive e sistemas de partidos esclerotizados onde a palabra «democracia» é un adorno retórico, cando o *homo consumens* gañou por K.O. ao *homo politicus*, só se enxerga, polo menos até que houber parto, unha vía practicable para recobramos as rendas da *res publica*: facer do consumo unha cuestión ética central. E é que só identificándonos até o extremo co rol que nos adxudican contrarrestaremos a súa influencia. Se comprar na *polis* é máis importante que dirixila; ou mellor, se comprar na *polis* é dirixir a *polis*, politicemos as compras. Falemos a súa lingua até os confundirmos. Usemos a súa propia forza para os tombarmos. Como judokas.

O persoal é político e nada é tan persoal como a cesta da compra. A democracia directa de supermercado é a utopía accesible a todas e todos. O medo que espallou a quebra financeira entre a cidadanía do norte provocou a contracción do consumo. Os nosos dirixentes dan volta agora ao miolo para conseguiren que volvamos gastar. Como as bicicletas, o capitalismo precisa movemento para non caer —a pirámide de Madoff non era a excepción do sistema senón a pedra angular do seu funcionamento.

Linlle a Naomi Klein algo que me lembrou as desesperadas palabras de Mustafa Bargouti: «O mundo aínda non é consciente de que o que está a acontecer en Palestina é outro *apartheid*». Dicia Klein que «a mellor estratexia para pór fin á cada vez máis sanguenta ocupación é tornar Israel en obxectivo do tipo de movemento mundial que puxo —van aló vinte anos— fin ao *apartheid* en Sudáfrica». Que estratexia? Nin máis nin menos que o boicot comercial. Eis un camiño, mentres non houber outros, para non se repetiren

atrocidades como a de Gaza: coller vimbios vellos para facer cestos novos.

25/2/2009

O mito do consenso e o goberno

No impresionante *O reino e a gloria. Por unha xenealoxía teolóxica da economía e do goberno*⁷⁰, Giorgio Agamben rastrea, nunha morea de textos dos primeiros anos do Cristianismo e do Medievo, as orixes dunha dualidade inserida na propia teoloxía cristiá entre o aspecto político (encarnado na figura do deus creador, soberano e transcendente) e o aspecto económico (no sentido que tiña o termo grego *oekonomia* de goberno ou orde inmanente) encarnado na figura de Cristo. Este desdoblamento orixinario foi a resposta dada pola teoloxía cristiá á contradición que representaba a existencia dun mundo que, sendo creado por un ente omnipotente e benévolo, tamén resultaba cruel e inxusto. Se os gnósticos resolveran este problema coa figura do deus benévolo pero distante e do demiurgo malvado e presente, a tradición cristiá recorrería ao misterio trinitario para resolver o conflito. A aplicación á política desta dualidade daría lugar á estrutura do que Kantorowicz chamaba «o duplo corpo do rei» en que atopamos, por unha banda, o rei (*auctoritas*, ser) que reina pero non goberna e, por outra, o goberno (*potestas*, praxe) que administra. Precisamente esta aplicación á política é o máis sorprendente do estudo de Agamben. O autor quere demostrar que boa parte dos paradigmas que hoxe forman parte do legado político occidental non son máis que ideas teolóxicas secularizadas. Así, na análise do concepto cristián de *gloria* (a deus), Agamben extrae a conclusión de que a *aclamatio*, esa actividade constante do crente tendente a recoñecer a gloria divina, non é, como se poida supor, a expresión da necesidade de deus dun crente desamparado, senón unha necesi-

⁷⁰ AGAMBEN, G.: *El reino y la gloria. Por una genealogía de la economía y el gobierno*, Valencia: Pretextos, 2008.

sidade do propio deus, un deus que en principio é autosuficiente, pero que só cando é aclamado, só cando ve recoñecida a súa gloria, logra cobrar existencia. Partindo desta idea, Agamben sostén que co poder político sucede outro tanto. O poder precisa a *aclamatio* que o recoñeza en cada acto litúrxico pois sen esta incesante actividade de recoñecemento o poder esvaece. Avanzando no razoamento, Agamben conxuga a frase de Carl Schmidt «A opinión pública é a forma moderna da aclamación» coa idea da *sociedade do espectáculo* de Guy Debord para producir unha síntese que describa o que son hoxe as democracias liberais:

A democracia moderna contemporánea é unha democracia integramente fundada sobre a gloria, é dicir, sobre a eficacia da aclamación, multiplicada e diseminada polos media para alén de todo o imaxinable (que o termo grego *doxa* sexa o mesmo que designa hoxe á opinión pública é, deste punto de vista, máis ca unha coincidencia).

Lin en *El País* un artigo⁷¹ de Antón Baamonde onde se afirmaba que, vista a puxanza do PP nos inquéritos preelectorais, todo indica que a maior eiva do bipartito nestes catro anos de mandato foi esquecer a vella idea gramsciana de *hexemonía* e a moderna idea lakoffiana de dominio dos *frames*, permitindo que sexan outros os que definan a *doxa* imperante. Chamando as cousas polo seu nome, isto significa que o bipartito aínda depende, como ben explica Manuel Mera nun artigo moi agambianamente titulado «A voz do poder»⁷² —en referencia obviamente a *La Voz de Galicia*—, duns medios de comunicación que continúan a adorar (e habería que se preguntar por que se continuou coa política de axudas a estes mesmos medios) a outro deus. É nesta opinión pública creada por estes media que adoran os seus propios deuses en que se funda a vaporosa abstracción do «con-

71 Accesible en : http://www.elpais.com/articulo/Galicia/acabaron/bromas/elpepuespgal/20090224elpgal_6/Tes (última consulta 21.11.09).

72 Accesible en http://www.gznacion.com/web/opinion_articulo.php?id_artic=655 (última consulta 21.11.09).

senso» que impera nas democracias liberais. Permitir, por tanto, que sexan estes medios os que definan que cousas poden entrar dentro deste consenso é permitir que sexan estes medios os que decidan o que é posible e o que é imposible na nosa democracia.

Di Agamben no anexo dedicado á sobrevivencia da teoloxía política en Rousseau que:

O equívoco consistente en concibir o goberno como poder executivo (do poder lexislativo) é un dos erros máis cargados de consecuencias na historia do pensamento político occidental. E deu lugar a que a reflexión política moderna se perda detrás de abstraccións e mitoloxemas vacuos como a lei, a vontade xeral e a soberanía popular, deixando sen tratamento precisamente o problema político decisivo en calquera sentido. (...) O verdadeiro problema, o arcano central da política, non é a soberanía senón o goberno, non é Deus senón o anxo, non é o rei senón o ministro, non é a lei senón a policía; en definitiva, a máquina gobernamental que todos eles forman e manteñen en movemento.

Porque quizá o maior problema do bipartito (outra cuestión sería analizar que parte de responsabilidade ten cada un dos dous partidos) foi estar demasiado pendente dos consensos, as vontades xerais abstractas ou as leis mitificadas (como non pensar no apelo á sacrosanta Constitución no debate estatuario) e non se ter dedicado máis á única cousa para a que foron postos aí: destruír o vello, construír o novo, mudar o que houber que mudar, transformar, actuar, gobernar.

4/3/2009

Pensamentos desde a catacumba

Lin nalgún xornal, entre toda a avalancha de manchetes vomitadas após as eleccións autonómicas, que o voto ao BNG retrocedera a porcentaxes de 1989. Que os resultados de 2009 se asemellen aos do ano

en que caeu o muro de Berlín non debe facer pensar que, efectivamente, estamos na fin da historia onde só a pos-política é posible. Perante a crise económica que se aveciña (ou que xa está canda nós), regresan termos que parecían esquecidos: intervención, nacionalización, keynesianismo, proteccionismo. Por que non haberíamos de facer retornar tamén un auténtico discurso de esquerdas emancipador? En Francia, o novo Partido Anticapitalista de Besancenot xa o está a facer e outro tanto acontece coa Die Linke alemá. Por que non aproveitar este revés para virar de estratexia?

Conta con graza Slavoj Žižek no seu *O espectro segue a rolar. Actualidade do manifesto comunista*⁷³:

Na súa brillante análise sobre a confusión política da Revolución Francesa de 1848 Marx salientou a paradoxal situación do Partido da Orde no goberno: era a coalición de dúas ás monárquicas (borbónicas e orleanistas); así, como os dous partidos non eran capaces por definición, de atopar un común denominador ao nivel do monarquismo (non se pode ser monárquico en xeral, débese apoiar unha determinada casa real), a única maneira de se uniren os dous era baixo bandeira do «reino anónimo da república»: o único xeito de ser en xeral monárquico é ser republicano.

A conclusión semellante deberon chegar as dúas principais pólas que se reivindicán a esquerda na Galiza: posto que cada un entende a súa praxe de goberno dun xeito diferente — social-liberais españoлисты uns, digamos que socialdemócratas galegos os outros— a única maneira de se uniren era *baixo a bandeira do reino anónimo da xestión institucional*. O reino, hai que o dicir, onde mellor se move o PP. É preciso preguntármonos pois se a coalición destas dúas forzas non estará para sempre abocada ao fracaso. Se unha delas decidise aplicar de maneira sincera a súa política, as bases da outra remexeríanse. E

⁷³ ŽIŽEK, S.: *O espectro segue a rolar. Actualidade do manifesto comunista*, Satiago de Compostela: Laiovento, 2004.

viceversa. Todo parece indicar que haberá un longo divorcio entre ambas as dúas pólas e se cadra non é mala cousa que o houber. É previsible que o PSdeG escore a posicións máis conservadoras e españolistas e é previsible que o BNG... ben, no BNG, tal como están as cousas, neste momento todo é imprevisible. O único claro é que Francia é hoxe unha república e a Galiza un País Popular.

Tamén sobre eses mesmos anos do Segundo Imperio que lembraba Žižek, período que vai da Revolución de 1848, pasando polo goberno do emperador Luís Napoleón até o estourido da Comuna en 1871, ocúpase o interesante libro de David Harvey *París, capital da modernidade*⁷⁴. Neste traballo o xeógrafo inglés mostra como, a través dunha «destrución creativa» do vello París, os excedentes acumulados de capital foron investidos, neses mediados do s. XIX, na gran renovación urbanística emprendida polo barón Haussmann, o protexido do emperador. A analogía co noso tempo de burbullas inmobiliarias é clara. E en relación a isto pregúntome eu se non serán aqueles anos do *boom* inmobiliario, das hipotecas regaladas e do traballo precario en abundancia propio do aznarato, o que estrañan moitos do proletariado e da clases medias urbanas que apostaron por Núñez Feijoo. Como lidará coa crise unha dereita que xa non pode basear as súas políticas económicas nestas miraxes?

Pero continuemos con París. Naquela época a capital gala transformouse na inmensa e grandilocuente urbe que é hoxe, e tamén arrinca nese momento histórico o auxe da burguesía urbana en detrimento do artesanato e da aristocracia rendista así como a formación de grandes bolsas de pobreza en forma dun proletariado sempre disposto á insurrección. Para mostrar como era o París da época, Harvey válese dos escritores naturalistas franceses, con especial atención a Balzac. Este, o mesmo que faría no noso país tempo despois un Otero Pedrayo,

dirixíase esencialmente á aristocracia como fonte de liderado. Os seus deberes e obrigacións estaban claras. «Aqueles que desexen

74 HARVEY, D.: *París, capital de la modernidad*, Madrid: Akal, 2008.

manterse á cabeza dun país deben ser sempre merecedores de dirixilo; deben formar o seu corpo e a súa alma para poder controlar a actividade das súas mans». Non obstante, trátase dunha aristocracia moderna, que debe xurdir agora e entender que «a arte, a ciencia e a riqueza, forman o triángulo social dentro do cal se inscribe o escudo do poder».

E porén, os que acabaron levando as rendas do país foron os especuladores que non tiñan máis relixión que a dos cartos. A visión da aristocracia devecida por Balzac acabou, como di Harvey, no «lugar común do utopismo bucólico». A de Pedrayo tampouco foi moito máis alá disto, e salvo na repentina toma de consciencia de Adrián Solovio cando testemuña a emoción dun agonizante Don Bernaldo ante o mapa da Galiza, imaxinada en *Arredor de si* polo escritor ourensán, todo esforzo por crer (crear) nunha burguesía nacional ilustrada desembocou na melancolía. Por que a estas alturas o nacionalismo galego continuou empeñado nesa tarefa é un misterio.

Nun par de conferencias de Alain Badiou que se poden descargar na rede⁷⁵, o filósofo francés aproxímase á política partindo de tres conceptos: o *movemento*, o *Estado* e o *partido*. Se no século XIX (por exemplo na citada Revolución de 1848 ou na Comuna) o que caracterizaba á política que apostaba pola «hipótese comunista», era a súa natureza amorfa e insurreccional; a política do século XX foi, por antonomasia, partidaria. Os partidos, sexan estes partidos representativos ou revolucionarios, foron, no século pasado, os suxeitos políticos de mudanza. Os mediadores entre o movemento e o Estado. Aínda está por saberse cal será a forma da política no século XXI, visto que os partidos revolucionarios remataron sendo maquinarias da auto-destrución e os partidos representativos están a ser as maquinarias da decepción. Pero, se cadra, neste século XXI de aparencia decimonónica, os movementos e o seu especial sentido do espazo e do tempo serán os que marquen a dirección. E non é, o dos movementos, o

75 Accesible en http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=631 (última consulta 21.11.09).

espazo da suxeición ao partido senón o da suxeición do partido ao movemento, non o tempo absurdo das eleccións e da publicidade senón o outro, o da lentitude do traballo de base e da organización da sociedade necesario para lle perder o medo a exercer de vez, cando se obtiver, o poder.

En *A cámara clara. Reflexión sobre a fotografía*⁷⁶, Roland Barthes di que a fotografía «reproduce até o infinito o que tivo lugar unha única vez; repite mecanicamente o que nunca máis poderá repetirse existencialmente». No 2005 o proceso electoral tamén deixou a súa fotografía. E todos esquecemos o que di Barthes: que aquela foto fixa non era máis que un estado de cousas que só habería de ter lugar unha única vez. Aquelas eleccións deixaron unha imaxe estática, pero durante todo este tempo a sociedade galega non deixou de se mover. O domingo pasado outro proceso electoral tirou a súa foto e revelou que a procura dese inaprensible centro galeguista fracasou. Que o lóstrego do flash non nos impida caer no desánimo. Detrás dos votos en branco, das que ficaron na casa e das que optaron por outras opcións até mellor ocasión, hai tamén persoas que non deixan de se mover. Agora é preciso resistir e prepararse para dar desde a esquerda unha esperanza para todos os que máis cedo que tarde comezarán a sofrer as consecuencias das políticas neoliberais que vemos afundirse. As mesmas políticas neoliberais que tamén sempre defendeu ese Partido Popular polo que milleiros de persoas na Galiza votaron en masa.

⁷⁶ BARTHES, R.: *A cámara clara. Reflexión sobre a fotografía*, Santiago de Compostela: Laiovento, 2003.

8/3/2009

Slumdog Millionaire e a retórica do corpo

Carl Schmidt definía o «soberano» como aquel que decide sobre o estado de excepción e Foucault definía a «biopolítica» coma o paso do estado territorial ao estado da poboación. Cando o poder practica a excepción como regra (Guantánamo, guerra de Iraq, explotación dos sen papeis, ilegalización de partidos políticos) e os excluídos constitúen un exército de corpos sen dereitos, pura vida (natureza) sen existencia política (cultura), Auschwitz tórnase en paradigma.

Destas dúas fontes (excepción e biopolítica) bebeu Giorgio Agamben para se achegar en *Homo sacer. O poder soberano e a núa vida*⁷⁷, a esta figura do dereito romano primitivo: o ser humano convertido en pura carne sufrinte, en animal sen identidade apartado do ordenamento legal e cuxa eliminación non está penada. E se houber no planeta un lugar onde a figura do *homo sacer* pode ser percibida con total nitidez ese é a India.

Slumdog Millionaire (Danny Boyle-Loveleen Tandan, 2008) — un auténtico produto da globalización onde o guión de cuño hollywoodense (rapaz atopa rapaza, rapaz perde rapaza e rapaz reencontra rapaza) cinxe uns bastidores brutais de masas miserables, crecemento económico salvaxe e inxusto, alta tecnoloxía e *mass media* convivindo en desconexa e heteroxénea mestura— espectaculariza, sazónándoa con espírito Bollywood, a vida deses seres humanos sagrados (intocables) que poboan por milleiros as atestadas urbes daquel país.

Amal Malik e o seu irmán non teñen outra expectativa na vida que se ocupar da súa manutención diaria a base de percorreren os vertedoiros de Mumbay. A violencia continua contra os corpos destes pequenos *homo sacer* é elevada á enésima potencia na rede de secuestradores que mutila os nenos para aumentar os beneficios do seu traballo coma esmoleiros. Cando non hai suxeito transcendente toda a violencia recae na materia. A amputación das pernas e dos ollos de

77 AGAMBEN, G.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pretextos, 2003.

quen non é considerado plenamente humano é unha práctica bestial mais axustada á lóxica.

Se *No Logo* de Naomi Klein é considerado un fito referencial da resistencia á globalización, a subtracción do logos, o *No Logos* (do grego «razón, palabra, pensamento»), podería ser considerado o a priori aplicado ás masas polo novo totalitarismo democrático global. O ser humano carne é un ser desposuído da palabra (como o silencio de 500 anos que denuncian as comunidades indíxenas andinas), é un ser condenado ao mutismo, sen entidade cultural, pura inmanencia. De aí que no filme de Boyle-Tandan, o presentador de televisión (auténtico soberano caprichoso) desconfíe cando o mozo Malik vai acertando todas as preguntas do concurso *Quen quere ser millonario?* Se ao ser humano carne non se lle presupón cultura ningunha, a policía debe desenmascarar a trampa. O interrogatorio na comisaría é o lugar onde Malik irá xustificando cada unha das respostas acertadas e onde demostrará que todas elas forman parte indisoluble da súa propia vida. A sabedoría do *homo sacer* non é a do libro e a escola. Coñecemento e vida forman nel un todo.

«A India é o centro do mundo», di o irmán de Malik, agora gardacostas a soldo, perante unha vista de grandes edificios en construción (tamén a construción é o motor do capital na India) e neste centro-periferia do mundo é onde mellor observamos as consecuencias extremas do modelo: os suicidios masivos de labregos arruinados polas agro-industrias é o discurso dos mudos. A autolesión, a elocuencia.

Pero *Slumdog Millionaire* prefire outros discursos. A ninguén pode estrañar que unha das máximas contribucións do cinema indio ao mundo sexan as alambicadas coreografías de masas sen individualidade. Para os que non teñen voz, o baile é disertación e vía de escape.

Cun destes discursos apolíticos do corpo-que-danza baixan os créditos de *Slumdog Millionaire*, como se todo o que se mostrou previamente só pretendese crear unha certa estética fílmica do terceiro-mundismo global. Unha narración, en definitiva, tendente a facer normal, asimilable, a existencia —nas cada vez máis frecuentes illas de exclusión— da *núa vida* estudada por Agamben.

14/3/2009

A Terceira Vía e os elefantes

Nun bo artigo que asina Armando Fernández Steinko no *Viejo Topo* de xaneiro titulado «Neoliberalismo: auxe e miseria dunha lámpada maravillosa»⁷⁸, explícase de maneira clara e comprensible isto que se chama a «financiarización da economía» e que, segundo o autor, tería o seu punto de partida na teima dos gobernos de Reagan e Thatcher en lograr reducir a participación dos salarios na renda dos seus respectivos países de tal xeito que o capital dependese cada vez menos do traballo. O outro gran campión na financiarización da economía foi a España de Felipe González. Como a ninguén que analice cun mínimo senso crítico a función histórica do Partido Socialista Español como desmantelador ideolóxico da esquerda estatal pode sorprenden.

A transición deixou intacto o funcionamento das empresas españolas, prorrogando un modelo produtivo escasamente innovador, marcadamente autocrático e cunha alta densidade de tarefas-mans incapaces de arrostrar as reconversións que tocaban. Por outro lado, a situación política obrigaba aos gobernos de Felipe González a crear un Estado de Benestar de tipo occidental: era preciso facer escolas, hospitais, sumidoiros, era preciso montar novas administracións centrais, autonómicas e municipais. Pero todo isto custa moito diñeiro. Como pagalo cando non se conta cun sistema produtivo á altura? En vez de intervir na substancia empresarial —pública e privada— do país, o centro-esquerda optou polo menos comprometido: facer que o aforro do resto do mundo, canalizado a través do sistema financeiro internacional, pagara o novo Estado do Benestar. Aquí, na financiarización da economía, converxen os tres países aínda cando as súas situacións políticas fosen distintas, tres países que encabezaron a difusión do neoliberalismo polo mundo.

⁷⁸ FERNÁNDEZ STEINKO, A.: «Neoliberalismo: auge y miseria de una lámpara maravillosa», *El viejo topo*, 253, 2009.

Así, en vez de financiar o Estado do Benestar español, dinos Steinko, Inglaterra, EUA e Alemaña presionaron para que o Estado español permanecese na OTAN. Os anos gloriosos dos lucros millonarios en bolsa e dos tipos de xuro polo chan durante os 90, onde a receita consistía en permitir que os ricos fosen aínda máis ricos para que o seu consumo de bens de luxo propiciase a creación de postos de traballo precarios, foron, a dicir do autor, o segundo capítulo desta progresiva marxinación dos salarios no PIB. É a época das privatizacións de Telefónica, Repsol, Endesa, Iberia e do florecemento, por exemplo, no noso país, dos estaleiros de embarcacións de recreo Rodman Poliships que agora, cando a lámpada marabillosa deixa de obrar milagres, están a ser despeçados. O último capítulo ten por protagonista a especulación no sector da construción, onde, novamente, se consegue que a clase traballadora poida gastar sen que os salarios se toquen. Aquí nace a chamada «burbulla inmobiliaria» que habería de crecer desorbitadamente durante os gobernos de Aznar e cuxo estalido trae agora de cabeza ao goberno de ZP.

