

# XXXVI

# SEMANA GALEGA DE FILOSOFÍA

PONTEVEDRA, DO 22 AO 26 DE ABRIL DE 2019



## NA BEIRA DO MIÑO

O rapaz -¿E logo os da beira da alá son máis estranxeiros que os de Madrid?

(Non se soupo o que lle respondéu o vello).

# FILOSOFÍA E FRONTEIRA

## ORGANIZACIÓN



AULA CASTELAO  
DE FILOSOFÍA

Universidade de Vigo

## INFORMACIÓN

APARTADO 332  
36080 PONTEVEDRA (GALIZA)  
[www.aulacastelao.gal](http://www.aulacastelao.gal)

## SEDE DA SEMANA



TEATRO PRINCIPAL  
r/ Paio Gómez Charriño  
Pontevedra

## PATROCINIO



## COLABORACIÓN



# XXXVI

# SEMANA GALEGA DE FILOSOFÍA

PONTEVEDRA, DO 22 AO 26 DE ABRIL DE 2019

## ORGANIZACIÓN



Universidade de Vigo

## COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Juan Pablo Isaza Gutiérrez. Universidad del Norte (Colombia)  
Dr. Angel Egido. Université Catholique de l'Ouest (Francia)  
M<sup>a</sup> Silvia Oyhamburu. Universidad Católica de la Plata (Argentina)  
Dra. Ericka Mayorga. Universidad Santo Tomás (Colombia)  
Juan Pablo Prado Lallande. Benmérica Universidad Autónoma de Puebla (México)

## PATROCINIO



Vicerreitoría do  
Campus de Pontevedra

Universidade de Vigo

## COLABORACIÓN



# FILOSOFÍA E FRONTEIRA



## PROGRAMA

### NOTAS SOBRE AS CONFERENCIAS

### COMUNICACIÓNS:

- ✎ Miguel Ángel Martínez Quintanar  
*DIFÍCIL INSCRICIÓN DO SUFRIMENTO (NOTAS DE FILOSOFÍA MORAL)*
  
- ✎ Sagrario Anta Martínez  
*BORRAR A RAIÁ*
  
- ✎ Manuel A. Fortes Torres  
*FRONTEIRAS NACIONAIS, FRONTEIRAS ESTATAIS*
  
- ✎ Luís G. Soto  
*ACERCA DO ABALO DE FRONTEIRAS (FILOSOFÍA PRIMEIRA, ÉTICA, ECONOMÍA POLÍTICA)*
  
- ✎ Francisco Ramil Acebo  
*AS FRONTEIRAS DE MARÍA CASARES E DE ALBERT CAMUS O NACEMENTO DA RELACIÓ*
  
- ✎ Juan Carlos Fernández Naveiro  
*ENSAIO NÓMADE. GRANDEZA E MISERIA DA NOMADOLOXÍA*



NOTA: Este dossier pode empregarse como material de traballo para cada asistente. As notas sobre os relatorios e sobre a clausura foron elaboradas pola AULA CASTELAO DE FILOSOFÍA. As comunicacións son reprodución exacta dos textos remitidos polos autores.

---

**IMPRIME:** Deputación de Pontevedra.

**ISBN:** 978-84-09-09944-3

---





**XXXVI**

SEMANA GALEGA DE FILOSOFÍA

# FILOSOFÍA E FRONTEIRA



## PROGRAMA

NOTAS SOBRE OS COMUNICADORES:

*currículos e resumos*







## PROGRAMA

<u>MAÑÁ</u>	<u>TARDE</u>	<u>NOITE</u>
PENSAR A FRONTEIRA	A FRONTEIRA NA GALIZA	RETOS E TRAMPAS DA FRONTEIRA
<b>LUNS 22</b>		
Formacións depredadoras vestidas con traxes de Wall Street e matemática algorítmica.	O mundo galego-portugués medieval: dous reinos, unha fronteira ausente.	Emigrantes, refuxiados e terroristas, tres consignas da propaganda de guerra.
Saskia Sassen (Universidade de Columbia)	Francisco Rodríguez Sánchez (Catedrático emérito de ensinanza medias, político e crítico literario)	Ángeles Díez Rodríguez (Socióloga)
<b>MARTES 23</b>		
Fronteiras epistémicas e "revolución espacial".	Migración e integración en Galicia.	Rompamos tódalas fronteiras!
Emanuela Fornari (Universidade de Roma III)	Cheikh Fayé (Mestre e escritor)	John Holloway (Sociólogo, filósofo, escritor e politólogo)
<b>MÉRCORES 24</b>		
Epistemoloxías do Sul, fronteiras, zonas fronteiriças e plurinacionalidades.	Galiza, pobo migrante.	Emigrar en situación extrema: a Síndrome do migrante con estrés crónico e múltiple ou Síndrome de Ulises.
Boaventura de Sousa Santos (Universidade de Coimbra)	Xosé Manoel Núñez Seixas (Historiador. USC)	Joseba Achotegui Loizate (Psiquiatra)
<b>XOVES 25</b>		
Límites e fronteiras. Pensar o territorio desde as marxes.	O lusco-fusco como metáfora: filosofía, identidades, fronteiras.	Mulleres sen fronteiras: precariedade e feminización das migracións internacionais.
Joan Nogué i Font (Universidade de Xerona)	X. L. Barreiro (Catedrático emérito de Filosofía da Universidade de Santiago de Compostela USC)	Ángeles Ramírez Fernández (Antropoloxa)
<b>VENRES 26</b>		
Os sofistas: demolendo fronteiras.	Em busca de uma condição cosmopolita: que podemos aprender com os vizinhos da fronteira galaico-portuguesa num tempo longo?	Lección de clausura.
José Solana Dueso (Universidade de Zaragoza)	Paula Godiño (Antropoloxa. Universidade Nova de Lisboa)	Buchraya hamudi bayun (Representante da Frente Polisaria en Alxeria)
<b>HORARIO:</b> 10:30 a 13:30 horas	<b>HORARIO:</b> 17:00 a 19:00 horas	<b>HORARIO:</b> 20:00 a 22:00 horas





## Luns 22

MAÑÁ 22 DE ABRIL

SASKIA SASSEN



Imparte clases de globalización, desigualdade e socioloxía urbana na Cátedra de Socioloxía Robert S. Lynd da Universidade de Columbia, en Nova York, na que é membro do Comité sobre Pensamento Global (presidiuno desde 2009 a 2015).

O seu campo de investigación céntrase nas cidades, a inmigración e os estados no contexto da economía mundial con tres variables clave: a desigualdade, o xénero e a dixitalización.

Naceu en Holanda, creceu en Arxentina e Italia, estudou en Francia e comezou a súa vida profesional en EEUU. Fala inglés, español, italiano e francés con gran fluidez, ten bastantes coñecementos de holandés e alemán e estuda ruso e xaponés.

É autora de oito libros e editora ou coeditora doutros tres. Os publicados en español son:

*Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (Buenos Aires y Madrid: Ed. Katz 2015)

*Inmigrantes y ciudadanos: de las migraciones masivas a la Europa fortaleza* (Ed. Siglo XXI de España 2013)

*Territorio, Autoridad, Derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales* (Buenos Aires y Madrid: Ed. Katz 2010)

*Una Sociología de la Globalización* (Buenos Aires y Madrid: Ed. Katz 2007)

*Los espectros de la globalización* (Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica 2004).

*Contrageografías de la Globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos* (Madrid: Ed. Traficantes de Sueños 2003)

*¿Perdiendo el Control? La Soberanía en un Contexto Global.* (Barcelona: Ed. Bellaterra 2001)

*La Ciudad Global* (Buenos Aires: EUDEBA 1999) A edición inglesa do ano 1991 tivo unha posterior ampliada en 2001 que non está traducida.

*La Movilidad del Trabajo y del Capital.* (Madrid: Ed. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Gobierno de España, 1993)

Os seus libros foron traducidos a máis de vinte idiomas.

Recibiu múltiples premios de investigación, distincións e honores, entre eles trece doutora honoris causa, foi convocada para máis de 25 clases maxistrais en distintas universidades de prestixio, foi nomeada unha das cen mulleres destacadas no ámbito científico, e a única muller entre os 10 primeiros científicos sociais, recibiu o premio Príncipe de Asturias en ciencias sociais (2013) polas súas contribucións á comprensión do fenómeno da globalización e a socioloxía urbana, foi elixida membro estranxeiro da Real Academia de Ciencias de Holanda. O goberno francés nomeouna Cabaleiro da Orde das Artes e as Letras.

O seu proxecto de investigación máis recente plásmase en dous libros: dun lado *Expulsións* (Harvard University Press/Belknap 2014, con tradución ao castelán), doutro, *Ungoverned Territories?*





(Harvard University Press 2018). Completou *Cities at war: Global Insecurity and Urban Resistance*, un libro coeditado con Mary Kaldor (London School of Economics, proximamente en Columbia University Press).

Sassen comezou agora un novo traballo de investigación sobre o que é en realidade unha "Ética da cidade". Tamén continúa o seu traballo nun gran proxecto colectivo, *The Urban Age*, onde se analizan os urbanismos extremos: o seu principal financiador durante máis de 10 anos foi a Fundación Herrhausen (Berlín). Acaba de completar outra investigación de tres anos sobre *Mobilities*, co apoio dunha doazón procedente de AUDI.

Escrebe de forma regular para distintas publicacións de divulgación. Os seus comentarios apareceron en *The Guardian*, *The New York Times*, *Le Monde Diplomatique*, *Le Monde*, *La Vanguardia*, *Clarín*, *Die Zeit*, *Newsweek International*, *The Financial Times*, entre outros.

## FORMACIÓNS DEPREDADORAS VESTIDAS CON TRAXES DE WALL STREET E MATEMÁTICA ALGORÍTMICA

Conxuntos de tipos complexos de coñecemento e tecnoloxías -incluíndo a matemática algorítmica, o dereito e a contabilidade, así como a loxística avanzada-xeraron formacións depredadoras complexas. A complexidade destas formacións tende a camuflar o seu carácter depredador. Ademais, tales formacións son de índole sistémica. Non os produce unha toma elemental do poder. As formacións depredadoras atópanse máis aló das respostas políticas comúns, en boa parte porque tenden a ensamblar elementos procedentes de diferentes dominios en novidasas configuracións. De feito, necesitamos novas leis capaces de abranguer estas formacións. O foco aquí é unha das formacións depredadoras máis poderosas e complexas, o sector financeiro especulativo -"(altas) finanzas". E os nosos esforzos deben centrarse en explicar como ata instrumentos financeiros máis sofisticados requiren certos pasos elementais e brutais, que dan lugar a resultados socioeconómicos altamente degradados. Veremos como afecta todo isto á migración.





TARDE 22 DE ABRIL

FRANCISCO RODRÍGUEZ SÁNCHEZ



Catedrático de Instituto xubilado, doutor en Filoloxía Románica, especialista en clásicos da Literatura Galega, especialmente Rosalía de Castro, Curros Enríquez e Blanco Amor. En todos os casos, as súas contribucións críticas deitaron nova luz para descubrir o agochado ou deformado na apreciación dos escritores estudados logrando así a súa mellor valoración e facilitando a súa aproximación aos lectores de hoxe. Sen os seus estudos ( a el se debe a primeira tese doutoral presentada sobre Rosalía de Castro na Universidade Galega) sería inexplicábel o proceso que levou á difusión dunha nova imaxe da nosa escritora nacional, máis acorde coa verdade, Toda a súa obra ensaística está orientada a unha análise da realidade galega desde unha perspectiva anticolonial. Foi portavoz do BNG no Congreso dos Deputados entre 1996 e 2008."

## **O MUNDO GALEGO-PORTUGUÉS MEDIEVAL: DOUS REINOS, UNHA FRONTEIRA AUSENTE**

A análise a desenvolver ten como obxectivo evidenciar até qué punto a existencia do Estado español e do Estado portugués actuais contaminan e determinan a visión da historiografía académica sobre o pasado medieval no relativo á relación Galiza/Portugal. Esta retroproxección da realidade actual sobre o pasado agocha o que entón, aínda existindo dous reinos, era unha unidade galego-portuguesa que se sentía como tal, no aspecto social, no cultural e no lingüístico, e mesmo na forma de entender o futuro por parte das clases dirixentes. Facendo unha indagación baseada nos feitos, nas relacións e nos comportamentos, comprobaremos até que extremo non se pode falar de fronteira no sentido actual do termo, e menos de fronteira estábel ou fixada con criterios de soberanía política nacional entre Galiza e Portugal na Idade Media. Detectaremos como, após mesmo da independencia do reino de Portugal, existe unha clase dirixente común a ambos reinos cunha estratexia política galego-portuguesa. Desta maneira, chegaremos a comprobar como a súa familiaridade e identificación respecto de Portugal era muito maior que con León e con Castela, aínda que o poder monárquico do que dependese o reino de Galiza fose o que rexía nestes dous últimos reinos tamén. Aliás, explicaremos como afectou o que se vén coñecendo como crise baixo medieval, representada no contexto europeo pola coñecida como Guerra dos Cen Anos, para destruír esta osmose e comunidade galego-portuguesa, co inicio da construción dunha fronteira fixa, estábel e indicativa de existiren dous Estados, nun dos cais, o español, ficaba Galiza subordinada. Para acabar faranse algunhas cavilacións e conclusións sobre a diferenza Estado/Nación, a división da Galiza histórica en dúas, as súas repercusións negativas e cal foi a







súa causalidade. Asemade contrastaremos o pasado co presente para indagar de onde veñen os impedimentos para, caendo en aparencia as fronteiras entre os Estados da UE desapareceron, Galiza e Portugal viviren hoxe moito máis de costas que na etapa medieval en todos os aspecto.





# ÁNGELES DIEZ RODRÍGUEZ



NOITE DO 22 DE ABRIL

Doutora en Ciencias Políticas e Socioloxía desde 1997, na actualidade profesora do Departamento de Socioloxía Aplicada (antigo Cambio Social) na Facultade de Ciencias Políticas da Universidade Complutense de Madrid (UCM). Realizou o seu doutoramento no Programa de **América Latina contemporánea** do Instituto Ortega y Gasset da UCM. As súas áreas de investigación foron a acción colectiva e o conflito político, os movementos sociais e as ONG, as novas tecnoloxías da información e da comunicación na súas repercusións sociais, e os medios de comunicación e a política. Actualmente traballa sobre violencia colectiva, conflito político, modelos democráticos, Medios de comunicación e desenvolvemento de ferramentas docentes para a formación en Ciencias Sociais. Ademais da docencia nos graos de Socioloxía, Ciencia Política, Dobre grao de Ciencia Política e Dereito; e Relacións internacionais. É membro do Instituto de Ciencias da Administración ICCA (coordinando a área de cine e política).

Entre os anos 2001 e 2004 codirixiu o curso “Medios de comunicación e manipulación” da UNED. Ten participado en documentais e escribiu múltiples artigos verbo da manipulación mediática sobre o caso de Cuba e Venezuela, Palestina e Siria. Participou como titora e membro dos tribunais de avaliación de Proxectos sociais do “Programa de Fortalecemento gerencial de EyP de PDVSA” (2006-2007, 2008-2009), colaborou co Departamento de Socioloxía da Universidade de La Habana (Cuba) e participou como acompañante electoral nas eleccións Venezolanas. É membro da asociación de documentalistas DOCMA e da Unión de Cineastas, e da Rede de Intelectuais e movementos sociais en Defensa da Humanidade. Forma parte do Xurado do Premio Catarata de Ensaio.

Algunhas das súas publicacións máis relevantes son *Mujeres y jubilados desbordan el sistema político* (xuño 2018), *Sobre la fauna ibérica: El Estado de Derecho español y el buitre leonado*, (2018) *La Francocracia española y la cuestión catalana*, /1 y 2 (2018) *Cómo no dar una noticia. Paraperiodistas españoles ante la Constituyente Venezolana* (2017), *Llamamiento a un proceso constituyente* (2017) *La Segunda transición española: Suárez, Felipe VI, Podemos y el Escudo antimisiles* (2015) *Medios de comunicación y poder* (2015) *Las aportaciones de los procesos revolucionarios latinoamericanos a la Teoría política. Venezuela, Ecuador y Bolivia* (2015) *La imagen de la mujer como propaganda de guerra: víctimas, instigadoras, testigos y oposición* (2014) *Ciberespacio y síntoma comunitario: una lectura a partir del 15M* (2013), *La percepción social de la calidad educativa en España* (2012), *Manipulación y medios en la sociedad de la información* (2007) *El modelo de participación de las ONG. La construcción social del voluntariado y el papel de los Estados en Cooperación para el desarrollo e ONG una visión crítica* (2001) *Las ONG como campo de relaciones sociales en Las ONG y la política* (2002), *Nuevas tecnologías, educación y sociedad. Perspectivas críticas*” (2003), *Ciudadanía cibernética, la nueva utopía tecnológica de la democracia* (2003).

Ten escrito numerosos artigos e crónicas en revistas dixitais. Así mesmo, impartiu numerosas conferencias verbo do papel dos medios de comunicación nas novas formas de guerra e a manipulación mediática.





## **EMIGRANTES, REFUXIADOS E TERRORISTAS, TRES CONSIGNAS DA PROPAGANDA DE GUERRA**

O 18 de marzo de 2016 os vinte e oito membros europeos ratificaron por unanimidade o acordo suscrito por Alemaña e Turquía para a expulsión de refuxiados. En xuño do 2008, o parlamento europeo xa aprobou unha directiva que permitía a detención durante dezoito meses dos emigrantes “sen papeis”, incluíndo a deportación de menores a países distintos dos de orixe. Pero anos antes, no 2005, xa se creara Frontex, a axencia europea de xestión das fronteiras. Tras dos atentados de París, Francia deixou en suspenso o acordo de Schengen, aumentou o presuposto policial e militar, e puxo en marcha unha lei para permitir a espionaxe telefónica e o control de internet como unha especie de *Patriot Act* europea.

Todas estas políticas e leis europeas han de se entender dentro da **lóxica da Guerra mundo** na que estamos inmersos. Son políticas que, ao tempo que ocultan as causas reais das emigracións masivas e dos atentados terroristas, xustifican diante da poboación as medidas totalitarias que recortan os nosos dereitos e nos deshumanizan.

A política exterior europea cara a Oriente, África e América Latina non é máis que a continuación da política imperial que desde a Segunda Guerra mundial está hexemonizada por Estados Unidos. Trátase dunha guerra de recolonización na que existen intereses particulares, por exemplo de Francia en África, ou de España en América Latina, e reparto de papeis: unhas veces intervén a OTAN, outras unha coalición internacional, pero na que non existen grandes discrepancias. A nova fase de expansión e acumulación de capital a escala planetaria faise mediante a guerra, levando o conflito armado a aqueles lugares do planeta onde corren perigo os intereses económicos (o petróleo, o dólar, as corporacións financeiras, as comunicacións...), ou onde se atopan resistencias de gobernos ou pobos que defenden a súa soberanía. As formas de guerra contemporánea son diversas e máis complexas, inclúen todas as formas de guerra anteriores e desenvolven novos métodos de intervención (golpes parlamentarios, golpes brandos, exércitos interpostos, operacións encubertas, guerra económica, bloqueos, etc.).

Tamén se transformou a propaganda de guerra adaptándose a novas sensibilidades e a novas ferramentas tecnolóxicas. Sofisticáronse os mecanismos de influencia e manipulación, e apóiase nunha base ideolóxica e cultural crecentemente reaccionaria que realimenta o mito da superioridade da civilización occidental.

Se a guerra é o acontecemento espectacular por excelencia, o acontecemento que mellor capta as emocións, o que máis conmove e máis nos desarma, o que nos deixa inermes e dispostos a aceptar calquera medida por inútil ou aberrante que sexa, a emigración, os miles de seres humsnod arriscando a súa vida para sobrevivir, é a imaxe contemporánea máis útil ao sistema actual de propaganda de guerra; é a imaxe que mellor capta o sentimento de ameaza. Representa o pesadelo das “invasións bárbaras” que xustificará as medidas máis brutais do Occidente desenvolvido cara ao interior e cara ao exterior das súas fronteiras.





A guerra acontece fóra, pero a medida que avanza, a vítima, ao chegar á fronteira xa se converteu en “refuxiado”; ao pouco tempo transfórmase en “sen papeis”; despois en usurpador dos dereitos de cidadanía; finalmente, en “potencial terrorista”.

Na guerra contra Siria, os refuxiados foron unha imaxe ao servizo da campaña mediática contra o Estado sirio. Serviu para encubrir as causas reais da intervención armada, para canalizar os bos sentimentos da poboación europea, para redefinir os principios do dereito internacional (en relación ao Estatuto dos refuxiados de 1951), e para alimentar a superioridade moral de Occidente.

As declaracións de Trump afirmando que na caravana de emigrantes que se desprazaban dende América Central a Estados Unidos “había persoas de Medio Oriente infiltradas” e terroristas, ou que os emigrantes que chegaban a Europa estaban lixando a cultura, preséntansenos como afirmacións disparatadas do tolo da Casa Branca, pero as políticas europeas e o tratamento dos medios de comunicación cara ao emigración e aos refuxiados xeran a mesma matriz ideolóxica que Trump manifesta en clave de supremacismo estadounidense.

Finalmente, nos movementos de esquerdas, os intelectuais e persoas progresistas, a indignación verbo do tratamento mediático e as políticas públicas sobre emigración e refuxiados canalízanse cara ao humanitarismo, favorecendo unha catarse colectiva que resulta por completo improductiva.

A emigración provoca unha inmediatez solidaria que a desvencella da guerra, que pola súa banda impide a oposición á guerra coa contundencia necesaria e convértese en munición contra o internacionalismo e o antiimperialismo.

O titular co que o xornal El País daba a nova dos refuxiados sirios que tentaban chegar a Alemaña (decembro de 2015) sintetiza de forma precisa a centralidade de inmigración para a propaganda da guerra imperialista contemporánea: “A migración e a alerta terrorista forzan as costuras da Schengen”.







## Martes 23

MAÑA 23 DE ABRIL

EMANUELA FORNARI



Catedrática de filosofía teoría ética e social na Università degli Studi Roma Tre.

Coas súas investigacións analizou o feminismo, as migracións, a globalización e o poscolonialismo. Sobre este último tema publicou *Liñas de fronteira: filosofía e poscolonialismo* (Gedisa, 2017), un libro no que narra o xurdimento dos estudos poscoloniales a partir da idea de que as categorías universais están feitas á medida dos países occidentais, que as impoñen ao resto de culturas.

### FRONTEIRAS EPISTÉMICAS E REVOLUCIÓN ESPACIAL

É necesaria unha ruptura teórica decisiva para comprender o novo estatuto que asume o tema das fronteiras en relación coa cuestión da identidade. Trátase de establecer unha conexión xenealóxica entre o spatial turn, que atravesa hoxe varios campos do coñecemento, e a "revolución espacial" que, no primeiras tres décadas do século XX, superara definitivamente o paradigma do espazo euclidiano, continuo e uniforme. substituíndoo cun espazo topolóxico modelado cualitativamente polas presenzas, corpos e enerxías, que o habitan. Partindo destas premisas, trataremos de resaltar algúns aspectos cruciais do noso presente: o dobre estatuto obxectivo e subxectivo do termo fronteira; o tema da "dobre ausencia", da atopia do migrante no contexto dunha migración asumida - de Fanon a Sayad - como "feito social total"; e finalmente, a interpretación xenealóxica do fenómeno migratorio como un laboratorio de tradución: no sentido máis profundo da tradución mutua de civilizacións e formas de vida. A política da tradución, por tanto, como unha práctica de cruzar as fronteiras, espaciais ou simbólicas, entre diferentes culturas e comunidades humanas.





TARDE 23 DE ABRIL

CHEIKH FAYÉ



**CHEIKH FAYÉ.** Gade Escale (Senegal), 1962. Emigrante senegalés, residente na Coruña desde agosto de 2003. Fixo estudos de Historia na Universidade de Dakar (Senegal) e foi mestre no ensino secundario na capital senegalesa. Traballou tres anos como peón ferrallista en Carral e Ordes antes da crise. Quedou no desemprego en 2010 e desde aquela dedícase á venda ambulante, con empregos esporádicos na ferralla. En 2015, presentouse ás eleccións municipais na candidatura do BNG pola Coruña. A Xunta Electoral excluíuno xunto con outro compatriota por non teren a nacionalidade. Despois de cumprir o prazo de residencia, solicitou a nacionalidade a finais daquel ano, e aínda hoxe, malia cumprir todos os requisitos, segue esperando por ela. A raíz da experiencia na campaña de 2015, abriu un blog en Internet: *Senegaliza*, que dous anos despois deu como froito o libro *Ser Modou Modou*, a proposta da editorial da AS-PG. O libro alcanzou a segunda edición (reimpresión) en 2018. Na actualidade, publica colaboracións con regularidade en xornais dixitais locais e na edición dixital de *Sermos Galiza*.

### MIGRACIÓN E INTEGRACIÓN EN GALICIA

O propósito desta charla é discutir a relación que se establece entre os dous termos do título destas xornadas: Inmigración e Integración. Tratarei de extraer da miña vivencia persoal como inmigrante en Galiza unha lectura global da situación xeral dos inmigrantes en calquera parte do mundo.

Inmigración e Integración leva implícita unha relación polo que o segundo termo aparece como o punto de chegada do primeiro, que se 'problematiza' nesta relación. A integración é a solución á inmigración (ao problema da inmigración). Estarán de acordo en que esta é unha visión desde o Norte branco e rico.

A miña tese é que a inmigración non é un problema. A inmigración é un asunto humano histórico. Alguén dixo que para solucionar un problema, antes hai que ver o problema. Mais ás veces convertemos en problema unha situación que nos resulta incómoda.

A miña tese é que nunca hai integración, que non é posíbel e posibelmente tampouco sexa desexábel, que o que se produce, en todo caso, é unha integración simbólica no ámbito económico, político e cultural, pero sempre nunha posición subordinada.

E tratando de topar unha síntese entre dous termos da relación, gustaríame abrir outra porta. A miña hipótese é que a connotación negativa da inmigración quedará suprimida no momento no que haxa un dereito mundial de cidadanía (no momento no que non sexa preciso 'integrarnos').





Este será o fío do meu discurso, que non é un discurso académico, senón o relato dunha experiencia migratoria. Pero para contrastar as miñas intuicións con ideas xa consolidadas, servireime do concepto de 'Diálogo das Culturas' de Léopold Sédar Senghor.