Pódese afirmar, xa que logo, que o Partido Socialista Obrero Español, foi, no que toca á evolución da esquerda mundial, e moito antes de que o socialismo real se esborrallase, un auténtico avanzado diso que anos despois se denominaría a Terceira Vía, isto é, a renuncia definitiva, cando non a colaboración entusiasta, a toda transformación profunda das políticas económicas.

Con frecuencia véñenme á cabeza unhas palabras pronunciadas polo dramaturgo Alfonso Sastre na televisión (cando aínda era posible ver a Sastre na televisión) sobre a estrañeza que xeraba nalgúns o feito de un madrileño coma el non só decidir mudar a súa residencia ao País Vasco senón tamén implicarse politicamente apoiando á esquerda abertzale. E explicábase Sastre —fronte aos sorprendidos— que nesa terra achara unha esquerda libre das peaxes ideolóxicas que impuxera a transición, unha esquerda por tanto, moito máis fiel ao espírito da loita antifranquista. E é que se a transición significou a renuncia da esquerda á economía, non menos grave sería para o seu futuro, o rexeitamento á memoria da República e á cultura da resis-

tencia antifascista, baseadas ambas, nunha alianza entre a esquerda española e os movementos nacionalistas das periferias fronte a un réxime reaccionario e ilexítimo.

É partindo desta dupla dimisión emprendida por este PSOE financeiro e xacobino que se explican figuras como a de Méndez Romeu, a un tempo refractario a toda protección para a lingua galega —aliñándose e amparando ideoloxicamente ao máis reseso do franquismo— e igualmente ansioso por periclitara toda relación cos nacionalistas que supoña unha alternativa ao PP. Na mesma liña de oposición aos nacionalistas cómpre ver o manifesto *Sumando ideas*⁷⁹ publicado por un grupo de militantes mozos do PSdeG onde, canda o rexeitamento da resesa imposición lingüística, demándase unha maior horizontalidade e participación da militancia na organización así coma un relevo xeracional. A respecto disto é rechamante, e mesmo constitúe un bo resumo da esencia socialdemócrata, que estes militantes asuman, por unha banda os postulados ideolóxicos do PP, véxase imposición lingüística, e, pola outra, non disimulen a súa quezenza polo modelo organizativo, moito máis participativo, do BNG; un caso ben curioso de envexa esquizofrénica. Reclaman estes militantes que o PSdeG debe aspirar a se converter na forza referencial da esquerda na Galiza. Confundindo os desexos coa realidade, estes mozos socialistas son incapaces de interiorizar, por un lado, que o centralismo do seu partido actuará sempre coma unha rémora nas súas pretensións de gañar os sectores da esquerda con máis consciencia histórica e, polo outro, que para un partido poder ser a referencia da esquerda, primeiro precisa (e a historia da relación do PSOE coa economía é elocuente de máis a este respecto) ser efectivamente de esquerdas.

O mesmo que os abertzales no País Vasco, pero sen as inxustizas que moitas veces xera a violencia polo medio, o BNG era na Galiza a expresión dunha base social que non desexaba saír co rabo entre as pernas perante o gran proceso de lobotomización xeral que estaba

79 Accesible en <http://sumandoideas.net/> (última consulta 21.11.09).

a supor a transición. Nin aceptaba a entrada na OTAN, nin a Constitución española, nin o monarca, nin a bandeira franquista, nin, por suposto, as leis de punto final para os antigos colaboradores do réxime. Foi con esta forza moral que a fronte subiu coma escuma nos sucesivos procesos electorais até polo menos o ano 1997. Superada con lucidez aquela primeira queda do muro de Berlín que, para a historia do Estado español, foi o proceso de transición á democracia —onde xa se albiscan todas as renuncias que a esquerda europea comezaría a emprender a partir do ano 1989— parece como se no Bloque dos últimos anos rebrotase unha doenza (a da Terceira Vía) que pensamos fora driblada con éxito moitos lustros atrás. As voces que xa se están a escoitar desde certos ámbitos da fronte, despois do desastre electoral das autonómicas do 2009 —tendentes a se *aggiornar* no cultural, até o punto de renunciar mesmo á coherencia en materia lingüística e tamén no económico, até o punto de descualificar como «ultraminoritaria na sociedade galega» toda tentativa de adoptar un programa verdadeiramente transformador— así o testemuñan.

E, no entanto, a Terceira Vía é un fiasco. A crise económica actual demostra que toda tentativa por administrar o capitalismo é o camiño máis rápido de ser administrado polo capitalismo. A flexibilidade ideolóxica mostrada pola esquerda xestora oficial en toda Europa, lonxe de impedir a fereza da crise, contribuíu ao seu agravamento. O progresivo divorcio entre esta esquerda e os sectores máis desfavorecidos da poboación por causa do interclasmismo mesmo axudou a que discursos populistas e demagogos de personaxes histriónicos coma Berlusconi, Le Pen ou Jiménez Losantos callasen nas masas populares. Na mesma Alemaña que viu nacer a socialdemocracia, unha gran coalición entre socialistas e conservadores permitiu pór nomes e caras ao que xa flotaba no ambiente: a indiferenciación ideolóxica de todo bipartidismo. A coalición de facto entre PSOE e PP no País Vasco, despois dunhas eleccións onde o aparello xudicial foi utilizado coma unha arma electoral máis, pode ser a antesala da importación do modelo alemán a todos os ámbitos da vida política española. Aproveitar o enorme baleiro que con probabilidade deixará este matrimonio entre os dous grandes partidos estatais defenden-

do un proxecto que asuma e presuma sen complexos da súa tradición esgazada —primeiro coa transición española, despois coa queda do muro de Berlín— debería ser a tarefa que nos ocupase. A experiencia de Die Linke —un partido que, malia contar nas súas fileiras con elementos do SED gobernante na fracasada República Democrática da Alemaña, é parte desa nova esquerda desexosa de construír unha alternativa ao capitalismo— pode servir de exemplo. Unha esquerda consciente dos seus erros pero que non se resigna á administración do existente. Unha esquerda que ao tempo que incorpora os novos discursos dos movementos sociais, do ecoloxismo, do altermundialismo, do feminismo, etc. non renuncia á súa tradición.

Porque do mesmo xeito —dinos George Lakoff⁸⁰— que ninguén ao que se lle pedira «Non penses nun elefante» conseguiu nunca pensar en algo distinto a un elefante, ninguén pensará en nada diferente á derrota da esquerda mentres todo o que teñamos para lle ofrecer sexa: «Estamos derrotados, pero non penses niso».

19/3/2009

Ecoloxía, humanismo e aborto

Recordei, despois de ver a última campaña antiabortista da Igrexa, as palabras pronunciadas por Vaclav Klaus —actual presidente da República Checa e negacionista confeso da mudanza climática— nunha presentación do seu libro *Planeta azul (Non verde)*. «Do que hai que salvar ao mundo —aseguraba o amigo de Aznar— é dos ecoloxistas»⁸¹. Parece que os bispos, cun movemento xadrecístico, pretendesen atacar a golpe de marketing dúas fronteas a un tempo. Por unha banda, a denuncia do aborto. Pola outra, a crítica implícita ao que xulgan excesos do proteccionismo ecolóxico.

Porén, hai no cristianismo unha característica que merece ser reivindicada: na relixión onde o Deus se fai home, o home —ser

⁸⁰ *Op. Cit.*

⁸¹ Accesible en <http://www.libertaddigital.com/sociedad/vaclav-klaus-salvemos-al-planeta-del-movimiento-ecologista-1276353657/> (última consulta 21.11.09).

consciente con capacidade para o libre albedrío, isto é, para discernir o ben do mal (para crear unha idea do ben e do mal, diríamos os non crentes)— é portador dunha dignidade diferente á do resto das criaturas que poboan a creación. Concordo con este estatuto diferenciado do home (e da muller) e son o primeiro en denunciar certas variantes do ecoloxismo que, aproveitando o antihumanismo imperante no sistema económico actual (e. g. «Protexamos os elefantes quenianos pero continuemos a explotar os quenianos»), encaixan sen friccións na lóxica do mercado até o punto de viraren un novo campo de negocios cheo de futuro (Al Gore encarnaría o espelido que mellor intuíu como tirar proveito desta corrente). Ora ben, cómpre delimitar claramente o que queremos dicir cando dicimos «ser humano». A campaña da Igrexa está baseada nunha manipulación fundamental. O que aparece canda o «lince-protexido-en-exceso» non é o obxecto do aborto. O que aparece, se cadra porque ninguén pode sentir empatía por un conxunto de células, é un neno xa nacido e formado. Para ser honesta, a campaña debería mostrar o minúsculo conglomerado orgánico que inicia a serie de pequenas fotografías da zona superior no mesmo plano en que se sitúa o felino, pero alén disto debería mostralo no seo dunha muller con rostro (non despersonalizada como na última das fotos pequenas) e corpo (pois o feto non crece na nada). Unha muller, esta si, nacida, perfectamente formada, consciente, posuidora dun proxecto vital e responsable dos seus actos.

Curiosamente, o propio cristianismo —mediante o sacramento do bautismo— dá a benvida á comunidade de crentes ao bebé moito tempo despois deste nacer. O bautismo representaría o rito polo que a mera carne impura —e é preciso lembrar que opinión ten o dualismo cristián da mera carne— se empapa, mediante a auga, de Cristo, isto é, do deus feito home. [«Porque aos que vos bautizaron en Cristo, vestíronvos de Cristo», *Carta aos Gálatas* de San Paulo 3:27]. Mediante o bautismo dáselle un nome á carne, é dicir, abandona esta o status de pura materia vivinte indiferenciada para se converter en individualidade, en portadora dunha identidade perante Deus. Así, acharíamos na propia concepción cristián unha diferenciación entre a

vida, entendida como simple materia, e a vida plena, entendida como transcendencia. Algo semellante, ocórreseme, á noción política de *cidadanía* na antiga Grecia, onde só os que cumprían certas características eran dignos de tal título.

O paradoxal é que a mesma institución que sostén que un recém-nacido perfectamente formado non adquire o estatuto pleno de ser humano até se bautizar considera un asasinato extirpar do corpo dunha muller nacida e plenamente consciente un conxunto informe de células. Neste sentido é pertinente Slavoj Žižek cando observa que o universalismo de San Paulo en lugar de significar a superación das diferenzas entre xudeus e xentís en defensa dunha única idea de humanidade, implica que só aquel que sacrifique a súa identidade anterior a favor do cristianismo pode ser chamado verdadeiramente «humano»⁸².

Ao reducir a noción de *ser humano* a este conxunto de células, o que fai a Igrexa é sacralizar a pura vida, a mera carne, a materia, o que na persoa hai de simple animal. Xa que logo, a comparación entre a protección do feto e a protección do lince lonxe de ser indignante, como pretendía amosar a campaña da Igrexa é plenamente coherente: tanto nun caso coma no outro o que se protexe é a biodiversidade. Dedúcese así que a Igrexa, prescindindo da súa tradición humanista, opta por afondar na súa tradición biopolítica (formarían parte desta tradición, por exemplo, a prohibición de os curas teren familia) para gobernar —administrar— os seres humanos en tanto que simples animais, isto é, con criterios ecolóxicos. E se de algo cómpre salvar o mundo non é do ecoloxismo anticapitalista, que tanto detesta o ultraliberal Klaus, un pensamento que identifica o benestar do planeta co benestar das persoas, senón das biopolíticas ecolóxicas que institucións coma a Igrexa, entre outras, desexan aplicar aos seres humanos.

82 ŽIŽEK, S.: *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia: Pretextos, 2002.

Eleccións galegas e movementos sociais

Á vista dos resultados das últimas eleccións galegas puxéronse de manifesto, no que atinxe aos movementos sociais, algunhas cuestións dignas de análise:

1. Que a base social do PP, lonxe de responder unicamente ao estímulo do partido-poder, está fortemente ideoloxizada e vota ese partido con plena identificación e consciencia. Así, ao virarmos a ollada ao ano 2005 e ao reflexionarmos sobre as causas que propiciaran a derrota de Manuel Fraga, faise evidente que a incidencia de movementos sociais como Nunca Máis ou o xurdido como rexeitamento á guerra de Iraq, foi aínda máis decisiva, tanto para a mobilización da esquerda coma para o descrédito da figura do candidato da dereita diante do seu electorado (o que contribuíu á súa desmobilización), do que pensabamos.

2. Que o PP aprendeu a utilizar politicamente unha realidade na cal os partidos políticos (o da dereita incluído) sofren un forte déficit de credibilidade perante toda a sociedade. Déficit que é aínda máis acusado nos sectores de esquerda. E explícome: a dereita sabe que á hora de desacreditar os partidos de esquerda diante do seu propio electorado é pouco eficaz un ataque que parta do propio partido, sabe que o que cómpre é lanzar ataques desde lugares diferentes. E se isto acontece non é porque a xente votante de esquerdas rexeite as ofensivas da dereita por cuestións de desconfianza ideolóxica, senón porque a desconfianza é, desta volta, contra a política partidaria no seu conxunto. Así, importando unha estratexia que o Partido Republicano vén utilizando nos EUA desde a chamada Revolución Conservadora (dotarse dun tecido social cada vez máis amplo), a dereita española valeuse na campaña electoral de dous elementos xurdidos da sociedade civil (entendida esta ao xeito liberal): dous medios de comunicación (*ABC* e *La Voz*) e un colectivo cidadán (Galicia Bilingüe) protagonista dunha reivindicación sectorial moi sensible e,

por tanto, susceptible de actuar como metonimia de todo un feixe de demandas do electorado máis conservador.

3. Mentres todo isto acontecía na dereita, a esquerda actuou xustamente no sentido oposto. Ignorando que accederan ao goberno da man de dous potentes movementos sociais, os dous partidos coligados limitáronse a ocupar o poder co propósito de aumentaren os seus respectivos apoios electorais nos supostamente permeables sectores da poboación máis tépedos ideoloxicamente. Tentábase entender a influencia dos partidos en todos os recunchos da superestrutura estatal en lugar de fortalecer unha sociedade civil (esta si no sentido gramsciano) que se ocupase de construír unha hexemonía nacionalista e de esquerdas na sociedade galega.

4. Pero esta sociedade civil tiña vida propia. Se ben nun exercicio de honestidade debamos recoñecer que a celebración do primeiro Foro Social Galego foi moito máis sinxelo nesta conxuntura política do que o tería sido noutras circunstancias, a ninguén se lle escapa que o éxito na celebración deste evento bebeu en boa medida dun descontento palpable coa política realizada pola Xunta de Galiza. No mesmo sentido, a creación da rede Galiza Non Se Vende, un exitoso aglutinador de loitas dispersas e fragmentadas, así como a súa intensa actividade descentralizada personificou outro dos catalizadores polos que esta sociedade civil, que non se resignaba a actuar como corifeo do poder, canalizou as súas enerxías.

Se damos por bo o dito até agora, e concedemos que o *Nunca Máis* e o *Non á guerra* axudaron a concentrar o voto da esquerda en dous partidos (máis no PSOE ca no BNG) en detrimento do PP no 2005 e que a actuación de dous medios de comunicación perfectamente sincronizados coas estratexias da dereita e dun colectivo cidadán (convenientemente amplificado por eses mesmos medios de comunicación), contribuíron a concentrar no PP tanto o tradicional voto rural deste partido como un novo sector de voto urbano moi españolizado nas eleccións do 2009, así como que os propios erros do Bipartito

propiciaron que o voto nestas eleccións se fragmentase noutras opcións políticas (EU, Os Verdes, Terra Galega), na abstención ou no voto nulo, é claro que o tempo en que a política era couro exclusivo dos partidos políticos rematou.

Nunha recente visita a Vigo, o profesor na Facultade de Ciencias Políticas e Socioloxía da Universidade Complutense Jorge Verstryngge —personaxe co que tamén discrepo en máis dunha cuestión— recordou que nos «trinta gloriosos» anos da posguerra as democracias occidentais estableceran un pacto máis ou menos tácito cos Partidos Comunistas: estes renunciaban a gobernar a cambio de poderen desempeñar nas democracias liberais a senlleira figura do Tribunal.

Na antiga Roma —informou Verstryngge— alén do Senado (instancia encargada de legislar) existía un maxistrado chamado Tribunal que actuaba como mediador entre o propio Senado e mais a plebe. Era parte das súas atribucións pór veto ás resolucións do Senado e propor plebiscitos. Dos anos setenta en diante —continuou o profesor— a esquerda renunciou (na realidade el acusou aos partidos de esquerda de racismo coas clases baixas) ao seu rol de Tribunal, deixando así campo libre á dereita para impor a súa hexemonía cultural nas camadas sociais máis vulnerables.

O dito por Verstryngge corrobórase ao examinarmos o acontecido nas últimas eleccións galegas. Mentres que os partidos de esquerda (aos que desde que a Terceira Vía triunfa si se lles permite gobernar) consideraron prescindible fortalecer a figura do Tribunal en favor da do Senado. A dereita, non contenta con formar xa parte dos poderes fácticos, eríxese, na medida en que pode, como Tribunal da plebe no seu propio beneficio.

Pero, u-los movementos sociais? Seica non é este papel de Tribunal popular, agora que os Partidos Comunistas son cousa do pasado, o lugar que deben ocupar os movementos sociais?

Se a esquerda quere conter dalgunha maneira a potencia de espallamento que posúe o discurso da dereita na sociedade do espectáculo, ben faría en mudar de vez as súas estruturas. Se até agora o partido de inspiración leninista era a trabe mestra de todo o edificio organizativo, edificio onde os movementos sociais orbitaban ao

seu redor co único obxectivo de que este accedese ao poder, hoxe cómpre virar ás cousas. Para que cada tentativa fracasada de tomar o Senado non sexa percibido como unha derrota da esquerda de dimensións históricas é necesario ter uns movementos sociais (un Tribuno) politizados e ben musculados. Só facendo do Tribuno, e do sentido do tempo propio do Tribuno, a pedra angular da esquerda (a *auctoritas*), onde os partidos actúen coma simples instrumentos (*potestas*) conxunturais para tomarem o aparello do Estado, darase superado esta sensación de ansiedade que sofremos cada vez que a dereita —por máis escépticos que sexamos coa morna esquerda oficial— accede ao poder.

Porque se algo aprendemos destas eleccións galegas do 2009, e da nova luz que agora deitan sobre as eleccións do 2005, é que unicamente no seo da sociedade pode nacer unha corrente de fondo coa suficiente forza como para mudar de xeito significativo a vontade da propia sociedade.

5/4/2009

Realismo e realidade

É de noite. Nun primeiro plano un individuo ataviado cun casco de moto dispara, de costas a nós, tiros ao aire. No fondo, á dereita, un enorme lume calcina varios vehículos amoreados. No mesmo segundo plano, un grupo de rapaces guinda, para aumentaren o tamaño da barricada, obxectos ao lume. Os sons de carreiras, berros, pedradas, sirenas e ferros, convídanos a pensar que alén da escena case fixa en que se recrea a cámara, hai toda unha cidade posta patas para o ar.

O propio director de *Les amants réguliers* (Philippe Garrel, 2005), nunha conferencia impartida en Barcelona, explicaba o seu interese por que o son —entendido como son ambiente e non como diálogo de actores— xogase un papel tan importante (ou máis) que o xogado polas imaxes. É apelando a este protagonismo do son que o autor se pode permitir o estatismo das imaxes. Apenas uns poucos figurantes, un lume inmenso e un reducido continxente de policía da época

conseguen —pois os espectadores facemos todo o traballo de imaxinar o que non aparece— actuar como símbolo metonímico daquelas xornadas revolucionarias que envolveron multitudes.

Na mesma conferencia, o director confesa a súa motivación para rodar un filme sobre o Maio do 68. Ocorréuselle un día buscar na enciclopedia utilizada polo seu fillo de vinte anos as palabras «historia» e «Francia», comproba con estupor que do ano 67 saltábase ao 69 como se no medio non acontecera nada. Así, a modo de reacción á selectividade da historia oficial, o autor emprende a tarefa de deixar constancia da súa experiencia persoal durante aquel ano.

Aproximadamente na mesma altura —de feito Garrel pediulle emprastado vestiario para o seu filme— outro director sentía idéntica necesidade de contar ás novas xeracións o significado dos acontecementos do 68. Se Garrel (quizá pretendendo todo o contrario) mostra a parcialidade implícita de todo aquel mesturado de máis nos feitos así como a incapacidade de dotar de significado transcendente ao que é vivido con excesiva cotidianidade, Bernardo Bertolucci opta en *The dreamers* (2003) por unha narrativa máis comercial, explota unha estética sesentaoitescas creada e delimitada con posterioridade aos feitos e decide recrear certo espírito xeracional en que a escolma da música que integra a banda sonora é a mellor proba.

Se na escolla formal de Garrel para contar a vida dese grupo de mozos entregados á arte, á revolución e ao opio, hai tamén momentos para o aborrecimento, o absurdo, o simple pasar do tempo ou as accións fisiolóxicas máis insignificantes e se a lentitude da narración, o estatismo das imaxes, os silencios e mesmo a propia extensión do filme actúan coma o marco formal necesario para narrar con veracidade unhas xornadas que devirían en históricas co cru realismo do que decide explicalas desde dentro, a achega de Bertolucci a un 68 esencializado, estetizado e explicado como unha totalidade xa conformada desde o noso presente e non como un outro presente que retornase, sempre aberto, desde o pasado, móvese exactamente no sentido contrario.

Pero se resolvémosos xulgar a capacidade de cadanseu filme para ensinar ás novas xeracións o significado histórico do acontecido no

68 e a mudanza cultural que provocou, é paradoxal pensar que, con toda probabilidade, o filme de Bertolucci —menos realista a forza de menos autobiográfico— fose finalmente máis eficaz.

O filme de Garrel ten o valor do testemuño en primeira persoa. Para este narrador consciente da súa parcialidade, as revoltas do Barrio Latino son un home con casco a disparar, coches a arder e un pequeno grupo de rapaces a alimentar o lume. Pero para que nós-espectadores sexamos quen de encher de contido os sons cos que Garrel pretende suxerirnos todo o que non vemos, é necesario que contemos previamente cunha idea do todo, cunha idea da extensión e profundidade das revoltas, así como coas imaxes en que aquelas revoltas se materializaron. Neste sentido, o filme de Garrel pode que sexa menos obvio que o de Bertolucci pero, a diferenza do filme do italiano, é menos autónomo.

O que subxace a todo o dito, e o que en definitiva pretendo resaltar, é a escorregadiza sensación de que na arte, sobre todo, cando falamos do significado de determinados feitos históricos, non sempre maior realismo equivale a maior aproximación á realidade.

10/4/2009

Variacións sobre a democracia (I)

Dun artigo titulado «As tradicións da esquerda e os seus problemas actuais»⁸³, escrito con vocación de revisión histórica pero tamén de análise do que Joan Subirats —catedrático de Ciencia Política— xulga como os principais desafíos aos cales se enfronta a esquerda, quixera salientar dúas pinceladas que me interesaron na medida en que son representativas dunha certa toma de postura ante dilemas actuais. No apartado titulado «O debate sobre a democracia representativa» pregúntase o profesor —ben que de maneira retórica— se: «Ten sentido, desde posicións de esquerda, continuar a manter as reticencias tradicionais sobre as promesas incumpridas da democracia, criti-

83 Accesible en http://www.progres.es/pdf/1999/Claves_090.pdf (última consulta 21.11.09).

cando a súa visión estritamente ritual-formalista?». Mentres que no apartado titulado «O debate sobre a forma partido» recoñece que:

A maioría da xente ve á esquerda máis conectada a procesos de emancipación civil e cultural. Elementos como «seguridade», «traballo», «ocupación», «custo de vida» forman parte cada vez máis no imaxinario colectivo de elementos conectados coa dereita, mentres que a esquerda se liga máis estreitamente a «liberdade», a «dereitos civís», a «participación», a «dereito de expresión», a «defensa do ambiente».

Axudando así a conformar —en feliz expresión do propio Subirats— un «Neomaterialismo de dereitas e [un] postmaterialismo de esquerdas». Pero de respondermos negativamente á pregunta formulada polo profesor («En efecto a esquerda debe deixar de pór en cuestión o sistema democrático imperante e integrarse plenamente nel») non andaremos a apuntalar de vez a situación na cal o materialismo da dereita e o postmaterialismo da esquerda se irán acentuando cada vez con máis forza? Ou, por continuar a abundar, se desde a esquerda se contribúe na identificación da Democracia cun tipo concreto de democracia (a liberal), non se está a caer no absurdo de pretender xogar un partido (e gañalo) onde o campo, o árbitro e as normas as decide só un dos equipos?

Nese estado de cousas, a dereita non só contará sempre coas mellores solucións en materia económica (as únicas permitidas, diríase) senón que mesmo nas cuestións culturais (postmateriais) acabará impondo o seu criterio toda vez que na democracia liberal todos e cada un dos ámbitos remata, tarde ou cedo, por ser subsumido na lóxica do mercado.

Un exemplo ben próximo disto último é a cuestión do galego. Polémica en que os sectores contrarios á nosa lingua (nais e pais do alumnado, empresariado, medios, etc.) botan man finalmente no seu argumentario da razón instrumental (o galego non é útil, o galego vai contra a unidade de mercado). Isto é, da omnipresente, mais intocable, razón económica.

11/4/2009

Variacións sobre a democracia (II)

Cando menos na teoría, as democracias representativas occidentais confórmanse cunha estrutura semellante á da distinción moral que o liberal John Rawls establecera no seu *Teoría da xustiza*. Segundo di Adela Cortina en *Ética aplicada e democracia radical*⁸⁴, en Rawls téntase:

distinguir entre as teorías morais do bo, que organizan ordenadamente o conxunto de bens posibles co propósito de determinar que sexa unha vida boa, e as concepcións morais do xusto, que tentan sinalar as regras mínimas da convivencia.

Na democracia liberal o marco mínimo de convivencia, o que dita o que é xusto, establécese en torno á economía de mercado, o respecto á propiedade privada e á primacía dos dereitos individuais fronte os colectivos. Pola súa banda, as teorías morais do bo son case tantas como individuos hai e son toleradas —**mesmo potenciadas**— en tanto en canto non pretendan saír do ámbito que lles corresponde. De aquí que toda a controversia política na actualidade se reduza a este intercambio de visións subxectivas sobre o ben e o mal.

En paralelo a Rawls, e a partir da *Teoría da acción comunicativa* de Habermas, este último autor e outros procederon a crear a versión socialdemócrata do divorcio entre o xusto e o bo. Di Adela Cortina, en liña con esta segunda corrente:

Considero que hoxe o socialismo debe reducir as súas antigas pretensións de se converter nunha cosmovisión e nunha antropoloxía, para deseñar aqueles procedementos que poden encarnar o modo socialista de valores de autonomía, igualdade e solidariedade [de tal modo que poidan] ser compartidos por distintos individuos e grupos que, porén, teñan distintas cosmovisións, distintas morais sobre o bo.

84 CORTINA, A.: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos, 2008.

Este «híbrido» que a propia Adela Cortina denomina «socialismo democrático liberal» parte da convicción de que a sociedade dá chegado a consensos por medio dunha comunicación racional na cal os seus diferentes membros se encontran en igualdade de oportunidades comunicativas. Deixando a un lado o feito de que os propios defensores desta teoría recoñecen que esta igualdade de partida dos distintos suxeitos racionais á hora de facer as súas propostas é máis ideal ca real. Tampouco fica moi claro nas súas exposicións como se levaría a cabo a transformación efectiva do consenso normativo mínimo —porque sempre hai un momento último de decisión— do modelo liberal individualista ao solidario igualitarista, se os defensores do primeiro modelo —sentíndose con toda probabilidade agravados nos seus intereses— desbotasen o método racional en favor do método da coerción violenta que, á fin de contas, é a que sostén todo o edificio social.

12/4/2009

Variacións sobre a democracia (III)

Explica Sheldon S. Wolin en *Democracia S.A. A democracia dirixida e o fantasma do totalitarismo invertido*⁸⁵:

O totalitarismo clásico primeiro apoderouse do poder apropiándose do sistema existente e unha vez no poder procedeu a destruílo. A ruptura foi abrupta e total. O totalitarismo invertido ten un entorno diferente, sen dramatismo nin movementos en masa que o impulsen; sen golpes de Estado nin marchas sobre Roma, sen unha descontinuidade abrupta. Hai, en troca, unha evolución case imperceptible, unha converxencia nada dramática de tendencias e consecuencias involuntarias.

⁸⁵ S. WOLIN, S., *Democracia S.A.: La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Madrid: Katz, 2008.

Segundo este autor, os EUA viven, especialmente a partir dos últimos gobernos republicanos, un progresivo proceso de des-democratización. A ocupación por parte das grandes corporacións do aparello do Estado, a coincidencia cada vez maior entre os intereses privados e públicos, un poder xudicial conservador, unha oposición que non exerce como tal, unha economía dependente do conglomerado militar e un sistema de medios de comunicación dedicados por enteiro a mostrar a política como algo que só interesa á clase política e a acentuar a apatía dos cidadanía con fin de facer máis doado «xestionar» o corpo electoral (imposible non pensar nas últimas eleccións galegas), todo isto está a dar como resultado unha auténtica «democracia dirixida».

Pero Wolin non se limita a describir a actual democracia estadounidense como o colofón dun empobrecemento continuado a partir dun momento fundacional esplendoroso, senón que dunha lectura crítica dos textos de, por exemplo, Madison, o autor desvela como mesmo nos «pais» da Constitución americana —non en van os neocons apelan á inamobilidade deste texto coa mesma devoción coa cal os evanxélicos apelan ás Sagradas Escrituras— agachábase o medo a que un movemento heteroxéneo saído desde abaixo —unha «facción» na linguaxe de Madison— se dese feito con todos os recursos de poder en prol dun mudanza real:

Madison estaba empeñado en crear unha política artificial, o que restaba despois de paralizar a auténtica política de reclamas populares mediante un sistema de controis e equilibrio. A maior fonte de perigo para un goberno libre —argumentaba Madison— estaba en que unha facción da maioría lograra o control do poder goberamental; isto tiña maiores posibilidades de acontecer cando a sociedade estaba gobernada por unha «democracia», un sistema baseado no goberno da maioría. Como a Revolución de 1776 dependera da participación popular e, como resultado, despertara expectativas democráticas, a conveniencia política ditaba a necesidade de controlar ditos impulsos democráticos máis que de os suprimir. En resumo, como dirixir a de-

mocracia ou como explotar a división e desa maneira diluír o popular?

Na nosa democracia actual, alén da creación de contrapoderes autorreguladores a mellor maneira de «diluír o popular» é crear compartimentos estancos culturais (inmigrantes, homosexuais, mocidade), unha inflación de morais privadas que loitan e interactúan sen atacar nunca os alicerces do sistema.

Pero para Wolin non todo é desbotable. Ao longo dos anos e de loitas o *demos* atinxiu conquistas importantes nas cales a idea de interese colectivo abriu camiño. O sistema de seguridade social sería o mellor exemplo disto. De aí que, fronte a utopía neoliberal, unha utopía tan ancorada en ideas premodernas como experta no manexo das novas tecnoloxías e nas técnicas de comunicación, Wolin avoga por unha outra utopía baseada na re-descoberta. Nas súas propias palabras:

Usei insistentemente verbos que non están de moda —«restablecer», «revivir» e «revocar»— co fin de suxerir a necesidade de reverter as perspectivas temporais e desa maneira recordar ou volver aprender as razóns polas cales pensamos que a nación podía combinar controis sobre o poder gobernamental con programas sociais democráticos (...). Os inimigos da democracia son os radicais do noso tempo, os futuristas empeñados en reducir substancialmente a democracia social e constitucional do pasado recente.

Consistiría, en suma, en reivindicar o sempre inacabado proceso de construción da Democracia, en tanto que forma de xuízo político externo ás institucións do Estado, e de o diferenciar nitidamente do modelo de democracia dirixida que actualmente padecemos.

13/4/2009

Variacións sobre a democracia (IV)

Para David Harvey a incesante ocupación do espazo —da que a voracidade inmobiliaria constitúe o vértice máis prosaico— é consubstancial ao capitalismo. Tamén Peter Sloterdijk nos mostrou en *No mundo interior do capital. Para unha teoría filosófica da globalización* como desde os galeóns españois e portugueses que trocaban ouro por biblias até a vertixe dos movementos instantáneos de capitais financeiros dun lado ao outro do globo —Marx e Engels definiríano no *Manifesto Comunista* como «A conquista do espazo polo tempo»— a continua colonización espacial do mundo é unha necesidade deste sistema económico, até o extremo de que agora que xa case non fica nada por conquistar, a invención do ciberespazo —o mundo do «capitalismo sen friccións» na opinión utópica de Bill Gates— constitúe a nova xeografía dispoñible.

Tras a dexeneración durante o século xx das utopías da esquerda en réximes de terror e fracaso económico, é a dereita (os «radicais futuristas» en palabras de S. Wolin) a que non sente rubor en levar á práctica a súas propias utopías a-históricas. E os muros reaparecen. De Palestina a Melilla, das favelas do Rio de Janeiro ás barriadas de Bos Aires, de Río Grande a Santa Cruz de Bolivia, das privadopías suburbanas axardinadas á reivindicación dun sistema educativo selecto e segregado, os ricos do norte e as illas de riqueza do sur encastélanse.

O rexeitamento xeral do utopismo ao longo das dúas últimas décadas debería entenderse como o afundimento de formas utópicas específicas, tanto en Oriente como en Occidente. O comunismo foi amplamente desacreditado como proxecto utópico, e agora o neoliberalismo considérase cada vez máis un proxecto utópico incapaz de prosperar. (...) Deberíamos, por tanto, simplemente deixar morrer calquera idea de utopismo sen lamentar a súa morte? Ou deberíamos tentar reavivar e reiniciar as paixóns

utópicas unha vez máis como medio para galvanizar a mudanza socioecolóxica?⁸⁶

David Harvey respóndese en *Espazos de esperanza* dicindo que:

Hai un tempo e un lugar no incesante esforzo humano por mudar o mundo no cal as visións alternativas, non importa o fantásticas que puideran ser, son útiles para modelar poderosas forzas políticas de mudanza. Creo que estamos precisamente nese momento.

Pero para este xeógrafo non se trata de mimetizar utopismos fracasados. A longa listaxe de materializacións estáticas do ideal como as que naceron naquela illa perfecta imaxinada por Thomas Moore e desembocaron no paraíso terreal comunista sempre adiado tras unha eterna ditadura de proletariado. Trátase máis ben de adoptar un «utopismo dialéctico», un utopismo que saiba imaxinar sen perder de vista a realidade en que se insire e as consecuencias do que deixa atrás o seu paso. Harvey recorre á metáfora do arquitecto:

O arquitecto estivo profundamente implicado ao longo da historia na produción e procura de ideais utópicos [e] modela os espazos para lles dar utilidade social así como para os dotar de significados humanos e estéticos/simbólicos. (...) Facer arquitectura é unha práctica espacio-temporal arraigada. Pero sempre hai, porén, un momento en que debe entrar o libre xogo da imaxinación, a vontade de crear.

Porque ao arquitecto, alén de se lle presupor aquela vertente imaxinativa precisa, cómprelle sempre ter en conta as condicións materiais existentes —é dicir, a arte do posible— así como as consecuencias que pode carrexar para o tecido urbano e social cada unha das súas decisións.

86 HARVEY, D.: *Espacios de esperanza*, Madrid: Akal, 2003.

Mediante esta «arquitectura insurxente», procurárase crear os novos espazos da universalidade. Espazos descolonizados da lóxica do capital. Conseguir, e aquí voltamos á cuestión da democracia que nos ocupa, que esa multiplicidade de estilos de vida, formas de entender o mundo, morais, relixións, culturas, nacionalidades —esa miríade de intereses particulares— non se contenten cunha pugna política epidérmica, senón que sexan quen de confluír (de formar as «faccións» que temía Madison) baixo intereses comúns⁸⁷ para transformar radicalmente o actual «marco de convivencia» e o sentido da xustiza individualista e propietario hexemónico. Transformación que só unha alianza con vocación universal como esta será quen de forzar. Democráticamente. Pero forzar.

14/4/2009

Organización

Que a razón utilitarista xera unha sociedade patolóxica; que malia isto continuamos a confiar na aptitude moral e racional innatas en todo individuo; que a autorrealización dos individuos —en contraste coa realización liberal— será cooperativa ou non será; que alén dos intereses individuais cómpre recoñecer un «núcleo de conviccións de valor compartidos»⁸⁸ capaces de actuar coma universais; que a asunción por parte da sociedade da noción de *cooperación* só terá lugar a través da comprensión racional e non polo «vínculo afectivo, polos sentimentos de pertenza ou de coincidencia»; que a diferenza do que ocorre en moita da crítica social actual a Teoría Crítica sempre estivo preocupada por iniciar «unha praxe crítica que poida contribuír a superar a patoloxía social» e que a Teoría Crítica, «desenganada do grao de conciencia do proletariado», non apela, no seu paso da teoría á praxe, a ningún destinatario predeterminado e si a

⁸⁷ Harvey apunta como exemplos disto último a universalidade do corpo desgastado polo traballo (a microescala) ou a inxustiza universal da mudanza climática (a macroescala)

⁸⁸ HONNETH, A.: *Patoloxías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Madrid: Katz, 2009.

«unha racionalidade soterrada, para a cal todos os suxeitos posúen en principio de igual predisposición motivacional», son algunhas das ideas recuperadas por Axel Honneth en *Patoloxías da razón. Historia e actualidade da Teoría Crítica* de entre os principais argumentos que vertebraron a filosofía da Escola de Francfort.

Mergullándome máis no texto, leo como expón Honneth a crítica emprendida por Adorno ao concepto de *organización*. Perante a rabiosa actualidade daquela análise, sobre todo á vista do momento catártico que vive a nosa organización favorita (o BNG), non me resisto a transcribir uns anacos:

Por un lado, o fin racional para o que algunha vez debeu servir fundar unha organización como unha «mancomuniión» técnica, «creada conscientemente», foise facendo cada vez menos transparente no curso do mero «funcionar», até que finalmente comezou a se desprender da súa «causa lexítima»; actualmente a «ferramenta» instrumental da organización tornouse un «fin en si mesmo», sen que os suxeitos teñan a posibilidade de influencia e menos aínda de control.

(...)

Canto máis se autonomizou o fin dentro das organizacións, de xeito que estas operan rutinariamente polo puro funcionamento, máis claramente aumenta a tendencia a excluir de forma arbitraria aos membros de determinados grupos.

(...)

Coa incapacidade [da organización] de imitar o que é en principio estraño e de abandonar por tanto o punto de vista propio, particular, fica marcada a distancia que media entre a razón dominante, instrumental, e o seu potencial orixinal.

Así, unha sociedade devén patolóxica cando trata todo aquilo que debería ser un fin coma se fose un medio. E unha organización devén patolóxica cando esquece a súa natureza de medio, de ferramenta, e se comporta coma se fose un fin.

21/4/2009

Weimar e nós (I). Paralelismos

Que o momento presente de crise no económico, malestar no social e incerteza no político garda certas semellanzas co ambiente que se respiraba na República de Weimar, talvez poida parecer un lugar común —ou unha esaxeración visto en que desembocou aquela república. **Que alén diso eu pretenda ver un paralelismo entre a xénese,** o transcurso e o ocaso do período de Weimar —cuxa extensión temporal foi de 14 anos— e mais o período que abranxe desde a chamada Transición española até a actualidade —34 anos— parecerá, sen dúbida, un atrevemento. E abofé que o é.

A República de Weimar —segundo veño de ler en *A Alemaña de Weimar. Presaxio e traxedia*⁸⁹ escrito por Eric D. Weitz— é o intervalo histórico que arrinca despois da Revolución de 1918-19⁹⁰ e que finaliza coa chegada ao goberno, en 1933, de Adolf Hitler.

As notas que me gustaría extraer do libro de Eric D. Weitz serven, ao meu modo de ver, para coñecer certos trazos da política —especialmente da política da dereita— naquela altura e son, sobre todo, útiles para establecer paralelismos coa nosa historia recente.

Eric D. Weitz, alén de describir a Revolución do 18 coma un momento de esperanza e de reformas económicas e sociais beneficiosas para as clases populares, tamén critica a moderación e a falta de miras da socialdemocracia no momento de encarar os resortes do antigo poder prusiano instalado no exército, na igrexa, nos sectores económicos, nas universidades e na burocracia estatal.

Así, do dito por Weitz sobre o proceso de desgaste continuo a que foi sometida a República de Weimar por parte da dereita, estimo salientables as seguintes ideas:

89 D. WEITZ, E.: *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Madrid: Turner Noema, 2009.

90 Revolución que suporía a aceptación provisoria por parte de Alemaña da súa derrota na Gran Guerra así coma o exilio forzoso do autoritario *kaiser* Guillerme II (tamén a morte de Rosa Luxemburgo a mans da ultradereita).

1. Explotación da figura do xudeu (e doutros coma o polaco) como inimigo interno que se debe engadir aos inimigos externos encarnados polas potencias gañadoras da Gran Guerra. Son os anos de esplendor das teorías conspiratorias coma a dos *Protocolos dos Sabios de Sion*. [A dereita española actual tamén gusta das conspiracións, aínda que os seus inimigos interiores e exteriores son outros].
2. Mudanza do discurso tradicional conservador por outro de tipo revolucionario acuñado por intelectuais afíns coma Carl Schimdt, Ernst Jünger ou o Oswald Spengler d'A *decadencia de Occidente*. [É evidente que a dereita española actual fixo seu ese ton revolucionario que enarboran algúns dos seus «intelectuais orgánicos»].
3. Apelo ás masas populares. Aquilo que Hannah Arendt definiu no seu *As orixes do totalitarismo* como a alianza entre as elites e a chusma. [Como Le Pen en Francia ou o finado Haider en Austria, a dereita española preocúpase de que o seu discurso chegue ás masas convenientemente simplificado].
4. Ataque a toda liberalización dos costumes focalizado especialmente na muller que, por causa da guerra, conquistara novos espazos sociais. [A belixerancia contra as vodas homosexuais, as campañas antiaborto ou antiutanasia e a fetichización do discurso da autoridade son os modernos ataques contra toda liberalización dos costumes que impliquen emancipación].
5. Utilización das novas tecnoloxías. Hitler foi o primeiro en empregar o avión para acudir a actos electorais. A radio ou o cinema foron ferramentas de propaganda usadas habilmente polos nazis. [A dereita española sempre dominou os medios de comunicación pero de un tempo a esta parte tamén está a aprender a utilizar as novas formas de comunicar, en especial a través de internet].
6. Capacidade para tirar proveito do empeoramento, sobre todo a partir do ano 29, dunha situación económica xa de por si mala.

[Se a dereita española saberá ou non tirar proveito a unha crise que se adiviña tan dura como aquela aínda está por ver].

Do que Weitz resalta sobre a chegada efectiva dos nazis ao poder destacaría un par de ideas: 1) Hitler nunca chegaría ao poder —pois nunca conseguiu a maioría absoluta— de non ser apoiado polos sectores conservadores máis moderados. 2) As dúas igrexas —protestante e católica— diverxentes en case que todo o demais, non dubidaron en apoiar a nova orde nazi.

Como se ve, algúns dos paralelismos entre Weimar e o presente son bastante obvios. Outros desenvolveremos un pouco máis polo miúdo a seguir.

22/4/2009

Weimar e nós (II). A lobotomización da esquerda

En *La revolta permanent* (Lluís Danès, 2007) Lluís Llach comenta, entre canción e canción, aquela etapa histórica que habería de coñecerse polo nome de Transición. Tempo de brindes con champaña pola morte do ditador e de concertos multitudinarios no Nou Camp onde o simple feito de cantar en catalán (ou en galego) era sinónimo —quen o diría hoxe en día— de liberdade, de modernidade, de democracia. Días de ilusión, de esperanzas no futuro e de abertura social. Días en boa medida revolucionarios pero cedo embuzados por un terrible golpe de autoridade — un máis dunha longa lista— que no filme funciona, canda os temas de Llach, coma fío condutor: a matanza de operarios na igrexa de San Francisco en Gasteiz no ano 1976.