# JOHN HOLLOWAY



NOITE DO 23 DE ABRIL

John Holloway naceu en Dublín. É avogado, doutor en ciencias políticas, graduouse na Universidade de Edimburgo e obtivo o diploma en altos estudos europeos no College d'Europe. Foi profesor no Departamento de Política da Universidade de Edimburgo e actualmente é profesor no posgrado de socioloxía do Instituto de Ciencias Sociais e Humanidades "Alfonso Véllez Pliego" na Benemérita Universidade Autónoma de Puebla, México. Os seus libros *Cambiar el Mundo sin tomar el Poder* (2002) e *Agrietar el Capitalismo* (2010) foron publicados en máis de dez idiomas e provocaron un debate internacional. Os seus últimos libros: *Una Lectura antiidentitaria de El Capital* (Herramienta, Buenos Aires/ BUAP Puebla, 2018) e *We are the Crisis of Capital: A John Holloway Reader* (PM Press, San Francisco, 2019).

## **ROMPAMOS TÓDALAS FRONTEIRAS!**

Rompamos todaslas fronteiras. Podemos empezar coas máis obvias: o muro de Trump, Brexit, o Mediterráneo, o Estado, a Unión Europea. Os muros estannos encerrando, prémennos, ameazando con eliminarnos. Tamén nos están penetrando, reproducíndose nas nosas mentes como identidades, clasificacións, nacionalismos. Logo está o muro máis grande de todos, intanxíbel, invisíbel, flexíbel, mortal: o Diñeiro. Que se vaian todos! Emancipemos o movemento absoluto do noso devir, a nosa riqueza!







## Mércores 24

MAÑÁ 24 DE ABRIL

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS



Boaventura de Sousa Santos é Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Distinguished Legal Scholar da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison e Global Legal Scholar da Universidade de Warwick. É igualmente Director do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra; Coordenador Científico do Observatório Permanente da Justiça.

Foi um dos fundadores da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra em 1973, onde veio a criar o curso de sociologia. Em meados da década de 1980, começou a assumir estruturalmente o papel de um investigador para quem a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo. Fez investigação no Brasil, em Cabo Verde, Macau, Moçambique, África do Sul, Colômbia, Bolívia, Equador e Índia. Viaja por múltiplos lugares, dando aulas e palestras e alargando o seu leque de experiências de aprendizagem. Foi um dos principais impulsionadores do Fórum Social Mundial. O espírito que envolve o Fórum é fundamental nos seus estudos da globalização contra-hegemónica, mas também na promoção da luta pela justiça cognitiva global que subjaz ao seu conceito de Epistemologias do Sul.

De 2011 a 2016, dirigiu o projecto de investigação ALICE - Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências o mundo, um projeto financiado pelo Conselho Europeu de Investigação (ERC), um dos mais prestigiados e competitivos financiamentos internacionais para a investigação científica de excelência em espaço europeu.

Tem trabalhos publicados sobre globalização, sociologia do direito, epistemologia, democracia e direitos humanos. Os seus trabalhos encontram-se traduzidos em espanhol, inglês, italiano, francês, alemão, chinês e romeno.

### Alguns dos seus múltiplos prêmios são:

- 1994 - Prémio Pen Club Português 1994 (Ensaio).
- 1996 - Grande-Oficial da Ordem Militar de Sant'Iago da Espada, concedido a 9 de Janeiro pelo Presidente da República Portuguesa. A 30 de Janeiro de 2006 foi feito Comendador da Ordem do Infante D. Henrique.[8]
- 1996 - Grande-Oficial da Ordem de Rio Branco, concedido pelo Presidente da República Federativa do Brasil.
- 1996 - Prémio Gulbenkian de Ciência 1996.
- 2001 - Prémio Jabuti (Brasil) - Área de Ciências Humanas e Educação.
- 2005 - Prémio "Reconocimiento al Mérito", concedido pela Universidade Veracruzana, México.
- 2006 - Prémio de Ensaio Ezequiel Martínez Estrada 2006, da Casa de las Américas, Cuba.





- 2007 - Menção honrosa do "Prémio Libertador ao Pensamento Crítico - 2006", Venezuela.
- 2009 - Prémio Adam Podgórecki, atribuído pela Associação Internacional de Sociologia.
- 2012 - Doutor honoris causa pela Universidade de Brasília Brasil.
- 2013 - Prémio Nacional de Poesia da Vila de Fânzeres, com a obra "Pomada em Pó" Portugal.
- 2017 - Doutor honoris causa pela Universidade La Salle Brasil
- 2018 - Doutor honoris causa pela Universidade Federal de Pelotas e pela Universidade Católica de Pelotas Brasil em cerimônia conjunta.

### **Livros recentes:**

\* Em português

- *Na oficina do sociólogo artesão*. Aulas 2011-2016. São Paulo: Editora Cortez, 2018.
- *Construindo as Epistemologias do Sul*. Antologia. Vol I. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- *Construindo as Epistemologias do Sul*. Antologia. Vol II. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- *O fim do império cognitivo*. Coimbra: Almedina, 2018.
- *Pneumatóforo. Escritos Políticos, 1981-2018*. Coimbra: Almedina, 2018.
- *Esquerdas do mundo, uni-vos! São Paulo*: Boitempo, 2018.
- *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação*. Coimbra: Almedina, 2017.
- *A difícil democracia. Reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação*. São Paulo: Cortez, 2016.
- *A justiça popular em Cabo Verde*. Coimbra: Almedina, 2015.
- *A justiça popular em Cabo Verde*. São Paulo: Editora Cortez, 2015.
- *O direito dos oprimidos*. São Paulo: Editora Cortez, 2014.
- *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Editora Almedina, 2014.
- *A cor do tempo quando foge. Uma história do presente – crônicas 1986-2013*. São Paulo: Editora Cortez, 2014.

\* Em espanhol

- (Con Antonio Aguiló) *Aprendizajes globales. Descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar desde epistemologías del Sur*. Barcelona: Icaria, 2019.
- *Izquierdas del mundo, ¡uníos!* Barcelona: Icaria, 2018.
- *Las bifurcaciones del orden. Revolución, ciudad, campo e indignación*. Madrid: Trotta, 2017.
- *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata, 2017.
- *Trece cartas a las izquierdas*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2017.
- *Democracia y transformación social*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores. Também publicado na Colômbia, por Siglo del Hombres Editores, 2017
- *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Madrid: Akal, 2016.





- *La universidad en el siglo XXI*. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 2016.
- *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: OXFAM; CIDES-UMSA; Ministerio de Autonomías, 2015.
- *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014.
- *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores/Siglo XXI Editores, 2014.
- *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.

EPISTEMOLOGIAS DO SUL, FRONTEIRAS, ZONAS FRONTEIRIÇAS E  
PLURINACIONALIDADES





TARDE 24 DE ABRIL

## XOSÉ MANOEL NÚÑEZ SEIXAS



**Xosé M. Núñez Seixas** (Ourense, 1966) estudou Historia nas universidades de Santiago de Compostela e Dijon, e doutorouse en Historia Contemporánea no Instituto Universitario Europeo de Florencia. Na actualidade é catedrático da mesma materia na Universidade de Santiago de Compostela. Entre outubro de 2012 e outubro de 2017 foi catedrático de Historia contemporánea de Europa na Universidade Ludwig-Maximilian de Múnich, e ten sido igualmente profesor convidado nas universidades de Paris VII, Paris X, Rennes II, Bielefeld, PUCRS (Porto Alegre), Zentrum für zeithistorische Forschung (Potsdam), City University of New York, Stanford University e Università di Verona, así como no Colexio de Europa (Natolin, Varsovia). Fai parte do consello de redacción de varias revistas ibéricas e internacionais, como *European History Quarterly*, *Passato e Presente* e *Historia Social*. Dende xullo de 2018 é vicepresidente do Consello da Cultura Galega, onde dirixe o Arquivo da Emigración Galega. O seu traballo céntrase na historia comparada e transnacional dos movementos nacionalistas, así como das identidades nacionais e rexionais na Europa e España, e nos estudos migratorios e na historia cultural da guerra no século XX. Entre os seus libros máis recentes cóntanse: *Camarada invierno. Experiencia y memoria de la División Azul, 1941-1945* (Barcelona, 2016, 2ª ed. 2017, edición en alemán: *Die spanische Blaue Division an der Ostfront: Zwischen Kriegserfahrung und Erinnerung, 1941-45*, Münster 2016); con J. Moreno (ed.), *Metaphors of Spain: Representations of Spanish National Identity in the 20th Century*, New York/Oxford 2017) Münster, 2016) *Fascismo, guerra e memoria: Olhares ibéricos e europeus* (Porto Alegre, 2016) con J. Moreno), *Los colores de la patria. Símbolos nacionales en la España contemporánea* (Madrid, 2017) con L. Gálvez e J. Muñoz, *España en democracia, 1975-2011* (Barcelona/Madrid, 2017); *Suspiros de España. El nacionalismo español, 1808-2018* (Barcelona: Crítica, 2018) con E. Storm (eds.), *Regionalism and Modern Europe: Identity Construction and Movements from 1890 to the Present Day* (Londres, 2018), e *Patriotas transnacionales. Ensayos sobre nacionalismo y transferencias culturales en la Europa del siglo XX* (Madrid, 2019, no prelo).

## GALIZA, POBO MIGRANTE

Non menos dun millón e medio de galegos tomou o camiño da emigración entre 1836 e 1930, nesa altura e na súa inmensa maioría en dirección a América. Entre 1941 e 1986, outros 587.000 galegos terían emigrado de maneira definitiva a outras zonas da Península, a Europa e a América. Dende finais do século XX, Galiza volveu converterse en país de emigración, desta vez en proporcións menores, mais a natureza do fenómeno mudou: na vez de exportar man de obra pouco ou semicualificada, e importar en proporcións menores man de obra cualificada, Galiza pasou a exportar profesionais e migrantes novos cualificados ou en vías de cualificación, importando man de obra non cualificada. Ese trazo acentuouse a partir de 2008. Considerada individualmente, Galicia





situaríase entre os países europeos de máis altas taxas migratorias dende 1880 (Irlanda e Italia). E a emigración tivo fondas consecuencias sobre a sociedade, a economía e mais a evolución política do país. O relatorio tracexará unha breve panorámica histórica do fenómeno, chegando até os tempos actuais, abordará os debates verbo das causas e consecuencias das migracións pasadas e presentes, e propondrá unha interpretación de conxunto.





NOITE 24 DE ABRIL

## JOSEBA ACHOTEGUI LOIZATE



**Joseba Achotegui Loizate.** Durango (Biscaia) 24-7-1952. Licenciado en Medicina na Universidade de Barcelona (1976), especialista en Psiquiatría pola Universidade de Barcelona e doutor en Medicina pola Universidade do País Vasco. É profesor titular da Universidade de Barcelona desde 1991.

Entre outras moitas actividades, foi fundador e director do SAPPRI (servizo de atención psicopatolóxica e psicosocial a migrantes e refuxiados) do hospital Sant Pere Claver de Barcelona, e secretario xeral da sección de Psiquiatría Transcultural da Asociación Mundial de Psiquiatría. Cada ano, é profesor invitado á School of Public Health de la Universidade de Berkeley e foi nomeado profesor honorífico da Universidade de Tokio no 2017. Ademais, edita e dirixe a Revista *International Journal of Migration and Mental Health from Psychosocial and Communitarian Perspective* e colabora asiduamente na prensa xeneralista. É coordinador do grupo internacional de traballo sobre “O Síndrome de Ulises” auspiciado pola Comisión de Dereitos e Liberdades dos Cidadáns do Parlamento Europeo.

Tamén é autor de múltiples publicacións, entre as que se atopan *La depresión en los inmigrantes: una perspectiva transcultural* (edicións Mayo Barcelona, 2002). Neste libro describe por vez primeira o Síndrome do migrante con estrés crónico e múltiple ou síndrome de Ulises; *Ansiedad y depresión en los inmigrantes* (edicións Mayo, 2003) *Estrés crónico: aspectos clínicos y terapéuticos* (edicións Mayo, 2006); *Exclusión social y salud mental* (edicións Mayo, 2008); *Cómo evaluar el estrés y el duelo migratorio. Escalas de evaluación de factores de riesgo en la migración. Aplicación al estrés y el duelo migratorio. Escala Ulises* (edicións El Mundo de la mente, 2009); *Emigrar en el siglo XXI: estrés y duelo migratorio en el mundo de hoy. El Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple-Síndrome de Ulises* (edicións El mundo de la mente, 2009); *Inteligencia migratoria. Manual para inmigrantes en dificultades* (editorial NED, 2018). A maiores, ten colaborado en capítulos de libros e publicado máis de cen artigos.

### EMIGRAR EN SITUACIÓN EXTREMA: A SÍNDROME DO MIGRANTE CON ESTRÉS CRÓNICO E MÚLTIPLE OU SÍNDROME DE ULISES

Emigrar está a converter hoxe para millóns de persoas nun proceso que pousúe uns niveis de estrés tan intensos que chegan a superar a capacidade de adaptación dos seres humanos. Estas persoas sofren o risco de padecer a Síndrome do Migrante con Estrés Crónico e Múltiple ou Síndrome de Ulises (facendo mención ó heroe grego que padeceu innumerables adversidades e perigos lonxe dos seus seres queridos).

Malos tempos aqueles nos que a xente corrente ten que comportarse coma heroes para sobrevivir. Ulises era un semideus. Porén, a duras penas sobreviviu ás terribles





adversidades e perigos ós que se viu sometido, pero a xente que chega ás nosas fronteiras son soamente persoas de carne e óso, que así e todo viven episodios tan ou máis dramáticos que os descritos na *Odisea*. Soidade, medo, desesperanza... as migracións do novo milenio que comeza achegan cada vez máis a lembranza dos vellos textos de Homero...

"... e Ulises pasaba os días sentado nas rochas, na beira do mar, consumíndose á forza de pranto, salaios e tristura, fitando para o mar estéril, chorando incansablemente..." (*Odisea*, Canto V, 150)

"... preguntas, ciclope, como me chamo... vou dicircho. O meu nome é ninguén, e ninguén me chaman todos ..." (*Odisea*, Canto IX, 360)

Se para sobrevivir temos que ser ninguén, temos que ser permanentemente invisibles, non haberá identidade, nin autoestima, nin integración social, e así tampouco pode haber saúde mental.







## Xoves 25

MAÑÁ 25 DE ABRIL

JOAN NOGUÉ I FONT



Joan Nogué é catedrático de Xeografía Humana da Universidade de Xirona e director do Observatorio da Paisaxe de Cataluña no período 2005-2017. Doutorouse na Universidade Autónoma de Barcelona e ampliou estudos na Universidade de Wisconsin en Madison (EEUU). Foi profesor visitante en varias universidades estranxeiras. É especialista en estudos de paisaxe cultural e en pensamento xeográfico e territorial. Escribiu moitas obras e numerosos artigos sobre ambos temas en revistas internacionais de prestixio. Os seus dous últimos libros son: *Paesaggio, territorio, società civile. Il senso do luogo nel contemporaneo* (Melfi: Libria, 2017) e *Yi-Fu Tuan. A arte da xeografía* (Barcelona: Icaria, 2018). É codirector da colección de libros '*Paisaxe e Teoría*', Premio 'Rey Jaime I de Urbanismo, Paisaxe e Sustentabilidade' (2009) e membro do comité científico da 'Fondazione Benetton Studi Ricerche' (Italia).

### *Límites e fronteiras. Pensar o territorio desde as marxes*

Desde a publicación, en 1897, da famosa Xeografía Política de Friedrich Ratzel - considerado habitualmente como un dos pais da xeopolítica e da xeografía política contemporáneas-, a fronteira convencional apareceu unha e outra vez en todos os manuais e tratados desta subdisciplina xeográfica. Trátase, sen dúbida, dun fenómeno de carácter xeopolítico de enorme relevancia que, de novo e para a nosa sorpresa, volve marcar a axenda política deste mundo globalizado e á vez polarizado no que nos tocou vivir. Con todo, a conferencia non só se referira ao auxe inesperado desta fronteira xeopolítica de todos coñecida, senón que reflexionará ao redor da idea máis ampla de límite territorial, é dicir o perímetro, a franxa que delimita e á vez actúa de punto de contacto entre dúas –ou máis- entidades xeográficas diferenciadas. A fronteira xeopolítica é unha máis destas delimitacións territoriais, quizá a máis coñecida e lacerante, pero non a única. Velaí unha tradición moito máis antiga aínda que a anterior, que se remonta aos primeiros xeógrafos gregos, hai xa bastante máis de dous milenios. Unha tradición riquísima, sen dúbida, pero que condicionou historicamente e culturalmente a nosa mirada sobre o territorio, sempre focalizada no corazón dos espazos conformados por límites a miúdo arbitrarios; unha mirada atenta a como era o núcleo das rexións que previamente delimitáramos sobre un mapa, pero que obviou o que sucedía nos límites, nos limiares, nas fronteiras, sempre híbridas, mestizas, heteroxéneas e, precisamente por iso, escurridizas. Definitivamente, chegou a hora de pensar o territorio desde as marxes,





porque quizá sexa precisamente nas indefinidas marxes, nos imprecisos limiares, onde se ache a solución a moitos dos nosos conflitos.





TARDE 25 DE ABRIL

X. L. BARREIRO BARREIRO



**Xosé Luis Barreiro Barreiro** (Loureiro-Forcaei, Pontevedra) é Catedrático Emérito de Filosofía da Universidade de Santiago. Foi Decano da Facultade de Filosofía e Ciencias da Educación (1986-1995) e Director do Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social (2000-2004). Autor de numerosos traballos de investigación sobre Galicia (pensadores e temas galegos) e sobre Ilustración e Modernidade. Vén de publicar recentemente *Identidades e fronteiras – Ensaio galaico-minhoto-*, 2. Vols. 2016; *Identidades e fronteiras –De ilustrados, fideístas- ilustrados e modernos-*, volumen, 3, 2017; *Identidades e fronteiras –Identidad en la diferencia - Ensayo hispano-luso-galaico-*, volume, 4, 2019. En preparación: F.W.J. Schelling: *Apoteose e apostasía da razón*.

### O LUSCO-FUSCO COMO METÁFORA: FILOSOFÍA, IDENTIDADES, FRONTEIRAS

Introdución: O *lusco-fusco* e as súas aplicacións. O *lusco-fusco* é unha fermosa expresión derivada de dúas palabras latinas: *luscus*, que significa chosco, torto ou birollo, e *fuscus*, que quer dicir escuro, que tira á noite. A conxunción dos dous termos fai alusión a unha luz vespertina, morteciña, que pouco a pouco vai perdendo intensidade a medida en que se aproxima a noite; é a tardiña, é o anoitecer. Partindo desta metáfora pretendemos considerar o seu significado en catro tempos ou momentos: -O *lusco-fusco* aplicado a min mesmo, na súa acepción orixinaria; non coma individuo (aínda que tamén, pois xa vou entrando no anoitecer do proceso vital), senón en canto profesor de filosofía ao longo de moitos anos. - O *lusco-fusco* aplicado á filosofía académica (non á filosofía natural, inherente a todo ser racional), senón á filosofía explícita, é dicir, á sistemática, á que se ensina, á que está escrita nos libros. - O *lusco-fusco* da filosofía, derivado do denominado e malfadado 'proceso de Boloña', que veu pasando sucesivamente polas Conferencias da Sorbona, Boloña, Praga, Berlín, Bergen, Yeveran –Armenia-, Bucarest (esta, no 2018). No 2020 terá que estar rematado todo o proceso. Unha lectura demorada dos documentos básicos elaborados permite unha interpretación distinta á da Universidade empresarial e mercantilista, que se vén impondo.- O *lusco-fusco* das identidades e das fronteiras nas relacións de Galiza-Norte de Portugal, comezando pola consideración do concepto de identidade –que non é algo 'esencial-inmutábel', senón algo que se vai construíndo-, aplicándoo ás relacións entre estes dous países, pero procurando levar á práctica tres superacións necesarias: o da identidade do pasado, por consideralo inadecuado para pensar a Galiza de hoxe; o concepto de identidade como un feito diferencial; e o dunha Galiza ensimesmada e illada, para pensala en relación ao





mundo no que vivimos. Nesta perspectiva a Galiza ofréceselle tres eixes vertebrais de actuación:

*Con Portugal:* potenciando un sentimento de identidade entre xentes que viven de costas dunha e doutra banda do Minho (as figuras de Da Cunha Leão e de R. Castelao, un por cada lado, son significativas respecto ás *Identidades e fronteiras*). - *Con Europa* e coa comunidade dos pobos que a configuran, potenciando unha identidade compatible coa diversidade dos pobos que a conforman. Nesta dimensión as figuras de Ramón Villar Ponte e de R. Castelao veñen ser representativas ao tentar facer compatibles o nacionalismo e o internacionalismo, é dicir, *unha identidade sen fronteiras*. - *Con Hispanoamérica*, pola vinculación histórico-cultural que durante milleiros de anos, e aínda agora, se vén mantendo, pero sen falsear os datos históricos respecto ao “escubrimento” real. Neste contexto cómpre revisar criticamente os fastos do V Centenario do ‘descubrimento’ (1492-1992), e mesmo os festexos do día da Hispanidade (12 de outubro de cada ano).

Como remate: a actualidade, e necesidade, destas relacións fronteirizas. Os retos da acción exterior de Galiza. A utopía do ‘Couto Mixto’. En definitiva, *unha identidade na diferenza*.





NOITE 25 DE ABRIL

# ÁNGELES RAMÍREZ FERNÁNDEZ



**Ángeles Ramírez Fernández** é licenciada en Filosofía (UAM, 1987) e Doutora en Antropoloxía Social (UAM, 1997). Actualmente é profesora titular no Departamento de Antropoloxía Social e Pensamento Filosófico Español na Universidade Autónoma de Madrid. O seu traballo, con base etnográfica fundamentada en Marrocos e nas comunidades musulmás da chamada diáspora islámica, céntrase en tres liñas de investigación: as relacións entre cultura e poder, o xénero e os dereitos das mulleres en contextos musulmáns e os novos modelos sociais xerados polos imaxinarios relixiosos nas sociedades neoliberais. Impartiu docencia nas Universidades de Alicante e de Castilla-La Mancha e realizou estadias de investigación, entre outros lugares, no IREMAM (CNRS-Aix-en-Provence), na Universidade de Rabat, el IRMC (Rabat) e na Universidade de Princeton. Ten realizados traballos de campo en Marrocos: en Rabat, Salé, Tánger, Madrid e Barcelona. É coautora e co-editora de *Antropología y Antropólogos en Marrocos* (2000) e dos dous *Atlas de la Inmigración marroquí en España* (1996 y 2004), así como de *Arrraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Dirixiu o estudo *Gender and Remittances: Building Gender-Responsive Local Development*, para o PNUD, que rematou en 2009. Actualmente dirixe o programa *Islam e Diáspora* e vén de publicar en 2011 *A trampa do velo. Os debates sobre o uso del pañuelo musulmán*, publicado en La Catarata.

A súa docencia concéntrase no ensino de Método e de Técnicas Avanzadas de Investigación. En doutoramentos alleos á UAM ten impartido, entre outros cursos, Antropoloxía das Migracións (Instituto Ortega y Gasset, UCM), Antropoloxía do Islam; Xénero, racismo e islamofobia (CSIC) e ultimamente, Xénero, cultura e equidade, e Deseño Etnográfico, no Máster de Antropoloxía de Orientación Pública (MAOP). Actualmente é coordinadora do Grao de Antropoloxía Social e Cultural.

## MULLERES SEN FRONTEIRAS: PRECARIIDADE E FEMINIZACIÓN DAS MIGRACIONS INTERNACIONAIS

No último lustro, as migracións parecen ter pasado a un primeiro plano na actualidade política europea. Nun panorama que bascula entre dramas humanitarios e intervencións fortemente represivas dos Estados “receptores”, as migracións femininas son moito máis visibles. A conferencia trata de analizar o papel das mulleres nos movementos migratorios, como emigrantes e como inmigrantes. Tratarase especialmente da situación de colectivos específicos, como o das mulleres procedentes de países de maioría musulmá, agora no punto de mira das políticas racistas dos países europeos por medio da regulamentación xurídica da vestimenta.





## Venres 26

MAÑÁ 26 DE ABRIL

JOSÉ SOLANA DUESO



**José Solana Dueso** (Plan, Huesca, 1946), é Catedrático xubilado da Universidade de Zaragoza.

Cursou os seus estudos de filosofía nas Universidades de Zaragoza e Barcelona, na que obtivo o Doutoramento con Premio Extraordinario cunha tese sobre o filósofo grego Protágoras, dirixida polo Profesor Emilio Lledó.

Dedicou a súa vida á docencia e á investigación, primeiro como profesor de Filosofía en ensinanza medias (1980-1990) e despois como profesor do departamento de Filosofía da Universidade de Zaragoza, e obtivo a habilitación como catedrático de universidade en 2005. Sendo Director do Departamento de Filosofía, participou na redacción do Libro Branco sobre o Título de Grao de Filosofía (da Aneca) e promoveu a implantación do Grao de Filosofía na Facultade de Filosofía e Letras da antedita universidade.

Publicou numerosos traballos verbo de problemas e autores da filosofía grega, coma Parménides, Heráclito, Aspasia de Mileto, Sócrates, Platón ou Aristóteles.

En paralelo coas súas investigacións, publicou até a data tres novelas adicadas a Aspasia de Mileto, Sócrates e Parménides.

Con *El Señor de San Chuan*, estreouse como escritor en chistavín, a súa lingua materna, a variedade de aragonés que se fala no val de Gistau (Huesca). Con esta novela obtivo o premio Arnal Caverro de literatura en aragonés.

### Últimos artigos publicados en revistas especializadas:

“Mito y logos en Parménides”, en *Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Edited by Massimo Pulpito and Pilar Spangenberg. Diogene. Bologna, 2018, 87-100.

“Sócrates, el maestro de Grecia”, *Historia National Geographic*, 2018, número 175. 70-81.

“Aristóteles y la democracia”, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 4, número 1, 2017, 119-147.

“Felipe de Bardaxí, señor de San Juan, y Juan de Bardaxí: espías de Felipe I en Francia”, *Rolde. Revista de Cultura Aragonesa*, nº 162-163, julio-diciembre 2017, 22-33.

“Aspasia de Mileto: la voluntad de emancipación”, *Desperta Ferro Arqueología e Historia*, número 10, 2016, 63-65.

“Estoicismo y política”, *Azafea, Revista de Filosofía*, vol. 17, 2015, 75-95.





## Ensaaios

### Como autor

*Teofrasto. Sobre las sensaciones* (Anthropos, 1989; 2ª edición, 2006).

*Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos* (Anthropos, 1994).

*Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas* (Akal, 1996).

*El camino del ágora* (Prensas da Universidade de Zaragoza, 2000).

*De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides* (Mira Editores, 2006).

*Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Prólogo, traducción e notas de José Solana Dueso (Círculo de Lectores, 1996. Alianza, 2013).

*Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates* (Institución "Fernando el Católico" CSIC, 2013).

*Aspasia de Mileto y la emancipación de las mujeres*. 2014. Amazon.

*Las filósofas pitagóricas. Escritos Filosóficos. Cartas*. 2014. Amazon.

*La voz de los maestros. Heráclito*. 2015. Amazon.