Pero se parecía esperable que o vello poder morrese matando, menos comprensible era que os eurocomunistas e os socialdemócratas —na oposición primeiro, con longas maiorías absolutas despois— aceptasen, o mesmo que en Weimar, todo o que aceptaron: monarquía e bandeira fascista; café para todos; continuidade nos poderes

financeiros, militares e eclesiásticos; entrada na OTAN; renuncia a toda memoria histórica; leis de punto final para, entre outros, Fraga e Martín Villa, dous protagonistas directos dos feitos de Gasteiz; etc. Foi un alto prezo a pagar en troca dunha democracia en que, así e todo, aínda era posible respirar. Que nas renunciias daquel entón descansan algunhas das eivas que están a transformar a democracia española do presente nun réxime abafante parece incuestionable.

A dereita española permaneceu —igual que o vello aparello nobiliario, militar, económico, relixioso e burocrático que crecera ao abeiro dos Hohenzollern durante a República de Weimar— nos seus cuarteis de inverno á espera de tempos mellores para retornaren ao lugar que consideraban seu por natureza. Manténdose á defensiva tanto ideolóxica coma electoralmente durante o post-franquismo só facían acto de presenza para demarcaren os límites insuperables do novo estado de cousas. Como os seus intereses económicos foran respectados, a renuncia foi máis ben cultural: progresiva aceptación da descentralización do Estado, non belixerancia coas identidades periféricas, aceptación do divorcio, tolerancia co aborto, etc. Pero o paso do tempo, os escándalos de corrupción no PSOE, os GAL, as mudanzas na política internacional (en especial a queda da URSS e a conseguinte revolución conservadora nos EUA) e, sobre todo, a lobotomización que se infrinxira a esquerda española a si mesma, propiciou que os vellos cans con distinto collar —aqueles dobermans da campaña de 1996 duns socialistas contra as cordas— emprendesen, unha vez máis na historia española, a *Reconquista*. E nesas estamos.

24/4/2009

Weimar e nós (III). A Reconquista

California Uber alles/Uber alles California

(DEAD KENNEDYS)

José Álvarez Junco afirmaba en *Mater dolorosa. A idea de España no século XIX*⁹¹ a propósito da idea de *Reconquista* nos redactores da constitución de 1812 que hoxe inspiran ao (neo)liberal PP:

A Reconquista expresaba máis que ningunha outra empresa colectiva, a esencia guerreira e relixiosa do pobo español, a teimuda afirmación da súa personalidade colectiva fronte a unha invasión que non só era dun pobo extraño senón, peor aínda, dun inimigo da verdadeira fe. [E proseguía] As tendencias monárquicas dos nobres, unha vez máis, eran o exemplo do que logo se incorporaría ao carácter nacional como defecto que facía o país difícil de gobernar. A unidade como criterio supremo servía para vulgar aos monarcas, por exemplo, en sentido positivo, se contribuíran nela, ou negativo se a obstaculizaban, por exemplo cunha inoportuna división dos seus reinos entre os seus fillos.

Nesta exposición do concepto de Reconquista (tan caro ao nacionalismo español de todas as épocas) é posible ver concomitancias co mesianismo xermano, que haberá de manipular con habelencia, durante a república de Weimar, as figuras do inimigo interno e externo. Estas figuras son encarnadas, na España actual, polas identidades periféricas e pola inmigración (terrorista) islámica respectivamente; igual que na Alemaña dos anos 20 o eran polo xudeu e polos vencedores da Gran Guerra (comunistas soviéticos). Que o nacionalismo español contemporáneo sente simpatías por esta mitoloxía visionaria e rexeneracionista é obvio, especialmente se atendemos ás súas expresións públicas máis ruidosas e históricas, representadas por un

91 ÁLVAREZ JUNCO, J.: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid: Taurus, 2001.

Aznar ou por un Losantos. Que esta mitoloxía, na lectura de hogano, encaixa perfectamente con aqueloutra cosmovisión coñecida como a «revolución conservadora» —hexemónica nos EUA desde os anos de Reagan até os de Bush— onde o uso das últimas tecnoloxías convive co apoio a morais relixiosas premodernas e onde o individualismo elitista fai continuos apelos ao home común, tamén parece cheo de sentido. Pero máis inquietante é saber —por medio do libro de Weitz— que aquel *think tank avant la lettre* formado polos Schimdt, os Jünger ou os Spengler, aqueles racionalizadores do horror, comparables aos que hoxe en día lexitiman coa súa pluma (pensemos na revisión histórica profascista de Pío Moa, ou nas perlas que Ignacio Gómez de Liaño deitou hai pouco na prensa galega⁹²) a (neo)Reconquista española, tamén eran coñecidos, nos anos 20 do século pasado, como «conservadores revolucionarios».

Spengler [o César Vidal da época] logrou que a dereita se librase de toda atadura co conservadorismo tradicional. Así, a nova dereita transformouse nunha dereita revolucionaria que, no seu intento de facerse co poder, gañaría o apoio dos conservadores de sempre, aos cales aquela linguaxe do nacionalismo lles parecía perfecta⁹³.

A agresividade que hoxe desprega a dereita desacomplexada⁹⁴ contra toda política redistributiva, contra os sinais de identidade non españois, contra homosexuais, feministas, ecoloxistas e inmigrantes ten a súa fonte de inspiración —previa peneira e síntese dos *think tanks* norteamericanos— naqueles intelectuais formados no resentimento prusiano.

Dead Kennedys, o grupo punk que viviu a súa época de esplendor en pleno auxe reaganita, intuía con extrema e sintética lucidez

92 Accesible en http://www.farodevigo.es/secciones/noticia.jsp?pRef=2009011900_8_289649__SociedadCultura-Estado-Derecho-partidos-como-deberian-legales (última consulta 21.11.09).
93 Weitz, *Op. Cit.*

94 Colectivo ao cal, por falar diso, pertence o noso flamante presidente da Xunta Alberto Núñez Feijoo que, non o esquezamos, definiu a vitoria nas autonómicas galegas de 2009 como «o primeiro chanzo para a Reconquista de España»

no retrouso «California Uber alles, Uber alles California» do tema «We've got a bigger problem now» (*In god we trust, Inc.*, 1981), este vencello, tanto máis forte canto máis profunda sexa a crise, entre a democracia liberal e o totalitarismo alemán. Isto precisamente é o que Sheldon S. Wolin denuncia no seu *Democracia S.A. A democracia dirixida e a fantasma do totalitarismo invertido*. Perigo.

27/4/2009

Weimar e nós (IV). As vítimas expiatorias

Mentras cerraba a noite silenciosa
os seus loitos tristísimos
entorno da extranxeira na súa patria,
que, sin lar nin arrimo,
sentada na baranda contempraba
cal brillaban os lumes fuxitivos.

(ROSALÍA DE CASTRO, *Follas novas*)

Entre os estereotipos aplicados máis recorrentemente á poboación xudía durante o fermento do nazismo —se ben os nazis non fixesen máis que recoller unha imaxe deturpada moito tempo atrás— destacan catro: a animalidade ou subhumanidade dos xudeus, a súa endogamia ou o seu excesivo concentramento en si mesmos, a súa usura ou o seu amor patolóxico polos negocios e a súa deslealdade.

E sorprende, cando un pensa un pouco nos estereotipos empregados con máis frecuencia por España para describir aos que hoxe en día representan algún tipo de ameaza á visión uniforme deste Estado, que a cada unha das tres minorías culturais (pois aínda que haxa outros estereotipos atribuíbles aos habitantes doutras zonas, estes non admiten unha lectura política tan clara) se lles poida asignar algún dos principais tópicos sobre o xudeu.

Así —tal como sentenciara o recente (e acriticamente) home-naxeado pola intelectualidade española, Mariano José de Larra («El gallego es un animal muy parecido al hombre, inventado para alivio del asno»), o galego —dos tres o máis desprezado— viría represen-

tar ao subhumano animalesco. O vasco encaixaría co ser endogámico. E o catalán, con certeza, sería vinculado coa avaricia calculadora. Formando os tres pobos, igualados polo ollar normalizador español, un único conglomerado semántico caracterizado, en último caso, pola súa deslealdade.

Tentaríase, xa que logo, unir a este «outro interior» percibido polo imaxinario español como ambiguo, incompreensible e ubicuo (convén lembrar aquí a indefinición conxénita do galego, o abstruso do falar vasco —xa inmortalizado no *Quixote*— ou a índole sibilina do catalán) con aquel, igual de escorregadizo, «outro exterior» representado pola persoa inmigrante. Pois se Von Hayek —un dos líderes espirituais da nova dereita— alertaba non por casualidade da existencia de socialistas en todos os partidos, os paranoicos centralistas españois non deixarán de atopar, nos seus momentos máis paroxísticos, nacionalistas periféricos por toda sas partes. Do mesmo xeito que a cidadanía globalizada occidental se afana por atopar detrás de todo non-occidental, un perigoso fundamentalista á espreita.

Por tanto, cando xa no século xv os Reis Católicos combinaban a doma e castración da Galiza coa exclusión de xudeus e mouriscos, estaban a ensaiar o combate simultáneo contra o inimigo interno (a final de contas a poboación galega era cristiá) e externo (a poboación doutras confesións) que sería reeditado por José María Aznar na lección impartida en Georgetown en setembro de 2004 ao vincular nun mesmo discurso o terrorismo de ETA (para Aznar ETA é o transunto, por graza da «teoría do contorno» de Mayor Oreja, de toda reivindicación periférica) coa pretensión de Al Queda de «reconquistar» Al Andalus. Tema que volvería retomar, no seo da comisión de investigación do 11-M, cando afirmou que os responsables do atentado de Atocha non estaban en desertos arredados senón en montañas próximas. Dábanos pistas Aznar, en definitiva, de até onde poden chegar —se as circunstancias lles son propicias— estes novos «conservadores revolucionarios» amantes, o mesmo que as hostes hitlerianas, das teorías conspiratorias máis extravagantes.

E é que ante as elevadísimas porcentaxes de desemprego que segundo todo indica imos padecer e tras termos asistido á formación

dun goberno de concentración nacional en probas no País Vasco, non é descartable que, se o descontento social medrase demasiado, alguén tivese a tentación —ante calquera reivindicación considerada inoportuna— de matar dous coellos dunha caxatada a base de discursos criminalizadores: o dos estranxeiros de fóra e o dos estranxeiros de dentro.

A sensación, por exemplo verbo da cuestión idiomática, de que sendo nós as vítimas somos tratados coma verdugos e de que canto máis desexamos falar a lingua do país en todos os ámbitos máis veces nos sentimos estranxeiros na nosa patria, poderían ser os primeiros pasos nesa infausta dirección.

28/4/2009

Weimar e nós (e V). Cara a unha nova alianza

Hai tres cousas importantes na Historia: en primeiro lugar, o número; en segundo lugar, o número; e en terceiro lugar, o número. Isto quere dicir que, por exemplo, os negros en Sudáfrica acabarán un día calquera por gañar, mentres que, probablemente, os negros de Norteamérica nunca van saír de onde están.

Isto quere dicir que a Historia non é unha ciencia moral: dereitos, compaixón, xustiza, son conceptos alleos á Historia.

(DENYS ARCAND, *Le déclin de l'empire américain*, 1986)

Segundo declarou Alain Badiou nunha recente entrevista⁹⁵, os traballadores e traballadoras estranxeiras residentes en países desenvolvidos ocupan, no presente momento histórico de crise, unha posición central. Perante esta realidade nova achamos na esquerda tres posibles posturas:

95 Accesible en <http://www.publico.es/culturas/220057/occidentales/satisfechos/adversarios/humanidad> (última consulta 21.11.09).

A primeira delas viría encarnada por certo xacobinismo estatista (por exemplo o de Verstrynge) que considera que a inmigración é unha necesidade do capitalismo nada beneficiosa para as clases obreiras nacionais e que, por tanto, avoga por unha especie de Lepenismo vermello que incida na necesidade de repatriación da poboación estranxeira e no fortalecemento económico e sindical da clase operaria autóctona. A maior eiva desta postura? Caer na inxenuidade de considerar a inmigración coma un fenómeno reversible sen que se realice unha mellor repartición do mundo ou, o que é peor, condenar intencionalmente as e os traballadores foráneos ao papel de espectadores das bondades que o sistema de benestar social occidental brinda á clase traballadora occidental.

A segunda postura fai fincapé nos dereitos inalienables das persoas independentemente do seu lugar de nacemento, apela á solidariedade cos ‘sen papeis’ e denuncia a falta de escrúpulos dun sistema que explota as traballadoras e os traballadores necesarios e que deixa morrer no mar os considerados excedentes. A maior eiva desta segunda postura radica en non ter conseguido crear nexos sólidos (por máis que tentativas como a de *Se resides decides*⁹⁶ sexan dignas de loanza) que integren as loitas das persoas estranxeiras coas da poboación autóctona.

A terceira postura —desafortunadamente maioritaria na esquerda nacionalista galega— é a da indiferenza polo tema. Séntese a falta aquí dunha reflexión sobre o fenómeno da inmigración. Dirase que se non se realizou foi porque na Galiza a masa de estranxeiros aínda é cativa de máis. Engadirase mesmo que o pobo galego é aínda emisor e non receptor de emigración. Datos probablemente certos nalgunhas zonas do país pero non tanto no que atinxe ás grandes cidades, e menos aínda se incluímos na categoría de estranxeiros (pois así se senten moitos deles) os «nosos emigrantes **retornados**» —e sobre todo os seus descendentes. Como alicerzar entón o vínculo entre o que vén de fóra e o que, estando dentro, experimenta a súa vida como alienada? Salientando precisamente a natureza estranxeira

96 Accesible en <http://www.seresidesdecides.com/> (última consulta 21.11.09).

de ambos. Se o grao cero da ideoloxía-sistema no Estado español é a do home-propietario-castelán falante, todos aqueles que desafíen este paradigma (os distintos graos un) serán considerados coma manchas, distorsións, desequilibrios, problemas inasimilables. Sería por tanto a partir desta natureza excéntrica de todos os diferentes que se podería confluír. Di Manuel Delgado en *Sociedades movedizas. Pasos cara unha antropoloxía das rúas*⁹⁷:

O chamado «inmigrante» ou o etiquetado dentro dalgunha «minoría étnica» vese convertido nun deficiente ou minusválido dun tipo novo: o «cultural», no sentido de que, deixando de lado as dificultades idiomáticas ou consuetudinarias precisas que puider experimentar á súa chegada, vese cuestionado na súa totalidade como ser humano, impugnado, xa que o seu polo demais superable déficit específico se estende ao conxunto da súa personalidade, definida, limitada, marcada por una condición —«cultural», con certeza, mais que nunca deixa de ser pensada como «natural»— na cal non pode nin debe escapar.

Este novo racismo cultural da dereita revolucionaria que, a respecto da identidade galega, tivo xa como mínimo dous momentos de gloria (lago), primeiro cando o PP aceptou —polo menos na teoría— a idea de segregar o alumnado segundo a súa lingua ao máis puro estilo *apartheid* e despois no momento en que o novo conselleiro de Cultura espetou aquilo de que «a cultura galega limita», está a crear un clima no cal o que Manuel Delgado denomina «dereito á indiferenza» (dereito a pasar desapercibido, a non ser marcado socialmente), hase de ver conculcado unha e outra vez. Neste sentido, falar en galego, non dispor de recursos económicos, ser de pel escura ou ter sotaque «extracomunitario», é interpretado, pola xestapo do pensamento, como unha ameaza á orde natural das cousas.

97 DELGADO, M.: *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona: Anagrama, 2007.

«E, se cadra, —dixo Badiou na citada entrevista— estamos nunha situación de pre-Acontecemento». Unha situación, por tanto, imprevisible.

Noutro momento de pre-Acontecemento (a fin da Primeira Guerra Mundial), Alemaña viviu nun lapso de catorce anos unha revolución socialista e unha revolución fascista. Se a pasaxe dunha situación de pre-Acontecemento a unha de Acontecemento producirá hoxe un movemento emancipatorio ou un movemento reaccionario é algo que non podemos saber. Porén, é claro que de triunfar a particular Reconquista posta a andar pola dereita española, as persoas estranxeiras de aquí e de acolá han de ser albos predilectos. E se cadra necesitamos un proceso de decantación ideolóxica deste tipo para ver en negativo o positivo dunha alianza estratéxica entre as xentes estranxeiras de dentro (minorías nacionais, pero tamén anticapitalistas, feministas, ecoloxistas, homosexuais, etc.) e as estranxeiras de fóra. Unha estratexia que permita vincular —resituando á esquerda nacionalista galega nas dinámicas mundiais— a nosa pequena loita local coa gran loita global que virá.

Un primeirísimo e tímido paso na forxa desa estratexia? Que as organizacións da esquerda nacionalista galega fagan esforzos por integraren na súa militancia a estranxeiros (de fóra), así como que consideren a pertinencia de os incluír, para as vindeiras eleccións municipais, nas súas listas.

15/5/2009

Slavoj Žižek e nós (ou por que estamos a perder a batalla do idioma)

Tell all the Truth but tell it slant—

Success in Circuit lies

(EMILY DICKINSON)

Os dous conceptos que esgrimen acotío aqueles que queren dar morte á nosa lingua son, paradoxalmente, o da *Liberdade* e o da *Non*

Imposición. Cada un deles, sen se veren referidos a unha realidade ou contexto concreto, representan, respectivamente, un anhelado e un rexeitamento que calquera persoa podería asumir coma propios. O que cómpre analizar é por que medra entre nós a sensación de que o sentido parcial que os inimigos do galego dan a estes dous termos (Liberdade en tanto que capacidade individual para escoller a lingua no sistema educativo e Non Imposición en tanto que rexeitamento a toda intervención administrativa neste ámbito) callaron na sociedade galega até o punto de que en calquera conversa informal desenvolvida nas nosas relacións cotiás, todo o mundo parece relacionalos coa manipuladora carga semántica que, até non hai tanto, era específica, exclusivamente, dunha parte reducida da sociedade. Tentar comprender mellor este fenómeno é o propósito deste artigo.

Na epígrafe «A hexemonía e os seus síntomas», que inicia o libro de Slavoj Žižek *En defensa da intolerancia*⁹⁸, podemos ler algunhas reflexións que nos han de ser útiles. A primeira delas expón de xeito teórico o fenómeno de substitución ao cal me refería máis arriba: «Calquera concepto ideolóxico de aparencia ou alcance universal pode ser hexemonizado por un contido específico que acaba ‘ocupando’ esa universalidade e sostendo a súa eficacia». Para o explicar, Žižek recorre á figura construída pola dereita norteamericana da *Raiña da beneficencia*. Para xustificar as políticas de supresión do Estado Social, o goberno Reagan utilizou a caricatura da nai solteira, negra e de clase baixa que, en lugar de loitar por mellorar a súa posición, se aproveitaba dos servizos sociais pagados polos sufridos contribuíntes americanos. Tirando partido dunha serie de asociacións nada inocentes (nai solteira=conduta desordenada; recepción de subsidios=nugalla; impostos=fraude ao pobo traballador honrado) e acrecentando estas aos preconceitos raciais que a maioría branca dese país sempre padeceu, conseguiu crearse unha ficción ideolóxica eficaz «para traducir a abstracta e baleira noción universal nunha noción que fica reflectida en, e pode aplicarse directamente á, nosa ‘experiencia concreta’». Isto é, Reagan encheu o concepto abstracto

98 ŽIŽEK, S.: *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur, 2009.

e comunicativamente disfuncional de *Desbalde* [do *Welfarestate*] co moi concreto contido da afroamericana parásita, preguiceira e irresponsable que o seu electorado podía imaxinar —e despois transmitir— de forma moito máis nítida.

«A loita pola hexemonía ideolóxico-política —continúa Žižek— é, por tanto, sempre unha loita pola apropiación daqueles conceptos que son vividos ‘espontaneamente’ como ‘apolíticos’, porque transcenden os confíns da política». No noso caso, cando a ultradereita española teima coa liberdade e a imposición está a empregar dous conceptos que non só son vividos coma non-ideolóxicos —no sentido de non parciais, de universais— senón que ambos Liberdade e Non Imposición son expresión do que Žižek chama «aspiracións utópicas» positivas inscritas no imaxinario da xente. Valéndose delas —pois as «ideas dominantes non son nunca directamente as ideas da clase dominante»— conseguen inocularlles, até lograr facelas indistinguibles, o contido específico, este si ideolóxico, de liberdade en tanto que «liberdade-do-neno-de pais-demócratas-e-cosmopolitas-que-buscan-afanosamente-o-mellor-para-o-seu-fillo» e de imposición en tanto que «imposición-dos-ubicuos-nacionalistas-minoritarios-antidemocráticos-esencialistas-e-pailáns-cuxo-poder-de-influencia-é-excesivo-en-relación-aos-seus-votos». Que estas narracións imaxinarias do neno castelán-falante indefenso ante unha lingua inservible e opresora e a do funcionario ao servizo dunha minoría radical teñan calado tanto non é un asunto menor, xa que:

esta concreción fantasmática [e aquí Žižek revela unha verdade importante] non é simple ilustración ou anecdótica exemplificación: é nada menos que o proceso mediante o cal un contido particular acaba revestindo o valor do «típico»: o proceso en que se gañan, ou perden, as batallas ideolóxicas.

E tanto ten que a situación de marxinação do castelán sexa falsa, tanto ten que a práctica totalidade dos medios de comunicación estean escritos naquela lingua, tanto ten que os datos sociolingüísticos estean a denunciar invariablemente o esmorecemento do número de

galegofalantes, tanto ten que a inmensa maioría das funcionarias e dos funcionarios deste país atendan, nunha porcentaxe esmagante, en castelán; en definitiva, tanto teñen as razóns obxectivas que puidemos argumentar porque cando nos movemos no mundo da fantasía, a realidade é secundaria. Así, mentres continuemos a utilizar unicamente as armas do discurso abstracto-racional (pois o relato dos galegófobos é xa hexemónico) as nosas teses nunca van avanzar.