*La voz de los maestros. Parménides*. 2015. Amazon.

*Protágoras. Debates de la Grecia ilustrada*. 2017. Amazon.

### En coedición

*Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, coeditado con Elvira Burgos e Pedro Luis Blasco. Prensas Universitarias de Zaragoza. Institución "Fernando el Católico", 2004.

### Novelas

*La malva y el asfódelo. Confidencias y visiones de Aspasia de Mileto*. Mira editores, 2006.

*Ciudadano Sócrates*. Mira editores, 2008.

*El canto del Filósofo*. Edhasa, 2014.

*Los amantes de Chistau*. Prames, 2016.

*El Señor de San Chuan*. Gara d'Edizions y DGA, 2017. (Publicado en castelán por Prames).

*S'emoira el ziel. Balastro 1064: la primera cruzada*. Gara d'Edizions, 2018.

### Premios

Axuda da Dirección General del Libro e Bibliotecas do Ministerio de Cultura (1991-1992) á Creación Literaria.

Premio Arnal Caverio 2017.

### Outras actividades

Membro do Consello Asesor de *Rolde. Revista de Cultura Aragonesa*.

Membro da Sociedade Ibérica de Filosofía Grega.







## OS SOFISTAS: DEMOLENDO FRONTEIRAS

Protágoras é o iniciador da filosofía política. A súa teoría máis coñecida, exposta nalgunha obra súa que non podemos precisar, foi resumida por Platón no *Protágoras*. En síntese, o sofista afirma que a humanidade chegou ao estado actual tras ter andado un longo proceso no que experimentou dous tipos de aprendizaxe: a primeira é a aprendizaxe técnica, o agasallo de Prometeo, grazas ao que a especie humana é quen de suplir as súas carencias mediante o desenvolvemento dunha serie de técnicas e coñecementos (agricultura, construción, navegación, astronomía, etc.) que lle permiten encarar os problemas da supervivencia. Dada a insuficiencia do agasallo de Prometeo, a especie viuse forzada a realizar unha segunda aprendizaxe, a de sentar as bases da convivencia, necesaria para a cooperación que as anteditas técnicas esixían e evitar os conflitos que, derivados desa convivencia, desembocasen na autodestrución. Esa experiencia de convivir de xeito harmonioso é o agasallo de Zeus, e consiste en desenvolver entre os membros da especie a xustiza (*Díke*), o respecto e o autocontrol (*aidós*).

A experiencia política, común a todos os membros da especie, é diferente da experiencia coas técnicas e as artes, nas cales son moi poucos os que posúen as distintas capacidades.

Consonte estas bases teóricas, a democracia convértese na forma de goberno e de organización social máis acorde coa experiencia formadora da especie humana e o seu dobre proceso de hominización e humanización.

Esta teoría, no mundo grego, tivo un efecto demoledor verbo dalgúns dos marcadores de maior vigor que na súa época dividían e fragmentaban a humanidade, como son:

-A fronteira entre *sabios e ignorantes*, ao afirmar que todos os homes son sabios e, incluso, que a multitude, os deostados *polloí* de Sócrates e Platón, se equivoca menos que os expertos individuais.

- A fronteira entre *ricos e pobres* tamén se conmove, non só polo acceso que se lles recoñece aos pobres ás maxistraturas co conseguinte salario, senón tamén polo acceso a medidas de protección para os desfavorecidos instituída pola democracia.

-A fronteira entre *libres e escravos*, aínda que se amosa máis resistente, por constituír a base económica da sociedade escravista, debilitase, como o proba un texto de Alcimidante (escrito arredor do 360 a.C.), discípulo de Gorxias, no que podemos ler a primeira sentenza explícita contra a escravitude: "Deus creou a todos os homes libres; a natureza non fixo a ningún escravo".





-A fronteira máis firme de todas, a que se dá entre *homes e mulleres*, a base da sociedade patriarcal, comezou tamén a ser cuestionada, ao xurdir un notable movemento de emancipación feminina que, por desgraza, rematado o tempo das cidades democráticas, caeu no esquecemento.





TARDE 26 DE ABRIL

PAULA GODINHO



Paula Godinho é Prof<sup>a</sup>. Associada com Agregação, no Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas: <http://www.fcsh.unl.pt/faculdade/docentes/gpca>

Investigadora do Instituto de História Contemporânea.

Contactos via mail: [p.godinho@fcsh.unl.pt](mailto:p.godinho@fcsh.unl.pt); [p.godinho60@gmail.com](mailto:p.godinho60@gmail.com)

Recebeu o Prémio Taboada Chivite (Espanha, 2008), com um júri internacional, devido aos seus trabalhos sobre a fronteira entre Portugal e Espanha. Comissariou a exposição “Entre Margens – O Tratado de Limites de 1864 entre Portugal e Espanha” no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, patente entre Novembro de 2014 e Fevereiro de 2015. Nomeada Xuíza Honorária pela Asociación de Amigos do Couto Mixto, Galiza, 2011. Nomeada Arraiana Maior pela Associação Cultural Arraianos, Galiza, 2017. Licenciada em Antropologia (1986), mestre em Cultura e Literatura Portuguesas (1991, nota máxima), doutorada em Antropologia (1998, nota máxima), agregada em Antropologia (2006, por unanimidade), é docente na FCSH desde 1991 e foi docente convidada em várias universidades espanholas (Complutense de Madrid, Santiago de Compostela, Pais Vasco, Vigo). Recebeu e acompanhou a investigação em Portugal de 12 investigadores e professores estrangeiros, 9 dos quais espanhóis. Desde Janeiro de 2015, é professora associada com agregação na FCSH. Participou em 6 projetos científicos financiados, 3 dos quais com financiamento internacional (Espanha), e outros 3 com financiamento FCT (3 deles estão em curso, dois com financiamento espanhol), 1 ação integrada, e 2 projetos com financiamento interno IELT. Dirigiu uma unidade de investigação entre 1999 e 2002, e coordenou uma linha de investigação no IELT entre 2009 e 2012. Até Março de 2015, lecionou 14 cadeiras diferentes de 1º ciclo, 15 cadeiras de 2º ciclo, e 7 seminários de 3º ciclo, várias das quais com temática ibérica. Publicou 5 livros como autora, coordenou 8 livros, publicou 34 capítulos de livros (10 dos quais em obras estrangeiras, algumas das quais espanholas), 10 artigos (10 dos quais em revistas estrangeiras, várias das quais espanholas), e 7 resenhas a obras. Apresentou 95 comunicações em congressos e colóquios científicos em Portugal e 38 no estrangeiro (vários dos quais em Espanha). Integrou a organização/comissão científica de 36 colóquios/congressos, 13 dos quais internacionais (vários deles em Espanha). Orientou 3 teses de doutoramento já concluídas (todas com a nota máxima, uma das quais sobre a fronteira entre Portugal e Espanha, em co-orientação com José María Valcuende del Río, da Universidad Pablo de Olavide, Sevilha), 16 dissertações de mestrado concluídas, 6 estágios concluídos e 67 monografias de licenciatura concluídas; tem em curso a orientação de mais 11 teses de doutoramento e 6 dissertações de mestrado. Integrou 2 júris de bolsas de doutoramento e pós-doutoramento (e programa Ciência-FCT), participou em 14 júris de doutoramento (3 destes em Espanha), 3 júris de avaliação de projeto de doutoramento, 25 júris de mestrado, 46 júris de monografias de licenciatura. Entre outra atividade pedagógica relevante, preparou ao longo dos últimos 22 anos estadias de terreno de estudantes de 1º ciclo por todo o país e na fronteira com Espanha, no âmbito da Antropologia Portuguesa e dos estudos de fronteira, acompanhando no terreno essas estadias. Enquadrando alunos, organizou colóquios, seminários, cursos de verão em Portugal e em Espanha (com a Universidad Complutense de Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Universidade de Santiago de Compostela, Universidade de Vigo). Desenvolveu atividades de extensão universitária com entidades variadas da sociedade civil em Portugal e em Espanha, a nível nacional e internacional (autarquias, associações, livrarias, cooperativas, museus, editoras, movimentos cívicos e comunicação social). Temas de pesquisa: (1) temas e problemas da antropologia portuguesa e do contexto etnográfico ibérico; (2) usos da memória e práticas do património; (3) cerimónias, comemorações, rituais e performances; (4) mudança social rural, desruralização e re-ruralização; (4) práticas da cultura, processos de emblematização, turistificação e mercantilização na Península Ibérica; (5) resistência, movimentos sociais, memória política, extrema-esquerda; (6) topografias do poder,





construção de identidades nacionais em Portugal e Espanha, identidades de orla, culturas de fronteira e nacionalismos de diáspora.

### **EM BUSCA DE UMA CONDIÇÃO COSMOPOLITA: QUE PODEMOS APRENDER COM OS VIZINHOS DA FRONTEIRA GALAICO-PORTUGUESA NUM TEMPO LONGO?**

Numa obra de 2013, *La condition cosmopolite – L’anthropologie à l’épreuve du piège identitaire*, Michel Agier sugeria que se repensasse um mundo comum, em que se reinvente um programa de igualdade, a partir do qual se erga uma condição cosmopolita. A «condição cosmopolita» edifica-se sobre uma concepção de fronteira, entendida como um lugar ou um momento, contra a precariedade e a materialidade provisória, num mundo de desigualdades crescentes. Trata-se de transformar o estrangeiro global, invisível e fantasmático, aquele que as políticas identitárias deixam sem nome e sem voz, numa alteridade próxima e relativa (Agier, 2013:206), com o objectivo de abater a diferença irreduzível, que constitui num muro, de construção ideológica. A condição cosmopolita, que se gera na fronteira, remeteu longamente para lugares incertos, tempos incertos, identidades incertas, ambíguas, incompletas ou opcionais, em situações indeterminadas, liminares, dúbias, contingentes. Num tempo em o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) cifra em 200 milhões de pessoas os migrantes internacionais (ou seja 3% da população mundial) há um mar, como o Mediterrâneo, que se preenche de cadáveres. O mundo fronteiriza-se com muros, que são um sinónimo de fechamento recíproco. A humanidade desloca-se em multidão, para cruzar uma fronteira além da qual crê encontrar a esperança, num enfrentamento massivo entre as pessoas em deslocação e um muro que cruza a terra e entra pelo mar. Na linha da proposta de Michel Agier, o meu objectivo é contribuir para edificar uma «antropologia do sujeito em situação», escapando à armadilha identitária. Neste contexto e neste tempo, pretendo interrogar as práticas possíveis para ganhar a vida, salvar a vida e sonhar outra vida, a partir da aprendizagem de dois momentos históricos e de dois contextos, na fronteira entre o norte de Portugal e a Galiza: o tratado de 1864 e a situação liminar do designado «Couto Misto»; a situação na mesma fronteira, entre 1936 e 1946, sobretudo a partir dos funestos acontecimentos de Cambedo, em 1946, em condições em que os estrangeiros não foram considerados pela população da aldeia supranumerários, excessivos ou ameaçadores. Não determinar um fim, um limite, uma fronteira; não circunscrever um país, um local ou uma sensibilidade, é «um terraço para outra coisa ainda», como escreveu Fernando Pessoa, que permite atingir a liberdade dos poetas, dos que são sem medida e sem fronteira.





NOITE 26 DE ABRIL

## BUCHRAYA HAMUDI BAYUN



**Bouchraya Hammoudi Bayoun** (Dakhla, 9 de xullo de 1954) é un político saharauí, representante da Fronte Polisaria en Alxeria. Foi Primeiro ministro da República Árabe Saharauí Democrática en dúas ocasións.

**Biografía**

Bouchraya naceu en Dakhla en 1954. Estudou Economía na Universidade da Habana, Cuba. Fala hassanía (unha variante do idioma árabe) e español. Ocupou diversos cargos no goberno saharauí no exilio. Comezou a súa actuación política institucional como Ministro de Comercio e Desenvolvemento, cando o ex-ministro de Educación Mohamed Lamine Ould Ahmed se converteu en Primeiro Ministro en decembro de 1985.

Foi nomeado primeiro ministro en 1993 e serviu por un período de dous anos. Logo desempeñou o cargo de ministro de Desenvolvemento Económico e Comercio. Posteriormente converteuse novamente en Primeiro ministro entre 1999 e 2003, período durante o cal tamén desempeñou o cargo como Ministro do Interior.

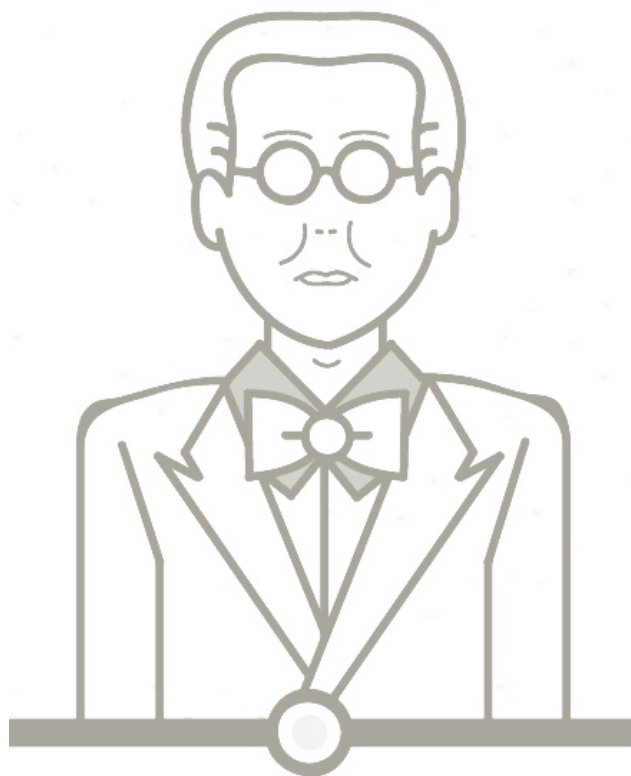
Logo pasou a servir como Wali (Gobernador) do valiato de Smara. Bouchraya foi nomeado representante do POLISARIO en España en 2008 en substitución de Brahim Gali, que se converteu no representante en Alxeria. Cando Brahim Ghali se converteu en presidente da RASD, Bouchraya substituíuno como representante do POLISARIO en Alxeria.





XXXVI SEMANA GALEGA DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA  
E  
FRONTEIRA



COMUNICACIÓNS





## DIFÍCIL INSCRICIÓN DO SUFRIMENTO (NOTAS DE FILOSOFÍA MORAL)

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ QUINTANAR

### Propósito

Na fronteira na que o dicíbel linda co indicíbel, e a razón ronda o cerco do nomeábel, hai diversas realidades. O sufrimento é unha delas. Algunhas linguaxes morais, políticas, dan conta da súa existencia. Mais, adoitan referirse a el no modo da “alusión elisiva”. Indícano, sinalano co índice para mostrar a súa existencia. E nada máis. Este “nada máis” delata unha dunha dupla operación: a súa expulsión do discurso (“é un asunto privado, subxectivo, interpretábel”) e a súa forclusión social (“do que non se pode falar, é mellor calar”). Expulsión e rexeitamento que inducen o seu retorno en forma de alucinación. Patolóxica para o suxeito, morbosa para as comunidades.

O noso propósito é pensar o sufrimento. Recuperalo para o discurso. Axudar a reintegralo á saúde do individuo e das comunidades. Achegarnos a el como a ese convidado inesperado que ven dun fóra ignoto.

### Inscrición, non-inscrición

O filósofo José Gil define “inscrición” como producir o real, abrindo posibilidades

novas á existencia<sup>1</sup>. A non-inscrición conduce a un limbo pantanoso en forma de duplo impasse: “Como aqueles casais que se separan mas ficam ligados afectivamente, voltando esporadicamente a comportamentos de casados, depois de separados, e assim indefinidamente. Não conseguem inscrever a separação no real. Separação interminável porque não inscrita – o imaginário mistura-se com a realidade criando un caos pastoso, onde, afinal, nada aconteceu. Será necessário un terceiro termo (um acto jurídico, por exemplo, que decida a guarda dos filhos) para que a separação se inscreva desfazendo o limbo da não-separação imaginária”<sup>2</sup>.

A non-inscrición pode acontecer na historia ou na vida individual, na vida social ou na esfera política. É un paradoxal acontecer do non-acontecer. De aí que, no plano social, por exemplo, hai sociedades que se reterritorializan, de continuo, no pasado histórico, “nunha vontade desesperada de inscrever, de registrar para dar consistência ao que tende incessantemente a desvanecer-se”<sup>3</sup>.

### Non-inscrición do sufrimento

Nas sociedades avanzadas, o sufrimento das persoas non se inscribe sobre a superficie do real. Certamente, hai figuras fuxidías que parecen sinalar o contrario: os

<sup>1</sup> Cf. Gil, José: *Pulsações*, Relógio D'Água, Lisboa, 2014, p. 58.

<sup>2</sup> Gil, José: *Pulsações*, op. cit., p. 58.

<sup>3</sup> Gil, José: *Portugal, hoje. O medo de existir*, Relógio D'Água, Lisboa, 2008, 12ª ed., p. 15.







estoupidos sociais (televisivos, en rede, nas rúas) de solidariedade (compasiva, afluxida) cos doentes; as denuncias de agresións sufridas por calquera colectivo (mulleres, vellos, inmigrantes); os programas de sensibilización (institucionais, privados) ante calquera violencia (física, social, de grupo). Mais, inscribir “implica acción, afirmación, decisión com as quais o individuo conquista autonomía e sentido para a súa existencia”<sup>4</sup>. As figuras anteditas sinalan, máis ben, que o substrato da non-inscrición continúa vivo.

As persoas, logo do queixume, non son capaces, polo xeral, de encetar unha acción. Mais ben, fican na reacción, son reactivas<sup>5</sup>. O frenesí non cualifica un quefacer como acción. A hipersensibilidade non é comezo dun curso de acción posíbel. A afectación non ceiba, senón que, máis ben, ceba a imposibilidade de inscribir (reafirma o irremediábel; confirma, pese á crenza do seu portador, que nada ten, en realidade, importancia, porque todo pode chegar a tela). Esta non-inscrición ten efectos imprevisíbeis.

### Algúns efectos

O primeiro efecto da non-inscrición é perverso. Ao mesmo tempo que irrompe a esixencia (individual, colectiva) de inscribir o sufrimento (corporal, laboral, por exemplo), subtráense as condicións desa inscrición (retirada de tratamentos clínicos e fármacos,

empobrecemento das condicións de traballo, por exemplo).

O segundo efecto é direccional. Ao mesmo tempo que se denuncia a violencia (física, simbólica, estrutural, entre outras) para lograr inscribirla (isto é, tornala consciente e, xa que logo, solucionábel), prémese aos individuos a interiorizala (autoflaxelarse, autoculpabilizarse) ou exteriorizala (manifestarse, vandalizarse, por exemplo). A imposibilidade de inscribir a violencia sufrida pode dar ao real a figura do baleiro, da anulación, da exclusión. Tamén do imaxinario, fantástico, delirante.

O terceiro efecto é a transferencia<sup>6</sup>. Ao mesmo tempo que se reclama ás persoas que expresen os seus padecementos (nas redes sociais, plataformas asociativas, medios de comunicación de masas, entre outros), transfírense eses sinais a planos irrealis. Os signos mudan en outros, cabalgan novos significantes, ante a imposibilidade de dicir, e dicirse, segundo as regras do código dominante: velocidade infinita, transparencia ilimitada, ambigüidade cero. A urxencia por dicir remata por furtar o desexo verbal. O apresuramento, ademais, forclúe o significante fundamental, que retorna en forma alucinatória. Dito outramente: prodúcese a mudanza a un outro escenario no que as figuras do

<sup>4</sup> Gil, José: *Portugal, hoje. O medo de existir*, op. cit., p. 17.

<sup>5</sup> No sentido que enxerga Gilles Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, pp. 45, 61.

<sup>6</sup> Para unha meditación sobre a transferencia desde un punto de vista moral, cf. Marinas, José-Miguel: *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, pp. 81-101.





sufrimento son, unicamente, espectros e, tamén, imaxes invertidas.

### Transferencia malograda

As mudanzas do sufrimento non acontecen nun escenario baleiro. No cerco do visíbel, que linda co cerco hermético<sup>7</sup>, hai alguén (a figura do outro, o outro da figura). É a quen, sen quere-lo ou sen sabelo, son destinados, de modo inconsciente, síntomas e signos en rotación. A quen se lle dirixen sinais ambiguos, e recortados, para que os invista e desprace de sentido. É o destinatario non querido dunha mensaxe non sabida<sup>8</sup>. Mais que, na transferencia que opera coa non-inscrición, cobra rostro e saber. A índole impersoal da transferencia transfórmase nunha urda na que tece o sentido do sufrimento.

A urda ten un protagonista que sabe e ten rostro (figura do outro, outro da figura). Atribúeselle algunha clave do que sucede co sufrimento, no padecemento. Do que lle sucede a cada un. No cerco do visíbel, o suxeito non é capaz de concibir a razón do seu sufrimento. Agora ben, na linde co cerco hermético acontece unha atribución: o destinatario (non querido) da mensaxe (non sabida) crea o sentido do seu exclusivo e singularísimo sufrimento. Os tenteos do desexo buscan unha figura na

que aliviarse, encontrar razón, deter a dor e facer unha descarga.

Porén, a transferencia, sobreposta a unha urda previa, fracasa. A transferencia, que xoga a inscribir, mais non o fai, resulta derrotada. Envólvese sobre si. Ensimésmase e alucina. Percibe como reais os ecos da súa propia experiencia rebotados sobre a urda previa. O suxeito sufrinte, doente, desexoso de cura e acougo, transfere a unha figura irreal (espectro, imaxe invertida) o punto de detención do seu sentido, do absurdo. Figuras clásicas do político, do pedagogo, do curador, entre outras. Transposicións menores da figura do pai. Xa que logo, impotentes.

O punto transpersoal do que se inscribe, do que debe inscribirse na transferencia, de tal modo que o sufrimento deteña o seu absurdo, resulta difícil. Mais, posíbel?

### Transferencia lograda

O sufrimento logra inscribirse sobre a superficie psíquica (logrando saúde, non malestar) e sobre a superficie social (logrando cursos de acción, non reacción) cando a alteridade constitúe ao suxeito. Isto é, cando é capaz de recoñecer que sen o outro non se nomea a si, certamente. Mais, que o outro, inelutabelmente, non o completa (enche, satisfai). O outro é o garante de min ("do" min, tamén). Non obstante, na transferencia non hai unha

<sup>7</sup> Tomamos os conceptos de Eugenio Trías (*La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, p. 406), variándoos lixeiramente.

<sup>8</sup> Cf. Marinas, José-Miguel: *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*, op. cit., p. 86.





toma de posesión plena, senón enmascarada, sempre en desprazamento.

A transferencia do suxeito sufrinte, e doente, lógrase a partir da rotura de calquera urda previa de non-inscrición. Conséguese no momento de elaborar a dupla superficie psíquica e social<sup>9</sup> a partir de tres condicións. Primeira, a asunción da condición de suxeito como ser de palabra, mediado e constituído pola linguaxe. Segunda, a imposibilidade do suxeito de acceder a si, de dicirse por enteiro, de pechar a falla que o constitúe. Terceira, a consciencia do suxeito de que hai un tránsito posíbel dun medio-dicir (entre-dicir, para-dicir) a unha palabra que enche, a un desexo verbal que non denega (persoal, publicamente) as súas dimensións non conscientes. Con poder para explorar os significantes do desexo.

A superficie de inscrición do sufrimento lógrase na transferencia, de seu relacional, mais impersoal, que constitúe unha personalidade harmoniosa e saudábel a partir de tres traballos: a pregunta do desexo, o recoñecemento da ambivalencia do vínculo social, a dúbida sobre a urda previa que reparte os papeis do egoísta e o altruísta. En suma, cando o outro é un acompañante no proceso de discernimento arredor do desexo de/"do" min.

<sup>9</sup> Resoa a lóxica da constitución de superficies (física, metafísica, moral) descrita por Deleuze en *Logique du sens* (Minuit, Paris, 1969), ao mostrar a constitución do sentido e o afundimento no sen sentido.

## Transferencia do político, inscrición na política

A transferencia, e a non-inscrición do sufrimento, non só se localizan no psíquico, social. Poden darse, tamén, na superficie política. Mais, o político e a política son diferentes<sup>10</sup>. O político son as posibilidades, na vida cotiá, de fundar novos vínculos autoconscientes eticamente orientados. Expresa o antagonismo das relacións humanas. Tamén, a forma que o desexo (social) produce nun momento dado. Así, o vínculo político non é unha parte, un segmento do social. É o real, produtivo. Porén, a política é desexo de establecer unha orde, organizar a convivencia a través dela. Tece institucións xurídico-administrativas. Tamén representativas. En suma, o político é desexo de vínculo, a política vínculo desexado.

No relativo ao sufrimento, as sociedades avanzadas practican un tipo de transferencia do político á política, e viceversa. O político, campo específico da dor e sufrimento das persoas, baléirase e desprázase. A que escenario? Á burocratización, tecnificación, xerarquización. A carga física, afectiva, corporal, que padecen os doentes, transfírese á política coa finalidade de poñerlle un nome, organizala, articulala. Isto

<sup>10</sup> A diferenza entre o político e a política tomámola de Lefort, Claude: *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, México, 1991; *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004. Introducimos unha pequena deriva no significado de Lefort.





é, descargala. A política modula o conflito creado polo sufrimento. Mais, de tal maneira que, con frecuencia, non resta inscrito na superficie política. Fica ausente. Borrado.

Da dor, do sufrimento, case non se fala. Ou fálase mal. Ou dunha maneira cínica. Ou dun xeito histérico. Recórtase como problema administrativo (de xestión). Tamén técnico (clínico). Ou semiótico (propagandístico, publicitario). O sufrimento non se inscribe no discurso, na acción política. Excepto para recombinalo con signos baleiros e imaxes invertidas. Espectralízase. Devólvese fantasmizado ás persoas que sofren.

O efecto inmediato é o aumento da frustración, agresividade, impotencia. Isto é, do sufrimento dos doentes. O efecto mediato é a rotura do vínculo social. Isto é, a quebra do político, do desexo de vínculo. A súa substitución por formas perversas de dominación que posibilitan unha descarga que, fantasmaticamente, alivia o malestar, mitiga a dor, dá sentido.

### **Petición excesiva, sufrimento-fronreira**

O campo do político é consubstancial ao feito de sermos finitos. Isto é, doentes e adoecidos. Seres que sofren. Un problema da política reside na maneira de inscribir ese sufrimento para que non sexa un signo oco, cáscara-máscara, tapón do discorrer que se dá noutra escena (que non se quere nin se pode ver). O signo oco fai que retorne unha versión deformada, con frecuencia furiosa, inclusive irrecoñecíbel, do sufrimento. A

non-inscrición ten efectos devastadores para o individuo e as comunidades.

Non obstante, pídeselle demasiado á política. Quizais, o sufrimento non pode ser resolto, conciliado, solucionado. Isto é, dotado de sentido. Dirixido a un suxeito que ten a súa clave, que domestica o seu connatural absurdo, que outorga consolo infinito e saber absoluto. A finitude agónica, adoecida, é limiar infranqueábel. Unha fronteira?

### **Na fronteira do social, o desvío**

Retornemos ao social. As sociedades avanzadas, dicíamos antes, tenden a non inscribir o sufrimento. Fan borrados e desvíos. Dalgún modo, paralelos á transferencia.

Algúns desvíos poden ser tratados como síntomas. Exhiben e, simultaneamente, disimulan unha realidade incomprendíbel, insoportábel, intraducíbel. Un tipo de realidade que as persoas, expropiadas de madurez moral (competencia práctica e formación ética), abordan no modo do espectáculo. Do simulacro. Dunha aparencia adornada. Isto é, da mentira. Como opera este desvío? Por un lado, é exhibición dunha imaxe (televisiva, dixital) que ensina a converter o mal en algo banal, alleo, sen substancia. A imaxe é unha icona que baleira o seu referente (de sentido) para convertelo nun signo que circula (mercadoría). Un signo que, por exemplo, pode ser recargado





desde o punto de vista dos afectos desprazados. Por outro lado, o desvío é ocultación (mercé aos psicofármacos) do dano real que padecen as persoas.

Afastamento (ao íntimo) e recondución (clínica) pertencen á lóxica do desvío que afasta, e forclúe, calquera asomo de incomodidade, pena, dó. Que reprime o desexo de vínculo, e a natureza vinculante do desexo. A ocultación marca o limiar do que non se fala, ou se fala de máis, ou non se chega a entender, ou se entende dun modo limitado, recuberto con eufemismos, frases feitas. Algunhas tomadas das redes sociais.

### Prohibido sufrir

A prohibición de sufrir é unha negación feita no social. Non é unha simple represión exercida polo ente abstracto "sociedade". A non-inscrición do sufrimento no social acontece mercé ás axudas de mecanismos variados: está investida cos prestixios da tecnociencia e a biotecnoloxía; suplida co narcótico do perfeccionamento histórico do corpo; exaltada coa propaganda do poshumanismo; velada mercé ao seu recollemento en espazos pechados (institucionais, domésticos); espectacularizada en circuítos abertos (dixitais, televisivos); substituída co imaxinario da omnipotencia individual e a metafísica da xuventude. Mais, sobre todo, funciona mercé ao engano sobre o propio desexo, e o xuízo do imaxinario sobre o real.

A non-inscrición do sufrimento na superficie do social serve de plataforma para urdir vínculos sociais deshumanizados, incapaces de aceptar a dor (ben por afectación histerizante, ben por indiferenza sociopática). É a alucinación específica do suxeito posmoderno autosuficiente. Isto é, infantil.

### Resposta social, ficción

A non-inscrición do sufrimento produce efectos. Un deles é unha ficción: a resposta social baseada no desexo imaxinario de invulnerabilidade, acompañado do gozo simbólico coa dominación ilimitada (sobre un mesmo, os demais, a natureza). É unha mostra de dous aspectos fundamentais do éxito da vida adulta na actualidade.

A ficción antedita cumpre unha función: impedir o recoñecemento de que, por exemplo, a fame, soidade, fatiga, aflición, ansiedade, malestar físico, medo, vergonza, doenza, son acontecementos fundamentais da vida cotiá de cada persoa<sup>11</sup>. Que a debilidade, en todas as súas formas, afecta a todos en calquera momento e circunstancia. Que a fraqueza caracteriza a constitución biolóxica, psicolóxica, social, do humano. Que a incapacidade de comunicar o íntimo con plenitude, e a inaptitude para replicar con coherencia, suficiencia e solvencia, ao desafío do día a día, traza os marcos do pensamento e da acción individual.

<sup>11</sup> Cf. Nussbaum, Martha: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz, Madrid, 2010, pp. 59-67.





Desposuír á sociedade da consideración de que ser humanos é ser vulnerábeis, necesitados de coidado, amparo, atencións, crea alienación, frustración. Furtar ás persoas o recoñecemento social, e institucional, da face doente da realidade humana, é abandonalas no terreo dos voceiros do odio, rancor e resentimento.

### Prohibición, desvío

Prohibir ou desviar a representación (aberta, saudábel) das experiencias dolorosas, converte as persoas en irresponsábeis dos seus actos. Non inscribir no tecido social o sufrimento, isto é, impedir que as persoas poñan nome certo, e verdadeiro, ao seu desexo íntimo, ademais de invitalas a reconducilo a percepcións sociais e políticas enganosas, é entregalas a unha dupla manipulación.

A primeira consagra as persoas á exaltación nihilista do tráxico e da dominación ("é inevitábel", din). A segunda proxéctaa na vertixe dunha acción transformadora delirante, imposíbel de atender, sen fin nin final emancipador, sen gozo ("é a máis directa", afirman). Dupla manipulación que orienta o desexo, de novo, á súa espectralización en signos (de satisfacción, descarga) e suxeitos (aos que lles esixe a clave do sentido). A prohibición do sufrimento, e o seu desvío, arroxa ás persoas a repetir, no plano indicíbel do síntoma, unha dor suplementaria.

### Límites: linguaxe liberal, republicana

Regresemos á política. A súa finalidade pode ser repensada en orde a reducir o sufrimento dos cidadáns. Porén, as linguaxes liberais e republicanas democráticas non atanguen, directamente, o sufrimento. Saben da vulnerabilidade do humano, certamente. Mais, intérpretana con restricións: fragilidade ante a violencia política (tortura, represión, falta de garantías xurídicas, por exemplo); dominación socio-política (de institucións estatais, axentes privados, entre outros). O sufrimento (enfermidade, pobreza, miseria, explotación, toxicidade do entorno, falta de vivenda, escaseza de recursos, memoria danada, falta de expectativas, por dicir algúns) declárase derivado, de segunda orde. Liberalismo e republicanismo democráticos, poñen o foco, por exemplo, na violencia e/ou terror político, e na dominación socio-política, respectivamente. Este enfoque tende a minorar o feito de que as persoas se encontran desigualmente expostas a focos xeradores de sufrimento e resultan danadas, tamén, desigualmente.

As linguaxes liberal e republicana, de medula democrática, conseguen expresar o que os corpos din, e repiten, con padecementos silentes e síntomas insoportábeis (condicións de traballo, saúde, habitabilidade, mobilidade, dependencia, morbilidade, pauperismo)? Para estas linguaxes, contan politicamente os corpos que padecen fatiga, cansazo, estrés, sinistros laborais, alimentación precaria, maltrato,







desatención, inseguridade, abandono, soidade, angustia, falta de coidados? Ou, estes sufrimentos xa están descontados nas súas reclamacións “estrita” e “especificamente” políticas?

### Contar, descontar

O sufrimento é unha condición de formulación política. Tamén, de realización e avaliación de programas políticos. Por exemplo, hai sufrimentos que contan. Son referentes políticos para o grupo (social, partidario, público, privado, corporativo, de interese) que os propoñen, difunden e impoñen. Polo tanto, hai sufrimentos que non contan: non se distinguen, identifican e validan por algún grupo de interese. Dito outramente: na orde contábel (que é calquera sociedade) hai sufrimentos contados e sufrimentos descontados. En paralelo, hai un imaxinario social que dá validez (fundamento, xustificación extensiva e intensiva) a este rexistro contábel.

Nas sociedades avanzadas unha minoría de persoas pode colocar entre o seu corpo e a adversidade (material, cultural, laboral) todo tipo de obstáculos. Porén, a maioría non. O reparto desigual de riscos, danos e sufrimentos, é paralelo ao desigual acceso aos mecanismos de prevención, protección e reparación deses danos. O paso do político á política, non significa gobernar a existencia social en dirección á diminución do sufrimento individual e/ou colectivo? Se non é así, que significa “política”?

### Linguaxe pública, linguaxe privada

Nas tradicións liberais e republicanas democráticas non se formula, explicitamente, o asunto da diminución do sufrimento, da súa inscrición na superficie política (só, quizais, nas correntes que se inspiran no utopismo). En xeral, tenden a abordalo de maneira indirecta. Inclusive con pudor (falso), a través de figuras vicarias que axudan a disimulalo, encubrilo ás veces: soberanía, participación, forma de goberno, fundación dun estado, entre outras. Tenden a subtraer a substancia escandalosa do sufrimento decantándoa como elemento de difícil medida, de seu discrecional, caprichoso, subxectivo. A semiótica do sufrimento invístese, desde o ángulo da política, liberal e republicana, como conxunto de signos ilexíbeis, confusos, vinculados ao íntimo, privado. Xa que logo, arbitrario, discrecional. O sufrimento convértese en linguaxe privada, irreducíbel e incomunicábel.

### Desafío na fronteira

O liberalismo e republicanismo democráticos son capaces de incorporar o punto de vista de quen se encontra en situación de sufrimento? Minorar o punto de vista hexemónico de quen non sabe absolutamente nada dela? Como colocar no centro do discurso, e da acción política democrática, a capacidade de identificar, recoñecer, validar, reparar, o sufrimento das persoas? Como inscribilo na superficie do social e da política? Como dotar de contido







político á dor, sen caer nas políticas reactivas (do resentimento, rancor, vinganza)? Velaquí un desafío na fronteira do pensamento moral e político democrático: superar a difícil inscrición do sufrimento.





## FILOSOFÍA E FRONTEIRA

SAGRARIO ANTA MARTÍNEZ

### Borrar a Raia

Neste mundo que pretende fronteiras cada vez mais marcadas, acho importante este voso convite a pensar desde aí, desde a raia. E xórdenme varias preguntas: entre outras, ¿que entendemos por fronteira? ¿que por filosofía? ¿cal é a filosofía da fronteira? ¿cal a fronteira da filosofía?

Filosofar desde a fronteira é pensar desde os límites, pensar desde o que é, mas sobre todo pensar desde o podería ser; seguindo a Adorno, (1984) liberar a dialéctica do seu compoñente afirmativo, cultivar a negación do que nos nega, superando a "xeadá inmensidade da abstracción"<sup>1</sup>, priorizando o pensamento concreto (pag. 7). Que é o que me parece que fixeron e fan os habitantes da raia galego-portuguesa na práctica. Así, nesta comunicación vamos tratar de teoría e praxes: por unha parte, abordaremos a práctica filosófica desde o que a imposibilita e por outra, a filosofía práctica, é dicir, posta en práctica, en movemento, saíndo dos confíns da razón, levada a cabo, vivida. Isto último, desde un exemplo concreto que é o actuar trans-fronteirizo da resistencia antifascista da Federación de Guerrillas León-Galiza nos anos 40'.

### Sobre a práctica filosófica

Lendo como suxire Adorno a partir do noso concreto que é un mundo que se cae, que non asegura a continuidade da vida

senón o contrario que nos conduce a condicións de sobrevivencia cada vez mais desastrosas, que teñen como transfundo o cambio climático, o ascenso da extrema dereita, as guerras, os muros, os refuxiados, a crise económica da que non se desliga todo o anterior... retomo as preguntas propostas no inicio, ¿que é a filosofía? ¿a filosofía é aínda posible? ¿que a impide?

A filosofía seguindo o que nos di a súa etimoloxía sería o amor pela sabedoría, unha inclinación ao coñecemento, que só ten sentido para facilitar a nosa vida concreta. Fala da nosa relación individual co mundo que nos rodea. E saca a relucir outras preguntas, ¿que é a vida? ¿como está organizada?

Desde un punto de vista biolóxico, hai unha equivalencia entre vida e existencia, pero a vida so ten sentido se se pensa desde a plenitude y isto, acho eu, é o que a relaciona co coñecemento, pela súa importancia para melloralala (a vida). Entón temos que preguntarnos tamén sobre o coñecemento, sobre a ciencia. Estamos na sociedade mais avanzada co mundo coñeceu tecnolóxica e cientificamente, pois nunca se produciu tanto coñecemento, nin este se difundiu tanto como agora, (pela escola, pelas institucións e empresas); e sen embargo, o punto no que estamos indícanos que hai un problema de gravidade ca ciencia e ca filosofía: o que debería ser coñecemento para a vida é en verdade coñecemento para a destrución da vida en todas as súas formas. E isto ten muito que ver ca forma de organización social e co modo de produción ca rexe: o capitalismo. ¿Por que o capitalismo nos encamiña o fin da natureza e por tanto da humanidade, en cuanto que natural tamén?

<sup>1</sup>As traducións son propias.





Moitas preguntas por agora e poucas respostas...

O capitalismo é unha forma de organización social que se basea, para a maioría de nós, na separación dos nosos medios de produción: por un lado están os que posúen e acaparan eses medios, os capitalistas; e por outro, nós, libres deles e libres para vender a nosa forza de traballo (Marx, 2005, pag. 892). Isto último é o que nos dá acceso os “produtos” que necesitamos para a vida, co salario alugamos ou compramos casa, alimento, roupa, etc., que por outra parte nós, os desposuídos dos medios de produción fabricamos. As mercancías que facemos non nos pertencen, o que Marx chama o fetichismo da mercancía. Entón estamos fronte o secuestro da materialidade que nos permite a vida (terra, auga, ferramentas, etc.) que acaba por ser o secuestro da nosa actividade baixo a forma de traballo asalariado (Holloway, 2010). Nós mesmos somos entendidos como medios de produción, como recursos humanos para conseguir a ganancia. Esta é a filosofía do capital: a plusvalía. O capitalismo só se pode manter ampliando a inversión, aumentando o beneficio, por iso que a súa prioridade é o crecemento económico que se plántease como progreso e desenvolvemento. Co neoliberalismo que xurde a partir dos 70' como solución a crise económica deses anos - e que aínda arrastramos-, o capitalismo volveuse mais agresivo: iníciase a privatización das empresas estatais, unha intensa difusión do crédito, a procura de espazos con man de obra mais barata e normas ambientais fracas ou inexistentes por parte das multinacionais<sup>2</sup>, tamén aparecen novos nichos de negocio: a información

xenética de flora e fauna, a auga... o capital pretende pórllle prezo a todo, o que equivale a pórllle prezo a vida. Isto evidencia a falsa igualdade e liberdade das institucións. Os Estados toman como súa esta máxima de progreso, e en vez de interesarse pola nosa realización humana, pola nosa felicidade e vida plena, fálannos -sobre todo desde a crise de 2008- de que non conseguimos as expectativas de crecemento previstas, que hai que rebaixar os salarios, traballar mais horas e mais barato, que non hai diñeiro suficiente para a educación, a medicina, etc., e que tamén vamos ter que pagalas. Isto ven a acrecentar o traballo das mulleres, encargadas principais das tarefas reprodutivas...

Vemos como hai unha relación directa entre Estado e capital, os intereses dos uns vólvense os intereses dos outros, o Estado ten que garantilos, el mesmo depende da súa aptitude para atraer capital. Entón temos que a filosofía mercantil predominante -que se nos ensina nas escolas, universidades, medios de comunicación e demais institucións culturais e educativas- é a do beneficio duns poucos á conta duns moitos. Todo isto a revela como falsa filosofía, porque a única pregunta científica é a pregunta pola nosa realización (Anta Martínez, 2017), a realización das nosas capacidades -hoxe trabadas- ligadas a vida plena. Só así podemos entendela, desde a plenitude que se nos nega. Pero, nós contribuimos a nosa negación, participamos desta organización social, facemos capitalismo masivamente. Se non fose así non existiría, este é un punto importante para nós, os críticos do sistema, o sistema depende de nós, de que vaíamos todos os días a traballar, de que consumamos as súas mercancías. Como nos recorda Hegel, o amo necesita dun servo, sen servo non hai

<sup>2</sup> O que se traduce no desenvolvemento do sueste asiático, onde curiosamente hai mais habitantes “pobres” no mundo.





amo (Hegel, 1966). O que nos leva a concluír que este desastre de inicio de século aínda se pode parar. Xa temos danos irremediáveis, como a extinción completa de moitas especies: queda un só baijín (delfín chino) no río Yangtzé, ao sumo unha familia e acaba de morrer o último rinoceronte branco da sabana africana; entre 1900 e 2014 desapareceron a maioría de especies vertebradas (de 300 especies extintas en 4 séculos, calculan que 198, pode que hasta 279), dos cales moitos anfibios (146 ras, pintegas e sapos) (Ceballos, 1993), o que nos reflexa a mala cualidade da auga. Este fenómeno é tan grave que os científicos chámano a 6ª extinción masiva (Pracontal, 2015), a primeira producida pela actividade humana. Pero se temos unha actividade humana que produce morte arredor noso, tamén poderíamos ter unha actividade humana para a vida. Está nas nosas mans. A filosofía non se realizou aínda, de aí a súa pertinencia, por iso segue viva (Adorno, 1984, pag. 11). Por iso estamos hoxe aquí, porque necesitamos un cambio cualitativo.

Vamos agora a repasar algúns dos soportes teóricos da filosofía positivista, que na práctica funcionan como fronteira para a realización da humanidade. Centrarémonos en tres: a razón, o concepto e a historia.

-Desde a ilustración, a idea de Deus como creador e centro do mundo é desprazada polo antropocentrismo, que acorda ao home a centralidade que anteriormente aquel posuía e á ciencia a que tiña a relixión. Este xiro basease na superioridade da razón con respecto a todo a que existe. A razón pasa a adoptar desde ese momento unha relevancia crucial para entender o mundo e relacionarnos con el. Xorden así varias dicotomías:

	home/natureza,
razón/sentimentos,	corpo/razón,

campo/cidade, cultura/natureza, traballo manual/traballo intelectual, etc. Nestas separacións a razón avanta ao seu par. O que lle concede ao home (de razón) determinados dereitos como controlar e facer uso da natureza tendo en miras o progreso - sinal da civilización que hai que consolidar-. E convértese nunha das máximas da sociedade mercantil: hai que estudar e clasificar a natureza que obedece a leis universais. Pero este aparente predominio do humano esconde, en realidade, unha desconsideración para con el: "A idea de antropocentrismo está emparentada co desprezo da humanidade: nada hai que non deba ser atacado" (Adorno, 1984, p. 31). A razón ten que someter o corpo por medio da cultura, de este modo hai que civilizar ao home salvaxe, o que da carta branca ás empresas colonialistas a acceder a "recursos" naturais en toda a terra coñecida. Así, a explotación descontrolada da natureza asóciase a explotación descontrolada do ser humano, como sucedeu ca conquista de América, onde millóns de persoas nativas e africanas morreron nas minas e nas plantacións. Mención aparte merecemos as mulleres consideradas demasiado emocionais e moito achegadas á natureza pela nosa capacidade de dar vida e aleitar, o home de razón ten que dirixilas igualmente. O dominio da razón impón a distancia emocional nos seus acercamentos o mundo. É o que fai Descartes cando abre animais vivos afirmando que non senten dor (Federici, 2010, pag. 204), experimentos cos que chega a unha concepción mecanicista do corpo onde cada órgano ten unha función que obedece a leis físicas uniformes como a natureza, ca que o asocia quitándolle a súa compoñente humana. Con esta interpretación mecánica conclúe que se precisa de autocontrol e disciplina para "suxeitar o corpo á vontade".





Hobbes vai alén, sinalando ca concepción mecánica do corpo xustifica a submisión total ao Estado (Federici, 2010, pag. 192), que se converte en garante supremo da razón e xestor da riqueza e da sociedade. O progreso non é para todos. Isto é o que nos revela a intelixencia emocional que conecta a través do corpo e dos sentimentos cas posibilidades de plenitude contra a intelixencia racional que pretende que o interese particular dalgúns pase polo interese de todos. Marcuse pensa que ha un concepto, ao que chama "operacional", que ten por finalidade manter o estado das cousas existente (Marcuse, 1985, pag.120).

-O linguaxe usámolo para comunicarnos e tamén nos sirve para interpretar a realidade. A un obxecto asociámoslle un concepto, co que tratamos de entender ese "algo". Non se desliga do pensamento. Pero no acto de interpretar a "cousa" estámonos afastando dela porque o concepto é de tipo xenérico e o obxecto concreto. A xeneralización exclúe, mais aínda así a razón pretende unha equivalencia que non hai. A superioridade da razón quere ser tamén a superioridade do concepto, pero a dependencia que este ten con respecto do obxecto contradí este argumento. Cando o linguaxe se distancia do obxecto esquecéndoo, a definición -que tende a universalidade pola xeneralización- quere converterse na verdade que non é. Neste sentido, e tamén tendo en conta que é unha herdanza social, traballa para manter "o que é", o modo de organización social capitalista. É do que nos falan os universais abstractos que se queren incuestionables: Estado, diñeiro, capital, traballo asalariado, ganancia. A razón non quere obxeccións. Por outra parte, o concepto operacional identifica a "cousa" ca súa función (Marcuse, 1985, p. 125) ou disfunción, está empapado do

utilitarismo mercantil, e invisibiliza a nosa humanidade. Cataloga e clasifica á natureza e ás persoas, dando prioridade á cantidade sobre a cualidade. Cando mira cara a cualidade é ca finalidade do beneficio económico. Niso consiste a catalogación xeolóxica e humana do mundo, un cálculo de "recursos". Reflicítese moito ben no "Sistema de Crédito Social" que se está experimentando en China, onde fan listas de bos ou malos cidadáns segundo si critican ou non ao goberno, os hábitos de consumo e o seu comportamento avaliado pelas outras persoas (Chatellier, 2018). O control pela palabra, pela ciencia e a tecnoloxía.

Mais o concepto ten carácter bipolar: ademais de funcionar como organizador social, o que se relaciona co seu carácter abstracto, abre as posibilidades desde esa mesma abstracción: "é a esfera mais afastada da concreción da sociedade a que pode mostrar con maior claridade o grado de dominio do pensamento pola sociedade" (Marcuse, 1985, p. 135-136). Os universais "conceptualizan o material de que se constitúe o mundo experimentado, e conceptualízano con unha imaxe das súas posibilidades, á luz da súa limitación actual, da súa represión, da súa negación" (Marcuse, 1985, p. 243). Aquí estamos nós novamente. Temos que facer análise de modelos, partir do concreto (Adorno, 1984) e polo en relación cas súas posibilidades, procurar a diferenza "que se perdeu no concepto" (Adorno 1984, p.159), liberar as palabras distorsionadas pelo orden establecido e rebelarnos contra el, isto quere un cambio de sensibilidade, un desprazamento dos criterios morais (Marcuse, 1969, p. 16), que xa vemos asomarse en moitas iniciativas.





- Como nos recorda Clastres: “falar é ante todo, ter o poder de falar” (Clastres, 2014, pag. 163). Partindo de aquí, vamos tentar analizar brevemente como é narrada a historia oficial pelos que posúen lexitimamente a palabra. A historia, ao igual ca todas as demais ciencias, está atravesada pola idea de progreso. Cóntase de forma lineal, como unha sucesión de etapas indispensables para chegar a este estadio, o último é sempre considerado como o mais avanzado. Desde este punto de vista, é totalizadora (Tischler, 2013). Narrase de forma cuantitativa, sen prestar demasiada importancia os momentos de cualidade nos que se loitou pela liberación, porque a liberación vai precisamente contra o que é. Énchese de datos, datas, e ponse en valor os intereses e as dinastías da dominación. É unha historia na que as persoas comúns ficamos esquecidas, nas que non somos considerados suxeitos senón obxectos de altas intrigas políticas. E cando se trata de Revolucións que pretenderon mudar o curso dos acontecementos, conxélaas en imaxes e palabras que perden o seu contido liberador e pasan a formar parte dos mecanismos de control e represión pela definición limitada, “operacional”. Foi o que sucedeu ca Liberdade, Igualdade e Fraternidade da Revolución Francesa. Por iso propomos que hai que encarar e narrar a historia como un proceso de loita pola nosa realización, hasta agora negada. A mesma existencia desas revoltas nos fala por un lado da súa potencia que queda atrapada no relato institucional, e por outro da crítica continua á organización social do seu tempo. Trátase de resplandores que nos conectan á forza que tiveron no pasado, mais que non se acaba aí (Benjamin en Sánchez e Pedras, 2011, pag. 19), conectan co presente e co futuro, hai neles

unha débil forza mesiánica que traspasa todas as fronteiras temporais (Ibid., pag. 19).

Ademais do que se nos conta, tamén está o que non se nos conta, ¿que nos din os silencios acerca de determinados acontecementos históricos? O suceso da Federación de Guerrillas León-Galiza, que vamos a tratar a continuación, está rodeada deses silencios, e é a partir e aí desde onde me pregunto por eles. ¿Non será que “o recordo do pasado pode dar lugar a perigosos descubrimentos, e a sociedade establecida parece ter medo con respecto ao contido subversivo da memoria”? (Marcuse, 1985, p. 129). O intento de borrar o acontecemento da memoria colectiva é un intento de borrar a súa potencia (Nasioka, 2015, p. 18). Isto é o que me parece que pasa ou pasou ca Federación, que só comenzo a estudarse lixeiramente a partir dos 80, só dende finais dos 90 e inicio dos 2000 é que encontramos mais literatura. A isto contribuíu a Lei de Amnistía de 1977, na verdade un pacto de silencio sobre os acontecementos da Guerra Civil e a posguerra. Ante a amnesia social debemos crear pasadizos de esperanza.

#### A filosofía da fronteira

A Federación de Guerrillas León-Galiza nace en 1942 nos montes de Ferradillo, León. É fundada por 24 homes procedentes do sueste da Galiza, Asturias, León e Zamora, que se botaron ó monte tras o levantamento franquista de 1936, para evitar a represión, e por combatentes do fronte de Asturias, tras a súa caída no 37. Xurde nunha zona de por si fronteiriza, nas montañas que separan Galiza de Castela- León, e os seus espazos de actuación comprenden tanto esta zona como un radio maior que chega ós lindes con Asturias e á Raia portuguesa. Vou considerar







como parte da Guerrilla aos enlaces, persoas amigas ou familiares que simpatizaban ca causa antifascista ou simplemente cos guerrilleiros. A Federación non se pode entender sen eles. En conxunto teñen un actuar que supera a fronteira, que vai alén dela, xa sexan fronteiras nacionais como rexionais. Na práctica esta liña imaxinaria non existía. ¿En que se fundamenta este facer que borra a Raia? ¿como entendelo?