E como logra un contido particular suplantar outro contido até ocupar o seu lugar? A esta pregunta responde Žižek botando man da idea de *lexibilidade*. Así, o concepto ou grupo de conceptos que ha de triunfar na loita será aquel que mellor souber plasmar nun discurso coherente as experiencias de vida da xente (Un exemplo? Nos anos trinta o discurso do nazismo gañou a batalla ao da esquerda á hora de dar unha saída ás lóxicas preocupacións económicas das persoas creando un bode expiatorio, o do xudeu-capitalista). E alén disto, dínos Žižek:

a «lexibilidade» non implica só unha relación entre unha infinidade de narracións e/ou descricións en conflito cunha realidade extra-discursiva, relación na cal se acaba impondo a narración que mellor «se axuste» á realidade, senón que a relación é circular e autorreferencial: a narración pre-determina a nosa percepción da realidade.

O que quere dicir que non hai unha realidade fixa e inamovible que deba ser desvelada polas narracións en litixio, senón que a propia presenza destas narracións —por causa do seu carácter performativo— muda a visión da propia realidade.

O que facemos, en definitiva, para poder construír un discurso lingüístico alternativo ao hexemónico? Desde logo, cumpriría non gastarmos os nosos esforzos en denunciar todos e cada un dos ámbitos sociais en que —a priori e sen aclarar onde, como, cando e contra quen— se conculca un dereito abstracto a empregar o galego cunha normalidade abstracta e a un falante abstracto. Dedicuémonos mellor á denuncia de casos concretos

protagonizados por persoas concretas até dar introducido no imaxinario colectivo un perfil facilmente identificable —e transmisible— do oprimido e do opresor lingüístico. Procuremos que se nos identifique con «aspiracións utópicas» como a do Dereito ao Recoñecemento, o Respecto, a Xustiza, ou calquera outra que se nos ocorra, e fagamos por asociar aos nosos adversarios con aquelas ideas (Desprezo pola cultura, Prepotencia, Chulería, Elitismo, etc.) que a maioría das persoas penaliza inconscientemente. Iso si, que cada unha destas ideas apareza sempre vencellada a un caso preciso. A unha narración. Porque nós, a diferenza deles, non necesitamos mentir, temos milleiros de historias verdadeiras extraídas directamente da rúa que contar. Deamos a coñecer as historias, os rostros e os nomes que se agachan detrás de cada marxinación até que algún deses nomes, deses rostros e desas historias for quen de activar o dispositivo que as transforme en metáfora de todas as demais. Entón axitémola sen acougo, exhibámola até o aborrecimento, fagamos dela un símbolo. Mazado-ramente. Sistemáticamente. Disciplinadamente. Sexamos entón inflexibles. E Intolerantes. Coma propón Žižek.

20/5/2009

BCN

Nalgún punto do barrio de Gràcia, aos pés xa do parque Güell, pódense ler, nun valado, un par de graffitis en inglés que nos interpe- lan directamente. Un di: «Tourist terrorist». O outro: «Carcelona: Good for tourists bad for neighbours». Pasei uns díñas na capital catalá. Impresiona a súa beleza, decepciona a súa conversión en cidade-espectáculo globalizada. Despois de facer caso do canon e des- frutar do modernismo, do gótico e do universo-picasso, entro nunha librería e merco *A cidade mentirosa. Fraude e miseria do «Modelo Barcelona»* de Manuel Delgado⁹⁹. Unha excelente anti-guía do que viu

⁹⁹ DELGADO, M.: *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del «Modelo Barcelona»*, Barcelona: Ca-

sucedendo nesta metrópole encantada de se coñecer —«Barcelona, posa't guapa», di a publicidade do Concello— que, a golpe de evento deportivo e cultural leva, desde a Exposición Mundial de 1929, propiciando políticas cada vez máis agresivas de especulación urbanística, tematización, desconflictivización e exclusión. Como mostra da lucidez de Delgado, un parágrafo significativo:

Esta crítica ás intervencións urbanísticas no núcleo antigo de Barcelona ten que ser matizada, xusto para que non se confunda coa defensa romántica e en última instancia reaccionaria da «esencia perdida» do barrio. A desembocadura inevitable deste tipo de críticas acaba mesturando a perfidia das autoridades e as empresas inmobiliarias coas consecuencias non menos perversas que se atribúen á presenza de novos veciños provenientes da inmigración. Non se formula aquí unha censura ao feito das cidades e barrios mudaren, nin ao principio de acordo co cal eran dos seus habitantes. O que se critica é que as actuacións respondan ao feito de que a políticos e promotores lles pareza inaceptable que, xusto no medio da cidade, moren obreiros, inquilinos de rendas baixas e outros elementos escasamente decorativos que puideren asustar os turistas e os novos propietarios, aos cales se pretende atraer custe o que custe. Eis un novo ingrediente do «modelo Barcelona»: o proceso inexorable de ilegalización da pobreza.

Noutro lugar do libro, o antropólogo tamén cita un graffiti escrito no 2007 nunha parede de Gràcia. Remato con ela. Porque dificilmente se pode describir de xeito tan acaído e con medios máis económicos, o fenómeno da xentrificación: «Se usas lentes de pasta e te dedicas ao deseño de interiores, este é o teu barrio; antes era o meu».

tarata, 2007.

Walden Bello e o mundo que vén

De igual xeito que para a Igrexa Católica hai un antes e un despois do Concilio Vaticano II, para a economía mundial hai un antes e un despois da reunión do G-20 na capital dos EUA en novembro de 2008. Se o primeiro deixou inservible o Concilio Vaticano I, a segunda supuxo a cancelación do chamado Consenso de Washington. Sobre o significado deste fito histórico e do horizonte, ou horizontes, que se abren perante nós falou o profesor Walden Bello na Facultade de Economía, en Santiago de Compostela, o pasado 26 de maio deste ano 2009. Como xa viña argumentando nalgúns dos seus artigos, Bello debullou na conferencia organizada polo Foro Social Galego e pola Universidade Invisíbel os reposicionamentos aos que se verá abocado todo o espectro político despois da crise financeira mundial. Se tras a crise do 29 o keynesianismo dun Franklin Delano Roosevelt se impuxo como a boia que habería de reflotar —en feliz metáfora do orador— o submarino avariado da economía mundial, na era Obama será o neokeynesianismo dos Stiglitz, Krugman, Soros, Held e mesmo Bill Gates, a medicina que paliará a doenza mortal que ciclicamente padece o capitalismo.

Falou Bello da Socialdemocracia Global como a doutrina que ha de hexemonizar, con toda probabilidade, o vindeiro pensamento político e económico despois de décadas de reinado *neoon*. En opinión do filipino, este conglomerado de ideas caracterizarase, *grosso modo*, polos seguintes principios:

- **Mantemento do proceso globalizador e da integración dos mercados.**
- Mantemento do crecemento económico mitigando as posibles desigualdades que este puider xerar.
- Mantemento do libre comercio mais cunha maior atención ás políticas ambientais.
- Restablecemento do multilateralismo.
- Diminución ou condonación parcial da débeda externa dos países pobres para reactivar a economía.

- Potenciación, baixo o paraugas dos obxectivos do milenio, de programas de axuda, tipo Plano Marshall, aos países pobres.
- Impulso dunha segunda revolución verde en África baseada principalmente no uso de sementes transxénicas.
- Impulso dunha economía máis ou menos sostible liderada polos gobernos.

A tarefa asignada por Bello aos «verdadeiros progresistas» ante este programa da Socialdemocracia Global é a de —aproveitando o que estas políticas tiveren de positivo— desenmascarar o que teñen de maquillaxe ou —directamente— de salvavidas do capitalismo. As principais eivas destas políticas glosadas por Bello foron:

- Non cuestionar o proceso globalizador e partir de que a globalización é querida polas persoas.
- Non cuestionar a existencia do mercado.
- Trátase dun proxecto tecnocrático onde as decisións son tomadas de arriba a abaixo sen as persoas seren consultadas.
- Asumir a tarefa de salvadora e relexitimadora do capitalismo global igual que o keynesianismo o foi, no seu momento, do capitalismo nacional.
- Preferir a xestión social fronte á liberación social.
- Preferir a tecnocracia fronte á participación.
- Preferir o capitalismo monopolista fronte á creación dun sistema post-capitalista de propiedade.
- Preferir globalizar fronte a desglobalizar.
- Preferir un capitalismo verde fronte a unha verdadeira economía sostible.

Pero todo sería sinxelo de máis se a única confrontación estribase no debate reformismo vs. transformación. Como un terceiro en discordia, o populismo autoritario que comeza a ensaiar timidamente Sarkozy e enerxicamente o Partido pola Liberdade do holandés Geert Wilders, ameaza con xogar no momento histórico actual o mesmo papel xogado polo fascismo nos anos trinta. O apelo aos lazos comunitarios nacionais pre-políticos e a unha retórica antiliberal

mesturada cun agresivo discurso anti-inmigración pode virar nun cóctel explosivo que propicie formas de exclusión e racismo inéditas.

Botando unha ollada á nosa realidade inmediata axiña recoñecemos algunhas das ideas expostas por Walden Bello. Neste sentido, o chamado «Novo modelo económico»¹⁰⁰ que pretende impulsar José Luis Rodríguez Zapatero tras o esboroamento da economía do tixolo encaixa punto por punto cos principios do que o sociólogo de Manila denomina Socialdemocracia Global. Retórica da sustentabilidade, potenciación das chamadas enerxías verdes, impulso ás novas tecnoloxías como método para camiñar cara a un capitalismo cognitivo, etc., sen cuestionar en ningún momento nin a lóxica globalizadora nin a necesidade da propia economía de mercado. Non en van participou Stiglitz na redacción dalgún que outro programa electoral do PSOE, nin é casualidade que Krugman sexa habitual na prensa económica do grupo PRISA ou que o risoño Bill Gates dea o seu beneplácito aos mantras de «computadores para todos» tan do gusto de ZP.

E aínda que José María Aznar —coa súa insistencia en receitar políticas económicas que xa se demostraron fracasadas— recorde nestes momentos a figura extemporánea do cura dunha aldea remota que, descoñecendo a celebración do Concilio Vaticano II, continuase a dar a misa en latín, o PP (e outros anexos coma UPyD) ten todas as papeletas —frente á Socialdemocracia Global do PSOE— para ocupar no Estado español o posto do que Bello denomina novo populismo autoritario de retórica antiliberal. No caso de que o neokeynesiano logre imporse definitivamente como política económica hexemónica, o PP irá mudando paulatinamente o seu discurso económico cara a posicións menos darwinistas e botará man do rearme nacionalista e do discurso anti-inmigración para se diferenciar do seu pseudo-antagonista. Pero se xa a perspectiva esbozada por Bello de que o autoritarismo populista antiliberal resulte triunfante é sombría

100 Accesible en <http://www.publico.es/espana/224918/zapatero/plantea/bases/economia/verde> (última consulta 21.11.09).

de seu, a min ocórreseme unha cuarta pata de banco aínda máis lúgubre: que o discurso neocon se negue a morrer e que, optando por deixar de lado a democracia liberal de mercado, prefira reconstruírse por volta do binomio autoritarismo político e ultra-liberalismo económico. Ou, dito doutro xeito, que ao final todos —como quería Aznar e o cura da aldea remota— acabemos tragando, por máis Concilio Vaticano II que puidemos esgrimir, misas en latín por decreto. E metralla.

2/6/2009

Nega(c)tividades

Somos los hijos de los obreros
que nunca pudisteis matar.
Somos los nietos de los que perdieron
la guerra civil.
No somos nada.

(LA POLLA RECORDS)

Asistín a un recital de Chus Pato. E a poeta leu algo de *Hordas de escritura*¹⁰¹. Un extracto en que unha muller vinda de moi atrás no tempo —até o presente— era a mesma e moitas mulleres en distintas épocas e xeografías.

A inestabilidade e o proteico da identidade, comentamos.

(E lembreime da *Testosterona* de Chévere representada había só unhas semanas no Ensalle e mais do día previo no museo-panóptico de arte contemporánea. A exposición *Living together. Estratexias para a convivencia*¹⁰² incluía unha artista de nome Lynette Yiadom-Boakye que presentaba un conxunto de retratos ao óleo dunha única muller negra imaxinaria despregando actitudes tan variadas que parecían moitas e distintas mulleres.)

101 PATO, C.: *Hordas de escritura*, Vigo: Xerais, 2008.

102 Accesible en <http://www.marcovigo.com/content/living-together-estratexias-para-convivencia-o> (última consulta 21.11.09).

Falamos tamén de Antígona. E de Ismene. Sostiña a poeta que ela prefería a Ismene. Eu, un pouco obcecado, defendín a tan loada rebeldía de Antígona. Pato voltou pola irmá que, indo polos camiños, nómada e libre, non se rebelaba só contra Creonte senón que —agora o entendo— presentaba, co seu manterse á marxe, unha emenda á totalidade das leis da *polis* e burlaba a morte. En Manuel Delgado¹⁰³ lin a distinción entre *polis* e *urbs*; Antígona asume a orde lóxica e regrada da primeira, Ismene o caos anónimo e creativo da segunda.

Para Pato, Ismene é a muller que camiña. Como a Comadre de Bath dos *Contos de Canterbury*, a muller intelixente que camiña. *Like a rolling stone*. A pedra que non colle musgo. Decía Amelia Valcárcel que a historia da muller é a historia da loita contra a reclusión. Argumentaba a filósofa que só desde esta perspectiva se podía comprender a figura do paseo. A muller inventou o paseo (do cal o *shopping* é a versión actualizada e banal) para evitar a reclusión.

—Pero, e os sermóns sobre flexibilidade laboral, mobilidade espacial e abolición de todo ordenamento xurídico esclerotizador? Non son parte da ideoloxía sistémica? —Son. Mais con matices. O sistema quérenos móbiles pero conectados. Dispostos á mudanza pero identificados. Participativos pero cun perfil ben definido. Tanto no Facebook coma no DNI, previsibles —E a reclusión, a invisibilidade? Non continúan os invisibles a loitar pola visibilidade? —Continúan. Mais con matices. Que é senón máis revolucionario, loitar porque a muller ingrese na milicia para exercer o seu dereito á deserción ou loitar porque ingrese para acabar de ministra de defensa?

Pato confesou a súa maior arela: atopar a súa voz. Ser quen de ir e vir do *logos* ao animal (e viceversa) para vencer a linguaxe-heideggeriana-que-fala-por-nós. E eu pensei que tod@s —porque a sociedade do espectáculo tamén xera unha segunda linguaxe-que-fala-por-nós— queremos atopar a nosa voz. Para evitarmos os enmarcados precociñados do que debemos pensar, do que debemos ser, do que

103 DELGADO, M.: *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona: Anagrama, 2007.

debemos decir. No mundo-media todos somos mulleres. Recluídas, invisibles, silenciadas: anónimas.

Na revista catalá *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida* fálase do potencial revolucionario do anonimato. Nela leo o famoso *Tiqqun*¹⁰⁴ —novo manifesto antiesencialista que non quere selo de arrecendos debordiano-toninegrino-agambianos e inmediatez punk— que andan a destripar en Corcubión:

Volverémonos atopar como *singularidades calquera*. Isto é, non sobre a base dunha común pertenza, senón dunha *común presenza*. Esta é a nosa *necesidade de comunismo*. A necesidade de espazos de noite, onde poidamos reatoparnos alén dos nosos predicados. (...) Necesito devir anónima. Para estar presente. *Canto máis anónima son, máis estou presente*. Necesito zonas de indistinción para acceder ao Común. Para non me recoñecer xa no meu nome. Para non escoitar no meu nome senón a voz que o chama. Para facer consistir o *como* dos seres, non o que son, senón *como* son o que son. A súa forma-de-vida¹⁰⁵.

Velaquí a nosa voz. A voz dos zapatistas atrás do pasamontañas. A voz dos sen voz. A afonía de séculos dos que encarnaron a negatividade. O ser humano negro, indíxena, homosexual, obreiro, muller. Pero diluídos. Tamén aquí, onde vivimos, a fala hiperconnotada do pobo labrego que rexeita o señorito.

Segundo Walden Bello o campesiñado é a verdadeira clase universal. *Ergo* —engado eu— o idioma esculpido durante séculos polo pobo campesiño galego encarna entre nós o lugar universal da lingua prediluviana, paradisíaca. A célula de universalidade dos vellos galeguistas devén hoxe idioma a ser excluído.

Estranxeiros en todas partes, di o anuncio luminoso creado na nosa lingua polo colectivo Claire Fontaine para a expo do MARCO.

104 Accesible en <http://quepasanacosta.com/content/view/5353/57/> (última consulta 21.11.09).

105 Tiqqun, «¿Cómo hacer?», en *La fuerza del anonimato*, número monográfico de *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida* 5-6, Barcelona, 2009.

Estranxeiros tamén na nosa patria. Porque o *apartheid* é tan universal coma a cocacola (e fillo dela). Sumémonos á nega(c)tividade.

Desa sensación compartida de exclusión ten que nacer o poder destituínte dos que non son Eu. Dos que, sen se reivindicaren, son Nós.

5/6/2009

Conflito laboral e violencia discursiva

Existen balas máis mortíferas —máis violentas— que os parafusos e as bolas de goma: os discursos. Quen permaneza atento estes días a como glosan os grandes medios de comunicación a loita das e dos traballadores do metal de Pontevedra polo seu convenio comprenderá por que a cámara que accionaba o xornalista de Tele 5 ferido durante a sexta xornada de folga era unha arma máis temible que os tiratacos ou as porras. El era inocente. O rol que desempeñaba érao menos.

A maior violencia da guerra de discursos reside na súa extrema desigualdade. Non é esta unha contenda entre superpotencias de arsenal parello. É a eterna disputa entre David e Goliat.

A narración oficial dos feitos delimita, neste conflito, seis partes autónomas, inconexas: empresariado, pobo traballador, administración, policía, medios e cidadanía. A narración real atopa só dúas. E ben definidas: empresariado, medios e unha administración que se inhibe no político e intervén no policial para transformar a reivindicación laboral nun asunto de orde pública, por unha banda, e o pobo traballador, pola outra.

Pero, e que hai da cidadanía? A cidadanía é, neste contexto, un Golem fabricado para encarnar en todo caso o papel da vítima agraviada (polos transtornos do tráfico, polos contedores queimados, polas carreiras, polo medo) nunca o do colectivo solidario coa parte máis débil. Ocupa o lugar da inocencia apolítica sempre absolvida coa que se debe identificar a audiencia ideal (o cidadán de ben) dos medios de comunicación.

Porén, porque ningún ser humano é cidadán en estado quimicamente puro á marxe do seu lugar no sistema de produción (económica ou ideolóxica) e porque non existe ese todo chamado «cidadanía» (que son senón o empresariado e a clase obreira?) podemos dicir que esa cidadanía-sen-atributos da que tanto se preocupan os medios é unha entelequia. Un truco lingüístico. Un significante sen significado.

As palabras-parafuso do proletariado e as palabras-estadullazo da policía son duras e incómodas pero xuntas conforman un discurso en bruto que posúe a estraña virtude da claridade (e impártese tamén na rúa un certo sentido do equilibrio, da xustiza. A xustiza da contusión, o equilibrio do negrón). En oposición, as palabras-tinta, as palabras-onda hertziana e as palabras-electrón dos *mass media*, limpas e elegantes, agachan, baixo o prestixioso —por imposible— manto de neutralidade a máis vergoñenta toma de partido. Hai máis política nas súas crónicas, faladoiros, artigos, etc. que nos actos de campaña de todos os partidos políticos que andan a rabear, tamén estes días, por sentaren nos escanos do Parlamento Capado Europeo.

8/6/2009

Eurropa

Os ladróns de palabras

É casual que dous partidos abertamente xenófobos —*Partij voor de vrijheid* (Partido pola Liberdade de Geert Wilders) e *Il popolo della libertà* (O Pobo da Liberdade de Berlusconi)— apelen, o mesmo que Galicia Bilingüe e o PPDG, á palabra «liberdade» para xustificaren a represión?

Yes, we can't

A socialdemocracia europea, tras décadas a falar en neoliberalés, sorpréndese agora porque os votantes —analfabetos funcionais á hora de faceren unha correcta análise marxista da crise— os castiguen a eles.

Vontade inconsciente

O electorado británico... Pretendería, sen sequera sabelo, propinar unha patada á Terceira Vía (no cu de Gordon Brown) pensando que o que estaba era a castigar apenas un bocadiño de corrupción?

O mundo ao revés

Din os expertos en cuestións vaticanas que os Papas tidos por máis conservadores foron, no devir da historia, os que realizaron as reformas de maior calado. E non foi o republicano Abraham Lincoln o que aboliu a escravitude? Asistiremos talvez a un momento histórico en que a dereita europea será quen aplique as políticas keynesianas que non se atreveu a aplicar a esquerda?

Antipiñeirismo

De regresaren os tempos en que se impugnou o falado ao redor da mesa de braseiro non se habería de discutir sobre a necesidade de organizar un partido político propio. O debate estribaría hogano en se montar unha emisora de radio ou ir directamente a por un canal de televisión.

Autoodio

Efectivamente, é certo que o Bloco de Esquerdas subiu á custa do Partido Socialista de Sócrates e que o moi dereitoso CDS/PP perdeu algúns votos. Deamos por bo que, en xeral, si houbo un certo corremento do electorado portugués á esquerda. Ora ben, era necesario laiarse —como o facía onte un comentarista da emisora **TSF**— de que Portugal é un país pouco sincronizado —contracíclico— a respecto de Europa? Pero si na Lusitania tamén gañou o dereitista PSD!

Orgullo

Para sincronizados nós. O PP volve varrer Galiza.

Viaxe de estudos

Imos a Europa, vés? máis asemellaba un convite a participar no programa Erasmus que un lema político. Moito me temo que ao final

Ana Miranda terá que se conformar con facer a matrícula só nalgú-
has materias parciais.

UPYD

Agora que Wagner vai entrar no Parlamento Europeo, disporase a loitar —coa axuda da valquiria Díez— porque o castelán deixe de estar discriminado como lingua de traballo da UE?

10/6/2009

A Síndrome de Pessoa

Andamos por Lisboa a pasada fin de semana e, asomados aos mesa-
dos ategados de libros vellos do Chiado, mesmo ao lado da librería
Bertrand, demos en conversar sobre literatura cun dos vendedores.
Confesounos a súa admiración por Cunqueiro e o seu coñecemento
de Pedrayo e laiámonos xuntos polo desinterese que padece Portugal
a respecto das nosas letras. Se ben el, en patriótico descargo do seu
país, atribuíse parte desa ignorancia ao feito de os nosos emigrantes
seren demasiado pouco cultivados como para teren levado canda
eles tales riquezas intelectuais. Que preguiza rebaterllo...