Acho que ten raíces nas feiras e mercados, transitados por toda esa poboación fronteiriza, nos momentos de ocios, mais tamén nos núcleos que concentraban o traballo asalariado da época, por unha parte na construción do ferrocarril Zamora- Ourense e por outra nas minas do Bierzo e Valdeorras. Sendo estes puntos de fortes loitas sindicais onde participaban persoas de tódolos sitios xa mencionados, Portugal, Ourense, Zamora, León. Parte do compañeirismo procede da resistencia que se forxou contra a explotación laboral, con ampla participación dos obreiros na CNT e na UXT. Tendo especial importancia o 34, ca Revolución de Outubro que tivo moito eco na zona. Por unha parte, temos a participación activa dos mineiros do Bierzo na Revolución mesma, e por outra as resonancias desta na zona de Sanabria onde se estaba construindo a vía do tren, que acabou co asalto por parte dos carrilanos do cuartel da Garda Civil de Santa Bárbara, Zamora (Pereira, 2008). Desde este punto de vista a fronteira bórrase desde a clase que quere superala, sendo a mesma categoría de clase a gran barreira por superar. O que Katerina Nasioka define como “o proletariado contra a clase obreira” (Nasioka, 2017, pag. 185), “entre aparencia e contido non existe unha relación identitaria senón de non-identificación, un proceso dinámico de

identificación/desidentificación (Ibid., pag. 203).

Alén diso, no caso das poboacións da Raia, hai unha cultura de resistencia fronte ó Estado español como ó portugués (Godinho, 2017, pag. 162). Constitúense como zonas de refuxio, que tratan de escapar da acción dos Estados, sendo que ate o século XIX, moitas destas poboacións, como as do Couto Mixto por exemplo, conseguiron manterse “na penumbra do recoñecemento pelos estados” (Ibid., pag, 169). Unha situación de fronteira pouco clara servía mellor os intereses locais dos habitantes da zona, evitando así a “armadilla indentitaria” (Ibid., pag. 173). Os intercambios diarios exprésanse no movemento entre os dous estados, participación en feiras, mercados, traballo, como xa mencionamos, e tamén casamentos, hai unha relación de familiaridade e amizade; alén diso durante as crises políticas e económicas sempre houbo migracións para un lado ou outro (Godinho, 2008, pag. 246).

Todo isto foi o que permitiu os guerrilleiros encontrar axuda e protección ante a represión fascista nos dous Estados. Nestas redes de solidariedade de axuda á Guerrilla apoiase tamén, segundo eu, a rede de evasión de fuxidos do nazismo, que permitiu salvar a vida a moitos xudeus e pilotos caídos durante a Segunda Guerra Mundial e sabotar os cargamentos de volframio que os nazis utilizaban para construír armas. Seguindo o exemplo, a única filosofía válida de fronteiras é borrar a Raia.

#### Bibliografía:

Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid, España. Taurus Ediciones.







- Anta Martínez, Sagrario (2017). *Zautla y Olintla, la defensa de la vida frente a la acumulación terminaria*. Tesis de doutoramento, ICSyH, Puebla, México.
- Chatellier, Régis (2018). *Le Crédit Social chinois et le dilemme étique de la confiance par notation*. Disponible en: <https://linc.cnil.fr/fr/le-credit-social-chinois-et-le-dilemme-ethique-de-la-confiance-par-la-notation>
- Ceballos, Gerardo (1993). "Especies en peligro de extinción". En *Revista Ciencias*. Numero especial 7, p. 5-10.
- Clastres, Pierre (2014). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, España. Virus editorial,
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España. Traficantes de sueños.
- Godinho, Paula (2008). *Oír o galo cantar dúas veces. Identificacións locais, culturas das marxes e construción de nacións na fronteira entre Portugal e Galicia*. Ourense, España. Diputación Provincial de Ourense.
- Godinho, Paula (2017). *O futuro é para sempre. Experiência, Expetativa e Práticas Possíveis*. Lisboa, Portugal e Santiago, España. Livraria Letra livre e Através Editora.
- Hegel (1966) *Fenomenología del Espíritu*. Mexico, Mexico. Editorial Fondo de Cultura Economica
- Holloway John (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Puebla, Mexico. Sisifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones e ICSyH-BUAP.
- Marcuse, Herbert (1985). *El hombre unidimensional*. Mexico, Mexico. Editorial Artemisa.
- Marx, Karl (2005). *El capital*. Tomo I. Mexico, Mexico y Buenos Aires, Argentina. Siglo xxi editores.
- Nasioka, Katerina (2017). *Ciudades en insurrección. Oaxaca 2006/Atenas 2008*. Guadalajara, México. Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS- Jorge Alonso
- Pereira, Dionísio (2008). *Alzamento fascista e represión no camiño de ferro Zamora-Ourense: bisbarras de Monterrei, As Frieiras, As Portelas e Seabra*. Conferencia inaugural da «3ª Escola Permanente Fermín Penzol», días 25, 26 e 27 de xaneiro de 2008, Pobra de Seabra, Lubián e Hermisende. Universidade de Vigo e dos concellos da Pobra de Seabra, Lubián e Hermisende e a Asociación Xente Nova das Portelas, España.
- Pracontal, M. (2015). *La sixieme extinction de masse a commence*. Recuperado en: <https://www.mediapart.fr/journal/international/270615/la-sixieme-extinction-de-masse-commence?onglet=full>
- Sánchez, José e Piedras, Pedro (2011). A propósito de Walter Benjamin: nueva traducción y guía de lectura de las "Tesis de Filosofía de la Historia" en *Duererías. Analecta Philosophiae, Revista de Filosofía*, 2ª época, nº 2, febrero
- Tischler, Sergio (2013). *Revolución y destotalización*. Guadalajara, Mexico. Grietas Editores.





## FRONTEIRAS NACIONAIS, FRONTEIRAS ESTATAIS

MANUEL A. FORTES TORRES

### 1. O Estado-nación e o seu sentido

Entendemos que os principios aos que remite a formación dos Estados-nación teñen a súa orixe na modernidade; e os seus principios están na esencia desta, da modernidade, e aí encontra as súas condicións de posibilidade; de modo que responderán á súa estrutura, que lles dá e na que atopan o seu sentido. En consecuencia, non cabe unha análise deste fenómeno se non é dentro das coordenadas de realización desta mesma época moderna; se non é na comprensión das ideas mesmas que a definen.

Entendemos que unha característica fundamental da modernidade é a perda de sentido substancial, é dicir, da cualificación dos feitos, de modo que estes adquiren unha uniformidade na que só caben diferencias cuantitativas; polo que a isto mesmo deberá remitir o proceso de constitución destas unidades que son os Estados-nación; ou sexa, que esta idea é a que está a operar na realización efectiva destes; e, naturalmente, como se materialice, ou, mesmo, se se chega a materializar, xa responde ás condicións históricas concretas, diríamos da loita de clases, de cada lugar e cada momento.

Esta desubstancialización pode verse como comprensión do mundo pola modernidade en todos os ámbitos; e o

político non será máis que outra manifestación do mesmo principio operante. Así, podémolo atopar na mesma concepción da ciencia, por exemplo, en que a cualificación coa que dábamos na antigüidade e na Idade Media substitúese por unha comprensión uniforme e homoxénea do mundo, cuxas diferenzas residen nos valores cuantitativos; falar, pois, de ciencia cuantitativa é falar dunha comprensión do mundo uniforme. A economía e o sistema económico que está a nacer na modernidade responde, así mesmo, aos mesmos criterios, acabando por definirse o valor dos obxectos económicos -se facemos caso ao que máis tarde nos dirá Marx- por unha mera diferenza cuantitativa, a cantidade de tempo de traballo que leve acumulada o determinará; non será, pois, a calidade da mercadoría a que decidirá canto vale, senón a cantidade da substancia de que está feita. Pois ben, o mesmo é o que está a operar no ámbito político; pero, do mesmo modo que pasa coa ciencia e coa economía, esta idea realizárase segundo as circunstancias o permitan e favorezan o seu desenvolvemento.

De entrada, podería parecer que é xustamente o contrario o que acontece para o caso que queremos tratar, que a constitución dos Estados-nación significa a formación de entidades de poder ou organizativas substancialmente diferentes as unhas das outras e que, polo mesmo, opoñerían un sentido ben distinto ao que aludiamos. Mais isto non é outra cousa que aparencia; isto non responde senón a ese proceso dialéctico de construción da modernidade mesma e de





desenvolvemento dialéctico das súas posibilidades.

Cada Estado-nación significa unha tendencia a proxectar ese modelo moderno de organización social; agora ben, ese modelo moderno de organización social só pode constituírse desde a realidade existente, a partir das realidades históricas e a partir dos suxeitos históricos que poidan ir levando a efecto o tal plan –suxeitos históricos que, precisamente, deben acadar a potencia que lles permita a realización desa idea, e coa que non se conta a priori, senón que a tal vitalidade construírase no mesmo proceso-; haberá que partir das condicións efectivas de existencia do propio mundo moderno, que é no que xorden; deberán acadar o grao suficiente de desenvolvemento e conciencia os suxeitos históricos cuxo interese estará na realización dese modelo; deberán contar coa forza, claridade de miras, organización e decisión que faga posíbel intervenir politicamente nesa dirección. En fin, que entendemos que o paso da multiplicidade á unidade absoluta e total, universal, ten os seus momentos; e o inicio do tal proceso é o de construción de unidades indiferenciadas; e construción dos mesmos suxeitos que lideren ese proxecto; é dicir, que entendemos que o modelo Estado-nación non é senón o paso dialecticamente necesario cara a universalidade indiferenciada, que sería o eixe directriz moderno e tamén a culminación, cando sexa, desa idea.

Como proceso social que é deberá haber un suxeito social interesado na súa realización e que exerce a función dirixente; e

ese suxeito social interesado terá que ser aquel a quen lle convén a realización desa nova orde, porque se constitúe ou desenvolve ou realiza por medio de tal construción. Dado que esa nova organización significa unha ruptura respecto da antiga forma de ser das cousas, o suxeito social interesado terá que ser un suxeito ascendente, cuxo interese estará no cambio radical respecto da antiga estrutura social e comprensión do mundo; ese suxeito social que puxe pola formación dos Estados-nación terá que ser aquel a quen esa indiferenciación interna dos mesmos favorece ao seu proxecto político-social e, se non é dicir o mesmo, económico. Non poderá ser, por tanto, ningún sector dirixente do antigo réxime, senón unha clase que, para acadar o seu dominio político e económico, esixe como condición para a súa realización esa modificación radical da organización social, política e económica: a versión social desa nova verdade, desa nova concepción do mundo. E esa clase é a burguesía.

De modo, que cada Estado-nación será un proxecto de universalidade indiferenciada a pequena escala e que, na medida en que se consuma, aínda que nesa mesma escala, estase a traballar por un cumprimento, máis alá de si mesma, dese proxecto burgués. Noutras palabras, a burguesía como clase é unha abstracción, que se manifesta e se vai construíndo precisamente a partir das burguesías nacionais, ou sexa, das que se van conformando, constituíndo, no proceso de construción dos Estados-nación. E, nese mesmo sentido, estamos a entender que os





proxectos nacionais non son proxectos estratéxicos para esa burguesía como clase, senón simplemente proxectos tácticos, proxectos de desenvolvemento, de construción, de acumulación de forzas, de acumulación de capital.

Pois o Estado-nación non é, nese sentido, outra cousa que o necesario marco de desenvolvemento da sociedade burguesa; e, no seu propio ámbito, cada Estado-nación tenta constituírse como un proceso homoxeneizador, indiferenciador, unificador, igualador, dessubstancializador; e a súa identidade procurada non é outra que a identidade común a ese espazo organizado. Outra cousa será a realización histórica en cada caso en particular deste modelo ao que nos estamos a referir; e as condicións que en cada situación establezan a fortaleza ou febleza da clase ascendente. E as posíbeis negociacións coas clases do antigo réxime, en función das correlacións de forzas, ditaminará como se cumpre ou en que medida o tal proxecto nacional burgués. E na medida en que eses feitos históricos se vaian acomodando, do modo que efectivamente sexa, a ese modelo, será cando diremos que se está a afianzar a sociedade burguesa. Unha cousa é a esixencia constitutiva e outra a súa realización efectiva na que deben enfrontarse forzas diversas con intereses que defender; pero só na medida en que se vai avanzando no proceso anteriormente indicado diremos que se está a consumir en tal país ou en tal Estado a súa modernización.

Cada proxecto nacional responde polo tanto, en principio, a proxectos de dominio

burgués, a proxectos de realización da sociedade capitalista, de realización da modernidade. O modo e a medida en que se faga ou non realidade indicará a súa capacidade dirixente e de acomodar ao resto dos sectores sociais dentro do seu modelo de vida; mostrará en que medida a conciencia da que ela é depositaria, por así dicir, convértese na autoconciencia da propia sociedade; e a súa conciencia do que é o home pasa a ser o home; facéndose indistinguíbel, por mor da súa hexemonía, a espontaneidade inconsciente do proxecto a consumir: convértese en normal o que é o seu interese; o seu modelo pasa a ser o modelo social; e, polo mesmo, ignorado como tal: é, ... simplemente.

Que intente realizarse un proxecto nacional non significa que o tal proxecto sexa capaz de levarse a cabo; a existencia de tensións no seu dun Estado-nación realmente existente indicaría, sen dúbida, a febleza do grupo dominante director dese proxecto e as súas dificultades, polo que fose, para realizar satisfactoriamente o tal modelo. Síntomas que poden ser significativos dese, máis ou menos relativo fracaso, poden ser, precisamente, a existencia de diferenciacións no seo do tal Estado-nación: diferenciacións de orde económica, cultural, lingüística. A explicación empírica é histórica; pero a explicación remite a un fracaso dun proxecto uniformador.

## 2. Características do estado-nación

O proceso de constitución do Estado-nación é un proceso de centralización, unificación e monopolización do poder sobre





un territorio e sobre unha poboación. O norte dirixente consiste na unificación do espazo económico; e é quen exerce tal dominio o que estará interesado na realización do previamente indicado, como esixencia para facer posíbel isto último. É dicir, serán determinadas forzas económicas, a burguesía que está a formarse, quen, interesada por asegurar un espazo no que realizar a acumulación de capital nas condicións de maior seguridade, a que procurará todo un armazón institucional que monopolice a produción de normas, as que favorecen o tal proceder económico, un poder fáctico que impón o seu cumprimento, e a unidade da poboación, poboación indiferenciada, que o é dese Estado-nación.

É o inicio do proceso indiferenciador; e, na medida en que este modelo se vaia estendendo e convertendo en dominante, esa homoxeneidade deberá superar as limitacións do Estado-nación. Pero mentres isto non sexa posíbel, só haberá unidades indiferenciadas diferentes: os Estados-nacións. E, necesariamente, estes non permanecerán, nin poderían facelo, pechados e illados, senón que tentarán establecer regras o máis comúns posíbeis en todos eles –regras básicas da vida económica-, as relacións económicas, sobre unha mesma base, un mesmo modelo; e aínda que ese modelo de momento só estea realizado en múltiples e particulares manifestacións, tenderán a ampliarse; e o proceso dunha relativa interdependencia e de imposición das mesmas regras de xogo, entendidas como modernización, será unha esixencia do seu mesmo ser. Estaríamos no

camiño da hexemonía mundial do sistema capitalista.

O proceso homoxeneizador da cidadanía, o pobo, precisa de elementos que o possibiliten; e estes non poden ser só a apertura dunha vida económica, ou o establecemento dun poder único, centralizado; esixe rachar coas diferenzas de todo tipo, que unifiquen a esas persoas como membros dese Estado-nación; e non, nin doutro, nin, o máis importante, de faccións internas (que serían tensións desintegradoras). O factor cultural e, especialmente, a lingua, como indicadores de pertenza a unha mesma unidade, cobran esa capital importancia que a identidade que quere construír a clase dominante demanda (o que tamén está en relación coas necesidades de comunicación, de formación profesional, etc.). Ese proceso identitario, de identidade nacional, non vén responder senón a esa mesma indiferenciación de que falabamos, pero indiferenciación que só se pode construír a partir da diferenza –dos diferentes Estados-nación-. O tempo xa demandará a súa superación. Pero pensemos que a identidade nacional identifica a determinado pobo como pobo, é dicir, como iguais entre si, fronte das múltiples diferenzas e solidariedades medievais: trátase de construír unha soa, a do Estado-nación. A superación da identidade nacional será esixencia do mesmo desenvolvemento burgués, ou, tamén, da propia ideoloxía cosmopolita (da unidade absoluta) que está xa no mesmo inicio de construción dos Estados-nación, fronte dos feudos medievais;





pero, claro está, isto requirirá que se dean unhas condicións que só o tempo dirá "se" e "cando" e "como" e "onde".

Todo proxecto nacional xorde e constrúese moitas veces contra doutros posíbeis proxectos nacionais; ben con pretensións tamén dominantes, ou con pretensións diferenciadoras. Isto é, contra doutros proxectos que reclaman o seu dominio sobre un mesmo espazo e unha mesma poboación, como contra doutros proxectos máis parciais. De feito, está clara precisamente a heteroxeneidade de partida. Tamén significa, polo mesmo, a destrución de culturas e linguas incapaces de opoñerse a ese proxecto hexemónico; é dicir, que non foron vehículo de ningún proxecto nacional con forza de impoñerse, ben pola febleza ou incapacidade das súas clases, ou pola inexistencia, relativa sempre, ou escasa visión, dos que poderían iniciar ou dirixir tal proxecto. Ou tamén porque, por circunstancias históricas, outro proxecto consegue liderar e converter en pobo do mesmo a sectores sociais significativos. Aí que todo proxecto nacional responde a un intento homoxeneizador de base económica, pero tamén homoxeneizador na política, cultura e na lingua, como factores claves de integración nese proxecto.

Se o proceso identificador forma parte esencial da constitución mesma dos Estados-nación e, polo mesmo, dese proceso burgués indiferenciador e universalista, o triunfo de tal proceso será, polo que a isto respecta, máis ou menos completo en tanto en canto o pobo, a cidadanía, se identifique cos

intereses, visións do mundo e conciencia de si dos sectores dominantes do mesmo proceso. Isto é, na medida en que o home burgués sexa o home, é dicir, na medida en que a conciencia burguesa se xeneralice como a conciencia de si dese pobo; non distinguindo dentro do mesmo sectores, partes, fraccións ou clases –ou que esta diferenciación non sexa establecida máis que por factores cuantitativos, por tanto asumindo unha igualdade esencial, e, así, uns intereses comúns- : estaremos diante dun pobo verdadeiramente unido, con intereses comúns e bens comúns que protexer e defender.

### 3. Estados e nacións

Estado é algo cuxa existencia se pode confirmar ou desmentir con base en datos empíricos. Non sería outra cousa que un armazón institucional, que exerce, do modo que sexa, aínda que hai uns modos preferíbeis a outros desde unha óptica burguesa, esa capacidade normativa de modo monopolista. Tamén deberá monopolizar o uso da forza, tanto para poder levar a efecto as directrices emanadas dos que establecen as regras do xogo, como para impoñer o cumprimento das mesmas por parte de todos: o Estado é a forza encargada de asegurar o cumprimento dese proxecto mencionado no punto anterior e considérase o único suxeito lexitimado para facer todo iso. Que hai ou non Estado, por tanto, non é cousa que se poida discutir (a menos que non esteamos de acordo nos mínimos a aceptar dese monopolio para confirmar a súa







existencia). O Estado é un feito e maniféstase en feitos. Por tanto, na medida en que sexa localizábel un poder monopolizador da forza e da capacidade normativa nun territorio delimitado e sobre os cidadáns que habitan nese territorio, poderemos dicir que hai un Estado. E mesmo podería haber Estado sen que se desen ningún dos outros factores que caracterizaban o que antes denominamos Estados-nación; ou que se desen moi feblemente, ou que se desen algúns, nalgunha medida, e outros non.

Tamén cabería pensar nun Estado imposto desde fóra dun determinado territorio, sen que os que habitasen ese territorio realizasen, por si, o proceso identificador nin uniformador –nin tampouco quen instaurou tal armazón xurídico-político-, senón que se mantén a heteroxeneidade debido a que non se deu ningún proceso interno harmonizador e identitario. Isto é, polas razóns históricas que fosen, desde fóra dun territorio se impón unha estrutura de poder sobre os que habitan nel, sen que se producise endóxenamente –nin esoxenamente- o proceso complementario. A consecuencia é a existencia fáctica dunha tal estrutura de poder, posibelmente en mans dunha elite, ben que tomou o tal poder, ben que llo cedeu o poder externo. Que esa monopolización do poder fose imposto a individuos que viven nun territorio podería significar que os que viven aí son distintos, non son iguais, non constitúen un pobo, non son cidadáns (e iso podería ser aínda que a lei dese Estado diga que o son); naturalmente iso manifestaríase probabelmente en culturas

distintas, linguas varias e economías máis ou menos diferenciadas (aínda que se dese un dominio dunha forma determinada, precisamente de quen impuxo a tal estrutura xurídico-política).

Só dicir que como fenómeno histórico que é, é, pero non necesariamente ten que seguir a ser; a historia decidirá, ou decidiu, se hai algunha posibilidade de que eses Estados avancen nun camiño de construción nacional, é dicir, que ese poder intente, desde arriba, organizar algún tipo de identificación, de homoxeneización económica, etc. Ou ao revés, que os Estados desaparezan (e así chega a falarse de que en certos sitios non hai Estado, aínda que se diga que ten unha bandeira, un himno e un representante na ONU, ou ao mellor nin iso). En todo caso, por exemplo, a imposición do modelo propio de Europa nas súas colonias, sen que estas xerasen de seu ese proceso, danos Estados para todos os gustos; pero dificilmente nos dá Estados-nación se é que non existían de antes xermes diso, ou se logo o tal Estado non dirixiu un proceso con esa fin, pero a posteriori; ou sexa, que dificilmente eses Estados son homologábeis ao modelo de Estado-nación europeo, cando menos na súa formación (e logo haberá que ver que pasa ou que pasou, segundo os casos). Agora ben, ninguén diría, en ningún caso, que non son Estados; e cando se di que non son Estados é porque obxectivamente carecen das características fácticas, observábeis empiricamente, dese monopolio do poder.

En conclusión, dicir que tal é ou non un Estado moi raramente nos podería levar a







discutir: témolo á vista. Pero dicir se é ou non unha nación non é o mesmo.

No anterior aludiamos á existencia posíbel de Estados sen as outras características de que falabamos ao referirnos aos Estados-nación; agora, para completar, o que hai que ver é o contrario, se poden darse esas outras características sen que haxa esa estrutura xurídico-política; e se ten algo que ver co da nación. O contrario ao descrito sería, pois, cando damos con situacións de certa homoxeneidade económica, cultural e lingüística e, así, de identidade, sen que exista un instrumento coercitivo que pulase por ela; evidentemente, iso significaría entender que foi a historia e a febleza do proxecto dominante o que explique o mantemento de heteroxeneidades no seo dese Estado-nación.

O feito de carecer de Estado ese territorio con homoxeneidades e, á súa vez, que expresa heteroxeneidades respecto do conxunto do Estado-nación, pode deberse a varios factores; así, porque nese territorio non houbo sectores sociais con forza dabondo para impoñer un proxecto e o que hai non é outra cousa que unha inercia histórica -a homoxeneidade interna-, pero inercia que se dá porque outros proxectos alternativos, que probabelmente impediron ese, tampouco dispuxeron da oportunidade para implantarse, ou porque a tal implantación foi simplemente superestrutural e o que non tivo foi forza para penetrar no seo mesmo da sociedade. En fin, o que habería é unha insuficiencia das forzas propias para liderar un proxecto nacional e/ou unha insuficiencia

doutras forzas, que tamén se vexan, probabelmente, como propias, pero que non conseguiron ser tal, para impoñer o seu.

En todo caso, a posibilidade mesma de localizar homoxeneidades alternativas, en certa medida, ás dominantes, indicaría a febleza dese proxecto que se converteu en dominante; e o carácter de dominante reside, basicamente, en que foi quen de dotarse do instrumento xurídico-político fundamental, o Estado, para afondar na tal uniformización.

Imos, pois, entender que nacións sen Estado serían as formadas por aquelas comunidades nas que caiba entender a existencia de homoxenidades de diversa índole, asociadas, así, a unha certa conciencia identitaria, pero que carecen do instrumento estatal que a pode asegurar e que pode tomar as medidas de forza que se requiran para a súa permanencia e mantemento. O gran problema, e diso falaremos de seguido, será a confirmación da existencia de homoxeneidades alá onde non hai tal figura coercitiva; e máis cando a existencia desa figura, supoñamos que actuante sobre esa comunidade homoxénea, como instrumento de imposición dunha homoxeneidade que se ve superior, introduce un sen número de dificultades para a diferenciación entre elas en todos os aspectos, pois, por exemplo, os Estados pularán pola unidade lingüística, pola integración económica, etc., o que significa a competencia interna nesa mesma comunidade que pretendemos poida ter unha homoxeneidade máis específica; non se trata, pois, de que só a forza do Estado a queira negar -como expresión que sería, o tal





Estado, dun proxecto de ámbito superior á da comunidade de referencia-, senón que, por obra dos avances económicos e das medidas políticas, poderemos enfrontarnos a problemas para identificar fóra de toda dúbida esa comunidade hipotética da que estamos a falar; mais, en todo caso, esa localización de trazos diferenciadores será unha cuestión empírica e cada caso ofrecerá maiores ou menores dificultades.

#### 4. Conclusións

Resumindo o esencial do dito: Estado e nación non son termos sinónimos; aquel fai referencia a un feito xurídico-político, mentres que esta fai referencia a un proxecto político, do que o concepto clave sería o de unificación ou homoxeneización; do primeiro o concepto clave sería o de monopolio do poder.

De aquí dedúcese que Estado e nación non teñen porque corresponderse e que falar de Estados-nación é falar dun proxecto político moderno global, no que se unen monopolio do poder con homoxeneización económica e cultural, e, por tanto, política. Con Estados-nación non se está mencionando unha realidade efectiva, senón un modelo; agora ben, iso tampouco significa que ese modelo non se realizase plenamente nalgún ou nalgúns lugares; é dicir, ese modelo puido moi ben triunfar, de modo que un proxecto político de unificación dun espazo económico é capaz de impor as súas regras de xogo coa forza do Estado e de acabar coas heteroxeneidades existentes nese espazo

indicado (espazo xeográfico, humano, económico, cultural).

Pola contra, que conste a existencia de movementos políticos que reclamen proxectos nacionais alternativos aos que se asentán de forma dominante, é dicir, sustentados no poder do Estado, e que conste a súa influencia política nunha cidadanía posíbel dese proxecto, sería a mellor mostra de que, cando menos polo de agora, o proxecto dominante enfróntase a forzas que impiden e impediron, de feito, o seu triunfo.

Nótase xa que estamos a empregar o termo proxecto político ou proxecto nacional (proxecto político nacional) coma sinónimo de nación. O Estado era, por tanto, só un instrumento, ben poderoso, por certo, para consumir o dominio dun deses proxectos nacionais alternativos.

Consecuentemente, podemos falar de nacións na medida en que persistan proxectos nacionais, ben coma plenamente triunfadores (Estados-nación, sen proxectos alternativos no seu espazo), ben coma dominantes nun ámbito dado, pero en manifesta competencia con outros, ben nunha situación dependente, pero activamente existente (enfrentados a Estados instrumentalizados por outros proxectos nacionais que, cando menos de momento, impoñen o seu dominio). E podemos falar de nacións sen Estado na medida en que se dea isto último. Do mesmo xeito que podemos falar de Estados sen nación cando o único co que topamos é cun instrumento de forza pero que non responde a ningún proxecto nacional





consistente; o que non quita que puidese ser no futuro, pero tampouco quita o que sexa no presente.

Entendemos, pois, que toda nación ou proxecto nacional, responde, en principio, a uns intereses económicos; é dicir, ao dominio dun espazo económico, dominio que pode acabar sendo espontáneo na medida en que o desenvolvemento e a harmonización o permitan, mais que necesariamente no seu inicio, e en boa medida na súa continuación, senón tamén no seu presente, lle cómpre o poder dun Estado. O dominio do tal espazo precisa tamén dunha uniformización cultural (e, así, lingüística) que identifique á poboación que vive nese espazo (que favoreza os intercambios económicos, a comunicación, a necesaria preparación profesional, etc.), o que vai no sentido de consumir a dotación dunha única identidade nacional, dun nacionalismo. Na medida en que isto sexa así, non é o maxín duns intelectuais interesados os promotores dunha conciencia nacional; eles non serían máis que instrumentos intelectuais duns intereses, ben dominantes, ben dominados.

Neste sentido, o que para unha definición, das que se soen denominar obxectivas, son as causas ou trazos que caracterizan unha nación, serían para nós máis ben efectos do fracaso do proxecto que dirixiu a construción do Estado-nación e que non puido consumir; é dicir, a persistencia de factores de heteroxeneidade no ámbito económico, cultural, lingüístico, son síntomas dun proceso truncado, cando menos en certa medida, pois, naturalmente, nunca un proxecto está

definitivamente triunfante ou definitivamente derrotado.

A situación complícase cando ese proxecto nacional alternativo ao dominante non ten por detrás, e contra do que soe ser normal, unha burguesía “nacional” que pule por el. Nese caso, a súa pervivencia e a súa loita pola realización como tal só pode estar nas mans doutro suxeito social que si vexa no mesmo unha posibilidade de realización dos seus intereses propios. E ese suxeito social, na modernidade, só pode ser a clase negativa da burguesía: o proletariado.





## ACERCA DO ABALO DE FRONTEIRAS (FILOSOFÍA PRIMEIRA, ÉTICA, ECONOMÍA POLÍTICA)

LUÍS G. SOTO

Maio de 68

Recentemente, no final do ano 2018, nunha aula de mestrado, un estudante puxo a cuestión da relación dos chamados estruturalistas ou posestruturalistas co Maio de 68, a partir da observación da maior implicación de Sartre nese acontecemento, face á nula ou escasa daqueles outros pensadores, a pesar de acharse a súa filosofía, polo menos sobre o papel, máis próxima do espírito e das realizacións desa revolta.

Daquela, os estudantes e eu demos como resposta a constatación da ausencia dalgúns nomes no escenario dos acontecementos, cuxo pensamento despois capitalizaría a expresión filosófica do 68 e, alén diso, popularizaría novas formas de entender e encarar a política<sup>3</sup>.

Agora, sen pretender responder esa pregunta, mais sen esquecerla, vou achegarme á figura de Roland Barthes<sup>4</sup> para reflexionar, con el, sobre as fronteiras. Ao meu ver, nas súas reflexións, que datan daquela época, é posíbel achar, se non respostas, indicacións fundamentais acerca da súa relación, a do seu pensamento, cos eventos de Maio de 68.

Non vou ir ao que máis tarde, en *Roland Barthes par Roland Barthes*, publicado en 1975, o noso autor di sobre a súa posición persoal no transcurso da revolta e as manifestacións: a súa comparación coa moza burguesa do século XIX, identificándose con ela e as súas falsas ocupacións, semellantes ás del que, no século XX, toca o piano e pinta acuarelas, encanto na rúa se suceden os acontecementos (Barthes 2002: IV, 632). Esta identificación pode parecer unha auto-crítica, mais contén tamén, e sobre todo, unha auto-afirmación. Dá unha idea, crítica, de alleamento, no duplo sentido de afastamento e de alienación: por unha parte, estar á marxe e, por outra, estar enganado. Esta perspectiva é crítica porque, na identificación coa moza burguesa, hai unha consciencia do alleamento. Mais, Barthes inverte esa consideración, ao preguntarse, acto seguido, o que hai ou habería nas prácticas da moza burguesa, nas súas falsas ocupacións, que excede a súa feminidade (hoxe diríamos o seu xénero) e a súa clase. Con isto, Barthes reafirmase na súa posición: como a moza burguesa no XIX, el propio no século XX, coas súas falsas ocupacións ou, dito en positivo, coa súas prácticas, pretendería ir alén do seu xénero e a súa clase.

O fragmento, “La jeune fille bourgeoise”, é moito significativo, mais, como dixeran, non vou entrar en máis análises nin en interpretacións. E tampouco vou ir indagar, nas biografías, aquilo que fixo Barthes no 68, cal foi a súa reacción, a súa actitude, a súa posición, etc. Sobre isto, con certeza, Calvet (1990: 201-209), como

<sup>1</sup> Nomeadamente, Michel Foucault: cfr. Éribon 2011.

<sup>2</sup> Citarei polas obras completas: Barthes 2002.





recentemente Samoyault (2015: 429-476), fornece substancial información. Dela só vou reter un dado: que, quizá debido ao seu malestar no ambiente parisino, académico, cultural e político, Barthes decide marchar, como profesor invitado, á universidade de Rabat, onde dará aulas durante o curso académico 1969-70. Consecuencia desa estancia de case un ano, coas vacacións de verán regresa a Francia, será a publicación, en 1970, de tres textos de folgo e relevo: o artigo, practicamente un libro, “L’ancienne rhétorique” e os libros *L’empire des signes* e *S/Z*. Este último interésame: pola barra, ou a fronteira, que separa S de Z. Mais non apenas por iso.

Que facía Barthes en Maio de 68? Tocar o piano e pintar acuarelas? Con certeza,... mais no momento, nos espazos, en que non estaba a dar aulas. Porque Barthes, nese curso 67-68 e no seguinte 68-69, ou sexa no pre-Maio e no pos-Maio, dedicaba unha parte importante das súas ocupacións a exercer a súa profesión, como ensinante na Escola Práctica de Altos Estudos (EPHE) en París. Alí, como profesor, encargábase da formación de investigadores. Pois ben, o material docente deses dous anos académicos (Barthes 2011), debullado nun seminario de investigación sobre *Sarrasine*, unha breve novela de Balzac datada en 1830, fornece a materia para o mencionado libro *S/Z*. Neste texto, pois, achamos as reflexións de Barthes, as investigacións en que está embarcado, cando sobrevén o 68, que acompañan o 68 e que epilogan o 68. Por outras palabras, nesta pesquisa, o noso autor

ten traballado antes do 68, traballa durante o 68 e traballará despois do 68. Podemos conxectar, pois, que o desenvolvemento de *S/Z* é condicionado por Maio de 68, mais tamén que este texto inflúe na percepción que Barthes ten dos acontecementos e que tamén, finalmente, recolle ou contén un balance de Maio de 68. Nomeadamente, isto, a súa percepción e avaliación, encontraríase na súa longa, e fonda, reflexión sobre a barra, o muro, que, xa no título, separa S e Z.

*S/Z*: o que significa este título? Antes de identificar o que representan esas letras, S e Z, e en que consiste a barra, a fronteira, interposta entre elas, imos ver, en resumo, o texto que as motiva: a novela breve *Sarrasine* de Balzac, que Barthes analiza e interpreta paso a paso, sendo reproducida despois íntegra en anexo (Barthes 2002: III, 303-331).

#### De Balzac

*Sarrasine* é o nome do protagonista do texto homónimo que Balzac asina en novembro de 1830<sup>5</sup> (Bremond & Pavel 1998: 183-259). De ese nome, vén o S. De onde vén o Z? Doutro protagonista, que non aparece no comezo, como tampouco *Sarrasine*.

A historia, de facto, é protagonizada por un narrador, que nesa data, 1830, se encontra nunha festa que dá unha rica familia instalada nun barrio burgués de París. O narrador, cuxo nome non importa, como tampouco nos vai importar o da súa

<sup>5</sup> Publicado no ano seguinte: Balzac 1831. Antes, en 1830, saíra unha versión moito máis breve na *Revue de Paris* (Bremond & Pavel 1998: 266-271).





coprotagonista cando apareza, asiste a esa festa e só, aborrecido e ensimesmado, vai debullando os seus pensamentos sobre a familia anfitrioa, os convidados, até fixar a súa atención nun vello que aparece por alí, o patriarca da familia, e nunha muller, que acha fermosa, coa cal aquel vello acaba por confluír. Sobre a familia pairan multitude de conxecturas, que están na mente e as conversas dos asistentes, acerca da súa orixe e a súa fortuna, que é reputada como moito grande. A familia, de nome Lanty, é composta por un matrimonio, cunha filla e un fillo adolescentes, cuxa beleza, así como a da nai, é salientada. O vello, que nun momento aparece por alí, é tratado con cariño por todos eles, contrastando con eles ao ser caracterizado, polo narrador, con múltiples trazos de fealdade. Téñase en conta que este ancián, como saberemos, anda polos cen anos. A familia Lanty, alén do francés, fala varias linguas, nomeadamente italiano, español e alemán. Son estranxeiros e sobre a súa fortuna, sobre a orixe da súa riqueza, recaen múltiples sospeitas, sendo expresamente aludida a especulación e, alén diso, sendo suxerida unha orixe ignominiosa.

Nunha dada altura, o narrador repara no vello, o patriarca da familia, e nunha muller, que acha bela. Aquel ancián vai sentarse xunto a ela, que non pode evitar, e esconder, o seu desagrado. O narrador senta con ela. Esta, cando o vello lle fala, non pode soportar a súa repugnancia e foxe, acompañada e auxiliada polo narrador, a un apartado nun dos lados do salón. Refuxiados alí, a muller, a marquesa, loita por saír do seu

azoramento e, nestas, ve na parede un cadro: un Adonis, de cuxa beleza fica fascinada. Entre tanto, a familia retira o vello do salón, segundo eles ven desde o apartado. O narrador, aproveitando a fascinación e interese da marquesa, ofrécelle contarlle a historia do Adonis e da familia Lanty outro día na súa casa. En principio, ela rexeita, mais, antes de partir, muda de opinión e convida o narrador para o día seguinte ao mediodía na súa casa.

Alí, na casa dela, o día despois, o narrador e a marquesa confortabelmente instalados ao pé dunha lareira, comeza a narración da historia de Sarrasine. Nacido en 1736, nunha familia ben do Franco-Condado, Sarrasine dá mostras, desde a súa infancia e adolescencia, dun carácter apaixonado e turbulento, despuntando nas tentativas de formación fracasadas do adolescente unha tendencia artística insistente, mais desordenada. A súa formación e carácter parecen encarrilarse cando é admitido, e acollido, en París, por un escultor notábel: Bouchardon. No seu taller, Sarrasine dará mostras do seu talento, que chega a ser eloxiado por Diderot. Bouchardon, alén de como mestre, actúa como educador, introducindo Sarrasine na sociedade, mais velando por el e conseguindo evitar a irrupción das súas paixóns. Así, cando en 1758 Sarrasine emprende unha viaxe a Italia, é un escultor prometedor e un xove inocente. Absorto e arrebatado polo traballo escultórico, apenas coñeceu un amorío inocente, dunha actriz e cantora, sendo el asiduo á ópera.







Pois ben, ao pouco de chegar a Italia, un día en Roma, Sarrasine asiste a un espectáculo musical e ao ouvir unha cantora, Zambinella, experimenta un arrebatado amoroso intenso, turbador e duradoiro: fica namorado de Zambinella. A súa vida muda. Nos próximos dez días asiste, instalado nun dos asentos preferentes, ás funcións dela. Que repara, así como os seus compañeiros de escenario, na presenza del. E, por outra parte, cando non está no teatro deleitándose co seu delirio amoroso, acomete con frenesí no seu taller a representación dela: deseña primeiro, de múltiples formas, a cantora, até emprender a súa plasmación nunha escultura. Os acontecementos van seguirse vertixinosamente. Mais, antes de entrar neles, constatemos a aparición do coprotagonista da historia de Sarrasine: Zambinella. De onde procede o Z do título de Barthes: *S/Z*. Só nos resta desentrañar o significado da barra, que une ambas letras e, como veremos, efectivamente separa. Ora, ese significado terá que aclarárnolo Barthes. De momento, sigamos con Balzac.

Tendo notado a presenza continuada de Sarrasine no espectáculo e o seu interese por Zambinella, os artistas (segundo se saberá máis tarde) deciden confabularse, e convencen a Zambinella, para rir un pouco do francés. En consecuencia, invítano a unha festa, que polo desenfreo é verdadeiramente unha orxía, que celebran tras a función. Nela Sarrasine ten ocasión de aproximarse de Zambinella: fálalle apaixonadamente, mais a cantora é esquiva, até o punto de tentar levalo a renunciar ao amor e ficar a súa

relación en amizade. Nun case descoido, Sarrasine consegue bicar Zambinella. Mais, non hai ningún outro contacto. O ambiente é de embriaguez xeneralizada. A seguir da noite, a festa prosegue coa visita a unha quinta fóra da cidade. Nunha excursión pola finca, ante a ameaza duns delincentes vistos ao lonxe, os artistas emprenden a fuga: Sarrasine socorre a súa amada, transportándoa en brazos. Ora, ela insiste, e permanece inamovíbel, no rexeitamento de Sarrasine. Nesta tesitura, sepáranse. O escultor, cegado na súa paixón e obstinado no seu propósito, toma a decisión de secuestrar a cantora, para o cal recorre a algúns amigos, compañeiros de estadía en Roma, entre eles un pintor, Vien, francés como el. Fica combinado o rapto.

Antes, o escultor asiste a un concerto da cantora nun palacio. Chega algo tarde e ve, sorprendido, que ela está vestida de home. Alterado, comenta isto coa persoa que ten ao lado, un vello príncipe romano. Este explícalle, con rancor, que ela non é unha muller, senón un rapaz a quen el propio, o príncipe, pagou todo, nomeadamente a súa carreira musical. E que agora o célebre cantor, desagradecido, goza da protección dun cardeal, precisamente alí presente no acto. Sarrasine vivamente alterado dirixe uns ollares furibundos a Zambinella, que interrompe o canto, por dúas veces, até suspendelo. Isto fai que o cardeal fixe a súa atención en Sarrasine, parece preguntar por el aos seus acompañantes, aos cales finalmente di algunhas palabras concernentes ao escultor. Neste lance, probabelmente,







decídese a súa sorte. Até ese momento, Sarrasine ignoraba os costumes italianos: a existencia dos *castrati*, rapaces que eran castrados para conservaren a súa voz infantil, tipo soprano, e representaren o papel de muller nos espectáculos musicais. Era o habitual en Roma, mais Sarrasine estranxeiro, francés sen coñecemento de italiano, non sabía nada diso e chega a sabelo demasiado tarde.

A pesar desta revelación, resistíndose a darlle creto, mais convencido da súa verdade, o escultor segue co seu plano: coa axuda dos amigos, leva a feito o secuestro de Zambinella, que encerra no seu taller. Alí, Sarrasine lanza a súa furia contra Zambinella, que tenta desculpase pola burla inflixida, unha concesión aos compañeiros artistas que só querían rir un pouco. Mais, para Sarrasine, que ten diante a estatua que fixo de Zambinella, unha muller moito bela, a revelación é trágica: non pode sobreporse ao coñecemento da verdade, ao facto de Zambinella ser un castrado, non é capaz de integrar este suceso na súa experiencia, nin persoal nin artística. Por iso, con un martelo golpea a estatua, na tentativa de destruíla, mais, nos seus movementos arrebatados, deixa a estatua e saca a espada coa intención, declarada, de matar a Zambinella. Porén, nisto, entran uns homes do cardeal e dan cabo del: matan a Sarrasine.

Neste punto, a marquesa interrompe ao narrador, porque non acha relación entre a historia de Sarrasine e o Adonis e a familia e o vello Lanty. Asegurando que non deixou de falar deles, o narrador prosegue a súa

historia. Morto Sarrasine, o cardeal faise coa estatua de Zambinella, que acabará, anos despois, nun museo. Alí é localizada, máis tarde, pola familia Lanty, que encarga unha copia a Vien, o pintor amigo outrora de Sarrasine. Este Adonis, hoxe na casa dos Lanty en París, será copiado por un célebre pintor, Girodet, servindo de inspiración e modelo do seu cadro *O sono de Endymión*. Observemos que, da estatua aos cadros, a muller se converteu en homes, Adonis e Endymión. Ora, nesta altura do relato sobran as explicacións: Zambinella é o vello Lanty. E a súa fortuna aparece ligada ao crime, salientado pola morte de Sarrasine, e á prostitución, aludida na relación cos seus protectores romanos, o príncipe e o cardeal.

Esta revelación enfurece a marquesa, que, en consecuencia, expulsa o narrador da súa casa. E ela fica pensativa, concluindo aí Balzac o relato. Explicación de Barthes: a castración é contaxiosa e metonímica, posúe a propiedade transitiva (coñecela é, dalgún modo, experimental) e efectos expansivos (da privación do sexo salta á privación da vida). Segundo Barthes, o narrador e a marquesa fecharan un contrato narrativo, semellante ao de Sherezade nas *Mil e unha noites*, mais menos dramático. Sherezade narraba un conto cada noite ao sultán, para salvar e prolongar, día a día, a súa vida: un relato pola vida. Nestoutro caso, na novela de Balzac, o intercambio pactado é sexo por relato. A marquesa, porén, incumpe o pactado, rompe o contrato. Porque resulta afectada pola castración, nomeadamente pola morte de Sarrasine, como este pola





castración de Zambinella. A castración significa a imposibilidade da sexualidade: a morte da vida sexual e, por extensión, da vida mesma.

### Segundo Barthes

Con estas observacións, pasamos de Balzac a Barthes, entramos na súa interpretación (Barthes 2002: III, 121-300). Dela<sup>4</sup> salientaremos apenas uns temas maiores: aqueles que nutren de contido a significación da barra no título *S/Z*. Son tres: a antítese, a castración e a riqueza. Dous xa os coñecemos, a castración e a riqueza. O primeiro, a castración, é o significado oculto cuxo desvelamento constitúe o núcleo e final do relato. O segundo, a riqueza, é un dos significantes que pon en marcha o relato, neste caso como unha procura do referente: a orixe da riqueza. Tamén no comezo do relato está a antítese, mais neste caso, non nas palabras de Balzac, senón na análise e interpretación de Barthes.

Ao comezar o seu relato, o narrador que asiste á festa na casa dos Lanty realiza unha serie de contraposicións de opostos. Está sentado no marco dunha grande xanela e contempla e compara o de fóra e o de dentro: o xardín e o salón, a escuridade da noite e a luz das lámpadas, o frío do exterior e o calor do interior,... a morte fóra e a vida dentro. Velaí a antítese: o xogo regulado dos contrarios, ás veces contrapostos segundo algunha oposición, outras veces igualados pola neutralización da oposición. Por

exemplo, se temos dous termos, A e B, cabe facer tres (ou catro) combinacións: AB (e BA), AA e BB. Segundo Barthes, por este sistema de oposicións reguladas funciona e avanza o sentido (a comezar polo do texto que está a analizar, *Sarrasine* de Balzac). Ora ben, que é o que permite ese xogo, que faculta e regula ese funcionamento? O que Barthes denomina o muro da antítese, a barra que separa os termos opostos. Como a xanela, que no relato do narrador, separa o salón e o xardín (e con isto, a serie de oposicións antes sinalada: noite/luz, frío/calor, fóra/dentro, morte/vida).

Mais, vamos un pouco alén Barthes: o que é o muro da antítese? Cabe pórllle un nome que o noso autor non lle dá. É o principio de non contradición, na expresión e formulación de Aristóteles (2000: 161-162). A partir deste principio, unha vez admitido e sentado, é posíbel establecer un rexime de verdade, que pola súa vez posibilita a aparición e produción do sentido: no discurso, na comunicación, nas relacións. Atención: o principio de non contradición e o criterio de verdade tornan posíbel, non apenas o correcto funcionamento (do discurso, da comunicación, das relacións), senón o mero funcionamento, pois o funcionamento incorrecto é sempre debedor dun suposto funcionamento correcto. Sabemos agora, en conclusión, o que constitúe o muro da antítese, a barra que vincula e segrega, que asocia e diferencia os termos da relación, como no título *S/Z*: o principio de non contradición. Estamos pois, con Aristóteles, na filosofía primeira.

<sup>4</sup> Cfr. Bremond & Pavel 1998: 93-181.





A castración é chave no desenrolar e no desenlace da historia de Sarrasine e, tamén, do seu relato, a noveleta *Sarrasine*. Barthes salienta isto e insiste nisto, así como na construción dos xéneros, feminino e masculino, que, dotando de identidades e papeis aos personaxes, encobre esta problemática. A castración é a causa da morte do escultor e da ruptura entre a marquesa e o narrador. Por ser un castrado Zambinella, morre Sarrasine; ao tomar coñecemento desta morte e da castración, a marquesa rompe o acordo e interrompe a comunicación e o comercio co narrador. Pola contra, a ignorancia da castración é o motor do interese de Sarrasine por Zambinella, así como a ignorancia da castración é o motor do interese da marquesa pola información, o relato, acerca do xove Adonis e do vello Lanty. O desvelamento, a revelación da castración, frustra todas as expectativas: as amorosas de Sarrasine, as eróticas do narrador (e a marquesa). Por que? Barthes ofrece, sustenta, unha interpretación: porque a castración apunta, se non leva, en dirección á morte e ao nada. Mostra, segundo Barthes, o que acontece cando se levanta, salta, atravesa ou suprime a barra que regula as oposicións, nas súas palabras, o muro da antítese. Coa castración aparece o que hai detrás da barra, do outro lado do muro: a morte e o nada. Quizá por isto, e non apenas por constituír o nó, a chave do desenlace, da historia de Sarrasine e da novela *Sarrasine*, insiste Barthes na castración.

Por tanto, non é a castración a barra que separa S e Z. Ao contrario, entre eles

falta a barra. Que, por analoxía co que dixemos acerca do muro da antítese, podería ser chamada e definida como o principio da non castración. Este, como o principio de non contradición, posibilitaría un xogo análogo, por exemplo, xa que falamos de home e muller: HM, MH, HH e MM. Ora, nada disto é posíbel, porque Z foi mutilado e está excluído. Z é un suxeito sen atributos (sexuais): esa privación, esa carencia retíralle a condición de suxeito e convérteo, ao sumo, nun obxecto. De aí, a súa hipotética vinculación coa prostitución, nomeadamente masculina (lembramos: o príncipe, o cardeal, presumibelmente etcétera). Barthes, no seu título, restitúe a barra que é suposta, mais falta, na relación: S/Z. O principio de non castración, pouco importa o nome, representa a condición de posibilidade da sexualidade. Velaí a ética.

De facto, a barra volve faltar no que toca á riqueza. Barthes coloca o muro, desta vez, no contrato: este sería o principio regulador da circulación e transmisión de bens. No entanto, a riqueza dos Lanty, exactamente do vello Lanty, aparece ligada, por Balzac (polo narrador, pola marquesa, etc.) e Barthes non o desmente, ao crime, nomeadamente a morte de Sarrasine, e á prostitución, nomeadamente a relación co príncipe e o cardeal, e á especulación (como Barthes sintetizará). Esa introdución do contrato, que fai Barthes, adquire, aos nosos ollos, suma importancia. De entrada, é referido á economía, á economía política, mais non fica por aí. Ao noso entender, non se trata apenas do contrato comercial,





regulador da circulación das mercadorías. Ao noso ver, esta mención inclúe: o contrato sexual, o contrato narrativo, o contrato comercial,... até o contrato social. Que é o contrato, que en última instancia, é vulnerado en todas as transgresións e que, en primeira instancia, protexe de todas as transgresións. Entre elas, as agresións e damnificacións, como a castración e a morte.

Quizá era o momento, agora que estamos a falar da riqueza da familia Lanty, de puxar do fío da súa historia, indo a contrapelo do relato de Balzac e alén da análise e a interpretación de Barthes. Gostaría de voltar sobre a economía e a política, sobre o dereito e os dereitos, mais non o vou facer. Nomeadamente, estaría ben lembrar, no tocante á súa riqueza, que Lanty é un artista, un músico cantor, que gaña diñeiro co seu traballo,... como apuntei antes, ao falar da castración, que Lanty é un rapaz de Nápoles que é mutilado, castrado, para explotar economicamente os beneficios da súa voz (e talvez algo máis),... por non comentar que Lanty, napolitano, non é italiano, porque daquela Italia non existía e estaba, e estivera, en mans de potencias estranxeiras, entre elas, Francia,... e por non mencionar aínda máis cousas, que dan moito que pensar, como que Lanty, alén dun apátrida en París, é un vello... sendo a vellez, polo que se ve (ou sexa, polo que se di no texto), xa entón un tabú (a vellez: unha fronteira máis, talvez a última fronteira: Beauvoir 1970).

Fecho, con Barthes (e Balzac)

En fin, regreso a Barthes para concluír (Soto 2015: 75-77). Seguindo as súas indagacións, estivemos a explorar tres rexistros: o do sentido, o da sexualidade, o da economía. Nas perturbacións introducidas neses tres rexistros, residiría o contido ou mensaxe últimos de *Sarrasine* (ou *sexa*, os máis profundos e transcendentales, no texto e para o lector). *S/Z*: a barra separadora marca unha fronteira intraspasábel (ou traspasábel no modo regulado), cuxa transgresión implica a ruína das ordes do sentido, da sexualidade e da economía. En palabras do noso autor (Barthes 2002: III, 299), a concluír acerca do *Sarrasine* de Balzac: "Estas tres vías conducen a enunciar un mesmo trastorno da clasificación: é mortal, di o texto, levantar a barra separadora, a barra paradigmática que permite que o sentido funcione (é o muro da antítese), que a vida se reproduza (é a oposición dos sexos), que os bens sexan protexidos (é a regra do contrato). En suma, esta noveleta *representa* (estamos nunha arte do lexíbel) un afundimento xeneralizado das economías".

Fóra do texto, na contraportada do libro, Barthes insería estas meditacións, o seu traballo en *S/Z*, na "edificación (colectiva) dunha teoría liberadora do Significante" (Barthes 1970)<sup>7</sup>.

Que cada un, pensando ou non no Maio de 68, tire as súas conclusións acerca do abalo desas fronteiras.

<sup>5</sup> Cito pola edición orixinal (Barthes 1970), porque este texto, asinado por R.B., non figura na edición de *S/Z* nas obras completas (Barthes 2002).