Máis ou menos cando nos dedicabamos a lembrar as querenzas
que os vellos escritores galegos experimentaran por Eça de Quei-
rós achegóusenos, en sentindo o noso falar, un lisboeta curioso
que por alá andaba para preguntar de que lugar da Galiza viñamos.
«De Vigo», respondemos. «Ah Vigo. De Vigo eran moitos dos que
chegaron aquí para reconstruír a cidade despois do terremoto», in-
formounos antes de se despedir cun sorriso satisfeito. «Boa tarde,
señores». «Até logo», sorrímos tamén.

Disque foi o Marquês de Pombal, cuxa estatua preside a Avenida
da Liberdade desde unha enorme columna sita na praza que leva o
seu nome, o encargado de deseñar e pór a andar as obras nas cales
tantos vigueses —se o noso informante estaba certo— foran traba-
llar. Por iso sorprende que sexa a mesma capital renacida literalmente

baixo criterios ilustrados quen personifique, nos nosos días, unha especie de paradigma da desorde, do esboroamento, da suxidade e da pobreza. Iso polo menos quere suxerir o termo Síndrome de Pessoa acuñado polo arquitecto catalán —moi vinculado co proceso de «renovación» de Barcelona xa comentado— Oriol Bohigas. Segundo as súas propias palabras, citadas n'*A cidade mentirosa*¹⁰⁶, esta síndrome **sería moi perigosa «porque ten un punto de romantismo agónico** —como a tuberculose do XIX— que entusiasma todo tipo de nihilismo poético».

Ignoro se Bohigas me diagnosticaría, polo que vou dicir a seguir, patoloxía algunha, pero si teño claro que cando un percorre as rúas do centro de Lisboa atopa, alén de cheiros, roupa tendida, lixo, graffitis e gatos, algo ben máis gratificante: *Pessoas*. Persoas, iso si, pobres na súa maior parte, persoas que, indo e vindo, atenden os quefaceres da súa vida cotiá. Pero persoas difíciles de atopar —e agora entendo o significado profundo da Síndrome de Pessoa— no profiláctico e aburguesado parque temático en que (Delgado *dixit*) se tornou o centro histórico barcelonés.

Sexa como for e por lle dar unha volta máis a esta ponte que pretendo lanzar entre Barcelona e Lisboa, dei en pensar na existencia dun elemento que as une definitivamente: a figura do traballador galego. Despois de facer acto de presenza na Lisboa post-terremoto do século XVIII, o traballador galego reaparece na Barcelona post-olímpica do século XXI. Lembremos unha vez máis as socráticas conversas do filme *En construcción* (Luis Guerin, 2001) entre o falanguero albanel árabe e o seu *sparring* galego. Se o primeiro imaxinaba revolucións, o segundo untaba tixolos de masa. Se un recitaba poesía, o outro non perdía ocasión para evidenciar que tamén desta volta viña cos petos baleiros de literatura. Acontecía logo que o libreiro de Lisboa atinara? Por suposto que non. Mais dáme tanta preguiza explicalo...

106 DELGADO, M.: *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del Modelo Barcelona*, Barcelona: Catarata, 2007.

19/6/2009

De santos e multitudes

Michael Walzer di n'A *revolución dos santos. Estudo sobre as orixes da política radical*¹⁰⁷:

O radicalismo era a política do exilio, de homes que non se sentían na casa na antiga Inglaterra; o calvinismo era a ideoloxía dos exilados, de homes que abandonaran a «nai patria» para se alistaren no exército de Cristo. Tratábase, pois, dun exército capaz de facer a guerra despiadadamente, porque non sentía máis nada que desprezo polo mundo en que se movía.

Que fose en Zurich —na mesma cidade en que residíu e da que partiu para participar na Revolución do 1917 outro exiliado do mundo, outro líder austero e de ética férrea coma Lenin— onde haberían de confluír os principais ministros puritanos para comezar a pór co dereito para o revés a Europa da súa época é só unha coincidencia, pero unha coincidencia que redundna na tese de Walzer: ver nos reformadores do século XVI¹⁰⁸ unha especie de bolchevismo *avant la lettre* ou, por dicilo en palabras do propio autor, velos como os primeiros practicantes da «política radical». Este radicalismo puritano viría conformar, dunha óptica marxista, o paraugas ideolóxico que parapetou aos de abaixo naquel momento histórico da loita de clases.

Pero se ben Walzer afirma que «o calvinismo non foi unha ideoloxía liberal» (isto é, burguesa; pois, retrucando ao Weber d'A *ética protestante e o espírito do capitalismo*, Walzer pensa que «o puritanismo non foi unha ideoloxía que alentara a acumulación continua sen límites») e malia afirmar tamén que «os inicios dos *Levellers*, radicalmente democráticos, estiveron probablemente nas congrega-

107 WALZER, M.: *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid: Katz, 2008.

108 Na praxe e nos discursos daqueles homes que desafiaron á Igrexa e aos poderes feudais fundando unha constelación de grupiños e seitas cuxo empuxe acabaría por desembocar na Reforma Protestante e no Calvinismo e que aínda tería o seu colofón político na Revolución Inglesa de 1688.

cións puritanas»; engade, noutros lugares do traballo, que «durante a insurrección clerical das décadas de 1570 e 1580, non houbo lugar —excepto entre os *Levellers* e as seitas máis extremas— onde a clase baixa liderase a acción ou desenvolvese novas formas políticas», así como que «a típica figura revolucionaria aínda era o maxistrado e non o cidadán; aínda o cabaleiro e non o *sans-culotte*». O cal xustifica aínda máis o vencello entre aqueles carismáticos iluminados e o modelo de partido de vangarda —hoxe en crise— composto polos máis conspicuos e disciplinados militantes propio da esquerda do século xx.

Con todo, reivindicando aqueles grupos máis extremos e máis igualitaristas e recoñecéndolles o que aínda poden achegar ao pensamento político contemporáneo xorde Wu Ming, colectivo ao que coñezo grazas a un artigo —«Espectros de Müntzer ao amencer»¹⁰⁹— publicado na revista *Espai en Blanc*. Wu Ming é un grupo político-literario interesado —o mesmo que outros colectivos xa mencionados aquí coma *Tiqqun*— nas prácticas do anonimato. Nado en Italia, a súa acción máis coñecida foi a de crear un pseudónimo —Luther Bisset— so o que asinarían un número indefinido de persoas:

Na primeira metade dos noventa creouse a identidade colectiva «Luther Bisset» e foi adoptada por unha rede informal de persoas (artistas, hackers e activistas) interesadas en utilizar o poder dos mitos e en promover a «contrainformación» agit-prop.

Baixo esta identidade colectiva —un tipo de antiheterónimo persoano en que un único nome é adoptado por un feixe de personalidades— un grupo de escritores italianos haberían de escribir a novela *Q* (Luther Bisset, 1999), onde se narra «a guerra dos labregos (...) a maior revolta popular do seu tempo». Unha guerra que :

109 WU MING, «Espectros de Müntzer al amanecer/ Bienvenida al siglo XXI», en *La fuerza del anonimato*, número monográfico de *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida* 5-6, Barcelona, 2009.

estourou no corazón do Sagrado Imperio Romano e foi salvaxemente reprimida en 1525. (...) A Guerra dos labregos foi un evento prefigurador, igual que o seu principal axitador, Thomas Müntzer, foi un carácter prefigurador. Foi literalmente unha prefiguración, porque a orde social que Müntzer e os labregos revolucionarios imaxinaron estaba moi por diante da súa época, de facto está aínda por diante do noso tempo e non é aínda máis ca unha alucinación colectiva seguida por explosións de violencia de masas.

É claro, seguindo esta idea, que os nosos Irmandiños encarnarían, xa que logo, unha pre-figuración da pre-figuración: a do momento en que «os pardais habían de correr atrás dos falcóns». Pero quen era Thomas Müntzer? Un contemporáneo de Lutero —segundo leo na rede— considerado o fundador do Movemento Anabaptista (voltamos, por tanto, ao mundo de seitas retratado por Walzer) que:

em 1515, liderou um grupo de cerca de 8000 camponeses na Batalha de Frankenhäusen, convencido que Deus iria intervir do seu lado. Müntzer foi capturado e emprisionado. Sob tortura ele abjurou o protestantismo para não ser queimado, sendo decapitado em 27 de Maio de 1525.

Q —novela que se pode descargar da rede tanto en portugués coma en castelán e que, se algunha editora galega se atrevese («Tom York de Radiohead xa a leu!» ben podería ser o lema da campaña de marketing), converteríase no texto (tamén calquera dos outros xa editados polo colectivo) que habería de conectar os andeis da nosa lingua con estas novidosas prácticas de anonimato creativo— recrea, recorrendo á épica histórica, este episodio singular do longo devir da multitude a loitar pola única liberdade que paga a pena: a que nos dá iguais oportunidades. Unha multitude que en cada época amosa unha face pero que, mesmo neste século XXI hipertecnificado, continúa a ser maioritariamente labrega. Tanto no Perú que se revolta contra a privatización do Común coma na Galiza gandeira que protesta contra

políticas aniquiladoras de toda autonomía, de toda soberanía, de todo espazo de liberdade fóra dos tentáculos do capital multinacional.

Esta é a nova irmandade, non a dos líderes iluminados posuidores de todas as respostas, senón a das multitudes anónimas, fartas de adoraren santos, que ocupan as rúas con tractores ou con machetes e os andeis con intelixencia.

23/6/2009

De arte, mercadorías e suxeitos

Ao aplicar a todas as manifestacións da vida o seu infatigable traballo de denominación e, por aí, de inquieta reflexividade, o Espectáculo arrinca continuamente ao mundo da súa inmediatez. Noutras palabras, produce o Bloom e reproduceo: a chusma que se coñece como chusma xa non é chusma, é un Bloom que interpreta o papel de chusma.

(*Teoría do Bloom*¹¹⁰)

Hoxe souben que o Centre de Cultura Contemporània de Barcelona alberga unha exposición titulada *Quinquis de los 80. Cine, prensa y calle*¹¹¹. Escoito a unha das súas comisarias soltar, cun certo ton de autómatas, unha palabra sobre a socioloxía do Quinqui, a imaxe popular do Quinqui, o seu tratamento na prensa da época, a estética do cinema de temática Quinqui, etc, etc, etc. Inmediatamente recupero retallos de memoria daquel cinema, cutre de veras, que tanto éxito tiña nas conversas de patio de recreo¹¹² e tamén as lembranzas dalgún que outro compañeiro de barrio que, sen el chegar a imaxinar nunca que a posmodernidade iría cinxir e canonizar a súa forma de estar no

¹¹⁰ TIQQUN, *Teoría del Bloom*, Barcelona: Melusina, 2005.

¹¹¹ Accesible en http://www.cccb.org/es/exposicio-quinquis_dels_80_cinema_prensa_i_carrer-25705 (última consulta 21.11.09).

¹¹² Lembro a mañá seguinte a que a televisión programase *Perros callejeros* (De la Loma, 1977), na escola todos os rapaces botabamos a man á entreperna con xesto de dor cando comentabamos a escena na que lle cortaban a pirola ao Torete.

mundo, posuía méritos de sobra para ser merecedor desa construción ideolóxica denominada Quinqui.

Sei que a miña estrañeza polo contido desta exposición concreta é inxustificada, polo menos non se xustifica máis que a que poida provocar outros centos de exposicións que se fan polo mundo adiante. Pero, aínda así, hai algo en todo isto que me renxeu de máis como para o aceptar sen dar un pío. É un malestar, se cadra, motivado por eses recordos de persoas de carne e óso ás que se lles podía atribuír o lema Quinqui? Quen sabe.

Logo, cal é o problema? *Grosso modo*, o problema é a mercadoría. Máis polo miúdo o problema é a mercadoría no espectáculo. Pero aínda máis polo miúdo, o problema é o suxeito inmerso no espectáculo da mercadoría. Tentarei explicarme:

Co advento do chamado capitalismo cognitivo a mercadoría dematerialízase. O que a cousa simboliza é máis importante que a cousa mesma. Nesta economía semiótica o vello mercado dos obxectos artísticos deixa o seu lugar ao mercado dos discursos sobre os obxectos artísticos. Duchamp fixo arte dun urinario e o urinario continuaba a ser necesario aínda que só fose como contrapunto para comprender o paradoxo ante o que nos quería confrontar, pero o certo é que moito máis alá —dentro daquela lóxica do obxecto artístico— non se podía ir. A exposición do CCCB, polo contrario, non fai arte dos Quinquis (se metesen un Quinqui nun museo, enseguida os cualificaríamos de aborrecidos-émulos-de-Duchamp). Os Quinquis reais son innecesarios nesta exposición, a exposición do CCCB fai arte dos discursos emitidos sobre os Quinquis «na época dos Quinquis», é dicir, a exposición do CCCB, creando á súa vez o seu propio discurso en forma de exposición, fai abstracción dun conxunto de abstraccións. Discurso que aínda inclúe, como acostuma nestes casos, a súa propia autoexculpación en forma de distancia científica co exposto:

Os códigos de representación da delincuencia xuvenil do cinema «quinqui» sobreviviron até a actualidade de tal modo que o estereotipo do «quinqui», sometido a un proceso de estetización, continúa hoxe en día a exercer unha fascinación desatada.

Pero acaso non colabora esta exposición con ese proceso de esteticización máis do que as esquecidas fitas dos oitenta? A que me leva, entón, todo isto? Pois, ao problema da separación. Se xa a narración primeira (filmes e demais) supón unha separación do obxecto narrado, a narración a partir de narracións acaba autonomizándose en tal grao que do obxecto narrado primixenio non resta absolutamente nada. Porque, quen eran aqueles Quinquis? Que pensaban aqueles Quinquis cando experimentaban o que experimentaban? Como se vían a si mesmos aqueles Quinquis? Imposible sabelo porque ningún pode concibir a súa vida presente como unha totalidade pechada. O que propón a exposición do CCCB é unha eterna aproximación nunca consumada á Experiencia-do-ser-quinqui. En definitiva, a exposición adopta a postura —naturalmente reflexiva e chea de autoxustificacions— do *voyeur* pequeno-burgués ávido de sensacións fortes imposibles de desfrutar. Algo semellante á postura adoptada por un hipotético lector ou lectora que coleccionase e expuxese por vocación antropolóxica todo o que publicaba a prensa americana contemporánea sobre as aventuras de Bonnie and Clyde (ben que neste caso, os atracadores participaban da ilusión, pois posando ante a cámara con armas e xarutos, daban mostras de consciencia do espectáculo).

Diráseme que as características que atribúo a esta exposición son igualmente atribuíbles a calquera investigación histórica. Pode ser. Con todo, á investigación histórica (sexa isto o que for) aínda ten o resto da dignidade —unha dignidade inestable, arbitraria e pouco convincente, certo, mais dignidade— do aburrido, do indixesto, do que non é facilmente asimilable; en definitiva, do que non é (rico, rápido, divertido e de usar e tirar) un chicle-cultural. Diráseme tamén que o que pretende a exposición é simplemente mostrar os modos de representación dun tipo social nunha época determinada e eu direi que iso non é máis que a coartada cultureta da exposición. A auténtica pretensión, por máis que non se queira confesar, é recuperar para o público dos inicios do século XXI, un espectáculo dos oitenta ao que lle estaba a saír barolo e ferruxe. E disto a comezar a escoitar politóns coa melodía *Tu eres el vaquillo, alegre bandolero* non hai nada.

Dito isto, prosigo. A exposición, entón, é a mercadoría desmaterializada producida por unhas comisarias necesitadas, como todo o mundo, de inxerir alimentos. Pero, cal é o problema do suxeito inmerso no espectáculo da mercadoría? O problema do suxeito inmerso no espectáculo da mercadoría é a conversión do suxeito en mercadoría. E se as mercadorías hoxe en día son os discursos sobre as mercadorías, os suxeitos hoxe en día son os discursos sobre os suxeitos. Pero se ben un discurso sobre unha mercadoría poida ser unha mercadoría, un discurso sobre un suxeito non é un suxeito. Tanto ten. Esta operación acaba cobrando tal vida propia que pouco importan xa os suxeitos de carne e óso aos que fixer referencia. No caso que comento, hai un suxeito convertido en mercadoría nos anos oitenta (o Quinqui) que renace como mercadoría neste 2009 en forma de estetización dos discursos-dos-oitenta-sobre-o-quinqui.

Teoría do Bloom —un dos textos de Tiquun— pódese considerar un antídoto contra este suxeito en que —exposicións á parte— estamos inmersos, e que non é máis que un discurso-sobre-o-suxeito. Nel descríbese e reivindicase ao Bloom en tanto que suxeito sen atributos, ser sen predicados, anónimo e indefinible. É a pura singularidade universal sen esencia, o ser calquera, o que temos en común, o que temos de posibilidade, de continente sen contido, de soporte para as distintas máscaras que conforman as nosas identidades. A reivindicación desa nada que lembra ao suxeito barrado laciano, aos individuos esculpido por Giacometti, ás personaxes de Kafka ou aos retratos de Bacon, é a solución enxergada por Tiquun para escapar das ansias mostradas polo poder para que adoptemos algún papel claro, para que nos definamos e nos cataloguemos.

Na nosa aceptación da finitude da existencia e da continxencia do noso pasar polo mundo —parece querer dicirnos a Teoría do Bloom— é onde reside a potencialidade de selo todo, de experimentalo todo. Pero de ser e de experimentar no real, non de ser e experimentar narracións funxibles sobre seres previamente enlatados coas súas correspondentes experiencias intelectualizadas e estetizadas. Na vida real dos Quinquis dos 80, os Quinquis dos 80 non existían. Non había estética do cinema canalla, nin estética das drogas, nin estéti-

ca do marxinal, nin estética da rumba. Había só vida a ser vivida en tempo real. Sen ironías nin saltos con rede. Había, xustamente, o que falta na exposición *Quinquis de los 80. Cine, prensa y calle* que se pode ver estes días no CCCB, polo pouco que lin, vin e escoitei; e sempre faltará en calquera delimitación espectacular da vida.

24/6/2009

Polarización semántica

Veñen mantendo, varios persoeiros¹¹³ sabios que a sociedade se está a polarizar politicamente como había tempo que non acontecía. Pero ignoro se os que sosteñen isto encontraron xa os argumentos para explicar (deixando fóra a evidente responsabilidade dunha esquerda que non quere exercer como tal) por que o polo da dereita se inflou tanto nas recentes eleccións europeas. De calquera maneira, e por falar do caso galego, eu si albisco que toda a controversia provocada ao redor do idioma pode acentuar de vez esa polarización da sociedade. As opinións radicalmente opostas que suscitan termos coma «liberdade» así o resaltan.

Hai pouco escribín un artigo¹¹⁴ en que falaba desta polisemia in-crustada en todo termo ideolóxico e vexo con agrado que outras persoas¹¹⁵ de magnífica e precisa prosa coinciden comigo na importancia central da linguaxe en todo este asunto.

Pero até tal punto é importante a linguaxe que mesmo un lugar —o Parlamento de Galiza— tan pouco acostumbrado a grandes disquisicións foi testemuña privilexiada da relevancia dese debate. No pleno de hoxe evidenciouse que máis que ante unha polarización por causa de usarmos unha ou outra lingua, asistimos a unha fenda se-

¹¹³ Antón Baamonde (<http://cafenatrinceira.trincheradigital.com/?p=367>), Fermín Bouza (<http://votoconbotas.trincheradigital.com/?p=2903>), Xosé Manuel Beiras (<http://www.alter-mundo.org/content/view/2264/478/>). (Última consulta 21.11.09).

¹¹⁴ «Slavoj Žižek e nós (ou por que estamos a perder a batalla do idioma)». *Vid.* pp.

¹¹⁵ CASAS, A.: «A batalla da linguaxe» (accesible en: <http://landoas.blogaliza.org>). Última consulta 21.11.09.

mántica insuperable independentemente da lingua que esteamos a empregar. Algo así coma a quintaesencia da maldición de Babel: non entendérmonos malia falarmos o mesmo idioma.

Sen lle tremer a voz, Feijoo defendeu que na sesión da véspera (nela votouse unha nova amputación dos dereitos lingüísticos en forma de non-obrigatoriedade do galego para acceder á función pública) fora consumado o «consenso lingüístico». En retorque, un deputado da oposición, sorprendido pola gallardía do presidente, suxeriu que para falar de consenso en sede parlamentar sería preciso contar, como mínimo, coa aquiescencia das tres forzas con representación nesta; e expuxo, dando no albo, que en vista da confusión se facía necesaria a celebración dun pleno para «establecer o consenso sobre o significado da palabra ‘consenso’».

O deputado da oposición acertaba o tiro. Porque esa é a verdadeira cuestión que se está a ventilar nesta falsa guerra de linguas. Que sentido lle damos, en calquera lingua que falemos, ao significado das palabras. Sen clarificarmos esta materia, formular calquera tipo de convivencia en sociedade é absurdo.

6/7/2009

Pánico, nostalxia, hibernación

Televisión. Reportaxe sobre unha nova práctica común na China: someterse a operacións de cirurxía estética para ser máis competitivos no mercado de traballo. A protagonista, unha rapaza nova, acode a unha clínica para occidentalizar os seus trazos. Asegúrase que as persoas guapas segundo o canon occidental conseguen mellores choios. Ideas que me viñeron á cabeza: Se é certo o que algúns defenden e o sistema chinés, no cal convive unha poboación sen dereitos civís cun mercado de traballo altamente explotador e tecnificado, está chamado a se converter na síntese perfecta que acolla a reprodución futura do capitalismo parece lóxico que tamén sexa dentro do sistema daquel país onde se manifesten con maior claridade as prácticas futuras da clase obreira mundial. E que vemos? Solucións individuais até o

extremo da automodificación física. Nacerá logo, a partir desta asunción da biopolítica a escala micro, unha nova clase de traballador/a-cyborg? Xeraranse desigualdades entre os traballadores/as-cyborg e os traballadores/as non tuneados/as? *Blade Runner* xa está aquí. E produce pánico.