## Bibliografía

Aristóteles (2000), *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

Balzac, H. (1831), *Romans et contes philosophiques*, Urbain Canel et Charles Gosselin, Paris, 1831.

Barthes, R. (1970), *S/Z*, Seuil, Paris, 1970.

Barthes, R. (2002), *Oeuvres complètes I-V*, Édition d'Éric Marty, Seuil, Paris, 2002.

Barthes, R. (2011), *Sarrasine de Balzac. Séminaires à l'École pratique des hautes études (1967-1968 et 1968-1969)*, Présentation et édition de Claude Coste et Andy Stafford, Paris, Seuil, 2011.

Beauvoir, S. (1970), *La vieillesse*, Gallimard, Paris, 1970.

Bremond, C. & Pavel, T. (1998), *De Barthes à Balzac*, Albin Michel, Paris, 1998.

Calvet, L.-J. (1990), *Roland Barthes 1915-1980*, Flammarion, Paris, 1990.

Éribon, D. (2011), *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 2011.

Samoyault, T. (2015), *Roland Barthes: biographie*, Seuil, Paris, 2015.

Soto, Luís G. (2015), *Barthes filósofo*, Galaxia, Vigo, 2015.





## AS FRONTEIRAS DE MARÍA CASARES E DE ALBERT CAMUS O NACEMENTO DA RELACIÓN.

FRANCISCO RAMIL ACEBO

Estos dous personaxes conforman entre 1944 e 1960 un dos grandes símbolos do exilio existencial, logo da súa fuxida, ela de A Coruña e el de Arxel. Ambolos dous atópanse pola primeira volta no domicilio parisino de Michel e Sette Leiris con ocasión da representación-leitura da obra de Picasso “Désir atrappé par la queue” o 19 de marzo de 1944. Neste encontrou ten moito que ver o **azar**. Mais María xa conocía a obra de Camus pois dende o ano 1942 interpretaba o personaxe de Marta no Théâtre des Marthurins na peza “Le Malentendu” que xunto con L'étranger, Caligule e Le Mithe de Sisyphé compoñen o seu **ciclo da filosofía do absurdo**. Albert Intima por primeira vez con María nesa primaveira de 1944, mentras que a súa Francine non poido zafarse da ocupación nazi do norte de Africa e foi retida en Oran, hasta finais do 44. María rompe entón a relación que a ligaba o seu amante, por propia iniciativa, o que permitiu que logo Francine et Albert tuveran dous xemelgos, Cathérine e Jean, nados o 5 de setembro de 1945. En xuño do 1948 María e Albert atópanse por **azar** no Boulevard Saint-Germain e xa non se separaron mais.

Estas reflexións sobre as fronteiras dos dous artistas parten da lectura dos textos de exilio según aparecen na “Correspondance

entre Albert Camus e María Casares (1944-1959)” publicada en Gallimard por Cathérine Camus a finais do 2017. O texto de 1.300 páxinas, componse de 865 epístolas que en xeral son de contido amoroso e de lexanía como as cantigas de amigo, mais, para o que aquí nos interesa, fanse múltiples referencias as actividades dos nosos exiliados republicanos en París e Bos Aires.

Para identificar as citacións utilizamos a numeración que a filla de Camus (Cathérine) colocou diante de cada unha das epístolas para que o lector poida identificar a súa data e o contexto. Ademais soio nos ocupamos das enviadas desde o 26 de xullo 1948, a data do reencontro, e o 30 de decembro de 1959, poucos días antes do accidente no que morreu Camus.

Así na correspondencia (30) do 12 o 18 de agosto do 1948, María dille que recibiu do entorno de Picasso unha invitación para que se una o chamamento dos simpatizantes da España republicana. En efecto María facía parte do Comité de axuda os republicans españois, presidido por Pablo Picasso e do que tamén eran membros as viudas de Companys e de José M<sup>a</sup> Semprun. Xa se empeza a notar en María a influencia de Camus neste cambio, quen as voltas foi acusada de manter unha certa distancia daqueles republicans españois no exilio que, salvo Juan Negrín, tanto desgustaron a seu pai. María manifesta agora ese orgullo tan camusiano do extranxeiro na terra de acollida e tamén un certo despracer por coma foron internados os 300.000 españois en Arxilés e







Saint Cyprian, perto da tumba de Antonio Machado, despois da caída de Barcelona.

Na 32 Camus dille que no se debe esquecer que os refuxiados teñen oxe necesidade da nosa axuda xa que preferiron as miserias e os aldraxes do exilio os xugos que reinan no seu país.

María promete nas súas memorias (*Résidente privilégié* de 1980) que debe ser leal a “España Errante” e os seus irmáns, polo que comprométese a utilizar o nome que lle da o teatro para denunciar e recordar o orixen da nosa situación e o mesmo tempo axuda a Camus a vencer as súas reticencias na creación do segundo módulo da súa obra, o ciclo da revolta da que ela tamén é protagonista (María Lopo).

## O SEGUNDO CICLO

**O ciclo da revolta** Si primeiro módulo existencial antes de atoparse María foi o do absurdo, o segundo foi o de revolta. Si o primeiro expresaba a negación o segundo centrábase no positivo e compoñíase de unha forma novelesca **La peste e La chute**, outra dramática **L’État de siège e Les Justes**, e outra ideolóxica **L’homme revolté**.

Este ciclo (a) iniciase no 1948 con a peza “ **L’État de siège** ”, que se desenvolve en Cadiz e que ten como trama un tema querido para María, como é o estado totalitario que identifícase con a peste que alimenta o medo dos homes. Camus fustriga o compromiso do alto clero da Igrexa católica española con o réxime fascista de Franco. que experimenta a técnica totalitaria organizando

a terror. Os testimonios do seu pai Santiago que morreu o 17 de febrero de 1950 e da súa filla María foron recollidos por Camus na peza mais tamen os de Georges Bernanos que opónse a cruzada franquista bendecida pola Igrexa Católica (*Les grands cimetières sous la lune*). Isto non impide que algún filósofo existencialista criticara que Camus sitúe a peza en España e non nos países do este (Gabriel Marcel, *Nouvelles Littéraires* do 11 de novembro 1948), o que Camus responde en *Combat*, decembro de 1948, que as primeiras armas da guerra totalitaria están cheas de sangue española, que os franceses entregamos a Franco, por orden de Hitler, a republicanos españois, e entre eles o grand Luis Companys, que os seus asesinos non están en Moscou, senón en Francia, a tiranía totalitaria non se funda nas virtudes dos totalitarios senon nas faltas dos liberáis. Na *Correspondance* esta peza aparece citada 8 veces.

(b) A segunda peza deste ciclo na que María ten un rol esencial é **Les Justes**, que foi estreada o mércores 14 de decembro de 1949 (102). Nela Camus recupera o exemplo dos revolucionarios rusos Kaliayev (Serge Reggiani) e Dora (María Casares) e conclue que un soio pode matar si acepta a propia inmolación. Estamos en Moscú no febrero 1905 onde un grupo de terroristas do partido socialista revolucionario, organiza un atentado con bomba contra o gran duque Sergio, tío do Tsar. Mais Kaliayev négase a tirar a bomba desta volta o descubrir que no carro do duque había nenos. A segunda tentativa foi a boa sin vítimas colaterais. Foi xulgado e







excutado o 10 de maio de 1905. A verdadeira manifestación teatral da revolta está na actitude de Kaliayev que Dora compate contra a posición doutro compañeiro de reparto Stepan mais fundamentalista, mais sartriano. María pola extrema calidade da súa interpretación como Dora, conságrase a intérprete emblemática de Justes e do conxunto de teatro de Camus e ela xunto con Kaliayev son recordados como o Romero e Xulieta da revolución de 1905 (Alain Beretta). A peza *Les Justes* é citada na *Correspondance* mais de 70 veces.

(c) *L'Homme révolté*, que aparece en *Galimard* o 18 de outubro de 1951, fala dos perigos que poden conter certas formas de revoltas. No capítulo do terrorismo individual, refírese o nihilisme e os movementos revolucionarios que reinaron en Rusia nos finais do século XIX e principios do XX e que fan aparecer o Estado burocrático e policial. Condeando toda as violencias políticas que xustificuen que se poida matar no nome de ideas utópicas, abstractas e absolutas, Camus asocia o réximen soviético o fascismo e o nazismo e convírtese en Francia no enemigo dos intelectuais de esquerdas capitaneados por Sartre. Na carta do 23 de xuño de 1952 da *Correspondencia* (496) Albert Camus fálalle por primeira vez a María desta ruptura con Sartre e da resposta que lle dirixe o director des *Temps Modernes* pola recensión de *L'Homme révolté* que fixo Francis Jeanson en nome de Sartre. A carta foi contestada de maneira descortés por Jean-Paul Sartre marcando así unha ruptura definitiva entre os dous filósofos. Ambos defiren dos límites

que deben fixar as accións terroristas. Na peza *Les justes* Kaliayev e Dora opóñense a tirar a bomba por sentido do honor cando descubren que poden matar a nai e os nenos que vai no carro. Mais na peza de Sartre , *Les Mais Sales*, prima a eficacia e a liberdade da acción, crendo que o revolucionario debe aceptar ter as mans sucias para cumprir o seu cometido. O pragmatismo de Sartre oponse o idealismo de Camus polo que teñen una visión diferente do problema dos fins e dos medios porque non tudo está permitido. A inxusticia dos medios equivale o fracaso da revolta. Esta posición foi defendida na súa universidade e nos seus escritos por Hanna Arent introducindo a Camus no mundo americano no momento da guerra fría, pois os homes non viven soio de xusticia senon tamén de inocencia. Si para instaurar unha xusticia futura incerta (utopía soviética), manchanos as máns matando nenos, a morte ejecución de Kaliayev non podrá ser considerada unha vía salvadora compensadora. . O ensaio *L'Homme révolte* aparece na *Correspondance* 5 veces citado, nunha delas (471) Albert Camus confésalle a María Casares o 20 de novembro de 1951 que lle produce náusea conocer a maneira como vai a ser recibido o seu ensallo no entorno de Sartre no que se considera un ano despois una vítima (501) pois estas largas loitas fixéronme poñerme de xeonllos, dice o compañeiro de María Casares.

(d) *La chute* e a última novela publicada tando vivo. O autor anuncia na carta do 11 de xullo do 1955 que terminou a novela que vai a ser publicada tamén en





Gallimard o 16 de mayo de 1956, con o título *Le Cri* (682). Esta obra que pode leerse coma unha continuación da polémica con Jean Paul Sartre que afecta Camus hasta considerarse estar sempre en exilio, pois está en contínua batalla contra os seus “amigos de esquerda” nas denuncias dos procesos de Moscú e o golpe de Praga de 1948. O protagonista Jean-Baptiste Clamence preséntase a un compatriota nun bar de Amsterdam como “xuíz-penitente” acusándose a si mesmo de un delito para poder xulgar despois os outros. Vive nun barrio xudeo e evoca os crimes dos nazis ahí ocorridos nesta Holanda terra de soños e de historia. Clamence deixa o seu interlocutor diante unha ponte confesando que xamais vai pasar por encima dun ponte pola noite. O segundo día Clamence evoca o seu pasado ditoso como abogado en París, manifestando que ganaba a súa vida dialogando con xente que despreciaba pois estaba do bon lugar do estrado e non gostaba dos xuíces en xeral. Os xuíces castigan, os acusados expían mais eu estou libre de calqueira óbriga libre de xuízo e de sanción, reinaba con luz completa. No terceiro día Clamence desvela a súa vanidade referíndose o incidente fachendoso de circulación que sufriu con un motociclista nunha rua de París, e que tanto afectou o seu honor. Tamén descubre a súa vanidade las longas confesións que fai o seu compatriota sobre as mulleres. Esta volta atrás permítelle recordar que dous ou tres anos antes unha noite viú que unha xoven rapaza tirábase o Seine. Como si estivese paralizado polo frío, non fixo nada para salvala e contiñu o seu camiño sobre a ponte (la Chute). O cuarto día

os dous trasládanse a illa do Zuyderzee mostrando en fin a súa duplicidade de persoa honesta que se converte en personaxe odioso. Non se debe morrer sin ter confesadas todas as mentiras e trolas. No barco que o traslada a Amsterdam, Clamence fala das illas gregas que teñen un aire casto e un mar claro. Con esta saudade pretende refuxiarse nas mulleres mais confesa que elas aldraxan e desarman a nosas forzas. Por iso todos somos culpables incluso o Cristo que se sentía culpable da morte dos inocentes. O quinto día de volta a París Clamence cóntalle o seu compañeiro que tiña intención de entrar na resistencia, sendo este feito un comportamento completamente diferente os outros intelectuais da época, Sartre por exemplo. Descendeu ate a África do norte onde robáralle auga a un compañeiro agonizante (xuíz-penitente). Agora ten escondido nun armario da habitación un cuadro, os xuíces íntegros de Van Eyck, que buscan todas as policíaas do mundo. Ten así a esperanza de que un día poida entrar na prisión acusado de roubo. O seu oficio de xuíz-penitente consiste en confesar os outros as falta que poido cometer, logo implica o seu interlocutor que xire o espello para que os outros poidan acusarse. Primeiro é penitente e logo convírtese en xuíz e libérase e cada vez que recibe un cliente no bar que lle fai de despacho espera que sexa un policía na búsqueda do cuadro.

### SARTRE CONTRA CAMUS.

Si analizamos as diferencias que plasman estas obras camusianas con as pezas





de Sartre notamos que a acción terrorista no primeiro implica medo pois os asesinatos deben ser medidos. Non se debe sacrificar sistemáticamente os enemigos, débense fixar sempre unos límites. Contra a eficacia sartriana Camus prima o sentido do honor polo que non comprometerse na traxedia do fascismo ultra pirinaico, non impedir matar colateralmente nenos no atentado ruso e non axudar a unha dona que se tira da ponte parisiña é algo pouco honroso. Si comparamos, por exemplo, a peza de Camus, *Les Justes*, con a peza de Sartre, *Les Mains Sales*, parécenos que ambas evocan o asesinato político e exponen as maneiras idénticas do seu partido revolucionario, con personaxes parecidos en ambos. Mais existen distancias ideolóxicas entre as dúas pezas pois mentras Sartre estima que o revolucionario debe manchar as máns para cumprir o seu cometido con eficacia con plena liberdade de acción, Camus contrapón a eficacia de Sartre a súa inocencia, pois mentras os medios de Sartre son bos cando son eficaces, para Camus todo non está permitido, seguindo a Hannah Arent. A querela que estoupa entre Sartre e Camus cando aparece *L'Homme Revolté* prefigura a oposición ideolóxica entre ambas pezas, defendendo os comunistas sartrianos a independencia de Arxelia, mentras que Albert Camus e María Casares oponse a inxusticia dos medios violentos como profecía do fracaso da revolución. Os homes non viven soio de xusticia, necesitan xusticia e inocencia. Si para instaurar unha xusticia futura incerta, manchamos a inocencia matando inocentes caemos nun círculo

vicioso. O 3 de xaneiro de 1950 referíndose a súa peza *Les Justes*, Camus dille a María (112) que para el a única xusticia factíbel é un novo reparto da inxusticia e recórdalle que ela sempre será Dora esa revolucionaria aristocrática que gosta dos humildes por efecto da súa xenerosidade, mais non serás nunca comunista como unha porteira a maneira de Sartre (133).

### CONFERENCIAS E ACTUACIÓNS EN AMÉRICA.

Sartre, Beauvoir e Camus a miúdo foron invitados nos anos cuarenta despois da Liberación a facer visitas e conferencias en América, pois as súas universidades descubrían que os existencialistas integraban un mundo histórico e persoal (a ocupación e depuración, o medo nuclear, a guerra de Alxeria) e encarnaban por iso a hestoria de todo o século XX europeo. Para os seus auditorios eles rompían con a filosofía canónica do século XIX proponendo unha "filosofía habitada" (Murdoch) que combinaba o filosófico con o biográfico e superaba a filosofía escolástica e transcendental de moitos pensadores da época. Mentras a prensa francesa tildaban os existencialistas de xóvenes rebeldes, con unha vida sexual escandalosa, os americanos vehíanos como almas pálidas e pesimistas, acosadas polo medo e a desesperanza e a ansiedade a maneira de Kierkegaard.

Despois de atoparse con María a segunda volta (23), Camus fai o seu primer viaxe a América do Sur (67) no vrao de 1949





onde da variadas conferencias sobor a sua obra e a sua reflexión filosófica. As suas conferencias encétas en Rio de Xaneiro o mércores 20 de xullo referíndose a seus ensalhos, novelas e teatro publicados anterior os Justes que foi estreada o 14 de decembro de 1949, que son *Le Malentendu*, *L'étranger*, *Calígula*, *le Mithe de Sisyphé* e *l'État de siège* e *L'Homme revolté*, pois a *Chute* aparecerá en Gallimard o 16 de maio de 1956. O 13 e o 14 de agosto do 1949 visita en Bos Aires a Rafael Alberti a sua moller exiliados en Arxentina dende 1939 .

A chegada de María a Bos Aires, oito anos despois, faise integrando a troupe teatral TNP de Jean Vilar. A pesar de que a sua acollida na URSS (727) no setembro do 1956 fixo confesar a María que xamais foi recibida en ningún sitio como en Rusia (ela que para nada se consideraba marxista) e Albert Camus recordáballe a relación estreita que existía entre os autores españois e Tolstoi e Dostoievski (724), non sabía aída o acollemento que tendría na América do sur e sobre todo en Arxentina. No Brasil síntese agoniada pola furia independentista que atopa na colonia galega que chegan a propoñerlle a Vilar que María debe falar galego na escena e non interpretar en francés (759). En Montevideo atópase con as actrices da sua xuventude madrileña Margarita Xirgu e Josefina Diaz (766). Incluso antes de chegar a Bos Aires a sua axenda de homaxes e de banquetes está completa. Dille María a Camus o 3 de outubro de 1957 que non vai ter tempo para saudar a Victoria Ocampo que dende 1946 é a sua traductora e editora en

Arxentina pois as obras de Camus están prohibidas en España (770). O 10 de outubro do 1957 María cofésalle a Camus (772) que non sabe si chora de fatiga ou de emoción, mais sempre está chorando. Xamais atoparei un acollemento tan triunfal, e o mesmo tempo tan tenro e tan afectuoso (Teatro Cervantes e Colón), despois de actuar na peza *Marie Tudor* de Victor Hugo. O 13 de outubro de 1957. descubre nas ruas de Bos Aires bandeiras da España emigrante, e a estrela de Galicia representando a liberdade exiliada de este mundo. Síntese chea de braveza o ver tres mil seicentas persoas de pé no Teatro Colón gritando "MARIA" e axitando os seus panos brancos. (773).

## A COMUNIDADE GALEGA

Ademais da sua actuación exitosa como actriz, María fai en Bos Aires o seu encontro coa comunidade galega na que comparte xantares con Rafael Dieste, Eduardo Blanco Amor e Luis Seoane, entre outros e outras.

María aprecia en Luis Seoane a ruptura que fai do teatro coa tradición anterior como están a facer Camus/Casares nas suas pezas, como *Les Justes* en Francia. Luis Seoane escribe en 1956 **A Soldadeira** de ambiente medieval na que xoga con os campesinos, artesáns, artistas e gremios con a intención de conectar a memoria anterga coa actualidade. Luis Seoane descúbrenos con este personaxe xuglar a teatralidade das cantigas medievais e reintroduce na obra de María Casares a nosa filosofía da saudade libertaria. Lapa di que a





soldadeira e molher de vida airada e promiscua. María que naceu para o teatro no exilio confirma a saudade como ese canto doce de nostalxia na profundidade do corazón conmovido por un amor ausente (689).que fai tolear os nosos refuxiados e emigrantes e que implica o público no gozo do teatro.. As pezas Camus, de María Casares e Luis Seoane desvelan un profundo compromiso con o home concreto tanto na época dos irmandiños como na actualidade, pois teatro é tamen a compraventa dunha vaca nunha feira galega. .Ambos tres convirten o teatro nunha metáfora política , pois no teatro non reina a ilusión mais a verdade e a realidade polas que se constituen as comunidades emblemáticas dos nosos artistas.

## FILOSOFÍA DA MORTE

Para os existencialistas e tamén para Camus a existencia human ten data de caducidade polo que a inmortalidade é insoportable. María Casares non pensa que se poida ir adiante eternamente, pois as cousas son temporais e finitas. Existe ben dentro do existencialismo alguna corrente católica que seguía defendendo as posicións canónicas de orixen medieval de que *"vita mutatur non tollitur"* (Gabriel Marcel), mais agora son ineficaces pois ninguén pode preparar a súa morte e polo quei a morte fai de toda vida unha absurdidade pola que todo se desfonda, polo que contra o Apolo que representa a pulsión da morte (a guerra) solo cabe agarrarse a Dionisio e a súa pulsión de vida. Trátase convirir o tráxico con o

hedonista, o absurdo con a defensa da vida. Así Dora (María Casares) e Kalliyev (Albert Camus) o final na súa peza matan mais non queren ser criminais, pois evitan matar un neno , sabendo que non se podría sacrificar un cativo sin convertirse un mesmo en culpable. Masacrar crianzas comporta renunciar o honor e o honor é a riqueza que resta na casa dos pobres, dicen Les Justes.

Camus morreu en accidente de tráfico o 4 de xaneiro de 1960 con o borrador sen concluir da súa derradeira obra *Le Premier Homme*, proxecto de novela sobor a súa infancia en Arxelia. María Casares iba escribir veinte anos depois (1980) as súas memorias, nas que Camus aparece para María como un pai de substitución.

O longo da súa relación tiveron episodios fúnebres diversos ben que o mais importante para María foi a perda de Albert Camus. A morte de Kaliyev presenta para os xustos unha valor de salvación pois toda morte é vía de salvación, no contesto da peza *Les Justes*. Gloria, nai de María Casares, morreu o 10 de xaneiro de 1946 no hospital Curie de Paris a idade de 53 anos. O 15 de xaneiro de 1946 Camus preséntalle a María un emotivo pésame, como se pode ver na carta 22. Santiago Casares pai de Maria morreu no piso da súa filla de Paris o 17 de febrero do 1950. A correspondencia dos días seguintes falan de tristura e recoñecemento a figura desaparecida. Cabe mencionar as verbas de Camus nas que chora a perda e admira cómo poido Santiago manterse lúcido e fiable no medio de tantos desastres (198). María reconece tamén o conforto de Juan





Negrín (1892-1956), o único republicano que salva das críticas e o que considera un irmán pois os outros compañeiros contribuíron a matar o seu pai no esquecemento, no exilio do corazón, pretendendo agora erixirse en héroes ficticios próximos a Santiago Casares Quiroga. Todo isto dalle náusea (200). Camus recórdalle que o seu pai era intelixente calidade que se mantén porque era bondadoso (203) e que ten moita gratitude por Negrín, porque tanto él coma a súa compañeira Feli acompañaron a miúdo a María (210) sobre todo nestas datas. María confésalle que está a leer *Les Paroles d'un croyant* de Lamennais (326 e 339) e que vai a continuar a súa laboura de actriz.

Albert Camus moraba en Lourmarin (Vaucluse) en compañía de Francine e a súa filla Cathherine na casa que mercou a finais de setembro de 1958 cos cartos do premio nobel que recibiu o 16 de outubro de 1957 (775) e ahí instálase dende o 15 de novembro de 1959. O 30 de decembro de 1959 Albert Camus mándalle a derradeira carta a María Casares na que, referíndose a súa volta a París, lle di que *"chego o martes en coche con os Gallimard e chamareite dende que chegue. Podríamos comer o martes en principio. Digamos en principio tendo en conta dos azares da ruta"*. Albert Camus deixa a súa casa de Lourmarin no Vaucluse para París o 3 de xaneiro de 1960 no vehículo de Michel Gallimard. Francine Camus subiu a París a víspera en tren. **Un coup de dés jamais n'abolira le hazard** testamento de Stéphane Mallarmé.







## ENSAIO NÓMADE. GRANDEZA E MISERIA DA NOMADOLOXÍA

JUAN CARLOS FERNÁNDEZ NAVEIRO

IES Lucus Augusti / UNED Lugo / Grupo Doxa

A condición móbil pode ser considerada unha característica do modo de ser contemporáneo. Toda permanencia acaba por quedar atrás nun avance que se pretende incesante, e nos definen máis os traxectos que percorremos que ningunha posición fixa de identidade. Mudamos de traballo, de cidade, de vida, imos formando unha identidade esencialmente transitoria e provisoria, conformando baixo as condicións dunha existencia histórica o pulo dun nomadismo ancestral de natureza orixinalmente xeográfica. Ese foi o devir da modernidade, o seu carácter histórico. Pero <sup>1</sup>, previas a delirios e alucinacións, precondicións delas, onde todo se mestura nun fluxo intensivo de experiencia, “pasos e migracións intensos, toda esta deriva que remonta e descende o tempo –países, razas, familias, denominacións parentais, denominacións divinas, denominacións históricas, xeográficas e incluso feitos diversos”<sup>2</sup>.

Tal experiencia nómada ponse de manifesto no psicolóxico como no social, de aí a temática principal do “*AntiEdipo*” acerca dos vínculos entre capitalismo e psicanálise. Para desfacer o sometimento do inconsciente

agora, nas portas dun futuro do que ignoramos máis do que sabemos, a xeografía volve ser un factor decisivo, e á precariedade existencial imposta polos fluxos do capital engádese a realidade dun desprazamento físico a gran escala. Os fluxos migratorios nos que se despraza o 3,4% da poboación mundial (250 millóns de persoas) son un triste balance que obriga a pensar por que camiños andivo a nomadoloxía, que queda daquela afirmación filosófica tan radical.

Que foi da nomadoloxía? Na obra de Gilles Deleuze e Felix Guattari “*AntiEdipo*” (1972), explorando os caracteres da experiencia intensiva aparece a idea dun “suxeito nómada”. O suxeito nómada “non é unha experiencia alucinatoria nen un pensamento delirante senón unha sensación, unha serie de emocións e sensacións” á figura de Edipo D/G propoñen unha concepción maquínica do inconsciente, un inconsciente productivo ou “inconsciente máquina”, no que o proceso de produción do desexo libera un fluxo que refiren como *esquizofrenia* (respecto da que a entidade clínica sería solo unha variante posible). A psicanálise tería sometido o proceso de produción desexante á categoría de representación, facendo do inconsciente un “teatro antigo”; se trata por contra de rachar esa subordinación e liberar o desexo como proceso de autoproducción.

O característico da obra que comentamos é sin embargo que o desexo é non solo autoprodutivo senón tamén *heteroprodutivo*, ten un carácter directamente social e político. O social é

<sup>1</sup> Deleuze – Guattari, *L’Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie – I*, París, Minuit, 1972 –trad. cast. Madrid, 1985, p.90.