Na rúa. Paseo por un mercadoño pseudomulticultural no centro de Vigo. Nun dos postos, obxectos rusos. Un home ao meu carón interésase por unha bandeira de veludo xigante en que se ve a fouce e o martelo e unha chea de caracteres cirílicos. A empregada —unha moza rusa loira que fala castelán con sotaque italiano— di que custa 300 euros. O home pídlle que lle traduza o significado das palabras en cirílico pero ela responde que só llas traduce se compra a bandeira. El acepta o trato e ela escríbelle, sen ocultar o seu desprezo e escepticismo polo contido das frases, o conxunto de vellas proclamas dun sindicato ferroviario. A escena: un occidental nostálxico a pagar por ideas grandiosas nas cales ninguén cre e unha eslava pragmática a se desfacer (mentres tenta tirar para adiante) do legado que lle deixou a historia e da decepción. A quintaesencia, en suma, do capitalismo: todo pode ser vendido mentres haxa quen o compre.

Un libro di:

O «equilibrio do terror» entre dous grupos de estados rivais é o dato esencial máis visible da política mundial, e supón actualmente un equilibrio da resignación: a de cada un dos protagonistas á permanencia do outro. (...) Isto implica decididamente unha resignación xeneralizada ante o existente, aos poderes coexistentes dos especialistas que organizan este destino. Estes consideran unha vantaxe engadida neste equilibrio por canto permite a rápida liquidación de toda experiencia orixinal de emancipación xurdida á marxe dos seus sistemas. (...) Ningún dos dous campos prepara a guerra efectiva, senón a conservación indefinida dese equilibrio a imaxe da estabilización interna do seu poder.

A cita pertence ao número 7 de abril de 1962 da revista da Internacional Situacionista. Fala da Guerra Fría pero podería falar da situación interna do BNG. O título do artigo —«Xeopolítica da hibernación»— tamén lle acae ao estado actual da fronte. Hibernemos pois.

9/7/2009

O menos común dos sentidos

Certas palabras son como campos de batalla cuxo sentido é unha vitoria, revolucionaria ou reaccionaria, necesariamente arrincada tras unha loita encarnizada.

(COMITÉ INVISIBLE¹¹⁶)

O problema da linguaxe é o foco de todas as loitas pola abolición ou o mantemento da actual alienación, inseparable do conxunto desas loitas. Vivimos na linguaxe como nun ar contaminado. Ao contrario do que pensan os homes de espírito, as palabras non xogan. Non fan o amor, como pensaba Breton, máis que en soños. As palabras traballan por conta da organización dominante da vida. (...) Baixo o control do poder, a linguaxe sempre designa unha cousa distinta do autenticamente vivido. É aí precisamente onde comeza a posibilidade dunha contestación completa. Na organización da linguaxe, a confusión chegou a tal extremo que a comunicación imposta polo poder revélase como unha impostura e un embuste.

(INTERNATIONALE SITUATIONNISTE¹¹⁷)

O Estado moderno deuse por etimoloxía a raíz indoeuropea *st-* da fixeza, das cousas inmutables, do que é. A manobra enganou a máis dun. Agora que o Estado non fai máis que sobrevivirse, a transposición aclárase: é a guerra civil —stasis en grego— a que cumpre o papel da permanencia, e o Estado moderno non terá sido outra cousa que un proceso de reacción a esta permanencia.

(TIQQUN¹¹⁸)

116 COMITÉ INVISIBLE: *La insurrección que viene*, Barcelona: Melusina, 2009.

117 VVAA, *All the king's men*. En *Textos completos en castellano de la revista de la Internacional Situacionista*, Madrid: Literatura gris, 2000.

118 Tiquun, *Introducción a la guerra civil*, Barcelona: Melusina, 2008.

Expoño a seguir algunhas reflexións que quixera compartir a respecto do acontecido en torno de dous feitos políticos —un a escala internacional o outro a escala local— que tiveron lugar estes días. O primeiro é o golpe de estado en Honduras. O segundo, a moción de censura en Gondomar. Pero tranquilidade, non é a miña pretensión facer unha comparación directa e forzada entre o derrocamento *manu militari* do presidente Zelaya e o derrocamento *per loca* transfuguista do alcalde Araúxo, senón determe, unha vez máis, nun fenómeno —a prostitución da linguaxe— común a un e a outro acontecemento.

E é que a quebra do sentido das palabras chama poderosamente a atención nestes episodios. Se para calquera persoa que estivese atenta ao acontecido en Honduras era evidente que asistíamos a un golpe de estado, moitos medios de comunicación mundiais (tamén os españois) demoraron un tempo e mesmo discutiron, se o que presenciabamos era un golpe de estado ou a deposición dun presidente que, segundo estes mesmos medios, debía ser arrestado por conculcar a constitución. O que seguiu a estes primeiros impases foi a reacción indignada de medio globo que se viu impelido a afirmar o obvio: déranse as voltas que se dar, o que estaba a acontecer en Honduras era, efectivamente, un golpe de estado.

Se imos a Gondomar, e co abismo que separa —como xa puxen de relevo— os dous contextos, non é difícil establecer a analoxía. Así, ante a desinformación interesada dos medios galegos de maior difusión, empeñados en falar continuamente nos seus titulares de «mudanza de goberno» debido á «parálise» e non de «moción de censura» ou de «transfuguismo», non estraña que o movemento cidadán que soubo expresar con lucidez a indignación diante do ocorrido se vise obrigado a pór nas súas bandeiras algo ben diáfano e, outra volta, ben obvio: moción=corrupción. Nesta necesidade de narratividade nos movemos.

Vemos, logo, que tanto nun caso coma no outro, as primeiras horas —as horas das definicións que ficarán na memoria das persoas— eran cruciais. Se os medios trataban, no caso hondureño, de restar forza á idea «golpe de estado» por mor da súa vinculación coa

tradicón antidemocrática latinoamericana (eles que nos queren convencer de que a loita en Latinoamérica se libra entre democracia vs. populismo), no caso gondomareño, a teima era facer desaparecer o termo «moción de censura» ou «transfuguismo» e a súa asociación (e máis tratándose deste municipio do Val Miñor) coa mafia urbanística. Conviña, emporiso, deseñar un traxe a medida que fíxese democraticamente aceptables e incluso necesarias, prácticas sen dúbida execrables. Facer, en definitiva, do excepcional o normal.

Contigua á noción de *normalidade* está a de *sentido común*. De aquela ou aquel do que se di que non ten senso común, enténdese que é unha persoa amiga de abrazar posturas ou comportamentos estafalarios, pouco razoables, perigosos, ou simplemente loucos; e o contrario, de quen fai gala de senso común dise que o fai tamén de cordura, prudencia e previsibilidade. A loita pola definición da normalidade é central para controlar que cousas entran e que cousas non entran niso que chamamos «sentido común», e controlar a definición de *sentido común* constitúe o primeiro paso para coutar calquera arela de mudanza social, xa que mesmo cando coloquialmente se di que «o sentido común o menos común dos sentidos», o que se pretende non é pór de relevo a imposibilidade do consenso senón a represión de toda violación desas normas non escritas.

Para ilustrar a importancia que outorga a dereita ao significado da noción de *normalidade* poño tres exemplos tomados da actualidade:

1. O xornal hondureño *La tribuna* na súa edición do mércores 8 de xullo abriu cunha gran foto en que se vía unha manifestación popular. Se no rodapé afirmaba —indicándonos xa por onde respira ideoloxicamente— que «millares de hondureños marcharon a favor da paz e a democracia mentres clamaban contra o intervencionismo de Hugo Chávez», na parte superior da fotografía un gran titular a toda páxina expresaba o verdadeiramente interesante: «Voltar á normalidade». Neste caso «normalidade» significa esquecer que o presidente Zelaya foi deposto irregularmente e aceptar unha mediación entre este e o novo candidato Micheletti

2. Gondomar. O estreado novo alcalde (un tal Urgal) afirmou —nunhas declaracións a unha emisora de radio o día da moción de censura— que «o que sucedeu na vila é que a xente quería que gobernase xente normal». Neste caso, naturalmente, «xente normal» significa o propio Urgal.

3. Noutro contexto. O da folga do metal da provincia de Pontevedra. Moitos medios sintetizaron a suspensión por parte dos sindicatos da recente folga do metal coa mesma pílula analxésica de sempre: «Vigo volta á normalidade». Onde «normalidade» significa que o proletariado non debe protestar polas súas condicións de traballo.

Igual que as rúas de Honduras —como antes as de Bolivia ou as de Venezuela— están a ser palco de mobilizacións por parte de dous bandos irreconciliables, non é descartable que en breve vexamos en Gondomar algunha mobilización de apoio á moción de censura e consumarase así unha fenda social que se torna, tanto nestas cuestións como en moitas outras, cada vez máis infranqueable. Se noutros momentos históricos se asistiu a unha competición de sistemas contrarios dotados con cadansúa retórica propia, nesta *pax americana* imperante, os antagonismos están a se desenvolver no seo mesmo da lingua, até o punto de que incluso están a saltar polos aires as convencións mínimas que establecen cales deben ser os nomes das cousas. A noción de *normalidade* ou de *sentido común* —como outros tantos conceptos da lingua— están a perder a súa inocencia, aflorando, polo contrario, coma un campo de batalla máis da confrontación política. Hai un sentido-do-sentido-común de dereitas como hai un sentido-do-sentido-común de esquerdas, o cal dá por boa, aínda que sexa por outra porta, a máxima popular de que efectivamente o sentido común é o menos común (en canto que campartido) dos sentidos. E lévame a pensar que o que Marx denominaba «guerra de clases» e colectivos radicais franceses actuais, coma Tiqqun, denominan directamente «guerra civil», parece que se comeza a agudizar, nas nosas sociedades mediáticas, antes que en ningún outro lugar, no seo da propia lingua.

Publicidade. A colonización cultural do Eu

Igual que no seo da economía produtiva cada momento histórico tivo a súa fonte de enerxía —vapor, carbón, petróleo— todo indica que quen está a adoptar ese papel na chamada «sociedade da información» é quen mellor coñece o seu manexo: o sistema publicitario. A estratexia máis importante e máis agresiva das seguidas polos publicistas para crearen novas necesidades e para combateren toda inmunidade fronte a incidencia das grandes campañas xira ao redor do deseño e venda de estilos de vida: narracións que establecen o valor simbólico das cousas e das persoas que as adquiren. E é que na produción de obxectos xa prima máis a lóxica social (o seu valor en canto que signos) que a lóxica individual ou biolóxica (a satisfacción de necesidades). Esta elaboración de mecanismos de distinción e *status* mediante un valor asociado artificialmente a certas marcas ou produtos chegou a tal punto que é razoable falarmos dunha auténtica colonización cultural do Eu. No recomendable libríño *Da miseria humana no medio publicitario*¹¹⁹ cítase unha frase de Hannah Arendt, a teorizadora por excelencia do totalitarismo, que cómpre non perder de vista: «A transformación das clases en masas e a consecuente eliminación de calquera solidariedade de grupo eran a condición *sine qua non* de toda dominación total». O requisito indispensable para a transformación da humanidade nunha grande masa amorfa de consumidores é eliminar primeiro toda existencia de suxeitos cuxo desexo non responda aos intereses do mercado. Que os partidos políticos estean a aplicar cada vez con máis descaro técnicas propias do *marketing* é a proba irrefutable de estarmos a ingresar de cheo no tempo da democracia dirixida; o que Sheldon S. Wolin denomina «totalitarismo invertido». Contribuír a rachar esta cadea de produción de subxectividades alienadas —mediante o boicot, a deconstrución, a reapropiación, etc.— debería converterse nunha das nosas tarefas primordiais. Nunha nosa forma inédita de Ludismo intelixente.

119 GRUPO MARCUSE: *De la miseria humana en el medio publicitario*, Barcelona: Melusina, 2006.

A descolonización cultural (e política) do Eu

Disólvense todas as relacións sociais antigas e cristalizadas, co seu cortexo de concepcións e de ideas secularmente veneradas; as relacións que as substitúen tórnanse anticuadas antes mesmo de cristalizaren. Todo o que era sólido e estable se esfuma, todo o que era sagrado é profanado e os homes son obrigados finalmente a encarar con desilusión as súas condicións de existencia e as súas relacións recíprocas.

(*Manifesto comunista*)

Pasáronme por correo electrónico algúns artigos do intelectual e ex-militante do PSUC Joaquín Miras cheos de reflexións sobre o binomio *cultura e política*. Apoiándose no Georg Lukàcs máis gramsciano, Miras escribe —nun texto sobre o reputado intelectual marxista catalán Manuel Sacristán¹²⁰— a longa cita que reproduzo a seguir:

Tradicionalmente a industria capitalista fora produtora de bens de equipo para a produción; poucos foran os produtos fabricados que tivesen como fin o consumo inmediato. (...) Tras a segunda Guerra Mundial, xurdira unha nova industria lixeira que, aproveitando as novas tecnoloxías, dedicouse á fabricación de bens de consumo de uso individual ou familiar (...) e despois, servizos para o lecer popular como o «turismo» etc., cuxo uso transformaba radicalmente as formas de vida e moldeaba a cultura que organizaba a vida cotiá das clases subalternas. A cultura que estruturara até entón, de forma autónoma, a vida cotiá das clases subalternas e cuxa autonomía fóra condición da existencia dunha cultura de esquerdas, desaparecía. Esa inaudita penetración do capitalismo na vida cotiá do individuo, impuña á política revolucionaria inspirada por Gramsci novas esixencias.(...) Para unha política práctica de cuño gramsciano, que considera con-

120 «A práctica política de Manuel Sacristán Luzón. A loita pola hexemonía na fronte intelectual». Accesible en www.rebellion.org/noticia.php?id=25424 (última consulta 21.11.09).

dición previa para a abertura do proceso revolucionario a plena autonomía cultural, faise imprescindible a creación dunha nova cultura material autónoma.

Tamén Miras, pero apelando agora directamente a Gramsci, infórmanos sobre o importante que é, para o capitalismo manter a súa hexemonía, o «cemento» da cultura. Do mesmo modo, advírtenos da importancia de construír, desde xa, unha cultura alternativa baseada na «experiencia de vida da xente e nos valores intimamente vividos en privado pola xente e que se manifestan na acción da xente, aínda que só sexa cos seus; a bondade, a xenerosidade, a solidariedade»; o que poderíamos chamar: valores da esquerda social.

Así, no artigo titulado «A cultura como política»¹²¹, o catalán exprésase da seguinte maneira:

Se queremos crear unha alternativa á cultura de masas existente, una cultura de vida que non nos aboque ao cataclismo da destrución dos equilibrios ecosistémicos que permiten a vida humana no planeta, a aniquilación por desbalde dos recursos materiais necesarios e a superpoboación, esa nova cultura, que debe pasar pola sobriedade, polo combate contra o «luxo» —segundo a *traditio*—, debe ser capaz de preencher a vida da xente de forma alternativa, e a praxe política pode ser un dos mellores recursos —o recurso por excelencia, se se é res-publicano.

Esta vontade de aniquilamento de toda cultura autónoma que profesa o sistema económico en que vivimos é facilmente verificable a nada que ollemos á nosa volta. Dos vellos hábitos culturais da clase obreira xa non resta case nada. O pequeno comerciante está a ser esmagado entre centro comercial e centro comercial. O campesiñado e os seus sinais de identidade tan ben retratados nos clásicos da literatura galega son unha especie —sobre todo na nosa terra— en perigo de extinción. O individuo-masa da economía terciarizada,

121 Accesible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=88383> (última consulta 21.11.09).

culturalmente homoxéneo, culturalmente colonizado, ameaza con nos devorar a todos nun breve lapso de tempo.

Sei que non é un caso único. Non sei se é un caso frecuente. Pero se tivese que me responder á pregunta de como tomei conciencia ideolóxica ou de como me fun achegando ás ideas que hoxe forman parte do que son, non podería falar da influencia dun personaxe carismático, da captación dun partido político, da militancia nun movemento social ou do impacto dun acontecemento traumático. O que de verdade incidiu determinantemente (deixando á parte o meu contexto familiar e socioeconómico) na conformación da miña personalidade e o que foi provocando devagar en min unha tendencia a pensar con sentido crítico a sociedade en que crecín e en que vivo foi, nin máis nin menos, o meu gusto pola música, estética e filosofía do punk máis alternativo. Isto é: a miña proximidade a un tipo determinado de cultura urbana contestataria.

No Vigo de finais dos oitenta principios dos noventa, como en xeral en todo o Estado español, o espectro do politizado Rock Radical Vasco aínda exercía unha grande influencia ideolóxica na música con vocación rupturista. Para nós, o punk dos primeiros Siniestro Total e similares era tan comercial como o de moitas bandas americanas que hoxe ateigan as listas de éxitos e que daquela comezaban a chegar. Agromaban máis ou menos naquela altura as primeiras editoras-distribuidoras alternativas. Pequenos selos que tiraban do prelo casetes e EP's sen ánimo de lucro —as etiquetas «Non pagues máis de 400 pesetas» aparecían orgullosas nas capas e contras daqueles traballos— que se vendían á marxe da distribución comercial. Tamén naqueles anos okupáronse varias casas —a máis ambiciosa, se ben efémera, a tentativa de okupación do antigo cuartel de Barreiro (en terreos onde hoxe existe un xeriátrico)— chegando a funcionar, mal ou ben, varias okupas en distintas cidades galegas.

Na Asociación de Veciños Val do Fragoso —sería isto posible hoxe?— tiñamos o noso punto de encontro coas bandas das que gostabamos e que sabiamos delas mediante entrevistas atrapalladamente fotocopiadas (internet era só un xoguete estadounidense)

en fanzines maquetados polo vello método de recortar papeliños e fotografías e colalos nunha cartolina. O maltrato aos animais, a in-submisión, o ecoloxismo, a denuncia en 1992 dos cincocentos anos de colonización española en América e dos negocios olímpicos ou o anticlericalismo eran lugares comúns nas cancións, artigos, faixas e asembleas deses días. Toda unha micro-cultura (pequeniña até a marxinalidade) que, salvo pola ameaza sempre presente das drogas duras, nos mantiña inxenuamente vivos e lúcidos baixo o seu principio reitor: non esperes a que che dean nada, o que for que queiras has de facelo por ti mesmo. Dito ao xeito inglés: *Do It Yourself*.

Tamén aquela máxima ou se se quere unha nova versión pluralizada da mesma —fagámolo nós mesmos— nutre moito do que comeza a moverse, por máis timidamente que for, no subsolo cidadán. Como se as prácticas daquela incipiente escena político-musical galega, que agromaba cando o punk xa estaba máis que asimilado en case que todo o mundo (aínda a sociedade galega non estaba tan globalizada e sincronizada coas economías centrais coma hogano) e que parecía obedecer a pouco máis que parvadas de adolescentes, revelasen, agora que a lóxica do mercado penetrou mesmo até as alcobas, unha especie de verdade: é preciso facer xa, aquí e agora, esa outra sociedade que se quere; son necesarias as redes organizadas, fóra das institucións e do mercado, que respondan xa a outros valores e intereses.

Da banca ética ás redes de consumo, dos mercadiños de troco ao software libre; un feixe de novas prácticas van conformando outra maneira de facer distinta, autónoma, a-sistémica. Unha forma de facer tan inxenua se se quixer, tan cativa, tan marxinal, como as nosas pequenas bandas, distribuidoras e casas okupadas de finais dos oitenta principios dos noventa. Pero imprescindibles, visto o grao de derrota do que partimos, para poder voltar —como suxiren os artigos de Joaquín Miras— edificalo todo, mesmo o marco ético, desde o principio.

16/8/2009

Esquerda e Ilustración

Despois cruzou o convés con paso firme, e, achegándose á guillotina fixo voar a funda alcatranada que a cubría, facéndoa aparecer, por vez primeira, núa e ben afiada a coitela, á luz do sol. Lucindo todos os distintivos da súa Autoridade, inmóbil, pétreo, coa man dereita apoiada nos montantes da Máquina, Víctor Hugues transformárase, repentinamente, nunha Alegoría. Coa Liberdade, chegaba a primeira guillotina ao Novo Mundo¹²².

(ALEJO CARPENTIER)

Leo unha conversa con Antoni Domènech en que o director da imprescindible *Revista Sinpermiso* ataca o cerne ideolóxico que nucleou case que todo o pensamento crítico — polo menos no ámbito académico — desde os tempos da Escola de Frankfurt até os nosos días: a identificación entre Ilustración e capitalismo¹²³. Domènech arremete con dureza contra o Horkheimer de *Dialéctica da ilustración*, ao que considera xerme inicial dunha esquerda anti-ilustrada empeñada en confundir ciencia occidental con totalitarismo. Nomes como os de Foucault ou Lacan e outros máis recentes como Žižek ou Agamben son acumulados de antihumanistas (os primeiros) e de estúpidos, postmodernos e antidemocráticos (os segundos).

Domènech, comprometido co republicanismo de raigaña clásica, considera un erro histórico destes intelectuais o feito de teren regalado a tradición democrática e ilustrada ao liberalismo, de aí que se rebele contra toda teleoloxía do tipo: «A guillotina da revolución francesa levaba implícita o horror de Auschwitz».

Ideas semellantes ás de Domènech atopeinas nun libríño que foi manipulado até o noxo pola dereita mediática madrileña para vilipendiar a por outro lado cuestionable materia de Educación para a Cidadanía impulsada polo goberno Zapatero. Refírome a *Educación para a cidadanía. Democracia, capitalismo e Estado de dereito* de Carlos

122 CARPENTIER, A.: *El siglo de las luces*, Barcelona: Seix Barral, 2002.

123 Accesible en <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1255> (última consulta 21.11.09).

Fdez. Liria, Pedro Fdez. Liria e Luis Alegre Zahonero¹²⁴. Un manual escrito cun estilo ameno e pedagóxico que partindo da Atenas clásica e da Revolución Francesa explica en que consiste isto da cidadanía, do imperio da lei, da Razón, da democracia, da separación de poderes, do capitalismo, do socialismo, etc.; e que tamén ten tempo para cargar duramente contra a estela da Escola de Frankfurt e a súa teima por descubrir «reversos tenebrosos» ou «lados escuros» no proxecto ilustrado. Para os autores do libro a «impostura» da Escola de Frankfurt —«esta grande estafa intelectual do século XX»— sería o medio encontrado por moitos intelectuais para se adaptaren aos tempos, é dicir, para continuaren a gañar cartos comodamente cargando no debe do proxecto ilustrado o que non serían máis que erros imputables ao capitalismo.

Unha das figuras recuperadas por esa nova esquerda «antidemocrática» (penso sobre todo en Agamben, pero tamén hai influencias en Žižek) é Carl Schmidt. En *Contrarrevolución ou resistencia. A teoría política de Carl Schmidt (1888-1985)*, Carmelo Jiménez Segado¹²⁵ debulla, coa necesaria distancia emocional, o periplo vital e intelectual deste xurista filonazi¹²⁶.

Schmidt dedicouse, canda outros intelectuais de dereitas alemáns, a exercer de ariete contra a feble República de Weimar. Boa parte da súa obra consiste nunha crítica feroz ao sistema democrático. Este antidemocratismo de Schmidt será aproveitado e reelaborado por pensadores de esquerda de finais do século XX e comezos do XXI como os xa referidos e tamén por outros como Chantal Mouffe.

124 FDEZ. LIRIA, C., FDEZ. LIRIA, P., ALEGRE ZAHONERO, L.: *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y estado de derecho*, Madrid: Akal, 2008.

125 JIMÉNEZ SEGADO C.: *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmidt (1888-1985)*, Madrid: Tecnos, 2009

126 Como curiosidades máis ou menos próximas ao noso país, resaltar que co gallo da querenza que o alemán sentía polo réxime franquista, a súa presenza nestas latitudes foi frecuente. Así, en 1947, José Caamaño Martínez leu na Universidade de Santiago de Compostela a primeira tese doutoral do Estado español sobre Carl Schmidt baixo o título *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmidt*. E por volta do ano 1962, o inefable ex-presidente da Xunta de Galiza, Manuel Fraga Iribarne, nomea a Schmidt membro de honra do Instituto de Estudos Políticos que entón presidía, recibíndoo co discurso *Carl Schmidt: el hombre y su obra*.

Categorías schmidtíais como a de amigo/inimigo foron recuperadas por uns autores fartos desa outra impostura intelectual denominada «a fin das ideoloxías». Autores dedicados a desenmascarar o falso humanitarismo universalista (debedor da Declaración de dereitos do home e do cidadán da Revolución Francesa) que aparecía como xustificación de bombardeamentos e invasións imperialistas. Esta capacidade das democracias liberais para aplacar todo antagonismo real e para empregar a hoxe tan habitual «neolingua» coa que se revisten de nobres ideais as operacións máis indecentes, fora xa intuída por Carl Schmidt (ben que nun contexto e cun obxectivo diferente) a propósito do Tratado de Versalles imposto a Alemaña despois da Primeira Guerra Mundial:

O Pacto de Versalles era, segundo Schmidt, fiel reflexo desa polaridade liberal entre *pathos* ético e cálculo económico. (...) As reparacións de guerra, sostidas e ilimitadas, opúñanse a tanto desbalde de humanismo. O Tratado era un instrumento xurídico para lexitimar novas formas de imperialismo económico: o bloque de créditos, o embargo de materias primas ou o afundimento da divisa estranxeira adornábase cun vocabulario esencialmente pacifista que non coñecía xa a guerra, senón unicamente execucións, sancións, expedicións de castigo, pacificacións, protección dos pactos, política internacional, medidas para garantir a paz, e que reputaba violencia extraeconómica a calquera tentativa de se subtraer ao efecto deses métodos.¹²⁷

Aínda que a maioría das ideas de Schmidt —a súa exaltación do Estado forte, o desprezo polos partidos políticos, a crenza irracional na figura do líder, a teoría dos Grandes espazos— acabasen demostrándose tan perigosas como o propio III Reich, non hai dúbida de que algunhas relecturas da obra schmidtíai si axudan a clarear, por máis que nos pese a adscrición ideolóxica do seu autor, o funcionamento das actuais democracias realmente existentes.

¹²⁷ *Op. Cit.*

Din os autores de *Educación para a cidadanía. Democracia, capitalismo e estado de dereito*, nalgún punto do libro, que a esquerda ven arrasando, xa desde as formulacións do propio Marx, un erro de vulto: considerar que o Estado de dereito é un elemento Superestrutural e por tanto consubstancial —léase eliminable— ao sistema económico capitalista. Os esforzos de moitos intelectuais por afondar nas raíces republicanas gregas, florentinas ou francesas vai encamiñado a ultrapasar esa eiva e a atopar novos —ou máis ben vellos— referentes democráticos para unha esquerda á defensiva.

Se cadra, é certa a acusación que os Domènech ou os Liria fan contra unha esquerda demasiado ocupada en criticar á democracia e demasiado pouco ocupada en construír a democracia. Ou, se cadra, a cuestión ten máis a ver co tipo de democracia ao cal nos estamos a referir cando reivindicamos a democracia ou cando criticamos a democracia. Os mesmos autores de *Educación para a cidadanía. Democracia, capitalismo e estado de dereito* citan a coñecida fórmula de Schmidt, «Soberano é quen decide sobre o estado de excepción», no capítulo en que revisan o elevado número de presidentes electos nas urnas que foron destituídos por golpes militares cada vez que pretendían legislar para as clases populares. Recoñécese así que as observacións do alemán non van de todo desencamiñadas cando as aplicamos ás democracias formais hoxe existentes. En todo caso, e aínda que a fórmula «guillotina=Auschwitz» sexa o *leitmotiv* da esquerda relativista, eu teño para min que aquela non expresa a verdade do problema. A verdadeira decepción non chegou con Auschwitz ou coa identificación entre Ilustración e capitalismo. A verdadeira decepción tivo lugar —como ben nos recordan os autores do libro sobre *Educación para a Cidadanía* comentado— o día de 1968 en que os tanques rusos entraron en Praga. Aí sóubose que o movemento chamado a pór en práctica os ideais ilustrados —o movemento comunista— era incapaz de imaxinarse a si mesmo como un sistema democrático. Así, e en lugar de «guillotina=Auschwitz», penso que a ecuación verdadeiramente culpable da incapacidade da esquerda para facer máis nada que crítica debería formularse deste xeito: guillotina=program.

O fracaso final da experiencia soviética e as posteriores décadas de restauración conservadora fixeron o resto.

5/10/2009

Retomando a palabra

A linguaxe arrebola feixes de realidade sobre o corpo social

(MONIQUE WITTIG)¹²⁸

Di Francisco Louçã nunha análise das pasadas eleccións legislativas portuguesas titulada «Cinco lições das eleições»¹²⁹:

A luta do Bloco é por um governo responsável, rigoroso e de justiça económica. Cada dia em que a maioria do país for sacrificada por esta nova crise orçamental, a alternativa da esquerda terá que ser mais exigente e mais clara. [E engade] Durante todos os próximos anos, a disputa será entre o governo do desastre económico e a justiça na economia. A força do Bloco será a sua coerência.

Noutro artigo¹³⁰ do mesmo cariz, este para facer recapitulación das eleccións alemás, Oskar Lafontaine afirma:

agora pensamos nas tarefas que habemos de soportar. Ningún goberno conseguiu até agora regular satisfactoriamente o sector bancario. (...) Enfrontámonos a un enorme desafío, porque a crise actual xa se cobrou milleiros de millóns e millóns de postos de traballo, por nomear só os seus principais efectos. Que a política sexa incapaz de reaccionar cunha regulación correspondente será fatal.

128 Citado en BUTLER, J.: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nova York: Routledge, 1990.

129 Accesible en <http://esquerda.net/opinio/cinco-licoes-das-eleicoes> (última consulta 21.11.09).

130 Accesible en <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2806> (ú. c. 21.11.09).

Tanto o político portugués como o alemán pretenden, nestas primeiras reflexións postelectorais, marcar sobre que eixos xirará o seu discurso político máis inmediato e ambos, alén de coincidiren na satisfacción ante os bos resultados atinxidos polas súas respectivas formacións, apuntan nun mesmo camiño: o que cómpre é falar de economía.

Se cadra, por iso son curiosas (na realidade non tanto) as cousas que di o editorialista de *El País* na súa homilía publicada hoxe baixo o título «Esquerda en crise». Nun parágrafo que calquera persoa de esquerdas podería asinar sen sentir vergoña o xornal de PRISA describe o que lle veu acontecendo á esquerda durante todos estes anos con gran capacidade de síntese e tino (non en van a análise, lonxe de ser nova, circula desde hai ben tempo):

A esquerda móstrase perplexa de que os cidadáns non pasen factura aos partidos que inspiraron as políticas económicas causantes da crise. Esquécense, así, de que mentres gobernou non tratou de corrixilas nin de cuestionalas. Máis ben ofreceulles un aval na liña da Terceira Vía de Tony Blair e limitouse a marcar as súas diferenzas cos conservadores en terreos coma os valores e os costumes. Como consecuencia, a esquerda non só non se lexitimou como alternativa cando tiña que o ter feito, senón que, en moitos casos, a crise sorprendeuna no Goberno, xestionando a economía desde os orzamentos que fracasaron e que os electores castigan na súa cabeza.

Pero se abraia ver ao mesmo xornal que sempre marcou a liña política do PSOE (por máis que agora a relación estea en *stand by*) denunciar a Terceira Vía posmoderna das guerras culturais, máis abraia aínda que no citado editorial se inclúa nesa esquerda fracasada (só así se pode entender ese silencio sobre Die Linke e o Bloco) a dúas forzas políticas que, esgrimindo un discurso eminentemente económico, están a articular un novo polo á esquerda da socialdemocracia.

Naturalmente, nada disto é inocente. E cando no último parágrafo do editorial lemos, a propósito dos malos resultados dos socialdemócratas tanto en Alemaña como en Portugal, que:

esta perda de peso non é unha boa nova para ninguén, nin sequera para os partidos conservadores. Entre outras razóns porque o baleiro que deixa a esquerda está a ser ocupado en moitos casos por discursos e forzas populistas, contra as que os partidos democráticos, sexa cal for a súa localización ideolóxica, sempre tiveron serias dificultades para competiren no terreo electoral.

Sabemos que o que preocupa a *El País* non é tanto o estado da esquerda en canto que conxunto de ideas (e de maneira ningunha a aplicación desas ideas á economía), como o futuro da esquerda en canto que palabra. Téntase evitar, mediante ese novo caixón de xastre que é o termo «populismo» (semellante á ameaza do totalitarismo en voga cando a esquerda non aceptaba as regras da democracia liberal), que estes novos partidos europeos —e os seus irmáns latinoamericanos— que non en van inclúen nas súas siglas a propia palabra «esquerda», poidan reapropiarse en solitario dunha marca que se sabe extremadamente perigosa cando os poderes económicos non a teñen ben (de)limitada, ben definida e ben domesticada.

En definitiva, o que en verdade provoca coitas en *El País* é comprobar que, por exemplo, cando Gregor Gysi —líder oriental de Die Linke— ousa dicir:

encontrámonos ante un feito sen comparación na historia da Alemaña. Desde que se fundara a República Federal en 1949, ningunha forza política á esquerda da socialdemocracia obtivo nunhas eleccións ao Parlamento Federal unha porcentaxe de dous díxitos.¹³¹

A capacidade do socioliberalismo político e mediático de continuar a usurpar o lugar da esquerda nese primeiro pero decisivo campo de batalla que é a linguaxe mingua outro pouquiño máis.

¹³¹ Gysi, G.: «Elecciones en Alemania: la espectacular subida de La Izquierda, un hecho sin precedentes». Tradución de Ángel Ferrero. Publicado en *sinpermiso*: <http://sinpermiso.info/textos/index.php?id=2803> (última consulta: 06.10.2011)



13/12/2011

Epílogo

«Existe a esquerda ao outro lado do Óder?» preguntábase este mes de decembro Ángel Ferrero nas páxinas de *Sin Permiso*¹. Nun artigo sobre o estado da esquerda nos países ao leste de Alemaña o autor incluía un epígrafe titulado “Polarización social sen expresión política” que describía a situación polaca, país no que un emerxente partido denominado Ruch Palikot (‘Movemento Palikot’), liderado polo empresario Janusz Palikot, subira como a escuma facendo bandeira de temas como o laicismo, a legalización das drogas brandas e do aborto, a defensa dos homosexuais... ao tempo que sostíña, no económico, unha axenda netamente neoliberal. Ferrero, nun sabroso parágrafo que non me resisto a reproducir, trazaba o paralelismo seguinte coa situación española:

Se algunha lección nos legou o goberno de José Luis Rodríguez Zapatero no Reino de España é que o social-liberalismo ten as patas curtas. Os partidos que se limitan a librar batallas culturais teñen éxito por algún tempo, pero esboróanse como un castelo de cartas en canto lles salpica unha crise económica.

E iso foi o que sucedeu o 20 de novembro de 2011 nas eleccións xerais ao parlamento español: o socioliberalismo esboróouse.

As motivacións agochadas tras boa parte das reflexións contidas neste libro que tes nas mans ou que les na pantalla do ordenador teñen moito que ver coa fartura ante esa separación interesada entre o cultural e o económico por parte da maior parte da esquerda de todo o mundo durante as últimas décadas. Se cadra por Polonia ter sido unha das vítimas máis directas do socialismo real se deu neste país con tal claridade o enxendro pospolítico no que se pode converter calquera partido da tradición das esquerdas cuxo discurso se

¹³² Accesible en <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4621> (última consulta 13.12.2011).

basee unicamente nas chamadas guerras culturais; guerras culturais, dito sexa de paso, contra as que quen isto escribe non ten nada que opor salvo que cómpre ser conscientes de que centrar o antagonismo en cuestións puramente identitarias sen ter en conta a dimensión económica das mesmas (ou tamén: renunciar a toda cultura e identidade que non encaixe no sistema económico capitalista) é o mellor xeito de achandar o camiño (aínda máis) á hexemonía absoluta do neoliberalismo.

Coa perspectiva que dá o tempo (e á vista de como o que comezaba como unha crise financeira dalgúns bancos estadounidenses está derivando agora nunha crise das institucións políticas en medio mundo que ameaza con facer tremar mesmo o que até hai nada formaba parte da paisaxe como podían ser a UE e o euro) estamos xa en disposición de concluír que a renuncia de boa parte da esquerda a dar a batalla no campo económico, ou mellor, a entrega a formas de subxectivación simbólica colectiva nas que o económico non xogaba ningún papel, non só tivo custos neste eido, senón que esta sensación de estarmos á defensiva estase tamén a reproducir no campo ideolóxico-cultural, demostrando así que ambas cuestións (en termos marxistas *estrutura* e *superestrutura*) están máis unidas e son máis interdependentes do que puidese parecer.

Así logo, a polarización sen expresión política da que falaba Ferrero describe axeitadamente no só o caso polaco senón o que está a suceder no resto de Europa e alén. Os recentes movementos cidadáns xurdidos na nosa contorna en paralelo coas chamadas Primaveras árabes (da *Geração á rasca* portuguesa ao 15M español pasando polas mobilizacións gregas ou inglesas) están a demostrar que, como nunca antes, a esquerda organizada está a ser incapaz de transformar en capital político, e por tanto en acción política eficaz, todo ese malestar social difuso e desvertebrado que a crise capitalista multiplica de xeito exponencial.

Nada disto é casual. A esquerda está hoxe a pagar a xa longa penitencia imposta polo fracaso soviético e pola interiorización de que, efectivamente, “non había alternativa”. Tras a marxinalización do movemento comunista tócalle agora a quenda ao que queda de

socialdemocracia, unha socialdemocracia que cantara vitoria demasiado cedo o día que viu caer o muro de Berlín sen ser de todo consciente (ou se cadra si foi consciente e por iso derivou en socio-liberalismo) do papel que xogaba a existencia da URSS na propia viabilidade das solucións redistributivas keynesianas. E porén, á vista dun neoliberalismo desbocado que está a desmontar pedra a pedra os estados de benestar xurdidos en Europa como contención ao espectro vermello e que segue a pechar os ollos ante os límites físicos do planeta para non ter que repensar a súa lóxica expansiva e suicida, a alternativa é máis precisa do que nunca e constitúe unha auténtica traxedia que a pregunta que se facía Àngel Ferrero a respecto da Europa do leste sexa igual de pertinente para os territorios que se atopan entre o río Óder e Fisterra.

Contentaríame con que os artigos deste libro contribuísen humildemente ao necesario rearme da esquerda. Un rearme que terá que incluír unha reconsideración de que modelo de desenvolvemento económico queremos e podemos permitirnós, no longo prazo, como especie. Unha esquerda, ademais, que, se quere ser hexemónica, necesitará contraatacar na batalla ideolóxica moito máis en serio, e con moita máis iniciativa, que até o de agora; pois a dedicación mediática a tres ou catro cuestións culturais non conflitivas co *business as usual*, e case sempre a rebufo da verdadeira e agresiva guerra cultural conservadora, non será suficiente se se pretende deter á apisoadora discursiva neoliberal, unha apisoadora que, durante os últimos anos, deixou á lingua e a moitos conceptos imprescindibles para analizar a realidade, coas pernas para arriba.

É, polo tanto, hora de abandonar a esquerda muda (ou a esquerda colonizada pola lingua da dereita), a esquerda que abdicou da tarefa de definir e explicar o mundo (para transformalo) a partir dos seus marcos propios e reivindicar unha esquerda que entenda, como Jacques Rancière, que é na nosa condición de seres falantes que reside a nosa igualdade e que:

O acontecemento da fala sobrevén cando os guerreiros ou os artesáns se apoderan das palabras que non estaban destinadas a

eles e, refigurando ao soberano baixo os rasgos do tirano ou da prostituta de Babilonia se refigurán en soldados de Deus ou en vingadores da liberdade. Así, están a inventar un suxeito novo, o suxeito pobo, o cal, matando ao rei, non fará máis que actualizar unha primeira morte, unha morte simbólica que, mudando o seu nome, deslexitimou tamén a orde que garantía o acordo entre a orde das nominacións e a orde dos estados².

Velaí a necesidade de retomarmos a palabra.

Índice

- Excusatio non petita | 7
- Punk | 9
- Europa e os bárbaros | 10
- Capitalismo verde | 13
- Populismo | 15
- Xogo político e democracia | 17
- O mar de xiz | 20
- A tiranía do novo | 22
- Galicia bífida | 25
- COpenhague BRuxelas Amsterdam | 27
- Microfascismos | 30
- La semantica è mobile | 33
- Mudanza política, ou o pobo como espectador | 36
- Público, privado e común | 37
- Humanismo, cultura e esquerda | 39
- Democracia e fe | 45
- Manifesto | 48
- Europa, século XXI | 50
- Eloxio da lentitude (I) | 54
- Eloxio da lentitude (II) | 56
- Terrorismo divino | 59
- Política da imitación | 61
- Tras o II Consenso de Washington | 63
- O liberalismo real | 66
- O comercio do común | 68
- Identidade e xustiza | 70
- A revolución cultural americana | 73
- Enmarca ou perde | 78
- Significado e desafíos do primeiro Foro Social Galego | 81
- «Que se vayan todos» | 84
- Nacionalismo e movementos sociais | 86
- Un novo New Deal? | 89

A música das feras	95
A rebusca. Imaxe e memoria (I)	97
A rebusca. Imaxe e memoria (II)	100
A carga do home negro	103
Istambul. Xeografía imaxinada	105
Segregacións	110
Narratividade	114
Consumo consciente e Israel	117
O mito do consenso e o goberno	118
Pensamentos desde a catacumba	120
Slumdog Millionaire e a retórica do corpo	125
A Terceira Vía e os elefantes	127
Ecoloxía, humanismo e aborto	131
Eleccións galegas e movementos sociais	134
Realismo e realidade	137
Variacións sobre a democracia (I)	139
Variacións sobre a democracia (II)	141
Variacións sobre a democracia (III)	142
Variacións sobre a democracia (IV)	145
Organización	147
Weimar e nós (I). Paralelismos	149
Weimar e nós (II). A lobotomización da esquerda	151
Weimar e nós (III). A reconquista	153
Weimar e nós (IV). As vítimas expiatorias	155
Weimar e nós (e V). Cara a unha nova alianza	157
Slavoj Žižek e nós (ou por que estamos a perder a batalla do idioma)	160
BCN	164
Walden Bello e o mundo que vén	166
Nega(c)tividades	169
Conflicto laboral e violencia discursiva	172
Eurropea	173
A Síndrome de Pessoa	175
De santos e multitudes	177

De arte, mercadorías e suxeitos	180
Polarización semántica	184
Pánico, nostalxia, hibernación	185
O menos común dos sentidos	187
Publicidade. A colonización cultural do Eu	191
A descolonización cultural (e política) do Eu	192
Esquerda e Ilustración	196
Retomando a palabra	200
Epílogo	205

Este libro
rematou de imprimirse
no mes de decembro do ano 2011.
catro meses despois de que o noso
pequeno, Xián, chegase ao mundo.



Este *Retomando a palabra. Das guerras culturais ao crac financeiro* pretende ser un máis de tantos esforzos dedicados a unha tarefa colectiva e urxente: a de rozar a linguaxe que nos dá acceso á realidade. Unha linguaxe que está a monte desde hai décadas. Na cal o boureo dos fentos e as xestas impiden escoitar o rumor das árbores. Unha linguaxe maltratada polas silvas da manipulación, da descontextualización e da subversión; e tan abandonada que os toxos da renuncia, do oportunismo e da desmemoria case que a engolen de vez, e a nós con ela.

DAVID RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ (Vigo, 1975) mantén o blogue <http://ofunambulistacoxo.blogspot.com> desde o ano 2005. É autor das obras de teatro radiofónico *O Bambán* e *Nunca me esquecerei de ti* (gañadora e finalista respectivamente do I e IV Premio de Teatro Radiofónico do Diario Cultural). Escribiu o poemario *Lapidarias. Os versos escuros* e participou no libro colectivo *Non conciliados. Argumentos para a resistencia cultural*.

www.estaleiroeditora.org