<sup>2</sup> Íd, 91







produto da organización do desexo e a produción desexante é inseparable da produción social. Este aspecto que conecta as singularidades intensivas e impersoais cos fluxos do colectivo e o político é precisamente o que a psicanálise tería excluído, ese sería o motivo das súas limitacións, ao terse reducido ao discurso familiarista edípico.

De aí ven a proposta dunha *micropolítica do desexo*, a cartografía das relacións múltiples e variables entre desexo e poder, que forma unha teoría da evolución histórica a través de distintas formacións sociais, máquina territorial primitiva, máquina despótica bárbara e máquina capitalista moderna. Esta cartografía micropolítica vertebra a idea de *esquizoanálise*, porque aqueles fluxos da produción desexante son correlativos á tendencia do capitalismo cara unha descodificación dos fluxos, que pode operar tanto a nivel das formacións sociais dominantes (valgan como exemplos a desregulación da economía ou a deslocalización da produción) como dos movementos revolucionarios.

“Que o capital se convirta nun fluxo cada vez máis libre é perfectamente compatible cunha forma totalitaria de exercicio do poder, como tamén con todo tipo de re-territorializacións étnicas, relixiosas, sexuais. A proliferación da diferenza multiplicou as identidades.”<sup>3</sup> Este proceso acompañou o devir destas décadas e marca

<sup>3</sup> Fernández Naveiro, J.C., “Paseo esquizo”, Comunicación na XXIV Semana Galega de Filosofía (2007). Nese texto facía unha valoración do “*AntiEdipo*” que agora completo desde e para outro momento.

aínda o presente. Pero xa entón D/G dicían que “as sociedades modernas, nadas sobre as ruínas da máquina despótica, volven codificar con toda a súa forza, a golpes de dictadura militar, de dictadores locais e de policía todopoderosa, mentres descodifican as cantidades fluíntes dos seus capitais e das súas poboacións”<sup>4</sup>, retratos de guerra fría que siguen sendo certos.

Naquel momento fixera furor a contraposición que D/G tiraran entre o polo esquizo do delirio e o polo paranoico, entre o desfondamento psicótico e a regresión neurótica. Nun extremo o polo nómada portador desa experiencia intensiva que mestura os devires, e no outro o polo segregativo, fascista, racista e autoritario que califican de “neo-arcaísmo”. A disgregación esquizofrénica e a reterritorialización paranoica, o molecular e o molar. O paseo do esquizo vese permanentemente acosado pola ameaza da esquizofrenia pero tanto máis pola do fascismo, que fai un corte abrupto nos fluxos descodificados do corpo social e os volve similarmente improdutivo. O capitalismo esquizofreniza á sociedade, e despois o fascismo atopa o terreo propicio, habitado por un suxeito nómada e flexible que vai ser presa fácil para unha recaída paranoica no arcaico, para a volta dos códigos fortes do Estado e o capital.

A micropsíquica do desexo (a crítica da psicanálise) apunta así a unha psicopolítica dos movementos revolucionarios, que actúan como “liñas de fuga” e “máquinas de guerra” para unha liberación dos fluxos. Esta

<sup>4</sup> “*AntiEdipo*”, p. 268.





psicoloxización do programa revolucionario continuaba a estela dos vínculos freudomarxistas, pero a psicanálise non abundaba para paliar a crise do marxismo; a psicanálise estaba a ser absorbida pola institución, conformaba como o marxismo unha nova burocracia, mentres o pensamento nómada pretendía unha interpretación do proceso civilizador alternativa á visión tradicional que presupuña unha sedentarización progresiva das sociedades, a superación máis ou menos lineal, evolucionista e progresista, do nomadismo ancestral. Nomadismo implica resistencia, e se a forma Estado é a que segmenta e estratifica as poboacións, trátase de abrir ocos nese proceso, fluxos á contra da súa tendencia dominante; para eso, para un novo tipo de subversión, o modelo ía ser Nietzsche.

É moi coñecido o lugar totémico que ocupa Nietzsche na crítica do humanismo que fixeron os posestructuralistas e en particular Deleuze, influxo de ascendencia hedeggeriana que se prolongaría na posmodernidade. Pero é difícil aquilatar se ese influxo é máis sustantivo ou formal, se ten que ver coas ideas de Nietzsche ou co seu estilo literario. Podería argüirse que coas súas alusións sempre ambiguas a unha Gran Saúde e unha Gran Política está Nietzsche preparando o terreo para o vínculo psicopolítico, non tanto como unha conciliación que superase a diferenza entre o subxectivo e o político senón unha exploración da fronteira, o “entre” que ao mesmo tempo distingue e vincula, onde

discorren os fluxos, facendo do nietzscheanismo un pensamento de límites, ocos, intersticios, espazos liminares, un pensamento máis cuestionador que afirmativo.

No mesmo ano 1972 que se publica o “*AntiEdipo*”, nun coloquio celebrado nun centro cultural parisino sobre a actualidade de Nietzsche que daría pe a un texto que se publicou o ano seguinte<sup>5</sup>, Deleuze comenta a ascendencia nietzscheana da nomadoloxía e se centra na figura do aforismo en Nietzsche<sup>6</sup>.

Deleuze compara o destino diferente que están a ter por un lado Marx e Freud, fortemente recodificados nunha sorte de escolástica, e doutro Nietzsche, que retén un dereito ao contrasentido que non se deixa codificar. “Pode que Marx e Freud sexan o amencer da nosa cultura, pero Nietzsche é algo completamente distinto, o amencer dunha contra-cultura”. A clave desa diferenza vai ser o aforismo que caracteriza a escrita de Nietzsche.

Sinala catro aspectos do aforismo de Nietzsche que sirven para definir o estilo deste novo pensamento nómada: exterioridade, singularidade, lixeireza, potencia.

A primeira, a exterioridade, oponse “á interioridade da alma ou da conciencia ou á interioridade da esencia ou do concepto”; o aforismo serve aquí para transmitir un

<sup>5</sup> “*Nietzsche aujourd’hui?*”, Tomo I: Intensités, París 1973. Publicado en castelán en Deleuze, “La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)”, Pre-Textos, 2005.

<sup>6</sup> Para os párrafos seguintes remito a ps. 321-330 do devandito texto.





pensamento que se mantén fóra de toda subxectividade, un pensamento que máis que *pensar, fala*<sup>7</sup>, que no lugar de alma e concepto pon corpo e linguaxe.

En segundo lugar singularidade intensiva. O aforismo non vehicula significados porque non é unha representación de outra cousa, nin siquiera pode ser visto como un significante, que traslada a idea de significado; o aforismo está protagonizado por personaxes, lugares, momentos, entidades que non remiten a outras senón singulares en sí, indicadas con nomes propios.

Terceiro, lixeireza. Atopamos aquí o humor con que debe lerse a Nietzsche, “quen le a Nietzsche sen rirse moito e con frecuencia é como se non o tivese lido”, o humor que traizo a os sentidos fixos e transcorre na superficie móvil da linguaxe.

E cuarto a potencia: o aforismo funciona como máquina de guerra que traballa no interior da máquina administrativa despótica, ten unha potencia “nómada” que opera contra da forma Estado, como contrapoder.

A nomadoloxía vai á contra das significacións maiores do pensamento (o pensamento representativo que Deleuze desmontara rigorosamente en “*Diferencia e repetición*”), e tamén á contra das liñas convencionais da acción política

revolucionaria. “Se Nietzsche se separa da filosofía é porque é o primeiro que concibe outro tipo de discurso a modo de contra-filosofía. É dicir un discurso ante todo nómada, cuxos enunciados non serían produto dunha máquina racional administrativa, cos filósofos como burócratas da razón pura, senón dunha máquina de guerra móvil. Acaso sexa este o sentido no que Nietzsche anuncia que con el comenza unha nova política”. Porta o aforismo por tanto unha determinación non solo formal senón sustantiva e esencial da nomadoloxía?, contén as liñas de acción para unha nova política? Para valorar eso hai que ir máis adiante do tempo en que escribiu Deleuze, acercarnos ao presente e considerar a súa vixencia.

O devir do pensamento nómada tivo a mesma ambivalencia da posmodernidade: dun lado a afirmación dun pluralismo irreductible, a crítica dunha modernidade centrípeta (fenomenolóxica ou dialéctica), que conducira a unha razón identificante, potencialmente totalitaria. A nomadoloxía xogou aquí un papel claramente liberador. Pero esa mesma pluralidade foi condición para as regresións que ían vir, para o rearme dos particularismos que ía ter lugar de seguido dunha despolitización que facilitou a vaga neoconservadora, e ulteriormente para a eclosión tecnolóxica de novos mecanismos de control.

A nomadoloxía podería ser vista como un momento de incerteza que non ía impedir

<sup>7</sup> «“Falo” funciona a contrapelo de “penso”. Este leva á certidume indudable do Eu e a súa existencia; aquel, pola contra, alonxa e dispersa, borra esa existencia e non conserva dela máis que o seu lugar baleiro» (Foucault, M., “*El pensamiento del afuera*”, Pre-Textos, 1986, p. 13).





o tránsito da “disciplina ao control”<sup>8</sup>, un cambio de época con múltiples facianas: dos medios de información que constituían un cuarto poder esencial ás democracias ás redes sociais que son reflexo da desinformación planificada; dos muros que encerran no próximo aos dízitos que controlan a distancia; da permanencia das funcións sociais e as reaccións persoais á precariedade instalada no traballo e na vida. Libertarismo e sobrecontrol social foron secuelas sucesivas da posmodernidade.

Pero non fai hasta “*Mil mesetas*” que se acaba de articular a nomadoloXía que faría furor nos anos 80, un libro que expresa como ningún outro a ruptura formal que anunciaba o aforismo de Nietzsche, que encarna na súa propia estrutura a conexión de multiplicidades heteroxéneas, ao modo dun *rizoma*, e preconiza algo que despois ían regularizar as redes dixitais.

Para o que nos ocupa é especialmente relevante o capítulo “*Tratado de nomadoloXía: a máquina de guerra*”<sup>9</sup>. Estructurado en tres “axiomas” nun abigarrado plano de interconexións, o primeiro explora a contraposición entre *máquina de guerra* e *aparato de Estado*, que traduce no plano político a subversión dos mecanismos de identificación, organización e captura que sustentan a imaxe clásica do pensamento. O aparato de Estado sempre

atopa un afora que o cuestiona, “máquinas de guerra que non se deixan interiorizar e apropiar polo Estado, sexan organizacións transnacionais ou grupos marxinais”<sup>10</sup>.

O segundo “axioma” é o que vai establecer o canon da nomadoloXía. Comenza afirmando que “a máquina de guerra é unha invención dos nómadas”<sup>11</sup>, porque estes cos seus traxectos constitúen o espazo dun xeito distinto á ocupación territorial, constitúen un *espazo liso*. Sexa “estepa, deserto ou mar”<sup>12</sup> os nómadas ocupan un espazo liso e aberto, feito máis de itinerarios que de puntos e territorio. A natureza espacial da máquina de guerra permite así establecer un corolario clave para explorar a vixencia da nomadoloXía: “Os nómadas non teñen historia, solo teñen unha xeografía”<sup>13</sup>.

Como non pensar que tamén os migrantes de hoxe se desprazan nun espazo liso e son máquinas de guerra que nomadizan ás sociedades. Non está dito que as cousas foran ser fáciles. Porque nos xogos de préstamos e mutacións entre o espazo liso dos nómadas e o espazo estriado dos sedentarios hai distintas figuras históricas, o guerreiro nómada e o obreiro ambulante e tamén o mercenario e o tecnócrata.

O nomadismo non se agota na itinerancia. D/G fan do nomadismo unha figura ideal que transcende as súas determinacións fácticas, físicas, porque

<sup>8</sup> “*Post-scriptum sobre las sociedades de control*”, 1990. Trad. cast. en Deleuze, *Conversaciones (1972-1990)*, Pre-Textos, 1999.

<sup>9</sup> “*Tratado de nomadología: la máquina de guerra*”, en **Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia - II**, (1980), Valencia, 1988.

<sup>10</sup> *Íd.*, p. 367.

<sup>11</sup> *Íd.*, p. 384.

<sup>12</sup> “*Unha tribu no deserto, no sitio dun suxeito universal baixo o horizonte do ser*” (*Íd.*, p. 383).

<sup>13</sup> *Íd.* P. 396.





consiste máis ben nun certo tipo de actitude que se mestura con outras e da lugar a todo tipo de híbridos e inversións. A este respecto sinalan que nin siquera o movemento físico do migrante forma necesariamente parte da esencia do nomadismo, senón que “nómada é máis ben quen non se move. Mentres o migrante abandona un medio que deveu amorfo e ingrato, o nómada é aquel que non se vai, que non quere irse, que se aferra a ese espazo liso no que o bosque recua, no que a estepa e o deserto crecen, e inventa o nomadismo como resposta a ese desafío”<sup>14</sup>. Baixo este punto de vista o nomadismo é unha forma de resistencia, como unha tribu nativa que a duras penas resiste a presión dunhas sociedades cada vez máis expansivas.

Caben diversos tipos de dispositivos ou “axenciamentos”, cada figura é susceptible de realizarse de forma insospeitada: “a cociña nómada consiste literalmente en ayunar”<sup>15</sup>. Tamén os soldados poden ser homes de paz, ou practicarse o nomadismo sen saír da casa. E facer turismo: o turista como nómada finalmente civilizado, domesticado, case terminal.

### O nomadismo domesticado

Altos executivos, traballadores do transporte, xornaleiros, migrantes, refuxiados, turistas. O que teñen en común estas figuras é habitar unha nova dimensión do espazo que o antropólogo Marc Augé bautizou en expresión célebre como “non lugares”, zonas

de tránsito literalmente dislocadas como estacións, hoteis, aeroportos, supermercados, pero tamén centros de acollida e campos de traballo, lugares que se repiten con variacións de sabor local, que acollen aos individuos nun espazo falsamente común, en realidade anónimo e solitario.

O que non hai aquí é vontade de errancia nin de resistencia, nada parecido a afirmación dun modo de vida alternativo. O nomadismo está a ser a precarización da existencia sedentaria, incluso o executivo vive unha condición existencial precaria aínda que non o sexa no plano material, aínda que non se considere tal. E por suposto o turista, máis que nada un consumidor e dos máis voraces, nada que ver co descubrimento, a exploración. En canto a refuxiados e migrantes, son os suxeitos pasivos dunha recodificación dos fluxos animada pola mesma furia conquistadora e depredadora que sempre acompañou ás sociedades sedentarias, que se desenvolve agora, nas tres últimas décadas de capitalismo sen freo, nun terreo propicio.

Deslocalización e precariedade son a realidade actual da nomadoloxía, á que habería que engadir o ciberespazo dixital como nova modalidade de espazo liso. O nomadismo está diversificado. Existe un nomadismo estratificado e codificado que é distinto ás migracións<sup>16</sup>. O primeiro foi propio de sociedades tradicionais nas que o desprazamento periódico estacional

<sup>14</sup> Íd, p. 385.

<sup>15</sup> Íd, p. 429, nota 77.

<sup>16</sup> Ver “Nomadismo, globalización y cosmopolitismo”, en Campillo, A., “Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos”, Herder, 2018, ps. 96 y stes.





impúñase como estratexia de produción (cazadores primitivos pero tamén transhumantes e xornaleiros), cun camiño de ida e volta, nisto similar ao turista moderno. As migracións por contra implican un cambio de residencia que pode ser definitivo ou ter un retorno difícil, por proceder dun desprazamento forzoso que pode ser voluntario se se adianta aos acontecementos antes de que as circunstancias o impongan.

Se o nomadismo está integrado nos circuitos do sistema do capital éste non deixa de estar conformado polo nomadismo. A nomadoloxía foi precursora á hora de diagnosticar o devir destas décadas, o desregulamento xeral da economía neoliberal. Hai un texto clave aquí, outro capítulo de *Mil mesetas*, "Aparato de captura". Lemos alí: "Cando os fluxos acadan o umbral capitalista de descodificación e desterritorialización podería pensarse que xa non hai necesidade de Estado para asegurar a apropiación que se volve directamente económica. A economía forma unha axiomática mundial"<sup>17</sup>.

D/G descubren nesa axiomática algúns dos caracteres substanciais do sistema global: o que denominan seguindo a Paul Virilio "o Estado mínimo do anarcocapitalismo", que opera por sustracción de axiomas<sup>18</sup>; a nova bipolaridade fundamental do centro e a periferia, Norte-Sur, dado que "o capitalismo central ten necesidade desta periferia constituída polo Terceiro Mundo"<sup>19</sup>; a

existencia de "sures ou terceiros mundos interiores ao centro"<sup>20</sup>; e ese vaticinio tan certo de que nos toca vivir "a época das minorías" que non se deixan facilmente axiomatizar<sup>21</sup>, ese fluxo micropolítico indecible que circula dentro da axiomática maior desprazando os seus límites.

O panorama que nos descubren é dunha esencial isomorfía de todos os Estados modernos. A axiomática mundial é compatible cunha polimorfía de modelos sempre que remitan a unha metaeconomía que funciona como un arcano. Non hai heteromorfía real, unha vez desaparecidos os Estados socialistas burocráticos. Esta foi a axiomática da globalización descrita pola nomadoloxía.

Se hai algún resultado práctico da globalización, algo como un programa ou discurso, foi o empeño en someter e desactivar o nomadismo. O nomadismo desactivado: este foi o sentido final da globalización. Nomadismo en estado de espera para outra axiomática, outro plan de consistencia que conecte as liñas de fuga.

<sup>17</sup> *Mil mesetas*, "Aparato de captura", p 459.

<sup>18</sup> *Íd.*, p. 467.

<sup>19</sup> *Íd.*, p. 469.

<sup>20</sup> *Íd.*, p. 472.

<sup>21</sup> *Íd.*, p. 473.





## AULA CASTELAO DE FILOSOFÍA: TRINTA E SEIS ANOS DE COMPROMISO

Unha acta de 26 de setembro de 1983 recolleu a constitución formal en Pontevedra da *Aula Castelao de Filosofía*. Ten por obxectivos a renovación temática e metodolóxica no campo da Filosofía –prestando especial atención ao profesorado de ensino medio- e a normalización da nosa lingua, principalmente no ensino, co horizonte de pensar os problemas do presente a través da filosofía, na súa dimensión crítica e transformadora. A mediados da terceira década levou a efecto grande cantidade de conferencias e ciclos (Castelao, Marx, Xuventude, Perestroika, Portugal, Engels, Filosofía e Ensino, O Manifesto Comunista, Simone de Beauvoir e O Segundo Sexo, Faustino Cordón: Ciencia e compromiso, Educación e Cidadanía...), tomou parte en diversos congresos, xornadas pedagóxicas, foros..., creou a web [www.aulacastelao.gal](http://www.aulacastelao.gal) e reuniu nos seus arquivos unha inxente documentación: centos de horas de gravación en casete e filmada, traballos inéditos, dossiers de prensa, fichas bio-bibliográficas, correspondencia, etc.

No que atinxe a publicacións, sería prolixo enumerar a grande cantidade de información xerada en xornais, semanarios, revistas, radio, televisión, portais e páxinas web. Múltiples relatorios do noso Congreso anual figuran en revistas e libros de ensaio, ademais de estaren colgadas na rede. Membros da asociación, seguindo os obxectivos dos que se falou na liña anterior, editaron –en equipo ou individualmente- investigacións sobre pensadores galegos e estranxeiros como: Celso Emilio Ferreiro, Bouza Brey, Xoán Vicente Viqueira, Amor Ruibal, Indalecio Armesto, Ricardo Mella, J. P. Sartre, E. Fromm, Garaudy... Así mesmo sobre Feminismos, Literatura Iberoamericana, movementos alternativos... Son merecedores dunha mención especial os libros de texto e outros materiais para o ensino medio nos campos da filosofía, da xeografía e da historia. Entre os ensaios editados figuran:

- *Antón Losada, Teoría e Praxe* (Vigo, 1984, 2ª ed. esgotada).
- *O pensamento galego na historia. Aproximación crítica*. (Santiago de Compostela, 1992, 2ª ed.).
- *Postmodernidade e Poder* (Vigo, 1989).
- *América Latina. Entre a realidade e a utopía* (Xerais, Vigo, 1992).
- *Filosofía e Xénero* (Xerais, Vigo, 1996).
- *Filosofía e Lingua* (Laiovento, Compostela, 1997).
- *Globalización e Cambio de Milenio* (Xerais Universitaria, Vigo, 2001).
- *Filosofía e Compromiso* (Espiral Maior, A Coruña, 2004).

Mais, sen dúbida, as actuacións de maior relevo veñen sendo as **Semanas Galegas de Filosofía**, das que van xa trinta e catro edicións. Un grupo de amigos filósofos, profesores do Ensino Medio, iniciaron hai vinte e oito anos a andaina do que é hoxe un foro crítico, interdisciplinario e aberto á totalidade de niveis do ensino e mesmo a outros sectores sociais que teñan por meta o exercicio de autocrítica da razón.

A actualidade e a visión holística presidiron a temática e a posición en escea das **Semanas** e do resto de actuacións, e acudiron como relatores un considerábel número de intelectuais galegos, unha importante lista de filósofos españois afamados e unha boa escolma de pensadores europeos, americanos e, inclusive, asiáticos e africanos. Pontevedra está a ser todos os anos, na semana de Pascua, obrigada cita de galegos e non galegos preocupados por estar ao día, convencidos de que facer filosofía é ser capaces de traducir en ideas os problemas vivos, apremantes e preocupantes de cada época.

Estudantes universitarios, máis numerosos en cada ocasión, profesorado das diferentes escalas, público non relacionado co ensino, acoden a esta vila e fan boa esa tradición, que non debemos deixar que esmoreza, de ser cidade de fortes inqueданzas culturais.

As **Semanas** son fermento que leveda a masa de todo un ano laboral, abren vieiros, proporcionan bibliografía actualizada, permiten que se fagan públicas todo tipo de pescudas sobre o tema ou didácticas, facilitan contactos e intercambios, favorecen a xestación de traballos en común, tornan fácil a dirección de tesinas e teses, etc., etc. Son, sen dubidalo, unha boa ocasión, non só para a complementación intelectual, senón para a medra das relacións humanas e da amizade. As trinta e catro edicións até agora celebradas, tiveron os seguintes títulos:

- I SGF: Filosofía: Teoría e Praxe (1984)
- II SGF: Filosofía e Ética (1985)
- III SGF: Filosofía e Ensino (1986)
- IV SGF: Filosofía e Ciencia e Sociedade (1987)
- V SGF: Filosofía e Identidade (1988)
- VI SGF: Filosofía e Poder (1989)
- VII SGF: Filosofía e Ecoloxía (1990)
- VIII SGF: Filosofía e Latinoamérica (1991)
- IX SGF: Filosofía e Nación (1992)
- X SGF: Filosofía e Relixión (1993)
- XI SGF: Filosofía e Democracia (1994)
- XII SGF: Filosofía e Xénero (1995)
- XIII SGF: Filosofía e Lingua (1996)
- XIV SGF: Filosofía e Traballo (1997)
- XV SGF: Filosofía (1998)
- XVI SGF: Filosofía e Autodeterminación (1999)
- XVII SGF: Filosofía e Cambio de Milenio (2000)
- XVIII SGF: Filosofía e Tecnoloxía (2001)
- XIX SGF: Filosofía e Deporte (2002)
- XX SGF: Filosofía e Compromiso (2003)
- XXI SGF: Filosofía e Cidadanía (2004)
- XXII SGF: Filosofía e Sustentabilidade (2005)
- XXIII SGF: Filosofía e Violencias (2006)
- XXIV SGF: Filosofía e Diferenzas (2007)
- XXV SGF: Filosofía e Utopía (2008)
- XXVI SGF: Filosofía e Educación (2009)
- XXVII SGF: Filosofía e Economía (2010)
- XXVIII SGF: Filosofía e Mentira (2011)
- XXIX SGF: Filosofía e Europa (2012)
- XXX SFG: Filosofía e Memoria (2013)
- XXXI SFG: Filosofía e Revolución (2014)
- XXXII SFG: Filosofía e Sexualidade (2015)
- XXXIII SFG: Filosofía e Política (2016)
- XXXIV SFG: Filosofía e Saúde (2017)
- XXXV SFG: Filosofía e o Común (2018)

Trinta e catro anos e sempre co apoio constante de todos e todas os que cada ano asisten e participan nas **Semanas Galegas de Filosofía**, que potencian os debates e reclaman que a *Aula Castelao* continúe a ser o, a estas alturas, xa máis consolidado foro de pensamento crítico dos que se celebran en Galiza.

Esta realidade foi recoñecida a nivel institucional con diversos premios e distincións, como o **Premio Cidade de Pontevedra 2005** na modalidade de persoa xurídica e concedido por unanimidade polos colectivos veciñais, culturais e da comunicación de Pontevedra ademais de todos os grupos municipais, que adicamos a todas as xentes pontevedresas, o **Pedrón de Ouro 2006**, ofrecido a todos os galegos comprometidos co noso pobo, no Ano da Memoria no que relembramos a todos aqueles grazas aos que Galiza existe con cara propia, o **Pontevedreses do ano 2007**, na categoría de cultura, ou o premio **Xoán Manuel Pintos 2011**, concedido polo Concello de Pontevedra e a Rede de Entidades Amigas da Lingua. Galardóns que agradecemos e entendemos como un reto máis de continuidade e rigor que agardamos desfrute do voso apoio, presentándovos a:

**XXXVI SEMANA GALEGA DE FILOSOFÍA:  
FILOSOFÍA E FRONTEIRA  
Pontevedra, abril 2019**



# XXXVI

# SEMANA GALEGA DE FILOSOFÍA

PONTEVEDRA, DO 22 AO 26 DE ABRIL DE 2019

## ORGANIZACIÓN



Universidade de Vigo

## COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Juan Pablo Isaza Gutiérrez. Universidad del Norte (Colombia)  
Dr. Angel Egido. Université Catholique de l'Ouest (Francia)  
M<sup>a</sup> Silvia Oyhamburu. Universidad Católica de la Plata (Argentina)  
Dra. Ericka Mayorga. Universidad Santo Tomás (Colombia)  
Juan Pablo Prado Lallande. Benmérica Universidad Autónoma de Puebla (México)

## PATROCINIO



CONCELLO DE  
PONTEVEDRA



Vicerreitoría do  
Campus de Pontevedra  
Universidade de Vigo

## COLABORACIÓN



XUNTA  
DE GALICIA



DEPUTACIÓN  
PONTEVEDRA



ILUSTRE COLEXIO  
PROVINCIAL DE AVOGADOS  
DE PONTEVEDRA



PARADORES

# FILOSOFÍA E FRONTEIRA

# Apuntamentos



- Es U. un buro

- No sabe U. nada

- Ni en septiembre

- Excelente Señor...



# Apuntamentos



- Ei, U. um biscoito

- No sabe U. nada

- Ni en septiembre

- Excelente Señor



# Apuntamentos



- Es U. un burro

- No sabe U. nada

- Ni en septiembre

- Excelente Señor...